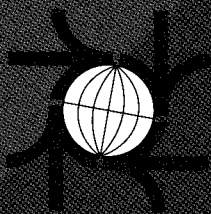


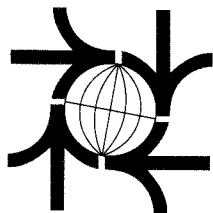
# Slavernij en Racisme

Waar waren en waar zijn de kerken?



Wereld en Zending

2002.4



# Wereld en Zending

**Oecumenisch tijdschrift voor missiologie  
en missionaire praktijk, voor Nederland en België**

**redactie**  
uit Nederland en België

*kernredactie*

Dr. Frans Damen  
Dr. Mechteld Jansen  
Drs. Rogier van Rossum, vz  
Dr. Gerard van 't Spijker, eindred.

*redactie*

Dr. Dick Akerboom  
Drs. Jan Brock  
Prof. Dr. Bert Broeckaert  
Drs. Kathleen Ferrier  
Ds. Jaap Hansum  
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

**adres redactie**

Dr. Gerard van 't Spijker  
Interuniversitair Instituut voor  
Missiologie en Oecumenica – IIMO  
Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht  
tel. (+31) 030 253 1838  
fax. (+31) 030 253 9434  
*privé:*  
tel. (+31) 0341 55 77 53  
e-mail: werenzen@planet.nl

*directie*

Wim Pepers  
Nico Vriend

**Wereld en Zending verschijnt  
viermaal per jaar en wordt  
uitgegeven door**

Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingsraad,  
Amsterdam  
Missio Nederland, 's-Gravenhage  
Missio België, Brussel  
Comité van de Missionerende  
Instituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in België,  
Brussel

**administratie**

Voor opgave abonnement en bestelling losse nummers: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. (038) 339 25 85

**abonnementen voor België:**

Missio  
Vorstlaan 199  
1160 Brussel  
P.R. 000-0042110-12

**abonnementsprijs**

Nederland € 27,50 / België € 29,50  
Buiten Benelux € 33,50  
Studenten wordt 20% korting op de abonnementsprijzen verleend.  
Losse nummers € 8,80 /  
België € 9,15  
Losse nummers buiten Europa  
€ 10,50 incl. portokosten

**copyright**

Overname van artikelen alleen met toestemming van de redactie en met bronvermelding

**SLAVERNIJ EN RACISME**  
**Waar waren en waar zijn de kerken?**

Gerard van 't Spijker	Ten geleide Editorial	1
P.C.Emmer	Dominee of koopman?	4
Wim François	Stilzwijgen of protest?	12
R.F. Polanen	Omgaan met het slavernijverleden	21
Cynthia Mc Leod	Een monument ter herdenking van de slavernij	27
Michael Jagessar	Philip A. Potter: een zwarte dominee in de blanke wereld van de oecumene	32
James Cochrane	Het verborgen geweld van racisme	41
Theo Salemink	Het verlangen superieur te zijn	51
Ineke Bakker	Slavernij op de agenda van de Raad van Kerken	59
Rita Vandeloo	Op de bres voor buitenlands personeel	64
Tom Marfo	'Wie geboeid zijn, Hij bevrijdt ze ...'	71
César T. Taguba	Filippino's in Fort Europa	79
Peter van Rijn	Bibliografie van missiologische literatuur in 2001	87
	Kortweg	107
	Boekbesprekingen	118
	Internationale tijdschriften	124
	Inhoudsopgave jaargang jaargang 31 2002	126

---

## Slavernij en Racisme

### Waar waren en waar zijn de kerken?

---

De VN-conferentie in Durban in 2001 en de onthulling op 1 juli 2002 in Amsterdam van een monument ter herdenking van het slavernijverleden in Suriname hebben opnieuw slavernij en kolonialisme als misdaden tegen de menselijkheid aan het licht gebracht. Reden voor de redactie om een themanummer uit te brengen over Slavernij en Racisme. De vraag naar de positie van de kerk in het verleden dient daarbij te worden gesteld, en ook moet aan het licht komen waar de kerken nu staan.

Deze brede problematiek kan slechts op bescheiden wijze worden behandeld in een enkel nummer. Daarom is gekozen voor nadruk op de vraag naar de aanwezigheid, dikwijls verborgen aanwezigheid, van racisme in de huidige westerse maatschappij. De vraag naar de wortels daarvan is daaraan ondergeschikt, maar gaat daar ook aan vooraf. Het nummer opent daarom met enkele studies over de Nederlandse betrokkenheid bij de transatlantische slavenhandel en de kolonisatie. Deze blijkt groot te zijn. En de kritische stemmen vanuit de kerken blijken afwezig, of

zeer bescheiden.

Dit valt op te maken uit het artikel van P.C. Emmer over de Nederlanders en de slavenhandel, en van Wim François over de aanwezigheid van de kerk in Centraal-Afrika in de negentiende eeuw.

De Surinaamse predikant R.F. Polanen geeft aan hoe Surinamers en Nederlanders met dit verleden omgaan. Cynthia McLeod beschrijft de betekenis van het in 2002 onthulde monument voor het slavernijverleden.

Hoezeer vertegenwoordigers van de westerse cultuur vastzitten aan een bijkans onuitroeibaar racisme blijkt uit drie artikelen. Michael Jagessar beschrijft hoe Philip Potter ermee te maken had, de zwarte predikant uit Jamaica die als secretaris-generaal leiding gaf aan de door blanken gedomineerde cultuur van de Wereldraad in de tweede helft van de vorige eeuw. James Cochrane beschrijft het verborgen geweld van het racisme in het Zuid-Afrika van na de apartheid. Theo Saleminck belicht vanuit deze gezichtshoek de westerse wereld van na 11 september 2001.



Maar er blijkt een tegengeluid te zijn. Ineke Bakker tekent het beleid van de Nederlandse Raad van Kerken, Rita Vandeloos beschrijft initiatieven die geïnspireerd door de Belgische vakbeweging worden ondernomen om stem te geven aan een tegenbeweging.

Twee predikanten van de Nederlandse SKIN-kerken laten zien hoezeer slavernij onverkort wordt voortgezet in de westerse samenleving. Het artikel van de Ghanese dominee Tom Marfo is een preek, een getuigenis en een beschrijving van maatschappijkritische bestrijding van slavernij vanuit de pinksterkerken in de Bijlmer. De beschrijving van de Filippijnse predikant César Taguba van de dikwijls uitzichtloze positie van Aziatische migranten in Europa laat ook het engagement van de Aziatische kerken zien.

Ze scherpen de historische kerken in dat de missie van de strijd tegen racis-

me nog lang geen verleden tijd is.

De themareactie van dit nummer werd gevormd door Walter Leenders, L.R.L. Ntoane, Kathleen Ferrier en Tettie Rooze.

Er is veel nieuws uit de wereld van zending en oecumene, en een overzicht van buitenlandse missiologische tijdschriften. Peter van Rijn laat in zijn bibliografie van de missiologische literatuur in 2001 zo verrassend veel titels zien dat voor boekbesprekingen in dit nummer niet veel plaats meer overbleef.

Met ingang van de volgende jaargang zal Wereld en Zending in een nieuw jasje en met een nieuwe opmaak verschijnen. Het eerste nummer zal een maand later uitkomen dan gewoonlijk.

Gerard van 't Spijker, eindredacteur

## **Editorial Slavery and Racism. Where were and where are the Churches?**

*The conference of the United Nations in Durban 2001 and the unveiling of the monument in Amsterdam, July 2002, in memory of the slavery system in Surinam have once more shown the past of slavery and colonialism as crimes against humanity. This was the reason for the editorial board to compose a special issue on Slavery and Racism, in which the presence of a fundamental hidden racist attitude in western culture should be highlighted, and in which the position of Churches in the past and present should be clearly exposed.*

*This broad cluster of questions may be dealt with only in a modest way as one single issue. Therefore the emphasis has been put on the question of the often hidden presence of racism, in the present western culture. The question of its roots is a subordinate question but has to precede it.*

*The first part of the issue deals with the involvement of the Netherlands in the Atlantic Slave Trade. It appears to have been a deep involvement. Critical voices from the*

*Churches have been weak or absent.*

*Evidence of this is given by the articles of P.C. Emmer on the Dutch and the Belgians and the slave trade, and the article of Wim François about the Belgian presence in Central Africa in the 19<sup>th</sup> century.*

*The Surinam Rev. R.F. Polanen shows how the people of Surinam try to cope with this past, while the Dutch are actually unaware of this part history.*

*Three articles show to which extent western culture is imbedded, in an almost indelible attitude of racism. Michael Jagessar shows how Philip Potter, the black pastor from Jamaica, has been navigating his way carefully through the white dominated culture of ecumenism in the second half of the 20<sup>th</sup> century. James Cochrane describes the hidden racism in post-apartheid South Africa as 'epistemic violence'. Theo Salemink investigates the western reaction to September 11<sup>th</sup>, 2001 from the angle of this sensitive subject in western culture.*

*Nevertheless, there is a counter voice. This is to be heard in the policy developed by the Dutch Council of Churches, and in the initiatives regarding the problems of migrants inspired by the Belgian trade unions. This is represented by the articles of Ineke Bakker en Rita Vandeloo respectively.*

*The strongest counter voice is to be heard in two articles about actions described by two pastors of migrant churches in the Netherlands. Both the article of the Ghanaian Rev. Tom Marfo about his mission work among victims of modern sex slaves and his motivation for it in the Gospel, and the charge of the Philippine pastor César Taguba against western culture for criminalization of migrants by associating them with crime, drugs and disease, give evidence to support the ongoing task of Christian churches to keep or become conscious of the struggle against a strong undercurrent of racism in western culture.*

*This issue also contains a bibliography of the missiological literature of 2001 in the Netherlands and Flanders, and concludes with news of events in the world of mission and ecumenism.*

*Gerard van 't Spijker, editor*

## Dominee of koopman?

### Nederland en de Atlantische slavenhandel.

---

*Nederland heeft in de periode van 1630-1795 een groot aandeel gehad in de Atlantische slavenhandel. Protest daartegen was er nagenoeg niet. Ook niet vanuit de kerken.*

De Nederlanders zijn niet zomaar begonnen Afrikanen als slaaf naar de Nieuwe Wereld te brengen. Ze hebben het voorbeeld gevolgd van de Portugezen en de Spanjaarden, die op hun reizen naar de Nieuwe Wereld slaven meebrachten, want rond 1500 bestond ongeveer drie procent van de bevolking van het Iberisch schiereiland uit slaven. Aanvankelijk hadden de slavenhandelsactiviteiten van de Iberiërs iets geheimzinnigs en iets vreemds. In de berichten over de Spaanse en Portugese koloniën zal ongetwijfeld het lot van de Afrikaanse slaven en dat van de indianen door elkaar zijn gehaald. Er ontstond zelfs een zwarte legende in Noordwest-Europa, die de Spaanse koning als een massamoordenaar van zijn koloniale onderdanen afschilderde. Onze eigen Willem van Oranje gebruikte deze legende ter rechtvaardiging van zijn besluit om met de Spaanse monarch te breken. In zijn *Apologie* beweerde de Vader des Vaderlands zelfs dat de Spanjaarden schuld hadden aan de dood van maar liefst twintig miljoen indianen.<sup>1</sup>

De toneelschrijver Bredero, die in 1615 zijn populaire stuk *Het Moortje* het licht deed zien, viel de slavenhandel en de slavernij in het Spaans-Portugese koloniale rijk fel aan: "Onmenselijck gebruyck! Godloose schelmerij! Dat men de menschen vent [verkoop] tot paertsche slavernij [als van paarden]. Hier zijnder oock in stadt, die sulcken handel drijven, in Farnabock [Pernambuco, Brazilië], maar 't sal Godt niet verhoolen blijven." Ook Dierick Ruiters die het Portugese koloniale rijk uit eigen ervaring kende, was scherp gekant tegen de slavenhandel en de slavernij. Volgens zijn *Toortse der Zeevaert* uit 1623 werd in West-Afrika "het grousaemste ghelt gewon-

nen met mensen te coopen en te vercoopen.”<sup>2</sup>

Lang heeft de dominee het in deze kwestie niet van de koopman kunnen winnen. Nadat de Nederlanders een deel van Portugees Brazilië hadden veroverd, werd al snel duidelijk, dat alleen de regelmatige aanvoer van slaven de suiker zou opleveren, waarop de handelaren in ons land zo gebrand waren. Deze handelaren waren verenigd in de West-Indische Compagnie (WIC), de onderneming die alle handel en kolonisatie in het Atlantische gebied coördineerde. Toen een aantal Nederlandse handelaren en reders voor het eerst slaven van Afrika naar Brazilië wilde brengen, stelde de directie van de WIC naar goed vaderlands gebruik een commissie in om over de morele kant van de slavenhandel te beraadslagen en daarover te adviseren. Helaas zijn de notulen van die commissie verloren gegaan. Haar aanbevelingen mogen dan onbekend zijn, maar het resultaat spreekt voor zich: de WIC ging aan de slavenhandel deelnemen. Dat betekent dat er in Nederland hoogstens korte tijd sprake is van een politiek geïnspireerde afkeer van de slavenhandel als onderdeel van de anti-Spaanse en - in mindere mate - antikatholieke propaganda tijdens het begin van de Opstand. Een negatief oordeel over de slavenhandel en de slavernij paste daar goed in, ook al omdat Nederland toen nog nauwelijks economisch voordeel uit deze rare en exotische instituties kon halen. Na de verovering van Brazilië werd de slavenhandel plotseling zo belangrijk, dat de aanvankelijke oppositie verstomde.<sup>3</sup>

## **De opkomst en neergang van de Nederlandse slavenhandel**

De Nederlandse slavenhandel ging inderdaad pas echt van start, toen de WIC erin was geslaagd om een deel van Brazilië op de Portugezen te veroveren. Naar die kolonie werden tussen 1630 en 1645 maar liefst 25.000 slaven vervoerd. Na het verlies van deze Zuid-Amerikaanse kolonie richtten de Nederlandse slavenhandelaren zich op de Franse en Engelse kolonies in het Caribische gebied. Tussen 1650 en 1670 brachten zij er ongeveer 10.000 slaven heen. Weer ging deze afzetmarkt verloren, zodra de Engelsen en Fransen zelf over een slavenhandelsvloot beschikten.<sup>4</sup>

Op den duur werd de Nederlandse handelaren echter de toegang tot de Engelse en Franse eilanden ontzegd, omdat ze door slavenhalers uit het eigen moederland bevoorraad konden worden. Dit verbod veroorzaakte een nieuwe crisis in de Nederlandse slavenhandel. Weer zag het ernaar uit dat deze merkwaardige tak van commercie in Nederland een stille dood zou sterven, net als na het verlies van Nederlands Brazilië. Curaçao bood echter soelaas. Op het eerste gezicht lijkt dat vreemd, want op dit rotsachtige eilandje wilde nauwelijks iets groeien, doordat de regenval niet alleen onvoldoende, maar ook onregelmatig was. Daardoor was het al onmogelijk om voldoende voedsel te verbouwen, laat staan suiker. De Nederlandse kolonisten op het eiland maakten echter van de nood een deugd door van hun eiland een van de belangrijkste doorvoerhavens in de regio te maken. Vanaf 1658 begon de aanvoer van slaven naar Curaçao op gang te komen. Het Nederlandse Sint-Eustatius probeerde op den duur ook een graantje van deze doorvoerhandel in slaven mee te pikken, maar dat mislukte. Dat eiland lag te ver van het Zuid-Amerikaanse vaste-

land om kopers uit Venezuela aan te trekken. Sint-Eustatius was wel gunstig gelegen voor de planters uit Porto Rico, Cuba, Guadeloupe en Martinique, maar in dat gedeelte van het Caribische gebied waren de Engelse en Franse slavenhandelaren vrijwel heer en meester. Aan de doorvoerhandel van slaven via Curaçao kwam op den duur ook een eind; via Jamaica wisten de Engelsen de levering van slaven aan de Spaanse kolonisten op het vasteland van Zuid-Amerika vrijwel geheel in handen te krijgen. In totaal hebben Nederlandse slavenschepen ongeveer 200.000 slaven naar de Caribische eilanden gebracht, van wie de meesten op de duur in een Spaanse kolonie zijn beland.<sup>5</sup>

Desondanks groeide de Nederlandse slavenhandel in de achttiende eeuw, omdat er naast Curaçao een tweede afzetgebied bij was gekomen: de Nederlandse koloniën op de Wilde Kust. Naar die bestemmingen zijn de meeste slaven vervoerd: ongeveer 200.000 naar Suriname, 16.000 naar Essequibo, 15.000 naar Berbice en 11.000 naar Demerarij. De vraag naar slaven was zo groot, dat de WIC daar niet aan kon voldoen. Na 1734 verloor de Compagnie haar monopolie en werd de slavenhandel vrijgegeven: tegen betaling van een belasting was het elke Nederlandse rederij toegestaan aan de slavenhandel deel te nemen. Wildgroei was het resultaat: meer dan dertig rederijen gingen aan de slavenhandel deelnemen, waarvan meer dan de helft Vlissingen of Middelburg als thuishaven had. De groei van de Nederlandse slavenhandel stopte abrupt na 1775, toen bleek dat er te veel hypotheek aan de Surinaamse planters waren verstrekt en de plantage-eigenaren niet meer in staat waren aan hun financiële verplichtingen te voldoen. De meeste planters gingen failliet. Dat betekende dat niet alleen de Nederlandse geldschietters naar hun geld konden fluiten, maar ook de slavenhandelredereien, die de meeste slaven op krediet hadden geleverd. Vandaar dat Den Haag op het einde van de achttiende eeuw serieus overwoog om de Nederlandse slavenredereien maar te gaan subsidiëren. Zover is het echter nooit gekomen, maar wel werden alle belastingen op de slavenvaart afgeschaft. De Franse inval in 1795 betekende de definitieve genadeslag voor de Nederlandse slavenhandel. Alleen in het vredesjaar 1802-03 vonden er nog een paar uitredingen plaats.<sup>6</sup>

## **Het knagende geweten**

Hoewel Nederland ook aan de slavenhandel was gaan deelnemen, verstomde het morele debat over de toelaatbaarheid ervan nooit helemaal. Een van de grote voorstanders van de oprichting van de West-Indische Compagnie, Willem Usselincx, bleef protesteren, maar hij was een roepende in de woestijn. Usselincx wilde dat de Nederlandse koloniën in de Nieuwe Wereld anders zouden worden geëxploiteerd dan die van Spanje en Portugal. In de Nederlandse koloniën dienden alleen gekerstende indianen en Europese immigranten te wonen, geen slaven. Slavernij was iets voor katholieke kolonisten die niet konden rekenen. Slaven waren duur en zouden alleen onder strikt toezicht tot werken kunnen worden gebracht. Overigens had Usselincx geen bezwaar tegen het instituut van de slavernij zelf. In Europa bestond

immers ook dwangarbeid?!<sup>7</sup>

Deze mening werd onderschreven door Nederlands beroemdste jurist Hugo de Groot. Na een oorlog hadden de overwinnaars een natuurlijk recht op het bezit en de werkkraft van de overwonnenen. Daar viel niets bijzonders aan te ontdekken. De Groot signaleerde wel een probleem: Nederland en Afrika waren niet in oorlog met elkaar en daarmee leek de basis van de Nederlandse slavenhandel te ontbreken. Maar onze jurist was niet voor één gat gevangen. Volgens De Groot kon de Atlantische slavenhandel ook voortvloeien uit de vele 'rechtvaardige oorlogen' in Afrika zelf. Die oorlogen leverden slaven op en de overwinnaars hadden het recht deze slaven als oorlogsbuit aan de Europeanen te verkopen.

Ook Godfried Corneliszoon Udemans, een dominee uit Zierikzee, deelde de mening, dat de slavenhandel geoorloofd was. In zijn *'t Geestelijk roer van 't coopmans schip* uit 1640 richtte hij zich uitdrukkelijk tot de directies van de Oost- en West-Indische Compagnieën, die alle Nederlandse handel en kolonisatie buiten Europa in handen hadden. Beide maatschappijen mochten volgens Udemans gerust aan de slavenhandel deelnemen, zolang het maar om heidenen ging, die in een rechtvaardige oorlog gevangen waren genomen en die door hun wettige ouders of andere 'deugdelijke' meesters te koop waren aangeboden. Werden de slaven tot het christendom bekeerd, dan dienden ze wel na zeven jaar te worden vrijgelaten.<sup>8</sup>

Hoe komt het toch dat al deze Nederlandse meningen over de slavenhandel zo flets zijn en steeds goedpraten wat economisch voordelig was? Een duidelijk antwoord is niet te geven en misschien moet de vraag wel omgedraaid worden. Waarom zou de publieke opinie in de Nederlandse Republiek zoveel anders zijn dan die in andere landen? In praktisch opzicht mocht het Nederlandse bestuur dan wel tolerant zijn voor zijn eigen inwoners, maar dat gaf de Nederlandse handelaren buiten Europa geen grotere ethische bevlogenheid dan hun concurrenten. Maar helemaal stil werd het niet en er was in Nederland altijd wel een dominee te vinden, die erop bleef hameren dat door aan de slavenhandel deel te nemen de Nederlanders geen haar beter waren dan de katholieke Spanjaarden en de Portugezen.

De lijst van tegenstanders van slavenhandel en slavernij in Nederland is maar kort. Rond 1730 ijverde een dominee in Suriname, Johannes Willem Kals, voor de verbetering van het lot der slaven. Als de economie de afschaffing van de slavernij al onmogelijk maakte, dan dienden de slaven in ieder geval bekeerd te worden tot het christendom, was zijn opvatting. De planters en de kerkenraad in Paramaribo zagen daar niets in. Kals berichtte dat de planters "met hevigen toorn opvliegende, heenen liepen, mij uitlachten, of mij toeschreeuwden: Wel Domine! Laat ons diegene bekeeren die met ons één vel hebben, en van eene verve met ons zijn, en laat (ik schrik ervan; zo dikwils als ik daar aan gedenkke, zo worde ik beroert en mijne vleesch heeft een grouwen gevat; ja de hairen mijnes vleesches rijzen mij te berge, zo meenigmaal en ik 't verhaalen of schrijven moet) die vervloekte Chams kinderen voor den duivel vaaren; die zijn geschaapen om ons koffij en suiker te planten." Kals hield vast aan



zijn inzichten en moest Suriname al snel verlaten.<sup>9</sup>

Een aantal jaren later blijkt er weer een dominee te zijn, die protest aantekende tegen de slavenhandel: Bernard Smijtegeld, wiens preken tot op de dag van vandaag bij orthodoxe protestanten nog steeds groot aanzien genieten. Smijtegeld noemde de slavenhandel 'grove diverrije'. De Afrikanen zijn 'diefelijk ontstolen' aan hun land. Pikant is, dat Smijtegeld in zijn standplaats Middelburg heel wat gemeentelieden onder zijn gehoor moet hebben gehad, die hun brood direct of indirect in deze nering verdienden. Maar liefst driekwart van de Nederlandse slavenschepen vertrok na 1730 uit Middelburg en Vlissingen.<sup>10</sup>

Van tijd tot tijd lieten ook de voorstanders van de slavenhandel van zich horen. Zij voerden aan dat er in de bijbel talloze plaatsen zijn aan te wijzen, die bewijzen dat slavernij en slavenhandel zowel in de wereld van het Oude als van het Nieuwe Testament de gewoonste zaak van de wereld waren. En natuurlijk citeerden de voorstanders van de slavenhandel met voorliefde de passage uit het bijbelboek Genesis, waarin een van de drie zonen van Noach, Cham, door zijn vader als straf wordt veroordeeld tot eeuwigdurende slavernij samen met al zijn nakomelingen. Het lag voor de hand aan te nemen dat Afrika werd bevolkt door de kinderen van Cham en zo is het nog maar een kleine stap om tot de overtuiging te komen dat Afrikanen door die vloek nu eenmaal niet in staat waren om als vrije mensen te leven. Dat was maar beter ook, want als vrije mensen zouden Afrikanen er toch maar een janboel van maken. Dominee J. Picardt uit Coevorden zei het in 1660 zo: "Deze menschen [de Afrikanen] zijn alsoo genaturaliseert, soo wanneer zij in vrijheijdt ghestelt of liefalig gekoestert werden, soo en willen zij niet deugen en weten haer zelfs niet te gouverneren: maer bij aldien men gheduerigh met rottingen in hare lendenen woont, en dat men de selvige t'elickens sonder genade bastoneert [slaat], zoo heeft men goede diensten van de selve te verwachten: alsoo dat hare welvaert bestaat in slavernije."<sup>11</sup>

Dominees bevonden zich dus aan beide kanten van de lijn die de voor- en tegenstanders scheidde. Dit soort domineesdisputen was in de zeventiende en achttiende eeuw in Nederland aan de orde van de dag, en het gekissebis over de toelaatbaarheid van de slavenhandel zal niet veel indruk hebben gemaakt op het grote publiek. Dat was wellicht anders met de meningen van de Afrikaan Johannes Capitein, die afkomstig was uit de Goudkust en door een employé van de WIC mee naar Nederland was genomen. Capitein werd in staat gesteld om in Leiden voor dominee te studeren en als onderdeel van die studie schreef hij in 1742 een 'disputatio' in het Latijn, waarin hij de slavernij niet strijdig achtte met de christelijke leer. Hij verwonderde er zich bovendien over dat er geen slavernij in Nederland voorkwam, omdat dat een goede oplossing zou zijn om het steeds grotere aantal bedelaars van straat te halen. Algauw werd het werkstuk van Capitein in het Nederlands vertaald en in het vervolg vormde dit geschrift in ons land de klassieke verdediging van de slavenhandel en slavernij. Met Capitein liep het overigens slecht af. Hij werd als dominee geplaatst te Elmina, het belangrijkste Nederlandse fort op de Afrikaanse Westkust.

Daar wilde hij op den duur een Afrikaans meisje trouwen, maar dat stuitte op bezwaar van het kerkbestuur in Nederland. Het hem toegezonden Amsterdamse weesmeisje viel niet in de smaak. Capitein gaf z'n domineesambt eraan, begon te handelen (ook in slaven), raakte in de schulden en stierf jong. Zou hij ooit vermoed hebben, dat zijn studentenscriptie het verdedigingsschild zou worden van de Nederlandse slavenhandelaren?<sup>12</sup>

## **De afschaffing: de Britse dominee en de Nederlandse koopman**

Op het einde van de achttiende eeuw riep de slavenhandel in Europa steeds meer weerstand op. In Nederland was daar maar weinig van te merken. Dat lag voor de hand: anders dan in Engeland, Frankrijk en Portugal was deze bijzondere tak van commercie na 1780 in ons land op zijn retour. Het is echter zeer de vraag of er wel veel reacties zouden zijn geweest als de Nederlandse slavenhandel net als elders wel had gefloreerd. Rond 1800 liep de spraakmakende elite van ons land bepaald niet voorop in de stoet van verlichte denkers, die toen het politieke discours in Europa beheersten. De nieuwe denkbeelden over vrijheid, gelijkheid en broederschap vonden in Nederland een lauw onthaal. De Nederlanders moesten wel toegeven, dat de slavenhandel en de slavernij niet bepaald menslievende instituties waren, maar er moest brood op de plank komen - of liever suiker en koffie - en zonder slavenhandel en slavernij was dit nu eenmaal niet mogelijk. Natuurlijk kleefden er aan beide instituties veel nadelen, maar was er een alternatief?

In Nederland krijgen nu eenmaal alleen die idealen een kans, die van tevoren financieel goed zijn doorgerekend. Tegen het einde van de achttiende eeuw leverde de Nederlandse slavenhandel weliswaar niet veel meer op, maar waarom zou je hem verbieden? Het is dan ook een merkwaardige paradox dat Engeland als eerste de slavenhandel afschafte, hoewel de Engelse slavenhandel wel groeide en bloeide en dat land meer dan de helft van het totale slavenvervoer over de Atlantische Oceaan voor zijn rekening nam. Anders dan in Nederland bestond er echter in Engeland, Schotland en Wales een zeer actieve en omvangrijke pressiegroep van tegenstanders van slavenhandel en slavernij, die de regering en het parlement dag in dag uit met verzoekschriften bestookte. Over geen onderwerp heeft het Lagerhuis ooit meer petitities ontvangen.

Het verschil tussen Groot-Brittannië en Nederland had twee oorzaken. In de eerste plaats kende Engeland in de achttiende eeuw een aantal belangrijke verschuivingen in het godsdienstige landschap. Tal van nieuwe, radicale groepen zoals de methodisten, de quakers en de baptisten, spoorden hun leden aan om in hun godsdienstige en maatschappelijke leven met onmiddellijke ingang te streven naar verbeteringen. Die groepen ontbraken in Nederland. Bovendien kende Engeland al aan het einde van de achttiende eeuw een snel groeiende economie, die een nieuwe middenklasse

schiep, terwijl die ontwikkeling in ons land pas een eeuw later op gang kwam. Realisme had de overhand in Nederland; de wereld was slecht en de slavenhandel en de slavernij waren dat ook, maar de afschaffing van deze twee instituties zou de wereld er niet beter op maken. In Groot-Brittannië koesterde een groot deel van de nieuwe middenklasse wel die hoop en in december 1806 besloot het Engelse Lagerhuis dat na 1 maart 1808 geen Engels onderdaan nog aan de slavenhandel mocht deelnemen. Het radicale protestantisme en de nieuwe ideologie van het liberalisme (gedwongen arbeid is onrendabel) hadden gewonnen.<sup>13</sup>

Deze ideologische ommezwaai heeft ons buurland aan de andere kant van de Noordzee kapitalen gekost. Zoals gezegd moesten de talloze goed florerende Britse slavenhandelrederijen van de ene dag op de andere geheel nieuwe markten aanboren om een faillissement te vermijden. Voorts heeft Groot-Brittannië een wereldwijde diplomatieke campagne gevoerd om andere landen te bewegen ook een eind aan de slavenhandel te maken. Bovendien heeft de Britse marine tientallen jaren gepatrouilleerd langs de Afrikaanse kust en daarbij door ziekte veel mensenlevens verloren in een poging om de illegale slavenvaart tot staan te brengen. En na de afschaffing van de slavenhandel kwam in 1833 de afschaffing van de slavernij, waarvoor de Britse belastingbetaler 20 miljoen pond sterling op tafel legde. Weer liep Engeland voorop, want de opheffing van de slavernij in de Britse koloniën betekende dat slechts vier procent van alle slaven in de wereld de vrijheid kreeg.<sup>14</sup>

Voor Nederland gold het omgekeerde. Anders dan in Groot-Brittannië kwam bij de afschaffing van slavenhandel en slavernij de koopman op de eerste plaats. Een lobby om te ijveren voor de afschaffing van de slavenhandel bestond in Nederland niet en de pressiegroep voor de afschaffing van de slavernij bleef onbetekenend. In 1813 verbood koning Willem I onder Engelse druk de Nederlandse slavenhandel, die al tien jaar niet meer bestond. De Nederlandse marine deed niet mee aan de jacht op illegale slavenschepen en het vrijkopen van de slaven in de West in 1863 kostte de vaderlandse belastingbetaler geen cent. Dat geld kwam uit de koloniale baten uit Java. In Engeland had de dominee het van de koopman gewonnen, niet in Nederland.<sup>15</sup>

*The Dutch have had an important part of the Atlantic Slave Trade. All trade was monopolized by the West-Indian Company in which many merchants were united. This company created on the island Curacao a center of Caribbean slave trade. The always present protest against this trade was too weak to be of any influence. The English abolition movement, inspired by new religious movements as Methodism and Baptism, had no influence as these religious movements were not present in The Netherlands.*

- 1 B.H. Slicher van Bath, *Indianen en Spanjaarden. Een ontmoeting tussen twee werelden, Latijns-Amerika 1500-1800* (Amsterdam, 1989) pp. 87-115.
- 2 L.R. Priester, *De Nederlandse houding ten aanzien van slavenhandel en slavernij, 1596-1863. Het gedrag van de slavenhandelaren van de Commercie Compagnie van Middelburg in de 18<sup>de</sup> eeuw* (Middelburg, 1987), p 70.
- 3 PC. Emmer, *De Nederlandse slavenhandel, 1500-1850* (Amsterdam, 2000), pp. 34-39.
- 4 PC. Emmer, *The Dutch in the Atlantic Economy, 1580-1880. Trade, Slavery and Emancipation* (Aldershot, 1998), pp. 33-64.
- 5 J.M. Postma, *The Dutch Atlantic Slave Trade, 1600-1815* (Cambridge, 1990), pp. 26-55 en W.W. Klooster, *Illicit Riches. Dutch Trade in the Caribbean, 1648-1795* (Leiden, 1998), pp. 105-120.
- 6 Emmer, *De Nederlandse slavenhandel*, pp. 168-172.
- 7 Cornelis Ch. Goslinga, *The Dutch in the Caribbean and on the Wild Coast, 1580-1680* (Gainesville, 1971), pp. 34-42.
- 8 Priester, *De Nederlandse houding*, pp. 39-47.
- 9 U.M. Lichtveld en J. Voorhoeve (eds.),

*Suriname: Spiegel der vaderlandse kooplieden* (Den Haag, 1980), pp. 135,136.

- 10 Priester, *De Nederlandse houding*, pp. 39-47.
  - 11 Priester, *De Nederlandse houding*, pp. 39-47.
  - 12 A. van Dantzig, *Het Nederlandse aandeel in de slavenhandel* (Bussum, 1968), pp. 114-116. Kpobi, David Nii Anum, *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*. Dissertatie Utrecht. Zoetermeer: Boekencentrum, 1993.
  - 13 Seymour Drescher, *Capitalism and Anti-slavery. British Mobilization in Comparative Perspective* (Londen, 1986).
  - 14 PC. Emmer, *Engeland, Nederland, Afrika en de slavenhandel in de negentiende eeuw* (Leiden, 1974) en David Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade* (New York, 1987).
  - 15 Emmer, *De Nederlandse slavenhandel*, pp. 185-214.
- PC. Emmer** is bijzonder hoogleraar in de geschiedenis van de Europese expansie en de daarmee verbonden migraties, opleiding geschiedenis, Universiteit Leiden.

## Stilzwijgen of protest?

### De rol van de katholieke missies in Leopolds Congo.

---

*Het brutale bewind dat Koning Leopold II voerde in 'zijn' Congo-Vrijstaat oogste felle kritiek van een internationale onderzoekscommissie en van protestantse zendelingen. Wat was de houding van de katholieke missies in dat gebied?*

“Welke ook de redenen waren die deze houding van stilzwijgen hebben gedicteerd, welke ook de belangen die de missionarissen een prop in de mond hebben geduwd, en verder, of de verantwoordelijkheid voor deze stilte en deze leugens neerkomt op de obscure werkers aan de basis dan wel op hun oversten, de toekomst zal hoe dan ook duidelijk maken dat de Katholieke Kerk nooit openlijker verraad heeft gepleegd aan de zending die ze zichzelf heeft gesteld en aan de moraal van haar Stichter.”<sup>1</sup>

Deze harde kritiek op het vermeende stilzwijgen van de katholieke missionarissen ten aanzien van de brutaliteit van het regime in Congo-Vrijstaat<sup>2</sup> werd in februari 1906 geuit in het boek *Etude sur la Situation de l'Etat Indépendant du Congo* van de vrijzinnig-liberale hoogleraar Félicien Cattier die verbonden was aan de *Université Libre de Bruxelles* (U.L.B.).<sup>3</sup> In zijn boek radicaliseerde Cattier vooreerst de kritiek die de Internationale Onderzoekscommissie in november 1905 ten aanzien van het regime van Congo-Vrijstaat had geformuleerd.<sup>4</sup> De Staat werd verweten dat hij zich vooral sinds 1891 op een al te gulzige manier van de onbebouwde en onbewerkte gronden van het land had meester gemaakt en zo voor zichzelf een uitgestrekt 'Domein' had gecreëerd. De rechten van de Afrikanen op hun voorvaderlijke bodem werden daardoor ernstig met de voeten getreden. De Congolezen moesten daarenboven de producten van dat Domein aan de bevoegde overheidsfunctionarissen of bij de grote concessie maatschappijen afleveren. Daarbij ging het in de eerste plaats om rubber. Andere groepen Afrikanen werden opgevorderd om de nederzettingen van de Europeanen en de militaire posten met kwangen of maniokbroden te bevoorraden.

Nog anderen moesten draag-of peddeldiensten verrichten. Door deze en andere corveeën uit te voeren, voldeden de Congolezen hun belastingen aan de Staat. In bepaalde streken van Congo en dan vooral in de rubbergebieden, voelde de bevolking zich echter overvraagd. Groepen Congolezen verzetten zich dan ook tegen de buitensporige belastingen in de vorm van arbeid. Dit verzet werd echter steevast op een harde, niet zelden bloedige, manier de kop ingedrukt. In tegenstelling tot de onderzoekscommissie, durfde Cattier ook de geldstromen van het Kroon domein te analyseren en kwam hij tot de conclusie dat Leopold II de opbrengsten van zijn voorbehouden stukje Congo vooral aanwendde voor grote urbanisatieprojecten in Brussel en Oostende, en voor de propagandamachine in dienst van 'zijn' Congo.

Cattier herhaalde ook de kritiek die de onderzoekscommissie had geuit ten aanzien van de schoolkolonies en de kapelhoeven van de katholieke missies en dan vooral van de jezuïeten.<sup>5</sup> Vooreerst werden vraagtekens geplaatst bij de al te ijverige wijze waarop kinderen voor de missies werden gerecruiteerd. Weeskinderen werden zomaar naar de missieposten gebracht, met de toestemming van de Staat maar zonder er rekening mee te houden dat Congolese kinderen zonder vader en moeder door verwanten of door de clan werden opgevangen. Maar ook op gewone gezinnen zou overdreven druk worden uitgeoefend om hun kinderen voor de missieposten af te staan. Volgens de critici werden de kinderen op de katholieke missies ook in een te sterke afhankelijkheidspositie gehouden. Ze mochten slechts zelden naar huis terugkeren en niet-katholieke huwelijken werden tegengewerkt. De kinderen en jongeren kregen op de missieposten wel een opleiding, maar ze moesten ook overdreven veel werken op de plantages en in de ateliers van de missies. Zo voorzagen ze wel in hun levensonderhoud, maar daar stond verder geen vergoeding tegenover. Jongeren die de strakke discipline in de katholieke missie-instellingen probeerden te ontvluchten, werden opgespoord en kregen slagen met de *chicotte* of werden aan de ketting gelegd. Meer nog dan het rapport van de onderzoekscommissie protesteerde Cattier tegen dergelijke lijfstraffen en verweet hij de missionarissen overdreven brutaliteit. Aan haar missie-kritische bedenkingen had de onderzoekscommissie een aantal hervormingsvoorstellen gekoppeld. Ze vroeg vooreerst om de categorie 'wezen' strikt te beperken tot die kinderen die zelf nog niet in eigen behoeften konden voorzien en werkelijk geen verwanten meer hadden die zich om hen bekommerden. In ieder geval moest de voogdij over de kinderen tot de leeftijd van 16 jaar worden beperkt (in plaats van de toen gangbare 25 jaar). Meest in het oog springend was het gedurfde voorstel om in Congo een soort schoolplicht in te stellen, evenwel zonder een al te strak internaatsregime en met een gevoelige beperking van het aantal uren dat aan akkerbouw en handenarbeid mocht worden besteed. In tegenstelling tot de onderzoekscommissie zag Cattier een schoolplicht in Congo niet zitten; meer nog, hij vond dat dit niets anders dan een uiting van fijne ironie kon zijn geweest!

Cattier was bereid toe te geven dat de harde methoden die de religieuzen bij de opvoeding en de 'beschaving' van de Congolezen hanteerden, in niets te vergelijken



waren met de moorden, brandstichtingen en plunderingen die het regime op zijn geweten had. Meteen echter voegde hij aan de kritiek van de onderzoekscommissie een nieuw en toch wel fundamenteel element toe. Hij noteerde dat de missionarissen gedurende dertien jaar het systeem van belastingen in de vorm van opgelegde arbeid, met al zijn excessen, rondom zich hadden zien toepassen. Ze waren ongetwijfeld getuige geweest van de brandstichting en de plundering van dorpen. Ze moesten gezien hebben hoe de bevolking was gedecimeerd. Maar ze bleven er onbewogen onder en zwegen. Meer nog: gedurende deze lange periode hadden de katholieke dagbladen uit hun mond niets dan lof voor de koning en zijn beschavingswerk in Congo opgetekend, en louter triomfalistische replieken die de zogenaamde laster van de protestantse zendelingen moesten ontkrachten. Voor het stilzwijgen van de katholieke missionarissen kon volgens Cattier geen enkel excuus worden ingeroepen.

Geconfronteerd met het harde oordeel van de Internationale Onderzoekscommissie en van Cattier, probeerden de katholieke missionarissen en hun sympathisanten in België de kritiek te weerleggen of minstens in hun Afrikaanse context te plaatsen. Niettemin werden de Belgische missionarissen op een nooit eerder geziene wijze uitgedaagd om in het reine te komen met hun (vermeende) passiviteit ten aanzien van de wandaden van het regime. Ook vandaag is het niet gemakkelijk om klaar te zien in deze complexe situatie.

## **Kritiek van protestanten op het regime<sup>6</sup>**

Al vrij vlug na de instelling van het systeem van belastingen in de vorm van arbeid, in 1891, wezen enkele, vooral Amerikaanse, zendelingen in hun rapporten op de nefaste gevolgen ervan voor de bevolking. In 1895 deden Amerikaanse baptisten zelfs een beroep op het *State Department*. Zendingen werkend voor Amerikaanse genootschappen, zoals J.B. Murphy in 1895 en de Zweed E.V. Sjöblom in 1896 hadden zelfs de pers ingelicht over bepaalde wreedheden. Britse missiegenootschappen zoals de *Congo Balolo Mission* (CBM) en de *Baptist Missionary Society* (BMS) hielden zich echter afzijdig en brachten misbruiken eventueel discreet onder de aandacht van de Congolese administratie. Dit veranderde geleidelijk aan toen de Britse journalist Edmund Dene Morel in 1900 de *Congo Reform Movement* opstartte die een complete verandering – lees: vermenselijking – van het regime in Congo nastreefde. E.D. Morel vond het belangrijk dat de Britse, vooral protestantse, zendelingen niet onbewogen bleven voor de ellende die zich in Congo afspeelde. Hij wist er dan ook een aantal onder hen toe te overhalen om hem de onschatbare ooggetuigenverslagen te leveren waarmee hij het Britse publiek van de noodzaak van een hervorming in Congo kon overtuigen. Het was echter vooral de Britse consul in Boma, Roger Casement, die naar aanleiding van zijn inspectietocht in de rubbergebieden in 1903 de meeste, zij het niet alle, Britse protestantse zendelingen kon overhalen om zich achter de *Congo Reform Movement* van Morel te scharen. Dit gold vooral voor degenen die werkten voor de CBM en in beperktere mate ook voor de zendelingen van de

BMS. Meer en meer protestantse zendelingen waren dus in de loop der jaren tijd en energie gaan vrijmaken om op het terrein zelf een kritisch onderzoek naar de wandaden van het Congolese regime in te stellen. Met dat doel reisden ze in hun missiegebied en ver daarbuiten rond. Een aantal protestantse missiegenootschappen beschikte zelfs over een eigen *steamer*. Anders dan de katholieke missionarissen waren de protestanten niet helemaal opgeslorpt door het werk op de schoolkolonies met hun honderden interne leerlingen.

Naast humanitaire motieven, speelden bij de Britse protestanten mogelijk ook de meer algemene overwegingen een rol die in Groot-Brittannië het anti-Congolese ressentiment voedden. Door de instelling van het Domein en de verplichting van de Congolezen om de producten ervan op de staatsposten of bij enkele grote concessie-maatschappijen af te leveren, was de vrijhandel ernstig beperkt en voelden vooral Britse handelaars daarvan de weerslag. In de marge daarvan werd er weleens op gewezen dat een aantal protestantse zendelingen zelf een handeltje dreef dat echter noodzakelijk beperkt moest blijven gezien het heersende economische systeem in Congo. Bovendien was het Britse Imperium in die periode geografisch erg omvangrijk en streefde het een politieke hegemonie na, een gegeven waar ook Leopold II en de Congostaat voor beducht waren. Dit kwam onder meer tot uiting in hoog oplopende territoriale betwistingen rond gebieden in het zuiden van Soedan. Precies om de commerciële en politieke aspiraties van de Britten onder controle te houden, probeerde de Congolese administratie ook de invloed van de Angelsaksische protestantse missiegenootschappen zo beperkt mogelijk te houden en schonk ze uitgebreider faciliteiten aan de meer loyaal geachte Belgische katholieke missionarissen.

Vervreemd van het regime werden protestantse zendelingen op verlot in Groot-Brittannië dan ook bereid gevonden het hele land rond te trekken met bloedige verhalen en lichtbeelden over Congolezen van wie de handen waren afgehakt naar aanleiding van een of andere strafexpeditie volgend op een onvoldoende geachte rubberoogst. De *Congo Reformers* wisten dat ze op deze wijze een emotionele reactie bij hun publiek konden teweegbrengen.

## **Publiek zwijgen en stil protest van de katholieke missionarissen**

Net zoals aan protestantse zijde verschenen in de jaren 1895-1896 ook aan katholieke kant enkele (meestal anonieme) getuigenissen van missionarissen die zich erg kritisch uitlieten over de richting waarin het Congolese regime vooral sinds 1891 was geëvolueerd. Dit gebeurde vooral via *Le Patriote*, de enige Belgische katholieke krant met nationale uitstraling die zich steeds bijzonder kritisch ten aanzien van het regime zou blijven opstellen.<sup>7</sup> Voor de krant was het een argument dat België Congo niet als kolonie van Leopold II moest overnemen, want zonder de inzet van brutale machtsmiddelen bleek er op korte termijn toch geen exploitatiegebied van te maken. Alleen het geduldige opvoedings- en evangelisatiewerk van de katholieke missionarissen kon op langere termijn de Congolezen tot werkzaamheid en nijver-

heid stimuleren.<sup>8</sup>

Publieke aanklachten van katholieke missionarissen aan het adres van het regime bleven grotendeels tot deze periode beperkt. Zeker nadat in Groot-Brittannië in 1900 de anti-Congolese campagne was begonnen, werden de rangen in katholiek België naar buiten toe gesloten. De Belgische katholieke missionarissen wensten zich te distantiëren van de in hun ogen niet geheel belangeloze campagne van 'de Liverpoolse handelaars en hun protestantse bondgenoten'. Meer nog, ze verdedigden Leopold II en zijn Congo-onderneming op het publieke forum. Dit is een vaststelling die we niet zomaar kunnen wegmoffelen. Onder de katholieke pers bleef alleen *Le Patriote* vrij eenzaam kritische bedenkingen uiten. Toch voelde een aantal individuele missionarissen zich in geweten verplicht om ook de zaak van de Congolezen verder te behartigen. Ze stapten met hun grieven echter niet naar de pers maar stuurden hun klachtenbrieven rechtstreeks naar de Congolese administratie in Brussel. Ook de Belgische bisschoppen en de oversten van verschillende congregaties werden door missionarissen van bepaalde misbruiken in Congo op de hoogte gebracht.<sup>9</sup> In het Afrikaans Archief in Brussel en in de archieven van missionerende orden en congregaties zijn heel wat brieven bewaard die daarvan getuigen. Het meest eminente voorbeeld betreft toch wel de acties van de jezuïet Emile Van Hencxthoven. Al vanaf 1899, de tijd dat hij nog overste van de Kwango-missie was, vroeg hij aan de Staat om jonge Congolezen voor een opleiding naar de missiescholen te sturen. Critici kunnen dit nog afdoen als klassieke 'ziltjeswinnerij' en verwijzen ten overvloede naar het weinig humane regime op de missiescholen. Anderzijds moeten we ook constateren dat Van Hencxthoven al in 1898 een eerste maal protest had aangetekend tegen de zware herendiensten en later ook nog zou wijzen op het seksuele misbruik waarvan Congolezen het slachtoffer waren.<sup>10</sup> In 1902 vestigde Van Hencxthoven zich samen met zijn confrater Alphonse Cus in Wumbali. Ook van daaruit bestookten beide jezuïeten de overheid met allerlei klachten en grieven. Ze namen het op voor de Congolese bevolking die onder de knoet stond van de lokale staatsfunctionarissen. Ze verdedigden de vele vluchtelingen die het harde rubberregime in het nabijgelegen Kroondomein waren ontvlucht.<sup>11</sup> Hun inspanningen culmineerden in het memorandum dat ze eind 1904 richtten aan de Internationale Onderzoekscommissie die op dat ogenblik op inspectietocht in Congo was. Dit uit 37 bladzijden bestaande document<sup>12</sup> bevatte een scherpe analyse van het Congolese regime en kan als een van de meest kritische stukken doorgaan die in deze periode uit de pen van katholieke missionarissen zijn gevloeid. Beide jezuïeten hadden zware bedenkingen bij de al te grote grondhonger van de Staat en bij het systeem van belastingen in de vorm van arbeid. Daarbij deden Van Hencxthoven en Cus nogmaals hun beklag over de zedeloosheid bij vele Europese kolonisten en het seksuele misbruik waarvan Congolese vrouwen en zelfs kinderen het slachtoffer waren. Ze vroegen de Staat het monogame huwelijk onder de Congolezen te stimuleren, onder meer door een beroep te doen op het religieuze gezag van de Kerk. Het respect voor het huwelijk en de openbare moraliteit in Congo was een van de voornaamste eisen van de katholieke missionarissen in die dagen. Anderzijds verklaarden zelfs deze kri-

tische jezùieten tegenover de onderzoekscommissie dat ze nooit wreedheden onder hun ogen hadden zien gebeuren en dat ze de Britse gruwelverhalen over afgehakte handen dus niet konden bevestigen. Het verblijf van de onderzoekscommissie in Congo was trouwens ook voor andere missionarissen een gelegenheid om bepaalde deelaspecten van het systeem onder kritiek te plaatsen. Dit deed onder meer Mgr. Camille Van Ronsl , scheutist en apostolisch vicaris van 'Belgisch' Congo.<sup>13</sup>

## Beoordeling

Het dominerende beeld blijft evenwel dat vele katholieke missionarissen de misbruiken van het regime niet zagen. Ze keken vooreerst naar de Congolese toestanden met de ideologische bril eigen aan de 'zuil' waartoe ze behoorden. Ze waren als Belgen en katholieken positief bevooroordeeld ten aanzien van Leopolds beschavingswerk in Congo. De wreedheden die door de Britse *Congo Reformers* werden opgevoerd, beschouwden de meeste missionarissen als geïsoleerde incidenten. De campagne tegen het zogenaamd intrinsiek onderdrukkende karakter van het regime deden ze grotendeels af als laster voortkomend uit de gefrustreerde politieke en commerciële belangen van Groot-Brittannië en gericht op de aanhechting van Congo aan het Britse Imperium. Toen ook de protestanten zich inschakelden in deze campagne, kwam daar nog de angst bij voor een protestantisering van Congo. De medestanders van de *Congo Reformers* in het Belgische politieke bestel waren vooral te vinden onder socialisten en radicalen die over het algemeen overtuigde vrijzinnigen waren en de ideologische opposanten van de katholieken.

Bovendien moeten we er rekening mee houden dat de meeste katholieke missionarissen in Congo een vrij geïsoleerd bestaan leidden op hun schoolkolonies, waar ze de handen vol hadden met het onderwijs en het onderhoud van honderden interne leerlingen. Ze hadden niet de tijd en het kwam bij hen niet op om in hun missiegebied systematisch speurwerk te verrichten naar aanwijzingen van mogelijke wandaden, zoals de protestanten wel deden. De handhaving van het netwerk van katholieke schoolkolonies en kapelhoeven was trouwens zonder de logistieke steun en de Financiële hulp van de overheid nauwelijks mogelijk, wat de kritische gezindheid van de missionarissen zeker niet heeft aangescherpt! Verder blijft de cruciale vraag tot op welke hoogte gewone missionarissen weet hadden van wandaden in hun uitgestrekte missiegebied, want door de gebrekkige communicatiemiddelen drong er op de missieposten en schoolkolonies weinig nieuws door uit andere delen van Congo. Ook onthielden staatsfunctionarissen zich in de buurt van missieposten over het algemeen van al te repressief optreden bij het afdwingen van de herendiensten. Ze zouden trouwens van overheidswege de uitdrukkelijke instructie hebben gekregen om zich in de buurt van de missies terughoudend op te stellen. Althans de katholieke pers pakte in het voorjaar van 1906 uit met een geheim rondschriven van die strekking, daterend uit begin 1903.<sup>14</sup>

Vanzelfsprekend is deze tekst niet terug te vinden in het officiële *Recueil mensuel des ordonnances, arrêtés, circulaires, instructions et ordres de service*.

Bij het verschil in appreciatie tussen protestanten en katholieken speelden wellicht nog andere mechanismen een rol. Feiten die door protestantse zendelingen vrij vlug konden worden geïnterpreteerd als een aanslag op de waardigheid van de Congolezen, werden door katholieke missionarissen niet als dusdanig beoordeeld. Wanneer bijvoorbeeld Congolezen waren opgevorderd om de bagage van Europeanen over een lange afstand naar de plaats van bestemming te dragen (de beruchte draagdienst of *portage*), gebeurde het heel vaak dat de Congolezen op een of andere etappeplaats de benen namen. Volgens protestantse zendelingen en andere verlichte Europeanen ontvluchtten deze mensen een onderdrukkend arbeidsstelsel. Voor katholieke missionarissen uit het rurale en hardwerkende Vlaanderen van rond 1900 was de vlucht van de Congolezen een bewijs te meer dat deze mensen van nature uit lui waren en niet in staat tot een geordend werkzaam leven... Al deze elementen laten ons toe te concluderen dat de meeste katholieke missionarissen de systematische misbruiken in de Congostaat niet zagen.

Het is zeer de vraag of de katholieke missionarissen om die redenen zomaar als collaborateurs met het onderdrukkende Congolese regime mogen worden afgeschilderd. Het katholieke missiewerk had de fundamentele intentie de Congolezen tot een hoger godsdienstig, moreel en materieel niveau te verheffen. De evangeliseringsmethode vertoonde in de beginjaren onmiskenbaar een aantal gebreken, waarvoor in eerste instantie de jezuïetenmissies met de vinger werden nagewezen. Maar de missiemethode werd in de loop der jaren voortdurend bijgestuurd, de leerlingen voor de missiescholen werden meer op vrijwillige basis gerecrueteerd en hun binding met clan en dorp meer gerespecteerd. Zonder voorbij te gaan aan het feit dat de administratie, concessie maatschappijen én missies vaak als steunpilaren van het koloniale stelsel worden aangeduid, moeten we toch ook stellen dat het katholieke missiewerk en de doelstellingen ervan weinig gemeen hadden met het winstbejag en het cynisme dat sommige overheidsfunctionarissen en vertegenwoordigers van commerciële maatschappijen tot wandaden dreef.

### **1905-1906: de tongen komen los**

Bij dit alles moet ook beklemtoond worden dat na de publicatie van het onderzoeksrapport een aantal missionarissen en personen de al te strakke banden van loyaliteit afwierp en de vrije loop liet aan de kritische bedenkingen en onvrede ten aanzien van het regime die ze voordien enkel discreet hadden geformuleerd. Zo kreeg ook het memorandum van Van Hencxthoven en Cus vrij veel aandacht in de pers en werd het opgevoerd als een bewijs dat de Congolezen met hun verzuchtingen en grieven juist bij de katholieke missionarissen gingen aankloppen die ze dan, weliswaar discreet, bij de overheid aankaartten.<sup>15</sup> De kritiek op het regime werd in het voorjaar van 1906 ook gesystematiseerd in het lijvige boek *La Question Congolaise* van de Leuvense jezuïet en moraaltheoloog Arthur Vermeersch.<sup>16</sup> Dit boek was enkele maanden eerder ondenkbaar geweest. Het is duidelijk dat de relaties tussen de

Belgische katholieken en het regime bekoeld waren. Dit had onmiskenbaar ook politieke gevolgen. Vanuit de katholieke regeringsmeerderheid werd in het voorjaar van 1906 in het Belgische Parlement een motie doorgedrukt waarin in diplomatieke bewoordingen werd gevraagd dat het regime orde op zaken zou stellen, en waarin de annexatie van Congo door België op de politieke agenda werd geplaatst.<sup>17</sup> Twee jaar later, in 1908, werd Congo inderdaad door België overgenomen en werden verdere hervormingen aan het systeem aangebracht.

Wij menen te kunnen stellen dat de controverse rond de plaats van de katholieke missies in Leopolds Congo in het najaar van 1905 en het voorjaar van 1906 de katalysator is geweest van de wrevel omtrent het regime die al enige tijd in bepaalde katholieke kringen leefde en meteen ook de hefboom voor structurele veranderingen in het koloniale bestuur van Congo. Het waren uiteindelijk katholieke politici die daartoe de aanzet gaven. Niettemin heeft het veel tijd en overredingskracht gevraagd om hen zover te bewegen. De geschiedenis leert ons hier eens te meer dat de Kerk er steeds op bedacht zou moeten zijn trouw te blijven 'aan de zending die ze zichzelf heeft gesteld en aan de moraal van haar Stichter' (Cattier).

*Except for the newspaper Le Patriote, Catholics did not openly criticize Leopold II's (alleged) repressive regime in the Congo (1885-1908). Though it was discreetly done, some missionaries did in fact register grievances with the representatives of the Congolese administration based in Brussels. After the publication of the International Committee of Inquiry's Report (1905) and of F. Cattier's book Etude sur la Situation de l'Etat Indépendant du Congo (1906), Catholic criticism of the regime became more public and outspoken.*

---

1 "Quelles que soient les raisons qui ont commandé cette attitude, quels que soient les intérêts qui ont mis aux missionnaires un bâillon dans la bouche, que la responsabilité de ce silence et de ces mensonges retombe sur les obscurs ouvriers ou sur leurs chefs, la postérité dira que jamais l'Eglise catholique ne trahit plus ouvertement la mission qu'elle se donne et la morale de son fondateur" (F. Cattier, *Etude sur la Situation de l'Etat Indépendant du Congo*, Brussel-Parijs, 1906, p. 282).

2 Sinds 1885 was Congo-Vrijstaat of *Etat Indépendant du Congo* feitelijk een onafhankelijke Staat met als vorst-soeverein Leopold II, die daarnaast ook koning van België was. Pas in 1908 nam België Congo van Leopold II formeel

als kolonie over.

3 Voor een situering van de vraagstelling binnen de bredere discussie in de jaren 1905-1906, zie: W. François, 'Een tropische storm in katholiek België. De controverse rond de plaats van de katholieke missies in Congo-Vrijstaat (1905-1906)', *Trajecta* 10 (2001), pp. 136-159.

4 E. Janssens (ed.), 'Rapport de la commission d'enquête', *Bulletin Officiel de l'Etat Indépendant du Congo* 21 (1905), pp. 135-285.

5 Voor de negatieve kritiek aan het adres van de katholieke missies, zie: 'Rapport de la commission d'enquête', pp. 246-249; F. Cattier, *Etude sur la Situation*, pp. 277-282.

6 R. Slade, *English-Speaking Missions in the Congo Independent State (1878-1908)*, Brussel,



1959, pp. 238-326; W.R. Louis en J. Stengers (ed.), *E.D. Morel's History of the Congo Reform Movement*, Oxford, 1968, pp. 105-124; 270-271.

**7** Sterke uitspraken werden daarbij niet geschuwd, in de zin van: "De officiële slavernij [door de Arabieren] mag dan al verboden zijn, de officiële slavernij [door de Congostaat] woedt in al haar afschuwelijkheid" ("Nos frères noirs. Le travail des nègres", *Le Patriote* 7 april 1895).

**8** 'Nos frères noirs. Le travail des nègres', *Le Patriote* 7 april 1895; 'Nos frères noirs. Morale et civilisation', *Le Patriote* 9 april 1895; 'La civilisation et l'évangélisation de l'Afrique - Interview d'un missionnaire belge', *Le Patriote* 1 mei 1896; 'Evangélisation et civilisation. Nouveaux témoignages', *Le Patriote* 3 mei 1896.

**9** Z. Aziza Etambala, 'De houding van het Belgische episcopaat tegenover het Congo van Leopold II, 1885-1908', *Wereld en Zending* 17 (1988), pp. 113-123.

**10** P. Costermans aan F. Fuchs, 3 januari 1898, Afrikaans Archief (A.A.), *Fonds Missies*, M564/17; E. Van Hencxthoven aan gouverneur-generaal, 9 oktober 1899, A.A., *Fonds Missies*, M564/17; E. Van Hencxthoven aan gouverneur-generaal, 11 maart 1901, A.A., *Fonds Missies*, M567/32; E. Van Hencxthoven aan gouverneur-generaal, 20 juni 1901, A.A., *Fonds Missies*, M567/32; E. Van Hencxthoven aan A. Mahieu, 21 augustus 1901, A.A., *Fonds Missies*, M567/32; E. Van Hencxthoven aan gouverneur-generaal, 14 november 1901, A.A., *Fonds Missies*, M567/30. Een beschrijving van deze tussenkomsten van Van Hencxthoven ten voordele van de Bakongo-bevolking vinden we bij A.M. Delathuy, *Missie en Staat in Oud-Kongo 1880-1914. Witte Paters, scheutisten, jezuiteten*, Berchem, 1992, pp. 314-327.

**11** A. Cus aan M. Lemaire, 21 juni 1902, A.A., *Fonds Missies*, M564/17; E. Van Hencxthoven aan J. Bancaert, 13 december 1904, A.A., *Fonds Missies*, M564/17. De opstelling van Van Hencxthoven en Cus in Wumbali wordt beschreven in: A.M. Delathuy, *Witte Paters, scheutisten en jezuiteten*, pp. 328-330; E. Laveille, *L'évangile au centre de l'Afrique. Le P. Van*

*Hencxthoven, SJ. Fondateur de la mission du Kwango (Congo Belge) (1852-1906)*, Leuven, 1926, pp. 334; 352-353; F. Mukoso Ng'Ekieb, *Les origines et les débuts de la Mission du Kwango*, Kinshasa, 1993, pp. 159; 167.

**12** Notes présentées à la commission d'enquête, 26 december 1904, A.A., *Fonds Affaires Etrangères - Buitenlandse Zaken*, AE/I 348.

**13** Verklaring van Mgr. Van Ronslé, 28 oktober 1904, A.A., *Fonds Affaires Etrangères - Buitenlandse Zaken*, AE/I 349.

**14** 'Contre les missionnaires', *Le Bien Public* 11 februari 1906; 'Au Congo', *Le Bien Public* 16 februari 1906; 'Conclusion', *Le Bien Public* 3 maart 1906; 'Le silence des missionnaires', *Le Bien Public* 6 mei 1906; 'Conversion forcée', *Le Patriote* 8 juni 1906.

**15** 'Contre les missionnaires', *Le Bien Public* 11 februari 1906; 'Conversation avec un missionnaire à propos du livre de M. Cattier', *Le XX<sup>e</sup> Siècle* 14 februari 1906; 'Une conclusion', *Le Bien Public* 3 maart 1906; 'La Journée. On nous écrit', *Le Patriote* 3 maart 1906; 'Le silence des missionnaires', *Le Bien Public* 6 mei 1906; 'Conversion forcée', *Le Patriote* 8 juni 1906.

**16** A. Vermeersch, *La Question Congolaise*, Brussel 1906.

**17** *Annales Parlementaires de Belgique. Chambre des Représentants. Session législative ordinaire de 1905-1906*, Brussel 1906, pp. 787-788.

**Wim François** (1963) behaalde in 1985 de graad van licentiaat in de godsdienstwetenschappen, gaf les aan het college van de paters jozefieten in Melle (bij Gent), en behaalde in 2000 tevens de graad van licentiaat in de godgeleerdheid, met een verhandeling over katholieken in Leopolds Congo. Hij is thans als wetenschappelijk medewerker verbonden aan de theologische Faculteit te Leuven, afdeling geschiedenis van kerk en theologie. Hij bereidt een proefschrift voor over de theologische en historische achtergronden van in de Lage Landen gedrukte bijbels (1477-1553).

## Omgaan met het slavernijverleden

---

*Op welke wijze werkt het verleden van de slavernij nog door in het bewustzijn van Surinamers?*

De vraag op welke wijze het verleden van de slavernij nog steeds een rol speelt in de beleving van Surinamers is niet gemakkelijk te beantwoorden.

Persoonlijk ben ik erg wantrouwend als mensen zeggen dat ze nog onder het verleden van de slavernij lijden. Het is iets wat je aanvoelt, maar wat je niet zo expliciet kunt verwoorden. Het is best mogelijk dat de houding van mensen mede bepaald wordt door wat er met hun voorouders gebeurd is. Hoe gebukt gaan mensen onder wat meer dan honderd jaar geleden gebeurd is? Ik kan niet ergens de vinger opleggen, en zeggen: daar is het!!

Maar het feit is daar: de slavernij heeft driehonderd jaar geduurd! Dat moet geconstateerd worden. Pijn is van alle tijden. En pijn was ook vroeger pijn. Dat wordt door een lange tijdsafstand niet weggenomen.

Soms kom je bij Surinamers een houding tegen die je geneigd bent met die pijn van het verleden in verband te brengen, reacties waarvan je zegt: het zou wel eens daaruit voort kunnen komen. Bijvoorbeeld als mensen in een vicieuze cirkel ronddraaien, en niet de energie hebben om daaruit te springen.

Het is duidelijk: 'Wat gij niet wilt dat u geschiedt...' Dat gebod is ook tijdloos. Dat men voor zichzelf meende dat alles moet kunnen, en de ander beperkte in zijn mogelijkheden, zodat die werd teruggebracht tot de positie van ezel en os, dat is de misdaad van het systeem. Dat daarom over zo'n proces van jaren bij mensen een besef van minderwaardigheid kon worden ingeslepen, mag niemand verwonderen. De slavernij heeft ook heel lang geduurd.

Daarom is het onjuist om – zoals professor P.C. Emmer geneigd is te doen – het verleden terug te brengen tot de economische implicaties van het systeem. Dat is

slechts een deel van het verhaal. Je ziet dan de mens over het hoofd.<sup>1</sup>

Ondertussen, veel mensen, ook Surinamers, weten maar weinig over de geschiedenis. Men zou verwachten dat verhalen binnen de families worden doorverteld, van ouders op kinderen. Toen ik een kind was, was er nog een vertelcultuur. Maar ik denk dat de moderne communicatiemiddelen het vertellen om zeep hebben geholpen. Ik heb de radio zien komen, de tv en de kranten. Mijn generatie heeft bijna geen verhalen meer gehoord. Wellicht is de situatie in Paramaribo anders dan in het binnenland. Maar voor Paramaribo geldt: het verhaal is dood. Jongeren in mijn kerkelijke gemeente in Amsterdam zijn erg verrast als ouderen vertellen over de strijd om het bestaan van zo'n tachtig jaar geleden.

Surinamers weten van de geschiedenis wat hun daarover op school is onderwezen. Daarin ging het vooral over het openbaar bestuur. En dan bekeken vanuit Nederlands perspectief. Onderwijs was: voor honderd procent een kopie het Nederlandse onderwijs. We lazen in de schoolboekjes over de paardentram, over winteravonden, waarin het ging over de pook bij de kachel. Het leven van de Surinamer kwam er niet in voor. De Nederlandse geschiedschrijving had geen aandacht voor het leven van de gewone mensen. Dat leven is ook nauwelijks beschreven. Bij de kolonisten was die belangstelling ook ver te zoeken. De beste bron van de geschiedenis van de gewone Surinamer zou je kunnen vinden in de dagboeken van de zendelingen. Maar die zijn moeilijk te lezen, want ze zijn geschreven in gotisch handschrift.

De economische implicaties van het systeem, het profijt dat anderen hebben gehad, vormen een apart hoofdstuk. Veel Nederlanders hadden er geen weet van. Hoe we thans met het verleden moeten omgaan? Laten we elkaar nu in de ogen kijken als evenwaardige mensen, wel vanuit het besef van wat geweest is, en dat het ontegenzeggelijk gevolgen moet hebben voor wat nu gebeurt. Ook met dat volksdeel, de negers, slachtoffers van dat systeem. En met de andere zwarten die je vindt over het gehele Amerikaanse continent, van Boston tot Zuid-Amerika.

## **Voor Nederlanders is Suriname een onbekend gebied**

Nederlanders hebben nooit een grote betrokkenheid bij Suriname gehad, en dat is nog zo. In het overbrengen naar de Nederlandse bevolking van wat in Suriname gebeurde heeft de Kerk nooit een rol gespeeld. De Kerk in Suriname – sinds de zeventiende eeuw waren er hervormde en lutherse predikanten in Paramaribo – had andere aandachtsgebieden. Predikanten waren verwickeld in het verdedigen van hun eigen posities. In de Nederlanden was er geen belangstelling voor wat zich daar afspeelde. Nederland is in de negentiende eeuw slechts laat tot de afschaffing van de slavernij overgegaan.

Enkele uitzonderingen vallen te noemen. Ds. Niels Otto Tank, van Deense komaf, in dienst van de Evangelische Broedergemeente, schreef tijdens zijn verlof, na een werkperiode in Suriname van 1846-1848, in een kritische brief over de behandeling

van de slaven. Vanwege deze kritiek op de behandeling van slaven heeft het bestuur van Hernhut hem niet voor een tweede termijn uitgezonden. Ook de hervormde dominee J.G. Kals, predikant te Paramaribo aan het begin van de achttiende eeuw, die niet van enige apartheid tussen Europeanen en negers wilde weten, heeft het zwaar te verduren gehad.<sup>2</sup>

De Rooms-Katholieke Kerk mocht pas in 1856 in Suriname komen. In 1683 krijgt de gouverneur een reprimande omdat hij drie rooms-katholieke priesters had toegelaten. Hij kreeg opdracht ze onmiddellijk naar Holland terug te sturen. Hij stuurt de lijken op, want ze waren inmiddels al aan de ontberingen bezweken.

De anti-slavernijbeweging die in de Verenigde Staten en Engeland zeer sterk is geweest in het begin van de negentiende eeuw, heeft in Nederland nooit veel invloed gehad. Toch heeft het abolitionisme ook in Nederland wel zijn uitwerking gehad. In 1851 is er een wet op de behandeling van slaven aangenomen. Dat was een fundamentele verandering. Er werden voorschriften gegeven over het voeden en kleden van slaven.

We moeten constateren dat iets dat zo lang geduurd heeft, en zo hevig was, nooit een hoofdstuk geworden is in het geschiedenisonderwijs van Nederland. Wel de tachtigjarige oorlog. Die werd wel behandeld. Waarom is dit zo?

Als je zoveel weet van Nederland, en zoveel kunt aanvoelen, zoals ik door mijn opvoeding, verwondert het je niet dat men niet op de hoogte is. Maar deze verwondering slaat snel over in verontwaardiging. Want het was zo massaal en het heeft zo lang geduurd! Maar de nazaten van de slaven moeten uit de slachtofferrol zien te komen. Ze moeten niet doen alsof zijzelf die zweepslagen hebben gevoeld, en moeten niet een claim leggen op wat degenen die 140 jaar geleden slaven waren, toekomt. Die stemmen zijn er wel. Men praat dan over een *Wiedergutmachung*, herstelbetalingen in geld.

Daarom ben ik blij met de plannen van het NINSEE-instituut om na de oprichting van het monument door te gaan met studie en voorlichting over drie eeuwen slavernij.<sup>3</sup>

Het belang van het monument dat op 1 juli 2002 is onthuld, is niet primair. Het is tertiair. Het is trouwens een monument dat fraai weggemoffeld staat in het Oosterpark in Amsterdam. Het had een veel zichtbaarder plaats moeten hebben, bijvoorbeeld in het plantsoen voor het Koninklijk Instituut voor de Tropen. Maar de voorlichting over Suriname en zijn verleden is belangrijk. Zo kan misschien de werkelijkheid van de slavernij bekend worden in producties, in programma's voor jong en oud. Ik zou ervoor willen pleiten dat men geld beschikbaar stelt om die dagboeken van de hernhutter zendelingen waar ik het over had, te analyseren.

## **Latent racisme**

Dit moet me overigens niet ongevoelig maken voor de wederzijdse gevoelens die er leven tussen Surinamers en Nederlanders.

Als ik en een Nederlander beiden hetzelfde doen voor een autochtone opdrachtge-

ver, of voor een autochtoon publiek, dan ontkom ik niet aan de indruk – ik moet me voorzichtig uitdrukken – dat ik mij extra moet inspannen, omdat men naar mij toe de indruk wekt alsof datgene wat ik te bieden heb, a priori kwalitatief minder zal zijn dan wat de Nederlander te bieden heeft. Maar ik ben geen Afrikaan, of Vietnamees. Ik ben Surinamer en ik pretendeer dat ik ook deelheb aan de Nederlandse cultuur. Ik mag die pretentie hebben.

Er zijn zeker mentaliteitsverschillen, verschillen in landaard, zoals er verschil is tussen West-Friezen en Brabanders, zo ook tussen Surinamers en Hollanders. Het is niet altijd gemakkelijk te definiëren, maar toch voel je het.

Hoe kunnen Nederlanders zich daarvan bewust maken? Wat steekt, is dat men denkt dat de Surinamers in Nederland geen bijdrage leveren aan dit land. Niemand weet dat in dit land zo'n vijfhonderd Surinaamse medici emplooi hebben, in bijna alle disciplines. Als in Amsterdam op een en dezelfde dag alle Surinaamse werkers in de gezondheidszorg thuis zouden blijven, hebben we een groot probleem. Als alle Surinamers betrokken bij het onderwijs thuis zouden blijven, hebben we een groot probleem.

Nederland heeft vanaf de jaren vijftig tot aan vandaag de beste Surinamers vastgehouden. Na voltooiing van hun studie, als men merkte dat ze goed waren, werden ze niet gestimuleerd om terug te gaan. Systematisch. Er was hier ook geen beleid van: we gaan ze niet houden.

Ik ken veel Amsterdammers die nooit in Zeeland zijn geweest. Of in Enschede. Suriname gaat pas leven als neef X in Suriname werkt.

Suriname is altijd in een isolement geweest. De kerk kwam uit Europa, alles kwam uit Europa. De gehele gemeenschap focust op Nederland.

Het werk van de kerk onder de zwarten is lange tijd uitbesteed geweest aan de hernhutters die sinds 1735 in Suriname werkzaam zijn geweest. Dat gebeurde vanuit een houding van: van die hernhutters heb je geen last. Dat zijn ijverige mensen. Laten die het maar doen.

De hernhutter zendelingen hadden het in het begin erg moeilijk. Zij kregen van de planters geen toestemming om het evangelie te prediken aan negers en kochten daartoe zelf negerslaven, die ze om te beginnen menswaardig behandelden en trachtten te winnen voor het evangelie. Ze richtten zich verder vooral op de Indianen. Later, toen de wet op de behandeling van slaven was ingevoerd (1851), concentreerden ze zich op de plantages.

Lange tijd bleef de Evangelische Broedergemeente in een isolement, hoewel ze gesteund werd door protestants-christelijk Nederland. Na de Tweede Wereldoorlog worden Nederlandse theologen actief in de Broedergemeente, als Duitse zendelingen er niet meer toegelaten worden. Tijdens de oorlog waren dezen trouwens al geïnterneerd. Onder de Nederlandse predikanten die naar Suriname kwamen vallen met name te noemen: J.M. van der Linde, S.O. Meeuwes, H. Schouten, J. Krüger, J. Hengeveld, E. Graafland, J.M. Schalkwijk. Ze gingen ook werken onder Hindoestanen, Chinezen en Javanen. Waren er van overheidswege een geneeskundi-

ge school, een rechtsschool en een normaalschool, een theologische opleiding was een binnenkerkelijke aangelegenheid.

## **Hoe krijgt het verleden een plaats?**

Het wordt tijd dat in Nederland werkelijke belangstelling komt voor Suriname. En anderzijds dat Surinamers in alle openheid het gesprek aangaan.

Ik ontkom niet aan de indruk dat men zich verschuilt achter allerlei emotionele dingen die het echte gesprek eerder vertroebelen dan bevorderen. Een voorbeeld daarvan is wat er rondom de onthulling van het monument gebeurde. Er waren erupties die eigenlijk buiten proporties waren.

De laatste decennia is er uit antropologische hoek veel belangstelling voor wat andere volken geloven. Er zijn mogelijkheden voor het verkrijgen van fondsen om daar onderzoek naar te doen. In dat kader heeft men zich ook verdiept in het geloof in de binnenlanden van Suriname. Anderzijds is er een groot verschil tussen het geloof van negers in de binnenlanden en in Paramaribo. Voorzover zij christen zijn is er een uitwisseling. Er is een gemeenschappelijkheid door de kerk.

Veelal geldt: wie het hardste schreeuwt wordt gehoord. Er zijn heel wat Surinamers, die niet gespeend zijn van ontwikkeling, en die op zoek zijn naar hun wortels: die zitten in Afrika. Ze proberen een link te leggen tussen wat ooit meegenomen is, wat gebleven is, en wat er nu is.

Mijn probleem daarbij is dat 140 jaar geleden de negers losgerukt zijn van wat ze hadden en wie ze waren. Vijftig jaar na de afschaffing van de slavernij waren er Surinamers met een evenwaardig onderwijzersdiploma, die niet onderdeden voor Nederlanders. Voor mij is de vraag: hoe moeten hun kinderen en kleinkinderen aansluiting vinden bij dat oorspronkelijke Afrika? Mag je dat verwachten? Moet je dat bevorderen? Kijk ik naar mijn achtergrond, dan zie ik dat mijn familie daarvan al twee generaties lang afstand heeft genomen. Moet ik nu daarnaar op zoek gaan? Ik heb bewust gekozen voor het christendom. Zij ook. Ik ben Surinamer. Dat is het grote dilemma.

Zie wat er rondom het oprichten van het monument weer is gaan opborrelen. Ook christenen meenden mee te moeten doen aan allerlei rituelen om voorouders te vereren of hun geesten op te roepen. Dit is niet in overeenstemming met het christelijk geloof en past christenen niet. Het is ook niet Surinaams, in de zin dat alle mensen die ooit in Suriname geboren zijn, zo met hun geloof omgaan. Deze voorouderrituelen zijn niet Surinaams voor christenen, niet voor joden, en niet voor moslims. Ik kan me dan ook voorstellen dat hindoes en moslims zich daar ook niet prettig bij voelen. Hoe Surinaams is het dan? De vraag die bij me opkomt is of we met een modeverschijnsel van doen hebben of dat hier sprake is van een gebrek aan kennis van het eigen christelijk geloof.<sup>4</sup>

We moeten niet alles in het verleden zoeken. Er zijn gedragsregels in de samenleving waaraan men zich moet houden. Verder moet men eerlijk zijn naar de eigen groep



toe. Voor Surinaamse migranten is dat moeilijk. Migranten hebben het altijd in zich de eigen identiteit te willen behouden. Je hebt een voorbeeld nodig. In je eigen samenleving zie je die gemakkelijk. Dat is het probleem van de jongeren. Als migrant moet je goed weten wat er om je heen gebeurt, voor de eisen die men aan mij stelt. Dat is geen geringe opgave.

In dat spanningsveld moet je oppassen niet ongenueanceerd dingen te gaan vertalen in termen van racisme. Het zijn problemen waar je als groep zelf mee worstelt. Er kan soms een houding zijn van: 'Zie je wel dat ik Surinamer ben, en zwak ben?' Maar het kan ook anders: opstaan en rechtop te lopen!

*Rev. R.F. Polanen, pastor of the Surinam Protestant Church in Amsterdam, depicts how to cope with the history of slavery. Dutch people never have been much engaged in the population of Surinam, whereas Surinam is very much focused on the Netherlands. He pleads for an open dialogue between the Dutch and the Surinam population, in which all evils of the past must be fully recognised.*

---

**1** P.C. Emmer, *De Nederlandse slavenhandel, 1500-1850*, Amsterdam, Arbeiderspers, 2000.

**2** J.G. Kals, *Klagte over de bedorvene Zeden...*, 1735; idem, *Neerlands Hoofd en Wortelonde*, 1756. Zie: J.M. van der Linde, *Het visioen van Hernbut*, 1956, pp. 32-45.

**3** Het Nationaal Instituut Nederlands slavenrijverleden en -erfenis (NINSEE) werd in juli 2002 opgericht. Het Instituut stelt zich ten doel documentatie te verzamelen omtrent het slavenrijverleden, op basis waarvan educatieve programma's zullen worden ontwikkeld.

**4** Zie hierover: R.F. Polanen, 'Christen en Surinamer. Surinamer en Christen', *Kerkbode van de Evangelische Broeder Gemeente Amsterdam en Flevoland*, Jrg 42/5 (sept./okt/2002), p. 6.

**R.F. Polanen**, studeerde theologie in Utrecht en Württemberg (Duitsland). Hij was jarenlang predikant en bestuurslid van de Evangelische Broedergemeente in Suriname, is thans predikant van de Evangelische Broedergemeente in Amsterdam, en bestuurslid van het SKIN.

## Een monument ter herdenking van de slavernij

---

*Zolang de Nederlandse musea de grote schilders van de Gouden Eeuw vertonen, zullen de Nederlanders zich ook de slavernij in Suriname moeten blijven herinneren.*

Een paar jaar geleden deed de Antilliaanse auteur Frank Martinus Arion het voorstel dat Nederland een monument zou oprichten ter herdenking van de slavernij als een symbolische erkenning van het onrecht dat slaven is aangedaan. Toen bleek dat de regering niet onwillig tegenover dit voorstel stond, had Arion gedacht dat men in Nederland eerst eindeloos hierover zou discussiëren en het voor en tegen zou afwegen zoals zo vaak gebeurt bij voorstellen. In die periode zou er natuurlijk veel over slavernij gesproken worden, waardoor het Nederlandse volk meer informatie kon krijgen over dit stukje weggestopte eigen geschiedenis. Maar tot ieders verbazing was de zaak heel gauw beklonken en het monument werd reeds op 1 juli 2002 onthuld. Nu leeft bij sommige nazaten van slaven zelfs het idee dat men zich maar gehaast heeft om hen tevreden te stellen om zodoende verder gezeur van hun kant te voorkomen.

### **Nederlands collectief geheugen**

Nederland heeft circa tweehonderd vijftig jaar meegedaan aan slavenhandel en slavernij en heeft honderdduizenden Afrikanen tegen hun zin vervoerd naar verschillende delen van Amerika en toch ontbreekt dit historisch gegeven in het collectief geheugen van de Nederlander.

In het collectief geheugen van een volk komt echter alleen datgene terecht wat je gezamenlijk ervaart, vooral wanneer het om een gezamenlijk lijden gaat of wanneer die gebeurtenissen op zijn minst diepe indruk maken. Vandaar dat de Tweede Wereldoorlog wel in het collectief geheugen van de Nederlander aanwezig is, en dat

de geschiedenislessen op school er voor gezorgd hebben dat ook de Tachtigjarige Oorlog tegen Spanje daar terecht kwam. Zo zal 11 september in het collectief geheugen van de hele westerse wereld komen, want door de moderne media kon iedereen alles op afstand meebeleven.

Er was geen slavernij in Nederland en het eigen volk heeft er beslist niet onder geleden. Het is dus logisch dat het niet in het collectief geheugen zit. Maar zouden de Nederlanders dan niet op zijn minst moeten weten dat slavernij deel uitmaakt van hun geschiedenis, want ook dat weet de gemiddelde Nederlander niet of nauwelijks, omdat de geschiedenisboeken die in het onderwijs gebruikt worden er amper over reppen. Het is in Nederland zelfs mogelijk om geschiedenis te studeren op academisch niveau en nooit een hoofdstuk over slavernij te lezen. Het ziet er naar uit dat het een bewuste keuze van beleidsmakers is geweest om slavernij en slavenhandel dood te zwijgen om die zo in de vergetelheid te laten geraken. Dit nu is een feit waarmee nazaten van slaven veel moeite hebben.

Het onderwijs in Suriname en op de Antillen, dat het Hollandse onderwijs was, heeft er alles aan gedaan om ook in die gebieden zelf de slavernij te doen vergeten, maar dat was onmogelijk omdat alles daar herinnert aan de slavernij. Men zou zelfs kunnen stellen dat die landen hun bestaansrecht danken aan de slavernij. Als er geen slavernij was geweest, had Suriname, zoals het nu is, zeker nooit bestaan.

Niet iedere Surinamer is nazaat van een als slaaf geïmporteerde Afrikaan. Ongeveer eenderde van de bevolking wel. De latere immigranten werden als contractarbeider ingevoerd, juist om de vroegere slaven te vervangen.

Ondanks het feit dat zoveel zaken in Suriname en in de Surinaamse cultuur herinneren aan de slavernij, werd tot de jaren vijftig van de vorige eeuw ook daar over die slavernijperiode nauwelijks gesproken. Tijdens de koloniale periode werd erover gezwegen en werd er de nadruk op gelegd 'dankbaar te zijn' dat die tijd voorbij was. Toen Suriname zelfbestuur kreeg, veranderde die houding en werd bijvoorbeeld 1 juli, de dag van de afschaffing van de slavernij in 1863, een nationale feestdag.

## **Slavernij en emancipatie**

Nederland heeft gedurende de koloniale periode in het kleine Suriname circa driehonderdduizend slaven ingevoerd, dat is evenveel als in het hele zuiden van de Verenigde Staten van Amerika. Maar bij de afschaffing van de slavernij was het aantal in Amerika door natuurlijke aanwas gegroeid tot circa een miljoen. In Suriname was er geen natuurlijke aanwas geweest. Integendeel: het aantal was voortdurend afgenomen en op 1 juli 1863 was het aantal slaven dat vrije burgers werd drieënderdighonderdduizend. De oorzaken van de grote afname waren tropische ziekten, het weglopen van slaven, vrijverklaringen en ook de slechte behandeling door de slaveneigenaars. Nederlanders hadden wereldwijd de naam dat ze de slechtste slavenmeesters waren. In ieder geval werden in de Nederlandse koloniën heel strenge en wrede straffen toegepast en waren er verder allerlei geboden en verboden voor slaven die in andere slavenkoloniën niet voorkwamen. Zo mochten slaven in Suriname geen

Nederlands kennen en spreken, ze mochten geen onderwijs krijgen, ze mochten geen schoenen dragen, zich niet Europees kleden, geen mooie hoeden dragen, geen mooie doodkisten hebben en ze mochten geen christenen worden.

De Evangelische Broedergemeente (EBG), die al vanaf het eerste kwart van de achttiende eeuw actief was in Suriname, heeft zich vooral tegen dit laatste verzet en heeft keer op keer aan het gouvernement toestemming gevraagd om wel godsdienstonderwijs aan slaven te mogen geven. In Paramaribo beschikte Broedergemeente vanaf 1776 over een kerkgebouw voor vrije negers en kleurlingen. In het midden van de negentiende eeuw, met de emancipatie in het vooruitzicht, kregen EBG-zendingen en rooms-katholieke missionarissen toestemming om op plantages godsdienstoefeningen te houden, mits de eigenaar van de plantage of de directeur daarvoor toestemming gaf. Die toestemming werd maar al te vaak geweigerd. Ook mochten slavenkinderen in de stad vanaf 1855 onderwijs krijgen, maar dat onderwijs moest in het 'nengre' worden gegeven, de taal van de slaven die in Suriname ook de omgangstaal was geworden tussen slaaf en meester. Het summiere onderwijs moest beperkt blijven tot tellen, de kennis van het alfabet en het zingen van psalmen.

Na de vrijlating, de 'emancipatie', veranderde meteen alles. De vrijgekomenen moesten nu christenen worden en vlak voor het afschaffen van de slavernij werden massaal alle slaven gedoopt. De Evangelische Broedergemeente heeft zich hiertoe zeer ingespannen, vandaar dat zoveel nazaten van slaven tot heden toe lidmaat zijn van deze kerk.

De koloniale overheid besliste ook dat deze nieuwe vrijen opgevoed moesten worden tot verantwoordelijke burgers van het land. Daarom werd de leerplicht al in 1876 ingevoerd en moesten alle kinderen van zes tot twaalf jaar verplicht onderwijs volgen. De toenmalige inspecteur van onderwijs besliste dat in de kolonie alleen het Nederlandse onderwijs mocht worden gegeven, en hij maakte het Nederlandse tot de verplichte taal. Het streven was erop gericht om van Suriname 'de twaalfde provincie van Nederland' te maken, 'de Hollandse parel op het westelijk halfmond.'

Het onderwijs in de kolonie Suriname werd nu precies hetzelfde als het Nederlandse onderwijs en daarmee werd een heel zwaar Hollands offensief ingezet. Het werd: Hollands praten, Hollands denken, Hollands voelen, Hollands kleden, volgens Hollandse waarden en normen handelen. Op zichzelf misschien niet kwaad, maar tegelijk daarmee werd de kinderen ingeprent dat alles omtrent Suriname zelf, alles omtrent Creolen, alles van negers, van minder belang en zelfs afkeurenswaardig was. 'Hollands' werd een synoniem van 'fatsoenlijk' en 'beschaafd.' Het toppunt van die Hollandse opvoeding werd bereikt wanneer iemand op zekere dag op de boot of in het vliegtuig kon stappen om naar het alles overtreffende Holland te gaan, het beloofde land!!!

Na de Tweede Wereldoorlog kwamen grote groepen Surinaamse studenten naar Nederland. Hier gingen ze beseffen dat ze een eigen Surinaamse identiteit hadden en dat er niets verkeerd was aan 'Surinamer-zijn.' Deze eerste studenten gingen na hun studie veelal terug. Zij waren vooral degenen die in hun geboorteland een waar-

dering voor het eigene op gang brachten, iets wat een ware explosie beleefde ten tijde van de onafhankelijkheid in 1975. Graag zou ik mezelf als voorbeeld willen stellen.

## Surinaamse literatuurgeschiedenis

Een boekenkind was ik; ik las elk boek waar ik de hand op kon leggen. Als het boek uit was, droomde ik weg en stelde me voor hoe het zou zijn als de hoofdfiguren niet woonden in een of andere Hollandse stad, maar in Paramaribo en niet over de Gracht of de Singel liepen, maar in de Keizerstraat of de Wagenwegstraat en als ze nu eens geen sneeuwballen gooiden of een sneeuwman maakten, maar *popki-patu* kookten of *dyul* speelden.

Ik wist dat het een droom zou blijven, want het onderwijs van toen had me al bijgebracht dat niets van Suriname de moeite waard was om over te schrijven en dat je beschaafd en fatsoenlijk was, wanneer je alles over Holland wist en je je net zo kon gedragen als de kinderen in die door mij gelezen boeken.

Ik was een jaar of vijftien, toen ik voor het eerst *Gone with the wind* las. Ik was helemaal in de ban van dat boek en vroeg me af hoe het zou zijn, wanneer er zo'n soort boek over Suriname zou zijn.

In de jaren zeventig was ik zelf lerares Nederlands bij het vwo in Suriname. Ondertussen hadden wij, leerkrachten Nederlands, al een eigen wending gegeven aan dit vak, en onze leerlingen werden vooral aangemoedigd zich te verdiepen in alles wat zich op literair gebied afspeelde in de eigen regio. Ook was er een onderdeel, dat we noemden 'Surinaamse literatuurgeschiedenis.' Hiervoor werd veel eigen inbreng van de leerkracht verwacht en ik deed werkelijk mijn best om van overal informatie te verkrijgen. Wanneer ik tijdens de lessen vertelde over het leven in de slavernijperiode, bleek telkens weer dat mijn leerlingen hierover weinig wisten, maar dat ze wel veel belangstelling hadden voor die voorbije tijd.

Het is nu precies vijftien jaar geleden dat mijn eerste historische roman 'Hoe duur was de Suiker?' in Paramaribo verscheen.

"Als er vijfhonderd exemplaren van een boek verkocht worden, is het een bestseller," had een collega mij verteld. "Vijfhonderd exemplaren in hoeveel tijd?" had ik gevraagd en zij had geantwoord "Überhaupt, vijfhonderd, want er is in Suriname geen leestradietie."

Ik beklagde de uitgever die in zijn voortvarendheid drieduizend exemplaren had gedrukt. Maar op de eerste verkoopdag signeerde ik 675 exemplaren en in zes weken tijd was de hele voorraad uitverkocht. Dit was niet omdat het boek een literair hoogstandje was, maar het was de eerste keer dat de Surinamers op een gewone, prettige manier konden lezen over de eigen achtergrond. De belangstelling bleek enorm en ik werd van alle kanten gestimuleerd om door te gaan met research en het schrijven over het eigen verleden. Zeer waarschijnlijk was dit voor velen ook een manier om af te rekenen met het verdoezelen van onze eigen geschiedenis en het slavernijverleden door het vroegere onderwijssysteem.

## Hoelang moet nog over slavernij worden gesproken?

Tijdens een paneldiscussie over slavernij vroeg iemand hoelang er nog over slavernij gesproken moest worden. Op die vraag is natuurlijk maar een antwoord mogelijk, namelijk: net zolang als er musea zijn waar de Nederlander de werken van de grote meesters uit de Gouden Eeuw kan zien en de heldendaden van het grote zeevarende volk kan bewonderen. Want de tijd van de grote meesters is ook de tijd van slavenhandel en slavernij. Het is bekend dat Hollanders zich vaak onbehaaglijk voelen wanneer het onderwerp 'slavernij' ter sprake komt. Maar dat hoeft niet, want geen enkele Nederlander van nu is hier schuldig aan. Kennis over Nederlands slavernij-verleden kan echter wel maken dat de Nederlanders van nu meer begrip voor elkaar en voor elkaars standpunten krijgen.

Er is nu een monument ter herinnering aan de slavernij, maar belangrijker dan dit statische monument zou zijn een dynamisch monument: kennis over dit stuk verzwegen geschiedenis! Dat is in de eerste plaats een taak van het onderwijs. In de geschiedenisboeken moeten hoofdstukken komen over slavenhandel en slavernij in de voormalige koloniën. Deze onderwerpen mogen niet meer afgedaan worden in een paar regels of een halve bladzij.

Het zou helemaal geweldig zijn als voortaan bij het monument ter herdenking van de slavernij op 1 juli mensen bloemen zouden leggen en een minuut stilte in acht nemen om de voormalige slaven te gedenken. En hopelijk zijn die mensen niet alleen nakomelingen van slaven, maar staat daar iedereen.

**Cynthia Mc Leod-Ferrier**, geboren te Paramaribo, studeerde Nederlands en was als docente Nederlands bij het voorbereidend wetenschappelijk onderwijs in Suriname. Ze heeft zich lange tijd toegelegd op historisch onderzoek en werd bekend als auteur van voornamelijk historische romans.

Cynthia Mc Leod is de auteur van :  
*Hoe duur was de Suiker?*, eerste tot vijfde druk: Paramaribo, Vaco 1987- 1994; zesde tot twaalf-

de druk: Schoorl, Conserve, 1995-1997.

*Vaarwel Merodia*, Paramaribo, Vaco, 1991.

*Elisabeth Samson, een vrije negerin in het 18e eeuwse Suriname*. Een historische studie. Utrecht, Universiteit Utrecht, 1993.

*Ma Rochelle Passee, Welkom El Dorado*, Schoorl, Conserve, 1996.

*Tweemaal Mariënborg*, Schoorl, Conserve, 1997.

*De Vrije Negerin Elisabeth. Gevangene van Kleur*, Schoorl, Conserve, 2000.

*The author Cynthia Mc Leod, born in Surinam, states that in the collective memory of the Dutch there is no place for the history of slavery in the former Dutch colony Surinam. She pleads for a revision of the education of Dutch history at schools in the Netherlands, in which ample attention is given to the history of slavery. The story about Dutch slave trade and slavery must be told as long as the famous painters of the Dutch Golden Age are proudly shown in the Dutch musea.*

## Philip A. Potter: een zwarte dominee in de wereld van blanke oecumene

*"Ab, Gregorias, you are genius, yes!  
Yes, God and me, we understand each other."  
He hoists his youngest seascape like a child  
kisses, cradles it, opens the windows....  
"Listen! Vasco da Gama kneels to the New World."*

(Derek Walcott, *Homage to Gregorias*, Collected Poems 1948-1984, London, 1986)

---

*Wat betekende het voor Philip Potter om als zwarte uit Jamaica leiding te geven aan de blanke wereld van de oecumene?*

In een onlangs gehouden vraaggesprek vergeleek de weleerwaarde heer John Sentamu, de eerste zwarte bisschop van de multiculturele stad Birmingham in het Verenigd Koninkrijk, racisme met een ooit doorrookte kamer. Die mag dan nu een rookvrije zone zijn, maar de rook is er nog wel blijven hangen en de geur waarvan de muren doortrokken zijn, moet uitgezuiverd worden om van de kamer weer een frisse, vrolijke en bewoonbare ruimte te maken voor allen.

Deze uitgave van *Wereld en Zending* doet te rechter tijd onderzoek naar het vraagstuk van racisme en slavernij, want de nablijvende rook en alles doordringende geur van blanke superioriteit en overheersing door de moderne westerse cultuur heeft nog de overhand onder een veelheid van vermommingen.

In dit artikel stel ik mij voor een kort onderzoek te doen naar de wijze waarop Philip Potter, een zwarte Caribiaan, zijn koers wist uit te zetten op het wereldtoneel en met name op het veld van de oecumenische beweging. Want de Wereldraad was nog in zeer sterke mate een blank instituut in de tijd van zijn verkiezing als secretaris-generaal (1973), ook al was er een beweging gaande gericht op de opname van de jongere kerken uit de Derde Wereld. Dit proces werd verder aangestuwd door leiders zoals Potter en door de feitelijke aanwezigheid van de groeiende en vitale kerken op de voormalige 'zendingsvelden'.

Potter is een belangrijk kerkleider en oecumenisch theoloog van de twintigste eeuw.

Hij trekt de aandacht als een katalysator van betekenis in het theologische denken van zijn tijd, speciaal binnen de oecumenische beweging. Zijn bijdragen beïnvloedden de veranderende richting van de zending, van het oecumenisch denken, en van de theologie en het theologie bedrijven in de laatste helft van de twintigste eeuw.<sup>1</sup>

Het is evenwel nodig om een aantal punten van betekenis op te merken.

Allereerst: Potter komt uit het Caribisch gebied. Hij is in wezen een Caribisch denker, die komt uit een gebied dat gevormd is door de 'architectonische krachten van verovering, kolonisatie, slavernij, suiker monocultuur, kolonialisme, en vermenging van rassen en volken.'<sup>2</sup> Het gebied was 'de proeftuin voor kolonialisme, imperialisme en kapitalistisch racisme.'<sup>3</sup> De verhalen van de Caribische eilanden zijn in wezen geschiedenissen van de voortdurende strijd om te overleven, van culturele diversiteit en synthese, omwenteling, nationalisme en zwart zelfbewustzijn.<sup>4</sup> Al deze factoren zijn van belang om tot een goed verstaan te komen van Potters leiderschap van de Wereldraad, want zij hebben zijn denken gevormd en de wijze waarop hij wist om te gaan met zijn werk in een voornamelijk blanke westerse context.

In de tweede plaats: Potter heeft het grootste gedeelte van zijn werkzame leven buiten het Caribisch gebied doorgebracht. Er is alle reden om hem te beschouwen als een zendeling in Europa.<sup>5</sup> Hij was in dienst als de eerste zwarte secretaris buitenland voor de Student Christian Movement (SCM) in Brittannië en Ierland (1948-1950), algemeen secretaris van de jeugdafdeling van de Wereldraad (1954-1960), veldsecretaris van het Methodistisch Zendingsgenootschap voor West-Afrika en het Caribisch gebied (1961-1966) en directeur van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie van de Wereldraad (1967-1972). De betekenis van zijn waarnemingen is tweeledig. Om te beginnen was er wel de erkenning van de noodzaak om mensen van het 'zendingsveld' bij het werk te betrekken, maar Potter vervulde deze sleutelposities in de eerste plaats op grond van zijn bekwaamheden, zijn charisma en kwalificaties.<sup>6</sup> In dezelfde lijn ligt de opmerking van Pauline Webb dat Potter niet benoemd werd tot algemeen secretaris van de Wereldraad (1973) omdat hij afkomstig was uit de Derde Wereld, maar op grond van zijn ervaring en kwalificaties voor die taak.<sup>7</sup> Zo werd het ook gezien door Willem Visser 't Hooft, die opmerkte dat Potter die afkomstig is uit de Derde Wereld, 'de andere werelden door en door kent.'<sup>8</sup>

Verder is het redelijk om Potter te beschouwen als lid van de Caribisch/zwarte diaspora die woont en werkt in Europa. Zijn werk en theologische uitspraken werden gedaan in de context van dakloos zijn en ontheemding. In de ware zin van het woord was Potter altijd 'elders', waar hij ook woonde (of woont). De hybride geaardheid van Potters leven, en dit geldt ook van zijn genetische constellatie, heeft alle aspecten van zijn bestaan beïnvloed. Inderdaad zou je de gedachte naar voren kunnen brengen dat Potter de Wereldraad leidde en zijn publicaties schreef vanuit de doorleefde ervaring van sociale marginaliteit en dat hij bezig was vanaf de zijlijn een andere manier van zien en denken aan te reiken.<sup>9</sup> In Potter ontmoeten we een lid van de Caribisch/zwarte diaspora die het vermogen bezit om zich te plaatsen in verschillende contexten. Hij heeft van binnenuit een grondige kennis van die verschillende



contexten zonder zelf echt tot die wereld te behoren. Hij is iemand die in meer dan één vijver kan vissen, maar het is nooit de goede vijver en hij is in iedere vijver 'de verkeerde vis'.<sup>10</sup> Dit brengt mij tot de stelling dat Potter moet worden beschouwd als een 'calypso' theoloog.<sup>11</sup>

### '...gewoon met de anderen meegekomen...'

In de toespraak bij zijn ambtsaanvaarding als algemeen secretaris van de Wereldraad vertelde Potter het verhaal van een Caribiaan die aankwam in de hemel op het moment dat er verschillende gaven werden uitgedeeld. Terwijl al de anderen in de groep wisten wat ze wilden hebben, erom vroegen en het ook kregen, vertoonde de Caribiaan op zijn beurt slechts een brede grijns en antwoordde: "Mijnheer, ik ben gewoon maar met de anderen meegekomen." Deze opmerking was geen zelfkleineren van de persoon van Potter en ook geen onderwaardering van zijn gaven.<sup>12</sup> Dit was een karakteristiek Caribische wijze van zelfspot, waarbij de spot in feite gericht was op hen die zaten te lachen. Het was een proefje van authentiek Caribisch 'Anancy-isme' of 'Nanzi-isme' op z'n best, dat wil zeggen een Caribische omkering van de verhoudingen.<sup>13</sup> Anancy-isme wijst een weg aan om onderdrukking te boven te komen. Het is een gedragspatroon waarbij het vermogen behoort om een ontspappingsweg te vinden uit elke situatie zodat de schijnbaar machteloze tenslotte als overwinnaar te voorschijn komt, onderdrukking ten spijt. Dit nu noemt Potter het 'nochtans van het geloof'.<sup>14</sup> Het is ook een mentaliteit van verzet en zich-niet-gewonnen-geven of een onderuithalen van de heersersrol.

Misschien heeft Potter gedacht aan zijn critici en aan diegenen uit de blanke wereld van de oecumene die hun bedenkingen hadden omtrent zijn leiderschap van de Wereldraad. Ik denk echter dat dit een aanwijzing was hoe Potter van plan was al navigerend zijn weg te vinden in een overheersend blanke oecumenische cultuur met al zijn gebruikelijke bagage aan nauw verholen of openlijke superioriteit. Zijn informele stijl (*calypso style*) van leiderschap en denkwijze zou zich niet laten opsluiten in van tevoren vastgelegde vormen. Het feit dat hij meestal geen colbertjasje droeg (een 'shirt-Jac' droeg hij) onderstreepte verder Potters intentie om zich niet aan te passen, een typisch Caribische wijze van verzet. Als *katalysator* of *theoloog aan de frontlijn* gaf hij niet alleen aanwijzingen, maar bood hij uitdagingen en opende hij perspectieven: de onlosmakelijke verbinding tussen geloof en praktijk; Jezus' aanbod van leven in volheid voor de hele oecumene; een dragende spirituele kracht; de noodzaak van dialoog tussen de culturen; de centrale functie van het Woord van God voor het bedrijven van theologie; de ontwikkeling van het concept van *koinonia* en van de kerk als een huis van levende stenen; en op de vraagstukken van sociale gerechtigheid (economie, ecologie, racisme, seksisme enzovoorts).

In zijn openingstoespraak als algemeen secretaris blijft Potter zijn functie zien als die van een 'dienstknecht' en hij geeft de noodzaak aan om van de oecumene een 'levende en werkelijke' gemeenschap te maken. Elke cultuur, natie en kerk geeft hij de ruimte om in eigen context zichzelf te zijn, 'niet maar de som van de delen maar een

organische verbondenheid waarbinnen interactie plaats vindt.<sup>15</sup> De metafoor van dienstknecht was ook een toespeling op 'Anancy-isme'. Hoewel we theologisch en bijbels verstaan wat hij bedoelt, mogen we Potters herkomst uit slavernij niet ter zijde schuiven. De beeldspraak van dienstknecht/slaaf (*doulos*) en de woorden van Paulus over Christus die een dienstknecht werd, zijn geen geïsoleerde theologische uitspraken voor iemand uit het Caribisch gebied. Bovendien, in de westerse context waar de overheersende houding gekenmerkt wordt door macht en zucht naar macht is de roep om een levensstijl die de gestalte van een dienstknecht draagt waarlijk revolutionair. Het is door de kracht van de liefde dat Potter zich een weg wilde banen, een levensweg ook door de christenen in het Westen aangehangen, maar niet vaak in praktijk gebracht.

## Over een grens heen

Potter gaf aan dat het cricketspel in belangrijke mate zijn leiderschap van de Wereldraad van Kerken en de wijze waarop hij, als zwarte Caribiaan, in Europa had kunnen werken en theologisch reflecteren bepaald had.<sup>16</sup> Het gaat hier om meer dan het ideaal van werken in teamverband, van kansen aanreiken en het belang van het eindresultaat. Cricket speelt zich af op het punt waar koloniale macht en de moeizaam opgebouwde Caribisch/zwarte identiteit elkaar raken.<sup>17</sup>

C.L.R. James, wiens invloed op Potter van betekenis is,<sup>18</sup> oppert de gedachte dat de politieke weerklink van cricket verder reikt dan de grens van het cricketveld en vraagtekens plaatst bij de onaantastbare muren die cultuur en politiek, ras en klasse, hogere en lagere cultuur van elkaar scheiden. De oppositie tussen slagman en werper wordt als het ware een metonym voor het meer uitgebreide antagonisme niet alleen tussen kolonisator en gekoloniseerde, maar tussen leider en volger, tussen volk en individu, en tussen groeperingen van stand en ras. James beschrijft het zo:

"Ik was diep doordrongen van de Britse traditie dat je – wanneer je het sportveld betreedt – de onverkwikkelijke compromissen van het dagelijks leven achter je laat. *Maar om juist dat te volbrengen hadden we ons wel van onze eigen huid moeten ontdoen...* Het cricketveld was een toneel waarop uitverkoren enkelingen representatieve rollen speelden geladen met sociale betekenis."<sup>19</sup>

Ik ben van mening dat Potter, die was opgevoed in de Britse traditie, 'zich niet kon ontdoen van zijn eigen huid' en dat hij een representatieve rol speelde door vraagtekens te plaatsen bij de barrières die door de westerse wereld waren opgericht. Zoals zovelen die van oorsprong uit een koloniaal milieu kwamen gaf hij blijk van een tegenstrijdige bewustzijnshouding verscheurd tussen twee werelden: die van de metropool en van het Caribisch gebied. Vanwege zijn huidkleur, zijn geschiedenis en afkomst had hij geen andere keuze dan 'zich te bekleden' met de overheersende westerse cultuur en tradities. Vanuit zijn Caribische achtergrond verstond hij intuïtief dat het niet mogelijk was zich aan te sluiten bij het narcisme van 'het superras' als hij de totale mensheid in al zijn veelzijdigheid wilde omarmen. Zijn critici, meestal uit de westerse wereld, begrepen dit niet, of wilden het niet begrijpen. In zijn leider-

schap van de Wereldraad stelde Potter zich teweer tegen de tastbare barrières waardoor mensen verhinderd werden volledig mens te zijn. Hij kreeg kritiek vanwege zijn geobsedeerd zijn met derdewereldproblemen en met vraagstukken van racisme, vrijheidsstrijd (Zuid-Afrika), ontwikkeling, mensenrechten en de relatie tussen armoede en schuld. Westerse critici maakten zich zorgen over de eenzijdige nadruk die hij legde op activisme en sociale gerechtigheid, over het gevaar van zijn ideologisch/theologische voorkeur en de zwakke nadruk die hij legde op de eenheid van de kerk, met name ten aanzien van de oudere 'historische' kerken.<sup>20</sup> Een terugblik toont onder andere de ontwikkelingen in Zuid-Afrika als onmiskenbare positieve tekenen van de nadruk die Potter legde op het Programma van Strijd tegen Racisme. Gezien de huidige aandacht voor de wereld in zijn totale samenhang, de globalisering, armoede, schulden en ecologische vraagstukken, heeft Potter getoond in zijn denken zijn tijd opvallend ver vooruit geweest te zijn. Het is ironisch en verdrietig om vandaag de westerse mannelijke kritiek te lezen op Potter als je kijkt naar de bijna dode lege kerken in Europa en naar de groeiende zwarte en etnische gemeenschappen in hun midden.

Waarom konden zijn critici de tekenen aan de wand niet opmerken en op een constructieve wijze aan de slag gaan met de problematiek? Was het probleem slechts een zaak van ideologisch/theologische verschillen of een zaak van het 'evangelische kamp' tegenover het 'liberale kamp'? Of was het omdat Potter 'zwart' is en afkomstig uit de Derde Wereld? Hoewel Potter een gerespecteerd leider en een zeer bekwaam theoloog was en vele blanke medestanders had, voelde hij toch vaak dat de kritiek niet fair was en speciaal op hem gericht vanwege zijn huidkleur.<sup>21</sup> In een overheersend blanke omgeving is het uitzonderlijk moeilijk voor zwarte en Aziatische minderheden met een verleden van onderdrukking (kolonialisme, racisme, slavernij, neokolonialisme) om zich niet veracht te voelen vanwege hun huidkleur en geen zichtbare overgevoeligheid te tonen ten opzichte van kritiek of argwanend te zijn ten aanzien van het Westen. Dit wordt nog moeilijker in de context van gesublimeerd en geïnstitutionaliseerd racisme. Bovendien dienen de ongevoeligheid, arrogantie en onbewuste (of bewuste) houding van superioriteit van blanke zusters en broeders slechts tot verscherping van de situatie. Dit zal zeker hebben bijgedragen aan Potters defensieve houding en het heeft een open zinvolle dialoog met westerse theologen verstoord of zelfs tenietgedaan en misschien heeft het de indruk gegeven dat hij wel erg lange tenen had.<sup>22</sup>

In de huidige discussie over racisme en slavernij is het gevaar van een dergelijke polarisatie nog steeds aanwezig. De moeite die er is om te komen tot een zinvolle dialoog kan ook worden toegeschreven aan de onmacht en onwil van het Westen om te komen tot een *theologische* positiebepaling ten opzichte van het verleden, oog in oog met racisme, slavernij en de rol die door haar gespeeld is bij de verarming van Afrika en het Caribisch gebied. Er is mij geen serieuze poging bekend van westerse theologen om in theologisch opzicht in het reine te komen met hun koloniale verleden om zo de cirkel te doorbreken van hun doorgaande superioriteit en overheersing. Dit is

des te meer urgent gegeven het feit dat Afrika, Azië en het Caribische gebied in Rotterdam en Birmingham present zijn. Potters uitdaging was een poging om de discussie uit te tillen boven het vastgelopen koloniale niveau en de onaantastbare modellen van onderdrukker versus onderdrukte. Vandaar zijn pleidooi en inzet voor een streven naar authentieke gemeenschap en een dialoog tussen de culturen als de enige hoop voor de mensheid om volheid van leven met al zijn verscheidenheid waarin we samen delen te verwerven door Christus in wie alles begrepen en samengevat is.<sup>23</sup> Dit is een zware en dure roeping. Potter die als slachtoffer van racisme en zijn gevolgen heeft moeten worstelen met zijn eigen inwendige en uitwendige conflicten weet dit. Zo vertelde hij het aan een bijeenkomst van fatsoenlijke Engelse lieden:

"Ik weet in mijn diepste wezen hoe zwaar het is om het verleden en het heden te boven te komen en de scheidslijn die daardoor ontstaan is tussen u en mij. Het is des te zwaarder omdat de meesten van u zo ongevoelig en zelftevreden zijn ten aanzien van dit alles... Ik weet ook hoe dit allemaal verweven is met mijn eigen onmacht om mezelf vergiffenis te schenken voor de verachting die ik koester ten aanzien van blanke mensen en de daar weer uit voortvloeiende verachting die ik gevoel voor mijzelf."<sup>24</sup>

Ondanks het feit dat Potter erom bekendstaat dat hij gepassioneerd en boos begint te worden wanneer het vraagstuk van racisme onderwerp van discussie is, streeft hij toch naar rechtvaardigheid en verzoening en niet naar wraak. Zijn echte hartstocht om wegen te zoeken die leiden tot volheid van leven voor *allen* wordt gestuwd door de kracht van de liefde in Christus.

## De blik in de ogen

In een van zijn vroege preken (1968) geeft Potter een gesprek weer dat Laurens van der Post voerde met de laatste gouverneur van Indonesië. Van der Post legt vast hoe de gouverneur zijn bitter beklag deed dat de Hollanders na driehonderd jaar, waarin zij zoveel voor de Indonesiërs gedaan hadden, eruit gegooid werden. In antwoord op zijn herhaald 'waarom?' antwoordde Van der Post: 'Het was de blik in uw ogen.' Die blik vertoonde alle tekenen van zelfgenoegzaamheid, eigendunk, arrogantie en superioriteit. Geen liefde en vertrouwen keken ons aan vanuit de ogen van de gouverneur.<sup>25</sup>

Op zijn oecumenische zoektocht ontmoette Potter vele blanke mensen wier ogen liefde uitstraalden. Sommigen van deze mensen hebben zijn leven en denken beïnvloed zoals ook hij hen beïnvloedde. Anderzijds heeft hij ook moeten worstelen met de arrogantie van die christenen die zich in hun denken lieten bepalen door westerse superioriteit. Potter was daartegen opgewassen dankzij zijn authentieke toewijding om wegen te zoeken waarop de volheid van leven in Christus zichtbaar kon worden. Zelfs zijn scherpste critici en mensen die hem niet persoonlijk kennen, maar die hem slechts voor de eerste keer zien en horen, onderkennen in Potter een man die gedreven wordt door de kracht van de liefde. Pauline Webb, die zegt haar bekering tot de oecumene en haar theologische vorming aan Potter te danken te hebben, maakte mij

deelgenoot van een belangwekkende anekdote (27 augustus 1990). Bij gelegenheid van een vergadering van het Uitvoerend Comité van de Wereldraad van Kerken in 1979 (Oklahoma, USA), werd zij uitgenodigd ten huize van een conservatieve evangelische familie die weinig bekend was met de oecumenische beweging. Juist toen was er een programma op de tv ('60 Minutes') waarin Morley Safer een vraaggesprek had met Potter. Zowel de Wereldraad als Potter werden bekritiseerd vanwege het Programma tot Bestrijding van Racisme (PCR) met betrekking tot de controversiële steun die gegeven werd aan bevrijdingsbewegingen in Zuid-Afrika. Na het tv-programma werd Webb getroffen door het commentaar van de familie: "Wij weten niet veel van de Wereldraad en van de projecten die onder kritisch onderzoek staan, maar wanneer er iets gezegd wordt in christelijke liefde herkennen wij dat en de tweede spreker (Potter) sprak in die geest."

Potter moest wel scherpe dingen zeggen tegen de westerse christenen en tegen zijn eigen mensen uit de Derde Wereld. Gedreven door de liefde van Christus was hij in staat arrogantie tegemoet te treden met nederigheid en integriteit – de karakteristieke trekken van zijn spiritualiteit. Het getuigenis van Potter in de oecumenische beweging is gegrond op het geloof dat het werk van liefde begint bij het vertrouwen dat er liefde aanwezig is in het hart van de ander. Om culturele arrogantie en gevoelens van superioriteit tegen te gaan moeten we dit geloof herontdekken *en* uitdragen in het leven!

## **Twee brieven: een epiloog**

Tot slot wil ik de essentie van twee brieven weergeven waardoor naar mijn mening bepaalde inzichten openbaar worden die verband houden met de uitdagingen die ten grondslag liggen aan de veronderstelling dat blanke mensen onbewust blijken te geven van een onderhuids gevoel van superioriteit tegenover mensen van een andere kleur. In het vroege schrijfstadium van mijn dissertatie over Potter schreef ik verschillende mensen aan om te komen tot een afspraak voor een interview waarin Potters werk en zijn theologische bijdragen besproken konden worden.

Een van degenen die door Potter werd opgevolgd als directeur van de Commissie voor Wereldzending en Evangelisatie (CWME/WCC), schreef terug dat hij weigerde zo'n interview te geven of commentaar te leveren op Potters werk en theologie. Hij beweerde dat hij niet veel van Potters werk en theologisch denken wist en dat hij niet in staat zou zijn mij te helpen bij mijn onderzoek. Je kunt zo'n antwoord op verschillende manieren lezen. Ik was ontsteld bij de gedachte dat dit gerespecteerde Britse 'boegbeeld' (inmiddels overleden) niet veel zou weten van Potters theologische uitspraken, terwijl hij toch Potter opvolgde in zo'n sleutelpositie en zij beiden elkaar ontmoet moesten hebben en gesproken hadden en geschreven over dezelfde oecumenisch/missiologische onderwerpen op het internationale vlak. Is het mogelijk dat een dergelijke afwijzende houding het gevolg is van een onbewust gevoel van superioriteit en arrogantie van sommige westerse theologen wanneer zij oog in oog komen te staan met de uitspraken van theologen uit de Derde Wereld? Dat bete-

kent, dat zij niet eens de moeite zouden willen nemen om naar hen te luisteren of hen te lezen en een respons te geven op hun presentaties of geschriften.

Het tweede stukje correspondentie was van een hele goede Duitse vriend en vroege collega van Potter (nu overleden). Wel maakte hij me bereidwillig deelgenoot van zijn inzichten omtrent Potter, maar hij wilde weten hoe ik een dissertatie kon schrijven over de theologie van een man die geen theologische boeken schreef en hij informeerde welke universiteit zoiets wilde accepteren. Inderdaad, Potter schreef niet veel boeken maar zijn talrijke artikelen, lezingen en presentaties zijn heel indrukwekkend, gegeven het feit dat zijn arbeidzaam leven zich op de oecumenische frontlijn bezighield met het stellen van en het op een concrete wijze trachten antwoord te geven op de vraag: wat moeten we doen?<sup>26</sup> Het commentaar van deze theoloog stelt een ander aspect van het westerse superioriteitsgevoel tegenover niet-blanken in het licht. Geleerdheid en theologische eruditie worden in verband gebracht met het geschreven woord. Het gesproken woord of de mondelinge communicatie worden beschouwd als onwetenschappelijk. Het gezag berust bij de geschreven tekst, niet bij de mondelinge verwoording. Slechts een klein aantal westerse theologen (K. Raiser, D. Sölle, P. Webb) geeft erkenning aan Potter voor ideeën die zij later hebben uitgewerkt in artikelen of boeken. Terwijl Potter al heel vroeg (1960) begon met de beeldspraak te verwoorden van de kerk als de huishouding van God en als het gebouw van levende stenen, willen commentatoren voor het zich toe-eigenen van die beeldspraak slechts verwijzen naar de boeken van E. Lange en K. Raiser.<sup>27</sup> Deze neiging is er nog steeds bij geleerden in de westerse boekcultuur om stilweg de ideeën te roven van derdewereldtheologen uit de mondelinge traditie en zich dan op grond van hun geschreven lijvige boeken te laten erkennen als deskundigen op een bepaald gebied of onderwerp. Potters reactie op deze brieven was een woordeloze glimlach die boekdelen sprak: een wezenlijk Caribische reactie.

Potters succes als oecumenisch leider en als theoloog is gelegen in een spiritualiteit die op effectieve wijze gegrondvest was in de bijbel. Dit verschaftte hem een onmisbare bron voor zijn spirituele oriëntatie bij de worsteling tussen westerse arrogantie en zijn eigen woede, bij het vermogen dat hem eigen was om aan te moedigen, bij het doorbreken van een impasse en bij het geven en ontvangen van kritiek. Geen wonder dat zijn vaste levensdevies luidt: 'Wij zijn onnutte dienstknechten; wij hebben alleen gedaan wat wij schuldig waren te doen' (Lucas 17:10b). Misschien is het inzicht van de *poeta laureata* Derek Walcott ook van toepassing op Potter en op de zwarte ervaring: 'Ja, God en ik, wij verstaan elkaar.'

*Uit het Engels vertaald door Laurens Zwaan*

*Within the framework of the general focus of this issue, Michael Jagessar offers a few insights into the life of Philip Potter from the Caribbean who has had a significant influence in the ecumenical movement, and reflects on how Potter, a black Caribbean theologian, navigated his way in a largely white/western context.*

- 1 Michael Jagessar, *Full Life For All: The Work and Theology of Philip A. Potter*, Zoetermeer, Boekencentrum 1997, p. 15.
- 2 Gordon K. Lewis, *Main Currents in Caribbean Thought*, Kingston, Heinemann Educational Books (Caribbean) Ltd., 1983, p. 3.
- 3 Philip Potter, *Life in all its Fullness*, Geneva, WCC, 1983, p. 141.
- 4 Dennis Benn, *The Growth and Development of Political Ideas in the Caribbean 1774- 1983*, Jamaica, ISER, 1987.
- 5 *Full Life For All*, p. 72.
- 6 Cyril Davey, *Changing Places: Methodist Mission Then and Now*, Basingstoke, Marshall Pickering, 1988, p. 20.
- 7 *Full Life For All*, p. 80.
- 8 William Gentz, *The World of Philip Potter*, New York, Friendship Press, 1974, p. 83.
- 9 Zie: Roger Bromley, *Narratives for a New Belonging: Diasporic Cultural Fictions*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000.
- 10 *Full Life For All*, p. 302.
- 11 Noot van de vertaler: bij 'calypso' kan gedacht worden aan een Caribische dansvorm. Je zou kunnen vertalen met 'beweeglijk' of 'flexibel' theoloog.
- 12 Pauline Webb (ed.), *Faith and Faithfulness: Essays on Contemporary Ecumenical Themes*, Geneva, WCC, 1984, p. viii.
- 13 Noot van de vertaler: Anancy, in het Nederlands meestal Anansi, een uit Ghana overgewaaid geliefd figuur uit de Caribische volksverhalen, is een verhalen vertellende spin die door zijn onberekenbare slimheid altijd een oplossing of uitweg vindt uit wat voor noodsituatie dan ook. Een Reintje de Vos?
- 14 *Life in all its Fullness*, p. 141.
- 15 Philip Potter, 'Dear Friends', *Ecumenical Review* Vol. 24/4 (October 1972), p. 472.
- 16 *Full Life For All*, p. 90.
- 17 Zie: C.L.R. James, *Beyond a Boundary*, London, Hutchinson Publishers, 1963.
- 18 *Full Life For All*, p. 130.
- 19 *Beyond a Boundary*, p. 72.
- 20 Zie voor meer informatie over critici en kritiek: *Full Life For All*, pp. 89-94.
- 21 M.M. Thomas, *My Ecumenical Journey*, Trivandrum, The Ecumenical Press, 1990, p. 410.
- 22 *Full Life For All*, p. 297.
- 23 *Life in all its Fullness*, p. ix.
- 24 Philip Potter, *The Alex Wood Memorial Lecture*, Surrey: Fellowship of Reconciliation, 1974, p.18.
- 25 Philip Potter, 'Work out your own Salvation', Sermon preached at the Assembly of the United Board of World Ministries of the United Church of Christ, Greensboro, North Carolina, Sunday November 10, 1968 (General Secretary Files, WCC Archives, Geneva), p. 12.
- 26 *Life in all its Fullness*, p. vii.
- 27 *Full Life For All*, p. 158.

**Michael N. Jagessar** is Caribiaan en was werkzaam in Guyana, Jamaica, Grenada en Curacao. Hij promoveerde in Utrecht op het proefschrift: *Full Life For All: The Work and Theology of Philip Potter* (1997). Hij doceert thans Oecumene en Missiologie en Caribische theologie en literatuur in Birmingham, U.K. (Queen's Foundation for Ecumenical Theological Education). Hij is lid van de redactie van *Black Theology: A Journal of Contextual Praxis*. Zijn e-mailadres: mnj@queens.ac.uk

## Het verborgen geweld van racisme

### Verhulde uitingen van het blank zijn.<sup>1</sup>

---

*In onze kijk op mensen van een andere huidskleur schuilt een kiem van geweld: epistemologisch geweld. 'Blanken' zijn meer geneigd tot dit geweld dan zwarten, zonder zich daarvan bewust te zijn.*

Een gebruikelijke beschuldiging in de Zuid-Afrikaanse maatschappij en politiek van na de apartheid is: 'de rassenkaart trekken.' Negatief bedoeld, verwijst het gewoonlijk naar regelmatig voorkomende klachten van onlangs aan de macht gekomen zwarten over wat zij zien als aanhoudende racistische uitingen, politiek of gewoonten van de elites uit het tijdperk van de apartheid die in de samenleving nog steeds aanzienlijke macht hebben. De aangevallenen – blanken, maar ook veel mensen die vroeger als 'kleurlingen' of 'Aziatisch' werden geïdentificeerd – zien het gebruik van 'de rassenkaart' als een list, een afleidingsmanoeuvre om te ontkomen aan verantwoordelijkheid voor en kritische analyse van twijfelachtige handelingen. Met het ter ziele gaan van de apartheidstaat, de laatste samenleving op aarde die rassenwetten maakte en haar beleid rechtvaardigde op grond van ras, voelen velen dat ook óf de dialoog tussen de rassen passé is, óf dat het 'trekken van de rassenkaart' sociaal onbehoorlijk is, onwaardig, politiek goedkoop, ongeschikt voor de eisen van verzoening.

De erfgenamen van de apartheid spreken niettemin graag van 'omgekeerde apartheid', waarmee ze de nieuwe toepassing van maatstaven bedoelen, maatregelen en overheidsbesluiten opzettelijk genomen ten gunste van de slachtoffers van de apartheid, in het bijzonder wetgeving betreffende 'positieve discriminatie'; of misschien is 'het weer goedmaken' een betere omschrijving.<sup>2</sup> Discriminatie door middel van een beleid geïntroduceerd door de nieuwe, overwegend zwarte, leiders van na de apartheid om de enorme nalatenschap van ongelijkheid en zeer ongelijke positie van zwarte Zuid-Afrikanen recht te zetten, wordt daarom niet zelden racistisch



genoemd door de gediscrimineerden: 'Ze doen ons aan wat wij hen hebben aangedaan,' hoort men vaak; 'wij hadden ongelijk, en zij ook.' De in- en uitsluitende implicaties van de wij/zij taal verraadt een blijvende onmacht bij veel erfgenamen van de apartheid om zich te vereenzelvigen met een door zwarten geleide natie.

De veronderstelling dat racisme feitelijk overwonnen is in de tweede helft van de twintigste eeuw kan elders worden aangetroffen, vooral in de VS en delen van Europa. De schuld en verschrikking, de diepe gevoeligheden betreffende racisme die zijn teweeggebracht door de Holocaust, de dekolonisatie en de bewegingen voor burgerrechten na de Tweede Wereldoorlog hebben meer recentelijk plaatsgemaakt voor een geloof onder vele erfgenamen van vroegere racistische politiek en praktijk dat er genoeg is gedaan, dat het tijd is voor de vermeende slachtoffers van racisme om er 'zich overheen te zetten' en 'zichzelf tot de orde te roepen.' Als dit niet gebeurt, kan racisme weer aangewakkerd worden, waarbij zozegd aangetoond wordt dat 'zwarten het niet aankunnen.' Hoewel de toon veel geraffineerder is, lijkt dezelfde boodschap te zitten achter de reacties van vele rijke landen die van de slavenhandel geprofiteerd hebben en van racistische activiteiten in het algemeen, tot aan de recente conferentie van de VN over racisme, rassendiscriminatie, vreemdelingenhaat en de bijbehorende onverdraagzaamheid, gehouden in Durban, Zuid-Afrika in 2001. Aan ironie geen gebrek.

Het spreken in termen van ras en racisme is zodoende in hoge mate omstreden, en dit heeft vele leiders en intellectuelen in Zuid-Afrika ertoe gebracht te eisen deze termen te verwijderen uit onze gesprekken over de toekomst. Vele anderen evenwel eisen dat ze weer wordt ingevoerd, juist omdat het doel van verzoening, of ten minste van een stabiele samenleving, steeds gedwarsboemd wordt door een politiek en praktijk die het voor 'vroeger benadeelde mensen' moeilijk maken hun rechtmatige plaats in de samenleving te verkrijgen. Racisme zoals het onder de apartheid was, is volgens hen niet dood en ook moeten we niet verwachten dat het dood zou zijn. Dit brengt ons tot de vraag wat wij dan moeten verstaan onder racisme. Voorts hoe dit een rol speelt in de manier waarop racistische standpunten, ondanks wetgeving om het tegendeel te bewerkstelligen, nog steeds belangrijke sectoren en gewoonten in de samenleving beheersen.

Ik zal de laatste vraag beantwoorden door de eerste te behandelen en ik wil erop wijzen dat de manier waarop wij de wereld zien en de kennis die wij menen van haar te hebben, evenzeer de neiging hebben de ander geweld aan te doen als welke andere dimensie van ons gemeenschappelijk bestaan dan ook. Om kort te gaan, dat er een epistemologisch geweld aan het werk is dat zich voedt met vooropgezette veronderstellingen van ons 'ik' die het beeld van de ander reduceren op grond van hun verschil – in dit geval verschil van pigmentatie en cultuur – met alle praktische implicaties die daaruit voortvloeien. Ik wil verder stellen dat 'blanken' meer tot dit epistemologisch geweld geneigd zijn dan zwarte Zuid-Afrikanen om redenen waarvan zij zich zelden bewust zijn. Dit is een controversiële stellingname waarvoor ik argu-

menten zal moeten aandragen. Zo'n rechtvaardiging gaat via de veronderstelling van en het geloof in een superieure cultuur of beschaving die degenen die ertoe behoren bevoorrecht boven degenen die er niet toe behoren.

## **Racisme: ingesleten vooroordelen en structurele discriminatie**

Voor alle duidelijkheid is het van belang te erkennen dat, ten eerste, vooroordelen of discriminatie, die beide een of ander oordeel inhouden dat we over iets of iemand vormen, op zichzelf niet ongepast of onrechtvaardig is. Zo is een racistische uiting niet noodzakelijkerwijs hetzelfde als een uiting die het gevolg is van een vooroordeel. Als voorbeeld van een vooroordeel noem ik 'xenologische' uitingen, waardoor iemand een vreemdeling van zichzelf onderscheidt.<sup>3</sup> Voorbarige oordelen vormen een onderdeel van iemands mentale functioneren. Vooroordelen zijn verankerde voorbarige oordelen die voortkomen uit voortdurende ervaringen die tezamen bepalend zijn voor onze manier van kijken naar een medemens. Dit is op zich normaal. Zulke vooroordelen leiden echter vaak tot discriminatie op etnische, religieuze, culturele, esthetische, filosofische of andere gronden. Racisme en overeenkomstige verschijnselen (zoals seksisme) gaan nog weer een stap verder: ze nemen deze vooroordelen over, beschouwen ze als vaststaand en gegeven, en vormen een verhindering voor nieuwe kennis en ervaringen, voor herziene oordelen, van zelfkritiek.

Wanneer ingesleten vooroordelen *structureel* zijn verankerd in culturele en sociale voedingbodems die als vanzelfsprekende achtergrondkennis fungeren, dan komt er een werkelijkheid te voorschijn die in principe de ander behandelt als minder, ongeacht de werkelijke eigenschappen of het karakter van de ander. Wanneer zo'n werkelijkheid invloed krijgt door het uitoefenen van macht over de ander, dan verschijnt een institutionele vorm van racisme die normaal en normatief lijkt, soms zelfs in de ogen van haar slachtoffers. Een deel van dit proces van institutionalisering behelst de constructie van vormen van kennis over zichzelf en over de ander die overheersing en onderwerping steunen, die de positie legitimeren van suprematie van de ene groep en de ondergeschikte status van de andere. Op grond hiervan kan geweld tegen de ander systematisch worden gerechtvaardigd en verdedigd.

Een bekend voorbeeld is de geschiedenis van de eugenetica, die op zeer beruchte wijze de basis was van zogenaamde wetenschappelijke proefnemingen en metingen in Hitlers Duitsland. Behalve reeds overvloedige bewijzen die zulke theorieën over raciale verschillen geworteld in de lichaamsbouw ontmaskeren, moeten de nieuwe onderzoeken op het gebied van het menselijk genoom zulke ideeën voor altijd de kop indrukken.<sup>4</sup> Biologische determinanten van 'ras' zijn ongegrond.

Er zijn in het religieuze denken verschillende pogingen ondernomen om een alternatieve fundering te verschaffen voor een rassentheorie, óók in mijn eigen land, waar ideeën over Cham, de Babylonische spraakverwarring en dergelijke voor dit doel werden gebruikt.

Geen ervan evenwel heeft de toets van de kritische exegese kunnen doorstaan, en de meeste van deze ideeën, hoewel ze wellicht nog in trek zouden kunnen zijn, brengen zelfs vele mensen die ze vroeger propageerden in verlegenheid. Dat theorieën omtrent de natuur of omtrent God geen bewijzen kunnen leveren voor zogenaamde objectieve criteria voor ras, suggereert dat onze kennistheorieën betreffende 'ras' cultureel bepaalde constructies zijn.

Om kort te gaan: een bewering, geloof of houding over verschillen tussen mensen is op zich nog geen racisme. Het onderdeel macht is cruciaal, vooral het vermogen nadelige invloed op de ander uit te oefenen op grond van de verschillen. Dit geeft, onder andere, de positie weer van George Frederickson, wiens omvangrijke studies aanvoeren dat racisme niet hetzelfde is als 'groepsvooroordeel gebaseerd op cultuur, religie of eenvoudigweg familiegevoel of verwantschap.' Eerder is het zo dat racisme "ofwel direct een *raciale orde* steunt ofwel zich ten doel stelt deze te vestigen, een permanente groepshierarchie waarvan men gelooft dat deze de wetten van de natuur of de wil van God weerspiegelt."<sup>5</sup> Daarom is zelfs vreemdelingenhaat geen racisme, hoewel racisme kan worden gebruikt om deze aan te wakkeren, wanneer angst voor de vreemdeling in ons midden wordt geïnstitutionaliseerd in sociale structuren, en deze angst wordt gelegitimeerd door beweringen die de status hebben van objectieve kennis, en daarom gezien worden als algemeen aanvaarde, vanzelfsprekende, waarheid.

## **De epistemologische dimensie van racisme**

De notie van gevestigde, vanzelfsprekende of ingesleten waarheid is cruciaal voor deze beschouwing over racisme. Dit duidt op een derde criterium voor racisme (behalve 'verschil' en 'macht'), namelijk een wereldbeeld of intellectueel model dat de ander van nature, ingeboren, en daardoor onherroepelijk, als een gebrekkig mens beschouwt. Als de ander op een of andere manier minder dan menselijk is dan wordt het veel makkelijker de ander te behandelen als iemand die geen recht heeft op wat men zelf heeft. Overheersing lijkt zowel natuurlijk als noodzakelijk, strikte scheiding van de ander lijkt essentieel; zelfs genocide wordt mogelijk wanneer deze ander wordt gezien als een permanente bedreiging, bijvoorbeeld voor de 'zuiverheid' van z'n eigen 'ras' in nazi-Duitsland. Dit zou compleet racisme zijn. Het is van belang om te bedenken dat er mindere, 'mildere' vormen van racisme zijn waar assimilatie eerder dan scheiding mogelijk is, maar waarvan de gevolgen in de praktijk niet minder verwoestend kunnen zijn. Een voorbeeld hiervan: de genocidale gevolgen van de politiek en praktijk van Amerikaanse kolonisten ten opzichte van indianen.

In alle gevallen is de gemeenschappelijke noemer een hiërarchische kijk op menselijke wezens langs etnische of 'raciale' lijnen gebaseerd op 'de aanwezigheid en het onder woorden brengen van een geloof dat de bepalende kenmerken [van de ander] aangeboren of onveranderlijk zijn.'<sup>4</sup> Deze hoeven niet lichamelijke of natuurlijke

kenmerken te zijn. In de ontwikkeling van nieuwe vormen van de 'vuilnisman-ideologie'<sup>7</sup> (Frederickson) van racisme kan eerder cultuur de grondslag vormen van zo'n geloof dan wetenschap. De ideologie van de apartheid en haar concept van 'eigensoortige ontwikkeling' is daarvan het klassieke voorbeeld, terwijl de antropologie, als discipline zelf in belangrijke opzichten een product van rassentheorieën, in haar geschiedenis heeft bijgedragen aan het ontstaan van verscheidene constructies van superioriteit en inferioriteit.<sup>8</sup>

De Europese of westerse cultuur heeft een merkwaardige neiging zulke theorieën te ontwikkelen en ze in praktijk te brengen, zo concludeert Frederickson uit zijn uitgebreide studie over verschillende samenlevingen door de tijden heen. Hij gaat deze neiging na tot op de sporen van de uitbreiding van de handel en het kapitalisme van de laat-middeleeuwse tot in de moderne periode, parallel aan het Europese kolonialisme en de slavenhandel. Deze neiging heeft ook wortels in anti-joodse ideeën die aan kracht wonden in het kielzog van de Spaanse Inquisitie. Aanvankelijk vormde afkomst (bloedbanden) of de eigen godsdienst de meeste ideeën over de ander eerder dan constatering omtrent pigmentatie, of van fysieke of mentale eigenschappen. Maar in de loop van de tijd kregen de laatste in Europa meer betekenis. Wat deze neiging in de richting van racisme versterkte en de vruchtbare grond voor de twintigste-eeuwse apotheose ervan verschafte, was, volgens de argumentatie van Frederickson, de Europese Verlichting. Een hogelijk paradoxale situatie, aangezien de Verlichting de menselijke emancipatie door middel van de rede als haar belangrijkste thema beschouwde. Wat verklaart deze paradox?

Het antwoord van Fredrickson is provocerend: de 'bloeiperiode' van het racisme deed zich voor in het Westen in Europese kringen vanwege de 'dialectische interactie tussen een veronderstelde gelijkheid en een intens vooroordeel ten opzichte van bepaalde groepen'.<sup>9</sup> Zijn idee is eenvoudig maar tegelijk diepzinnig: er is maar een manier om, voor zichzelf en voor anderen, naast de proclamatie van menselijke vrijheid, gelijkheid en broederschap, tegelijkertijd praktijken van overheersing en toe-eigening te rechtvaardigen van de slavenhandel, en van de koloniale compagnieën die weer leidden tot koloniale veroveringen, en dat is een fundamenteel verschil staande te houden tussen zichzelf en degenen die men overheerst. De sociale, mens- en natuurwetenschappen die met de Verlichting ontstonden, leken zo'n rechtvaardiging te verschaffen door middel van verscheidene rassentheorieën die elk voor zich de superioriteit of het overwicht van het 'blanke ras' ten opzichte van anderen veronderstelden.

De notie van een 'blank ras' moest eerst worden geconstrueerd, en deze werd pas volledig uitgekristalliseerd in de achttiende eeuw. Linnaeus, Johann Friedrich Blumenbach, comte Du Buffon, Thomas Jefferson, Voltaire, Saint-Simon, Herder, Fichte, Hegel en verscheidene anderen leverden een bijdrage aan het noodzakelijke model. De visie van de Verlichting op de rede was dat deze heldere en definitieve oordelen biedt. Als het gebruik van de rede, vooral door middel van de cartesiaanse methode – die de grondslag is van de moderne experimentele wetenschap – resultaten produceerde die aantoonde dat het 'blanke ras' op een of andere essentiële wijze

superieur zou zijn, dan kon de nadelige behandeling van de inferieure ander worden gelegitimeerd. Men vindt bij veel van de voornaamste denkers van die periode argumenten betreffende de veronderstelde minderwaardigheid of het onoverdraagbare vreemd-zijn van de herseninhoud, het logisch denkvermogen of het vermogen beschaafd te worden van 'niet-blanken', die vaak in verband werden gebracht met veronderstelde buitensporige emoties of dierlijke neigingen. De zwarte ander is zo in zekere mate minder dan menselijk; als het oorspronkelijke onderscheid cultureel is, dan zou de ander kunnen worden gezien als een minderjarige, een onontwikkelde jongere ten opzichte van de superieure groep; als het natuurlijk is, zou de ander kunnen worden gezien als een andere soort. In beide gevallen wordt een complex van ideeën en bewijzen verweven met een bepaald kennisbouwwerk dat de status heeft van veronderstelde objectieve verklaring. Allerlei racistisch beleid wordt dan mogelijk, van enerzijds een voortdurend paternalisme, tot anderzijds een volledige eliminatie. Kennis en macht voegen zich bij het vooroordeel door het uitoefenen van epistemologisch geweld.

Als men het vermogen van de ander tot redelijk denken als gebrekkig beschouwt, impliceert dat dat zijn begrip van de wereld, zijn kennis, en zijn cultuur gebrekkig of onontwikkeld zijn. Het is ironisch dat de rede zelf, wachtwoord van de Verlichting, verandert in de grondslag voor een ideologie van superioriteit. Deze ideologie wordt in stand gehouden door de veronderstelde superioriteit van zogenaamde Europese (inclusief Noord-Amerikaanse) uitvindingen in de wetenschap, technologie, het vervoer, de muziek, het onderwijs (de opkomst van het idee van de universiteit bijvoorbeeld) en bestuur, en door de in vele gevallen evidente praktische successen van zulke uitvindingen.<sup>10</sup> Daarbij worden onweerlegbare dubbelzinnigheden, de donkere kant, van veel van wat wij associëren met 'moderniteit' buiten beschouwing gelaten.<sup>11</sup> Biologisch racisme fundeerde zijn besef van superioriteit op de natuurwetenschappelijke poging verschillen te vast te stellen. Het cultureel racisme fundeerde z'n besef van superioriteit op noties van beschaving versus onbeschaafdheid of barbaarsheid. Dit laatste ziet blanken als terecht cultureel dominant en andere culturen als een hiërarchie gedrapeerd rondom de 'blanke' cultuur, die wordt gezien als het fundament van de mondiale cultuur.

David Krell wijst erop dat noties van cultuur of intelligentie niet los gezien kunnen worden van esthetische, met name Europese, gevoeligheden betreffende Afrikaanse lichamen. Zo accepteert Hegel, bijvoorbeeld, in een uitgebreide bespreking van Afrika in zijn *Encyclopedie van de filosofische wetenschappen* dat Afrikanen enige menselijkheid en enig intellect hebben, maar toch gelooft hij dat "zij geen innerlijke neiging (*inneren Trieb*) tot beschaving vertonen. Het vreselijkste despotisme domineert hun geboorteland; het komt bij hen niet zover dat zij de persoonlijkheid van het menselijk wezen voelen – want hun geest is in een diepe slaap, blijft in zichzelf verzonden, boekt geen vooruitgang, en komt zo overeen met de compacte, ongedifferentieerde massa van het Afrikaanse land."<sup>12</sup>

Zo slaagt Hegel er zelfs in te suggereren dat de Europese slavernij van Afrikanen hun

een verbeterde toestand bood ten opzichte van die in hun eigen geografische gebied, omdat de slavernij hen uit hun omgeving weghaalde. Afrika zelf brengt minder menselijkheid voort. Dit impliceerde overigens dat Europeanen konden degenereren door contact met Afrikaanse lichamen of Afrika als zodanig.

Dit vreemde geografische argument, waarvan nog steeds echo's weerklinken, zet het thema van meer- en minderwaardigheid voort langs andere lijnen. Het illustreert slechts één voorbeeld uit duizenden in de literatuur en filosofie van de Verlichting en de culturen waarin deze gedijde, van een manier van kijken naar zwarten in het algemeen en Afrikanen in het bijzonder, maar dit voorbeeld kunnen we wel als model zien. Het wijst op een verzameling theorieën en concepten die als normatief worden beschouwd, waardoor alle uitzonderingen kunnen worden verklaard. Zij vormt, om de taal van Foucault te gebruiken, een dominante *epistèmè*, een oppermachtige structuur van kennis verbonden met macht die vanzelfsprekend blijkt te zijn voor de dragers ervan, zelfs als wetenschappelijke studie ervan aantoont dat zij sociaal en historisch geconstrueerd is in een context van overheersing en onderwerping. Zij vindt haar hedendaagse parallel in wat velen 'Afro-pessimisme' noemen, een onverbiddelijke en vaak machtige neiging om voor waar aan te nemen dat alles wat Afrikaans is, wordt gekenmerkt door mislukking, gebrek, verzwakking; een inherente en daarom ingesleten toestand die wordt geassocieerd met Afrika en zwart-zijn in het algemeen. Elke aanwijzing en elk bewijs van het tegendeel worden dan geacht de uitzondering te vormen die de regel bevestigt. Tegelijkertijd beschouwt men zijn eigen kennis en ervaringsoordelen als zowel normatief als superieur, waarbij racisme de betekenis krijgt van onbewuste zelfidentificatie. Daarmee lijkt het te verdwijnen.

## Het overwinnen van racisme

Dit is een krachtige ideologie, die functioneert als *paradigma* (Thomas Kuhn), zodat er een mentale revolutie nodig is om deze omver te werpen. Zolang men binnen het paradigma blijft, biedt de praktische ervaring slechts verder bewijs van wat men blijkbaar al 'weet', en de uitzonderingen zijn niet meer dan uitzonderingen. De mentale, psychologische, ja de spirituele (in de platonische betekenis van *nous* verbonden met *psyche*) grondslagen van zo'n paradigma vormen een gehele epistemologische structuur. Het is een structuur die de ander geweld aandoet, die *a priori* een oprechte ontmoeting weigert met de ander die radicaal anders is, een structuur die daarmee niet alleen iemands kijk op de ander inslijpt, maar ook de kijk op zichzelf. In deze zin is zij ook een gebrek van het eigen ik.

Het idee van racisme als paradigmatische, epistemologische structuur past goed bij Fredericksons besef ervan als een 'vuilnisman ideologie', want het verklaart de dynamiek die Faye Harrison opmerkt, namelijk: "Terwijl er continuïteit is met het verleden, neemt het begrip ras steeds nieuwe vormen aan en wordt gereconstrueerd en gemanipuleerd binnen een reeks van eigentijdse contexten."<sup>13</sup>

De vroegere uitdaging van zwart bewustzijn in Zuid-Afrika, belichaamd in de bewe-

ging die aan het eind van de zestiger en het begin van de zeventiger jaren van de twintigste eeuw zoveel deed om blanke macht en kennis in twijfel te trekken en er een confrontatie mee aan te gaan, is zo nog steeds relevant. Nu, net als toen, is het niet de openlijke, bewuste racist die het probleem van het racisme vormt, maar de 'liberale' ('vrije') persoon die gelooft dat 'kleur' en 'ras' irrelevant zijn, en dat hijzelf niet geïnfecteerd is door racisme, zelfs als juist de bewoordingen waarin dit wordt geuit een diepgewortelde epistemologie onthullen die getuigen van superioriteit op het vlak van cultuur en beschaving.

Omdat racisme ontstaat in relatie tot een model van kennis die de neiging heeft zich niet bewust te zijn van haar grenzen, kan zij alleen maar ongedaan worden gemaakt door het paradigma zelf te deconstrueren en te reconstrueren. Het is waarschijnlijk dat dit alleen maar doeltreffend kan worden gedaan wanneer aan ten minste twee voorwaarden wordt voldaan: publieke en sociale instituties – inclusief de staat, zijn bureaucratieën, en allerlei beleidsniveaus – zouden een politiek en een praktijk moeten bevorderen die bewust dit paradigma diepgaand onderzoeken en het kritiseren; burgers en hun organisaties of verenigingen zouden in hun eigen leefwereld het hoofd moeten bieden aan de gevolgen van het epistemologische model; en individuele personen zouden moeten beseffen dat ze zelf betrokken zijn bij het in stand houden en doorgeven van dit paradigma. Om kort te gaan, regelgeving door de overheid, verandering van de burgers en persoonlijke bekering zijn de noodzakelijke en gelijktijdige voorwaarden om racisme uit te roeien.

Hierin liggen vele individuele, gemeenschappelijke en sociale uitdagingen, juist omdat het de aard van een verankerd, blijvend paradigma is om z'n opheffing te weerstaan totdat het duidelijk wordt dat het model zelf disfunctioneel is. Zo'n duidelijkheid kan alleen maar ontstaan wanneer wanklanken en conflicten een punt bereiken waarop hun verdwijning belangrijker wordt dan het vasthouden aan een status quo, of wanneer iemands ervaringen en ontmoetingen met de ander de grenzen die men als normaal beschouwt te boven gaan.

Ik heb gaandeweg geprobeerd erop te wijzen dat de essentie voor degenen die van de politieke economie van het racisme hebben geprofiteerd te vinden is in de manier waarop een verankerd wereldbeeld betreffende zwarten of Afrikanen onderbewust, zelfs onbewust, optreedt, zodat elke discussie over racisme of kritiek op je eigen gedrag, denken en handelen als racistisch onmiddellijk wordt afgewezen of als onnodig wordt beschouwd. Het veranderen van regeringen is veel gemakkelijker dan het veranderen van epistemologische denkbeelden. Toch is dit juist wat moet gebeuren in het aangezicht van de beschuldigingen van racisme door diegenen die aldus beschuldigd worden, hoezeer zij misschien de verdenking hebben dat zulke beschuldigingen ten onrechte of zelfs onoprecht zijn (zelfs ervan uitgaande dat er mensen zijn die inderdaad met schuldgevoelens manipuleren voor twijfelachtige doeleinden). Wat wij nodig hebben is een 'kritische culturele analyse van het blank zijn als de voornaamste plek van rassenoverheersing.' Dit om te begrijpen dat "'blank zijn'

structureel een afgebakend terrein is waar exclusieve privileges worden verleend, dat het een standpunt is van waaruit het eigen ik en de ander worden bekeken en beoordeeld, en een reeks culturele praktijken ontstaan die gewoonlijk ongemerkt, naamloos, en normatief als gegeven worden beschouwd. Deze betrekkelijke onzichtbaarheid versterkt het model, en is tegelijkertijd gevolg van zijn dominantie.<sup>14</sup> Hier vinden wij de verholde uitingen van het blank zijn.<sup>15</sup>

Zoals Harrison duidelijk maakt "wordt het racisme van het postmoderne tijdperk niet begrepen als een uniforme configuratie van macht en ervaring, en wordt het ook niet noodzakelijkerwijs tot uitdrukking gebracht in openlijke taal en consequente praktijken. Gregory zegt het zo: 'raciale bedoelingen zijn impliciet in uitingen, institutionele ordeningen van de macht en sociale praktijken die wel of niet expliciet kunnen worden aangeduid als 'raciaal'".<sup>16</sup> Of nogmaals Harrison: Epistemologisch geweld bestaat, en het bestaat uit systematisch, regelmatig en herhaaldelijk ontkennen van het anders zijn en de subjectiviteit van de ander op manieren die de onderwerping van zijn kennis bestendigen en die steeds weer een houding van dominantie verraden. Zuid-Afrika kent in geen enkel opzicht meer een racistisch regime.<sup>17</sup> Maar dat slaat op een regime, eerder dan op een epistemologische structuur. Een verandering van regime betekent niet een verandering van epistemologische structuren, zelfs als het de weg daarheen opent. Ik spreek het vermoeden uit dat racistische structuren op sommige niveaus snel veranderen maar langzaam op andere; en dat de gevolgen van een racistische epistemologische structuur die eenmaal verankerd is, voortduren bij de levende volwassen generaties die haar in zich hebben opgezogen. Veranderingen vinden waarschijnlijk sneller plaats bij de aankomende jonge generatie die niet onder een racistisch regime of racistische orde leeft, zodanig dat de overgeërfde kennismodellen worden onderworpen aan onderzoek en kritische analyse in een open ontmoeting met de ander.

*Uit het Engels vertaald door Jacob Sants*

*Describing the way in which discourse about racism has evolved in a post-apartheid era, the article adopts a definition of racism as embedded prejudice linked to structural discrimination. Noting that neither a biological nor a cultural basis for understanding 'race' has validity, it defines the ongoing 'epistemic violence' of racism, rooted in European and American history. If racism is embedded in a paradigmatic epistème, how can it be overcome without public regulation, civil transformation and personal conversion as the necessary and simultaneous conditions of its eradication?*



- 1 De Engelse titel van het artikel luidt: *The Epistemic Violence of Racism: Hidden Transcripts of Whiteness*. Epistemologie is kennisleer, kennis-theorie, wetenschapsleer. Het artikel gaat o.a. over racisme dat zijn rechtvaardiging vindt in bepaalde wetenschappelijke theorieën.
- 2 Cochrane gebruikt hier de termen *affirmative action* en *corrective action*.
- 3 Patrick Wolfe, 'Race and Racialisation: Some Thoughts,' *Postcolonial Studies* 5, no 1 (2002).
- 4 Het menselijk genoomproject heeft aangetoond dat DNA-verschillen tussen verscheidene groepen in Afrika groter zijn dan welke andere algemene verschillen ook tussen etnische of 'rasen'-groepen, waarbij gesuggereerd wordt dat alle menselijke wezens afstammen van een of andere van deze oorspronkelijke Afrikaanse genetische bronnen. Zo kon een 'blanke' Engelsman genetisch wel eens dichter staan bij een bepaalde 'zwarte' Afrikaan dan deze laatste bij een andere Afrikaan, en genetisch verder verwijderd zijn van een bepaalde blanke Engelse dan van zijn Afrikaanse tegendeel. In ieder geval zijn zelfs deze verschillen minuscule in vergelijking met verschillen met andere species van welke soort ook.
- 5 George M. Frederickson, *Racism: A Short History*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2002, pp. 53. Cursivering in het origineel.
- 6 *Ibid.*, p. 140.
- 7 Noot van de vertaler: in de Engelse tekst staat *scavenger ideology*.
- 8 Zie: Faye V. Harrison, 'The Persistent Power of "Race" in the Cultural and Political Economy of Racism', *Annual Review of Anthropology* 24 (1995).
- 9 Frederickson, *Racism*, p. 12.
- 10 Het bijvoeglijk naamwoord 'veronderstelde' en het bijwoord 'schijnbaar' wijzen op de toenemende wetenschap die vele aanspraken betreffende Europese uitvindingen in twijfel trekt, waarbij in plaats daarvan wordt aangevoerd dat men over de gehele aardbol velerlei kennis deelde die dieper gaat en langduriger is dan in vroegere geschriften vaak werd aangenomen.
- 11 Racisme zelf en de concrete effecten ervan zijn in deze analyse een deel van deze donkere kant. De dubbelzinnigheden van het project van het modernisme, in al z'n dimensies, zijn ons natuurlijk heden veel duidelijker dan ooit tevoren, en zij vormen op zichzelf een veld van academisch discours dat kenmerkend is voor de vroege twintigste eeuw.
- 12 Geciteerd in David Farrell Krell, 'The Bodies of Black Folk: From Kant and Hegel to Du Bois and Baldwin', *Boundary* 2, 27, no 3 (2000): p. 125. (Hegel, *EFW* 10: pp. 59-60).
- 13 Harrison, 'Persistent power of "Race"', p. 49.
- 14 *Ibid.*, p. 63.
- 15 Het idee van 'verborgen uitingen' komt van James C. Scott, *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven, Yale University Press, 1991.
- 16 Harrison, 'Persistent power of "race"', p. 58.
- 17 Fredrickson, *Racism*, pp. 100s, onderscheidt vijf kenmerken van een 'openlijk racistisch regime', namelijk: (1) verschillen zijn permanent en onoverbrugbaar; (2) het ideaal ervan is 'raszuiverheid'; (3) segregatie wordt door de wet bevolen; (4) leden die niet bij de eigen groep behoren worden buitengesloten; (5) buitenstaanders hebben zeer beperkte toegang tot voorzieningen en economische kansen. Geen hiervan is van toepassing op het Zuid-Afrika van na de apartheid.

**Prof. dr. James R. Cochrane** (1946) voltooide een studie chemie (Universiteit van Cape Town), studeerde vervolgens theologie (Chicago Theological Seminary), en promoveerde aan de Cape Town University waar hij sinds 1997 hoogleraar is. Hij is directeur van het Research Institute on Christianity in South Africa (RICSA). Hij geeft regelmatig gastcolleges in het buitenland: San Francisco, Chicago, Bern, Zürich. Hij publiceerde talrijke artikelen en boeken op het gebied van sociale ethiek. E-mail: cochrane@humanities.uct.ac.za

## Het verlangen superieur te zijn

Over het westers zelfbeeld.

---

*Het is bekend dat de westerse koloniale expansie werd gevoed door een groot superioriteitsbewustzijn van blanken. De recente geschiedenis laat zien dat dit bewustzijn nog onverkort present is.*

Na de aanslag op de Twin Towers in New York op 11 september 2001 ontstaat er hier in het Westen een dringende behoefte aan rechtvaardiging van de eigen superioriteit. Dat we de facto rijker, machtiger en sterker zijn dan de rest is niet voldoende, we willen er ook van overtuigd zijn dat het goed is. Dat er iets hogers op het spel staat in de strijd van 'het Westen tegen de Rest'. Na die dag op 11 september produceren politici, intellectuelen en journalisten beelden in veelvoud over de unieke waarde van de westerse beschaving, al dan niet christelijk genoemd. De islam wordt als inferieure tegenspeler, religieus en cultureel, aangevallen. Zij putten daarbij uit een historisch reservoir aan beelden over westerse superioriteit. Ik begin met een actueel voorbeeld en zal daarna een schets geven van het historisch reservoir waaruit geput wordt. Voor achterliggende literatuur verwijs ik naar het einde van mijn bijdrage.

### Modern Man's Burden

Op 1 december 2001 publiceert de jonge, in Parijs wonende filosoof Luuk van Middelaar in de christelijke kwaliteitskrant *Trouw* het vlammend essay *Et voilà: de moderniteit*. Hij hekelt, net als een reeks andere publicisten in dit dagblad, het linkse geloof in gelijkwaardigheid van culturen en beschaving. Hij verdedigt de oorlog in Afghanistan onvoorwaardelijk. We moeten weer geloven in een westerse 'beschavingsmissie' zoals eens aan het einde van de negentiende eeuw de liberalen in Europa deden. Hij citeert de dichter-schrijver Rudyard Kipling die in 1899, hoogtepunt van het Britse koloniale rijk, schreef over de 'White Man's Burden', over de heroïsche

beschavingstaak die voor het blanke ras zou zijn weggelegd. Dit trotse gevoel, zegt Van Middelaar, is tegenwoordig door marxistische analyse en links-christelijk moralisme omgezet in een deprimerend schuldgevoel. Luuk van Middelaar verdedigt de grootse beschavingsopdracht van het Westen, van de moderniteit, de opdracht haar 'universele waarden' wereldwijd te verspreiden. Hij roept op tot het aanvaarden van een nieuwe, aan deze tijd aangepaste 'Modern Man's Burden'. Maar deze beschavingsopdracht, zo meent hij, kan niet zonder geweld en macht. Desnoods moet de moderniteit opgelegd worden via de loop van het geweer.

## Historisch reservoir

De nieuwe behoefte aan ideologische rechtvaardiging van de westerse beschavingssmissie kan putten uit een rijk gevuld historisch reservoir aan beelden en argumenten. Beelden en argumenten die 'bewijzen' dat de westerse beschaving en de westerse mens het verdienen superieur te zijn. Beelden en argumenten die tegelijk de inferioriteit van 'anderen' veronderstellen. Daarbij gaat het niet zelden om een 'invented tradition' (Hobsbawm), om een geconstrueerd beeld van de eigen 'hogere' voorgeschiedenis dat weinig met de historische werkelijkheid van doen heeft. In dit historisch reservoir onderscheid ik drie clusters van beelden en argumenten: culturele superioriteit, raciale superioriteit, religieuze superioriteit. Op het laatste zal ik, in het kader van dit tijdschrift, wat uitvoeriger ingaan.

## De droom van een westerse beschaving

Francis Fukuyama beschreef in zijn boek *The End of History and the Last Man* (1992) de overwinning van het Westen op het communisme als het bereiken van een hogere fase in de menselijke geschiedenis. Samuel Huntington voorzag in zijn *Clash of Civilizations* (1996) een botsing tussen the West and the Rest. Vele auteurs zijn in hun voetspoor getreden. Na 11 september 2001 en de aanval op de Twin Towers rukt de mythe over een superieure westerse beschaving op naar het centrum van het politieke debat. Cruciaal is de overtuiging dat de westerse beschaving een unieke beschaving is, superieur aan andere beschavingen, niet alleen in economisch en technisch opzicht, maar ook in cultureel opzicht. En tegelijk – wonderlijke paradox – is de westerse beschaving de geboortegrond van universele waarden voor en van geheel de mensheid. Waarden als democratie en mensenrechten, rechtsstaat en gewetensvrijheid. Deze mythe over een superieure westerse beschaving is geen recente uitvinding, zij bezit historische wortels die ver teruggaan in de Europese geschiedenis. In de recente geschiedenis van de afgelopen twee eeuwen doen zich meerdere varianten van deze mythe voor. In de liberale variant uit het einde van de negentiende eeuw ligt de nadruk op de westerse vooruitgang in wetenschap en techniek, in rijkdom en welvaart (markteconomie), maar ook in cultuur en democratie. Het Westen vertegenwoordigt een hogere fase van menselijke vooruitgang, die als een voorbeeld voor de hele wereld kan gelden en zo nodig aan de hele wereld opge-

legd kan worden. Dit liberale vooruitgangsgeloof was oorspronkelijk vijandig gezind tegen christendom en kerken, met name tegen het katholicisme. Het voerde eind negentiende eeuw een 'Kulturkampf' tegen de duistere krachten van het katholicisme, waarin men enkel een terugval in de barbaarse Middeleeuwen zag, een gevaar voor vooruitgang en beschaving.

Er heeft in de twintigste eeuw ook een communistische variant van dit vooruitgangsgeloof bestaan: de communistische maatschappij als hogere vorm van menselijk samenleven. Ook het communisme maakte zich schuldig aan een, zij het revolutionair, beschavingsoffensief in de Derde Wereld, met alle rampzalige gevolgen van dien. Naast deze liberale en communistische mythe over een westerse beschavingsmissie heeft er ook een conservatieve, christelijke variant bestaan. Het was het geloof in een 'christelijk avondland', zoals dat eens bestaan zou hebben in Middeleeuwen. Dit 'christelijk avondland', een 'uitgevonden traditie' bij uitstek, werd, zo meende men, bedreigd door de moderniteit in Europa zelf. Bedreigd door de opmars van markt en moderne cultuur, door liberalisme en communisme/socialisme. Men sprak van een 'Untergang des Abendlandes' (O. Spengler). Het ging om een 'innere Mission', een beschavingsoffensief binnen Europa en Amerika zelf, gericht tegen het 'nieuwe heidendom' van de moderniteit.

## Mythe van het ras

In het historisch reservoir bevindt zich een tweede cluster van beelden en argumenten. Het zijn beelden over een rangorde tussen menselijke rassen, over het bestaan van superieure en inferieure rassen, voortgebracht door een proces van survival of the fittest (sociaal-darwinisme). Historici als Mosse en Poliakov hebben beklemtoond dat het biologisch racisme, het verdelen van mensen in inferieur en superieur op grond van hun uiterlijke verschillen, een uitvinding van het Westen is, begonnen in de zestiende eeuw, verbonden met de ontdekking van andere rassen en het systematisch ontwikkelen van slavernij voor Afrikanen, en in het bijzonder gestimuleerd door de opkomst van de moderne wetenschap en filosofie in de negentiende eeuw. In het kolonialisme diende de raciale visie als legitimatie van een snelle verdeling en kolonisatie van het Afrikaanse continent. Het is niet voor niets dat de eerder geciteerde Rudyard Kipling sprak over de beschavingsmissie van het blanke ras. Cecil Rhodes, groot Engels kolonisator, schreef in zijn *Draft of Ideas* (1877), dat de Engelsen het belangrijkste ras van de wereld zijn, dat God zich het Engelse ras tot een uitverkoren werktuig genomen heeft om de wereld te veroveren en overal vrede, gerechtigheid en vrijheid te brengen. Daarom, zo schrijft hij, wil hij er alles aan doen om dit ras zo veel mogelijk macht en ruimte te verschaffen, en wil hij de kaart van Afrika zo veel mogelijk Brits-rood inkleuren. Dit westers racisme heeft binnen Europa zijn scherpste uiting gevonden in de 'Arische mythe', in de midden negentiende eeuw geboren overtuiging dat het 'Arische ras' (Germanen) binnen de wereld en binnen de westerse geschiedenis zelf een bijzondere positie zou innemen. Dat deze mythe uitliep op de veroveringsoorlog van het Duitse volk is bekend.

Dat het verbonden was met een agressieve houding tegenover inferieure rassen als de Slavische volkeren en zwarten, ook. Dat het tot de vernietiging van een inferieur geacht joods 'mengras' leidde evenzeer. Auschwitz betekent een absoluut taboe voor dit denken in een raciale hiërarchie, tot op de dag van vandaag.

Het christendom in Europa met zijn scheppingsmythe en zijn universalisme is vaak gezien als dé grote ideologische tegenspeler van het moderne racisme. Dat is waar. Zeker het vernieuwde christendom na 1945, zowel de Wereldraad van Kerken als de Katholieke Kerk, werpen zich op als kampioenen van de strijd tegen het racisme, noemen het een zonde en een ketterij. Maar in de geschiedenis van het christendom zijn ook bronnen aanwezig voor een christelijke theologie over racisme. Ik hoef slechts te wijzen op het gemak waarmee de meerderheid van de protestantse kerken in nazi-Duitsland, met name de 'Duitse Christenen', gemene zaak maakten met het nazi-bewind en geloofden in de superioriteit van het Arische ras. Hun was het Oude Testament te joods. Ik hoef slechts te wijzen op het gemak waarmee in Zuid-Afrika de staat van apartheid verdedigd werd met theologische argumenten. Ik wil ook wijzen op de raciale theologie over Cham. Vanaf de tijd van de ontdekkingsreizen in de zestiende eeuw wordt de vloek van Cham exclusief gekoppeld aan huidskleur en daarmee aan een biologisch racisme. De zwarte mensen in Afrika zijn de 'zonen van Cham', afstammeling van deze zoon van Noach, en als zodanig zouden ze vervloekt zijn om dienstbaar te worden aan de blanken (legitimatie van de slavernij en later van de apartheid).

## Heilige rangorde

Er is nog een derde cluster. Luuk van Middelaar spreekt in zijn boven aangehaald essay smalend over het moderne, linkse, ethische christendom van de jaren zestig en zeventig. Over een syncretisme van dit ethisch christendom met het marxisme. Dit christendom praat het Westen een schuldgevoel aan, gelooft in de gelijkwaardigheid van culturen en religies, in gelijkheid van mensen, macht en bezit. Daarmee heeft hij een profetisch christendom op het oog, met sterke wortels in de Derde Wereld en in een lange geschiedenis van christendom en jodendom. Dit ethisch, syncretistisch christendom, meent hij, is niet geschikt voor een nieuw geloof in de westerse beschavingsmissie. Van Middelaar heeft meer vertrouwen in een conservatief christendom. Daarmee heeft hij een traditie op het oog van een westers christendom uit de nieuwe en nieuwste tijd, die zich meer of minder geïdentificeerd heeft met het project van de westerse beschaving en suprematie sinds de zestiende eeuw. Dit christendom, katholiek en protestants, functioneerde soms als rechtstreekse legitimatie van het hogere 'licht' van de westerse beschaving en als morele rechtvaardiging van het kolonialisme. De indirecte ideologische bijdrage vanuit missie en zending aan het westers zelfbewustzijn en gevoel van superioriteit is wellicht belangrijker geweest. In het hart van missie en zending tot WO II stond namelijk de overtuiging dat het christendom de hoogste openbaringsreligie is. De andere religies, in het bijzonder het heidendom

en de islam, konden bijgevolg enkel waargenomen worden als inferieur. Deze religieuze superioriteit was vaak ook verbonden met een morele en culturele superioriteit. In mijn boek *De Afrikaanse Mythe* (1997) heb ik dit mechanisme zichtbaar gemaakt via een exemplarische analyse van het denken over Afrika en Afrikanen in twee Nederlandse katholieke familietijdschriften tussen 1867 en 1968. Centraal stond in die bladen de theologie over een 'zwart heidendom' van de Afrikanen. De Afrikanen hebben niet alleen een zwarte huid, zijn niet alleen wild en primitief, ze zijn ook heidens. Zij geloven in goden van hout en steen. Zij aanbidden fetisjen. De priesters van de fetisjen zijn het gevaarlijkst van allen: duivels in mensengedaante. Na de Eerste Wereldoorlog verschuift het beeld enigszins. De bekering van de zwarte mannen, vrouwen en kinderen tot het katholicisme en de opbouw van een zwarte katholieke kerk en eredienst 'in het oerwoud' krijgt nu alle aandacht. De fetisj van het Heilig Water heeft de facto, zeggen de teksten, de oude fetisjen van Afrika machteloos gemaakt. Er is een nieuwe tijd in Afrika aangebroken. De God van de katholieken overwint de goden van hout en steen. De paters, zusters en broeders veroveren de ziel van Afrika op de duivel en bouwen aan een bloeiende kerk met een wassende stroom catechumenen en dopelingen. Alleen diep in het woud leven nog oude heidenen, alleen de zeer oude generatie wil geen afstand doen van hun oude, verkeerde gewoonten. Dat is de toon van de katholieke bladen in het interbellum. Na 1945 blijft deze visie op het oude heidendom voorlopig zijn invloed doen gelden. Heidendom is de laagste vorm van menszijn, bron van vele kwalen, en alleen bekering tot de hogere godsdienst van het christendom biedt uitkomst.

Naast deze theologie over het heidendom speelt de theologie over de islam een belangrijke rol. De islam wordt gezien als een concurrent op het gebied van de miserie. Daar is op zich nog niets mee mis. Maar de islam wordt ook als een levensgevaarlijke, inferieure religie voorgesteld, conform de traditie van beelden over de islam zoals die sinds de zevende eeuw in Europa bestonden. De historicus Norman Daniel heeft in zijn in 1960 verschenen boek *Islam and the West* heel precies het reservoir aan anti-islamitische beelden in de geschiedenis van Europa in kaart gebracht. De islam is niet alleen een ketterij, zo luidt de uitkomst van zijn boek, niet alleen een valse openbaring, de islam en haar profeet Mohammed zijn ook moreel inferieur: gewelddadig, materialistisch en zinnelijk. Een van de opmerkelijkste uitkomsten van het onderzoek naar de twee katholieke tijdschriften is de vaststelling dat de mythe van het islamitisch gevaar vanaf het begin in 1867 een grote rol gespeeld heeft in de katholieke beeldvorming over Afrika. Vanuit het Noorden dringt een tweede vijand op, zeggen de katholieke familiebladen. Dat is de islam. Deze zinnelijke en fanatieke godsdienst van een valse profeet, zo wordt beweerd, rooft de ziel van de neger en is de grote tegenstrever van het christendom. De mythe van het islamitische gevaar ondergaat in de jaren dertig een radicalisering en politisering. Nu het oude heidendom sterft door de invloed van het christendom, blijft de islam in Afrika tijdens het interbellum over als dé Grote Vijand. En dit vijandbeeld wordt opgetuigd met de uit de Middeleeuwen stammende angst van het christelijk Avondland voor de opmars

van de Halve Maan en met de nieuwe angst voor een moderne politieke 'wereldsamenzwering' van de islamitische landen. De katholieke auteurs voegen een nieuw thema toe aan dit anti-islamisme in de jaren dertig: de islam vernietigt ook de oorspronkelijke cultuur en gemeenschapsvormen van de 'negers'. Er wordt gesproken over een islamitische aanval op het 'volkseigene' en op de 'gezonde volksgeest' bij de oorspronkelijke volkeren van Afrika. In de eerste jaren na de Tweede Wereldoorlog verheft zich de oude mythe van het islamitisch gevaar nog even. Er wordt zelfs gesproken over een geestelijke wereldoorlog tussen islam en christendom, waarvan het front dwars door Afrika loopt.

Dat dit anti-islamisme niet beperkt bleef tot de katholieke wereld blijkt uit een analyse van het boek *The Christian Message in a non-christian World* (1938), geschreven door de bekende missioloog Hendrik Kraemer en gepubliceerd door de International Missionary Council. Kraemer, actief in de oecumene en sterk beïnvloed door de theologie van Karl Barth, zeker geen conservatief, hanteert in die tijd ook een negatief beeld van de islam als religie. Hij noemt de islam een ketterij, een oppervlakkige religie, met een mechanische opvatting over openbaring, een fanatieke godsdienst met theocratische neigingen. Hij komt zelfs tot de achteraf gezien schokkende conclusie dat de islam vanwege zijn fanatisme en groepsolidariteit ook aangeduid kan worden als een 'middeleeuwse en radicaal religieuze vorm van nationaal-socialisme dat we tegenwoordig [1938] kennen in Europa in zijn pseudo-religieuze gestalte'.

Zowel de oude beelden over inferieur heidendom als over gevaarlijke islam blijken na 1945 in het onderzochte katholieke bronnenmateriaal te veranderen. Het proces van dekolonisatie speelt daarbij een belangrijke rol. Het eerst verdwijnen de oude beelden over de islam. In 1947 verschijnt, onverwacht, een nieuw beeld: een bondgenootschap tussen islam en christendom, beide een monotheïstische godsdienst. De geestelijke oorlog duurt voort, maar nu is de islam niet langer de tegenstander, maar de medestander. Men pleit voor een nieuwe oecumene tussen christendom en islam, hand in hand tegen de wilde wereld van het materialistische Westen en de revolutionaire wereld van het communistische Oosten. Samen zal men Afrika kunnen redden, samen zal men het nieuwe heidendom bestrijden. De eerste geluiden in deze nieuwe richting stammen uit 1947. Rond 1960 verdwijnt ook de theologie over het zwarte heidendom. Nieuwe beelden verschijnen: alle mensen zijn gelijk, Afrika heeft een ziel, Afrika ontwaakt. Afrika voor de Afrikanen. Ontwikkelingshulp. Ontwikkelingssamenwerking. Gelijke rechten voor zwarte mensen in Zuid-Afrika en in de VS. Tegen discriminatie en racisme. Anonieme christenen, heilige heidenen. Kortom, een rehabilitatie van de Afrikaan, zijn/haar geschiedenis, zijn cultuur en zijn ziel.

## Herinvestering

Bijna een halve eeuw rustte er een taboe op alle ideologieën die de westerse superioriteit legitimeerden. Gelijkheid, gelijkwaardigheid, respect voor de ander, multiculturaliteit, westerse schuld, herstel van aangedaan onrecht, verantwoordelijkheid voor de slavernij, dat waren de items in kerk en politiek. De schaamte over Auschwitz en de schaamte over het kolonialisme legden een effectieve rem op een nieuw geloof in westerse superioriteit. Dit taboe is tot op de dag van vandaag werkzaam als het gaat om een raciale ideologie. Nog steeds bestaan er grote weerstanden in de publieke ruimte tegen opvattingen die spreken over de superioriteit van het blanke ras. Volgens sommigen is er een verborgen, cultureel racisme voor in de plaats gekomen, een geloof in de culturele superioriteit van het 'eigen volk', dat is van de oorspronkelijke bewoners van Europese landen, die 'toevallig' wit zijn. De mythen over een economische en culturele superioriteit van het Westen, het geloof in een religieuze superioriteit van het westers christendom en de afwijzing van een gewelddadige en zinnelijke islam hebben de drempel van het historisch taboe wél genomen. In het nieuwe millennium is het weer toegestaan openlijk en zonder schaamte te spreken over een westerse beschavingsmissie, desnoods met de loop van het geweer. Het is ook weer mode geworden te spreken over het gevaar van de islam, nu ook binnen de poorten. Over de 'achterlijke' cultuur en religie van 10% Nederlanders met een allochtone komaf. Over de superioriteit van het 'verlichte christendom' versus een 'achterlijke islam'. Daarbij heeft men vooral een bepaald soort westers liberaal christendom op het oog, zeker niet het meer orthodoxe of charismatische christendom, of een zwart christendom. Fortuyn spreekt in zijn boeken als *De verweesde samenleving* (1995) en *De puinhopen van acht jaar paars* (2002) over drie 'oerbronnen' van de westerse beschaving: jodendom, christendom en Renaissance. Fragmenten van oude beelden en argumenten worden opnieuw geïnvesteerd. Nieuwe elementen worden ingevoegd. Er is een nieuwe tijd begonnen. Het wordt weer gangbaar over de westerse superioriteit te spreken, over een beschavingsmissie, over het gevaar van de islam. Daarbij speelt een beroep op het westers christendom als 'bron' van de superieure westerse beschaving op de een of andere manier een rol.

*After the attack in the Twin Towers, September 11, 2001, the West shows a need to justify its superiority. In the actual foundation of Western superiority, the old theories based on a particular theology of paganism and of Islam, still play a hidden role.*

*Western culture is characterized by a deep longing to be superior. After September 11 2001, there is in the West a need to justify its superiority. Western colonialism was nurtured by a feeling of superiority of the Whites. Recent history shows that this consciousness is still unimpaired.*



- M. Barker, *The New Racism. Conservatives and the Ideology of the Tribe*, London, 1981
- R. Corbey, *Wildheid en beschaving. De Europese verbeelding van Afrika*, Baarn, 1989.
- N. Daniel, *Islam and the West. The Making of an Image*, Edingburgh, 1960.
- Fr. Fukuyama, *Het einde van de geschiedenis en de laatste mens*, Amsterdam, 1992.
- Ivan Hannaford, *Race. The History of the Idea in the West*, Washington D.C., 1996.
- Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, London, 1938.
- J. M. van der Linde, *Over Noach met zijn zonen. De Cham-ideologie en de leugens tegen Cham tot vandaag*, Utrecht en Leiden, 1993.
- Luuk van Middelaar, 'Et voilà: de moderniteit', in: *In strijd met Allah?*, Trouw Dossier nr 17, Amsterdam 2002, pp. 76-94.
- G.L. Mosse, *Die Geschichte des Rassismus in Europa*, Frankfurt am Main, 1990.
- J. Nederveen Pieterse, *Wit over zwart. Beelden van Afrika en zwarten in de westerse populaire cultuur*, Amsterdam/Den Haag, 1990.
- L. Poliakov, *De arische mythe. Over de bronnen van het racisme en de verschillende vormen van nationalis-*
- me*, Amsterdam, 1979.
- L. Poliakov u.a., *Rassismus. Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwahn*, Hamburg/Zürich, 1992.
- Angelie Sens, 'Mensaap, heiden, slaaf'. *Nederlandse visies op de wereld rond 1800*, Den Haag 2001.
- Theo Salemink, *De Afrikaanse mythe*, Kampen, 1997.
- Theo Salemink, 'De kleur van de ziel en de kleur van het lichaam. De geschiedenis van christendom en racisme', in: *Tijdschrift voor Theologie* 35 (1995)1, 24-48.
- W.A.R. Shadid en P.S. van Koningsveld, *De mythe van het islamitisch gevaar. Hindernissen bij integratie*, Kampen, 1992.

**Dr. Theo Salemink** (1946) is universitair docent voor het vak 'geschiedenis en samenleving' aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Hij publiceerde over katholieke sociale geschiedenis, en over racisme en antisemitisme, o. a. *De Afrikaanse mythe* (1997).

## Slavernij op de agenda van de Raad van Kerken

---

*Op welke wijze is de Raad van Kerken in Nederland betrokken bij de problematiek van slavernij en racisme?*

*“De Raad van Kerken in Nederland is dankbaar voor de komst van de migrantenkerken in ons land: want zij herinneren ons eraan dat Gods heil de hele wereld geldt.*

*Maar ze bepalen ons er ook bij dat landen en kerken uit het Noorden dit heil in het verleden dikwijls verduisterd hebben door uitbuiting en slavernij en de rechtvaardiging ervan.*

*Als ‘witte kerken’ willen we ons ervoor inzetten dat dit verleden ons niet langer in zijn greep houdt: wij willen graag op gelijkwaardige wijze samenwerken met onze zuster SKIN, om samen recht en gerechtigheid te versterken in Nederland en in Gods hele wereld. We spannen ons ervoor in dat de migrantenkerken – letterlijk en figuurlijk – alle ruimte krijgen om op hun eigen wijze kerk te zijn in ons land.”*

Deze woorden sprak ds. Ineke Bakker, algemeen secretaris van de Raad van Kerken in Nederland, op zondag 18 november 2000 in een kerkdienst rond het thema slavernij. De dienst was georganiseerd door de vereniging van migrantenkerken Samen Kerk in Nederland (SKIN) en werd door de IKON-televisie uitgezonden. Aan de dienst was een heel proces van bezinning in de Raad van Kerken voorafgegaan. In dit artikel wordt kort verslag gedaan van dat proces en aangegeven wat er nadien is gebeurd.

### De eerste stappen

In de lidkerken van de Raad van Kerken staat racisme al vele jaren op de agenda, mede dankzij de inspiratie vanuit de Wereldraad van Kerken, die in 1968 het ‘Programme to Combat Racism’ (Programma om het racisme te bestrijden) lanceerde. Door de toenemende en openhartige contacten met migrantenkerken in ons

land sinds de jaren negentig van de vorige eeuw groeide het besef binnen de kerken dat ook bezinning op de slavernij en de gevolgen ervan voor de relaties tussen 'witte' en 'zwarte' kerken nodig is. Daarom is in het moderamen (dagelijks bestuur) van de Raad de afgelopen jaren verscheidene malen gesproken over het thema kolonialisme en slavernij. Niet alleen over hedendaagse vormen van slavernij als vrouwenhandel en uitbuiting van arbeidsmigranten, maar ook over het koloniaal verleden van Nederland en de rol van ons land bij slavenhandel en slavernij. Bij de leden van het moderamen groeide de overtuiging dat de kerken op het punt van slavernij een verantwoordelijkheid hebben, waaraan zij tot op heden onvoldoende vorm hebben weten te geven. Toen in de samenleving een discussie losbarstte over de wenselijkheid of noodzaak van een nationale herdenking en over de oprichting van een 'monument' tegen de slavernij, werd ook in kerkelijke kring de vraag hoe om te gaan met ons verleden van slavernij acuut. De aanwezigheid in ons land van nazaten van slaven, die met steeds luider stem erkenning en gerechtigheid eisten, maakte het meer dan ooit noodzakelijk het onderwerp ook op de agenda van de kerken te plaatsen.

Er zijn dan ook in de laatste jaren enkele belangrijke kerkelijke initiatieven ontwikkeld om slavernij onder de aandacht van het kerkelijk publiek te brengen. Zo was de Missionaire Agenda 1996/1997 aan het thema slavernij gewijd, terwijl de publicatie van het werkboek 'De schemerzone van de slavernij' door het Missionair Centrum en Cura Migratorum in mei 1999 betekende dat de problematiek van de slavernij en de doorwerking ervan in Nederland ook voor lokale gemeenten en parochies toegankelijk werd gemaakt.

Op internationaal niveau moet de Wereldzittingsconferentie van de Wereldraad van Kerken in Salvador, Bahia, in Brazilië in december 1996 genoemd worden. Daar werd op indringende wijze een liturgische vorm gevonden voor een schuldbelijdenis. Die kwam niet alleen van vertegenwoordig(st)ers van witte kerken, die schuld beleiden over de slavenhandel en de slavernij door hun voorouders, maar ook van nazaten van Afrikaanse slaven, die de betrokkenheid van zwarten bij de handel in hun zusters en broeders erkenden.

## **De uitnodiging aan SKIN**

Omdat de Raad en verscheidene van zijn lidkerken zich wel krachtig uitgesproken hadden tegen racisme, maar over slavernij publiekelijk niets gezegd hadden, besloot het moderamen in november 1999 slavernij expliciet op de agenda van de Raad te zetten. De gedachte was om eerst in eigen kring de bezinning op de slavernij en de gevolgen ervan op gang te brengen. Zo er al sprake zou moeten zijn van publieke uitspraken, moet er in ieder geval eerst in eigen huis gesproken worden over de slavernij. Het moderamen besloot de meest direct betrokkenen, mensen die afstammelingen zijn van slaven of nauw met hen verbonden zijn, te vragen wat zij van witte

kerken verwachten. Daarom werd contact gezocht met SKIN. Kerken die hun wortels hebben in voormalige koloniën van Nederland, maken immers deel uit van SKIN en binnen SKIN wordt veel nagedacht over de positie van migranten in onze samenleving, de oorzaken van de problemen waarmee zij geconfronteerd worden, en de rol die kerken daarbij in positieve en negatieve zin spelen. Het moderamen nodigde het bestuur van SKIN uit voor een gesprek. "Wij zouden graag met u willen overleggen op welke wijze Nederlandse blanke kerken zich op zinvolle wijze kunnen bezinnen op de slavernij in het verleden en op gelijkwaardig samenleven in heden en toekomst. Wij zijn benieuwd naar uw verwachtingen en ideeën op dit punt en hopen in een eerlijk gesprek daarover samen verder te komen. Wat verwacht u van blanke kerken? Wat kan bijdragen aan meer wederzijds begrip en hoe kunnen we werkelijk samen kerk zijn in Nederland, zonder dat blanke kerken aan het verleden voorbijgaan?" (brief d.d. 25 november 1999).

## **De agenda**

Het bestuur van SKIN aanvaardde de uitnodiging en op 9 maart 2000 vond een gesprek plaats tussen een delegatie van SKIN en een delegatie van de Raad. Het was een openhartig gesprek. Duidelijk werd dat 'wij nog lang niet uitgepraat zijn' in de woorden van de vice-voorzitter van SKIN, ds. R.F. Polanen. In het gesprek kwamen drie punten aan de orde waarvan beide partijen meenden dat deze de agenda van het gesprek tussen SKIN en Raad van Kerken moeten bepalen:

een bezinning op het verleden,

een analyse van de gevolgen van het verleden en de doorwerking daarvan in het heden, en

voorstellen voor het werken aan positieve samenwerking in de toekomst.

Vanuit SKIN werd de nadruk gelegd op het belang van het gezamenlijk werken aan een betere toekomst zonder racisme en discriminatie. Het gaat de migrantenkerken niet zozeer om materiële schadeloosstellingen, maar om emotionele en psychologische verzoening. In de loop van het gesprek nodigde SKIN de Raad van Kerken uit mee te doen in een kerkdienst op 18 november 2000, die aan het thema slavernij gewijd zou zijn en door de IKON zou worden uitgezonden. De bij het gesprek aanwezige raadsleden gaven aan graag van de uitnodiging gebruik te maken, maar een inhoudelijke voorbereiding op prijs te stellen. Daarom kreeg de algemeen secretaris opdracht een notitie te schrijven om die in een plenaire vergadering van de Raad, in aanwezigheid van een delegatie van SKIN, te bespreken.

## **Slavernij op de agenda van de plenaire Raad**

Op 8 november 2000 werd de notitie *Spreeken over het verleden met het oog op de toekomst. Gespreksnotitie over slavernij en de kerken* in de plenaire vergadering van de Raad besproken. Drie bestuursleden van SKIN namen aan de bespreking deel en gaven nadere informatie over SKIN en haar doelstellingen. In de notitie van de Raad wordt

ingegaan op de Nederlandse slavenhandel, de rol van religie, de doorwerking van het verleden in het heden en er worden suggesties gedaan met het oog op de toekomst. Verwezen wordt naar de goede samenwerking met SKIN tijdens de derde Kerkendag in 1998 en de gezamenlijke actie van SKIN en Raad in het kader van de Migrantenweek rond de VN-Conventie over arbeidsmigranten.

De discussie in de Raad concentreerde zich rond een drietal vragen:

Wat betekent de bezinning op de rol van Nederland en van Nederlandse christenen ten aanzien van de slavernij voor de Raad en zijn lidkerken?

Welke gevoelens komen naar boven en welke conclusies en consequenties kunnen er getrokken worden?

Welke concrete mogelijkheden ziet de Raad om bij te dragen aan een meer gelijkwaardig samenleven van mensen van verschillende herkomst in onze samenleving en in de kerken?

Tijdens de bespreking in de Raad bleek dat de verschillende vertegenwoordigers van de kerken geschokt waren, zowel over het verleden van de slavernij als ook over de voortdurende behandeling van mensen, met name vrouwen en kinderen, als koopwaar. Algemeen was de overtuiging dat we ervoor moeten waken dat 'nieuwe' slaven opgroeien in de Nederlandse samenleving. De kerken zijn zich bewust van de problematiek en proberen op tal van manieren bij te dragen aan een rechtvaardige samenleving voor allen. Het werd duidelijk dat zowel bij SKIN als bij de Raad het besef overheerst dat we er nog lang niet zijn, dat de relaties tussen mensen in dit land, ongeacht hun huidskleur, etnische, culturele of religieuze achtergrond, bij lange na nog niet gelijkwaardig zijn en dat ook de relaties tussen de 'witte kerken' en de migrantenkerken, zowel op landelijk als op lokaal niveau, verbeterd moeten worden. Een voorwaarde voor betere samenwerking is echter dat het verleden ons niet meer in de greep houdt. En daarvoor is nodig dat witte en zwarte mensen eerlijk het verleden onder ogen durven zien, ook als eeuwen van koloniale expansie, van slavenhandel en slavernij, van onderdrukking van de ene groep door de andere, deel uitmaken van dat verleden. De discussie werd door alle betrokkenen als zeer waardevol ervaren en liep uit op voorstellen voor enkele concrete initiatieven.

## **Concrete initiatieven**

In het eerdere gesprek met de delegatie van SKIN werd duidelijk dat SKIN hecht aan het zoeken van nieuwe wegen voor de toekomst, naar vormen van gelijkwaardige samenwerking. De Raad van Kerken besloot dan ook de driehonderd lokale raden van kerken in ons land te vragen contacten te zoeken met migrantenkerken in hun omgeving, voorzover zij dit nog niet gedaan hebben, en de raden te stimuleren de migrantenkerken op concrete punten, zoals het vinden van huisvesting, zo veel mogelijk behulpzaam te zijn. Ook de lidkerken van de Raad zelf werden opgeroepen dit zelfde te doen naar hun lokale gemeenten en parochies.

Verder werd besloten in de nabije toekomst aandacht te blijven schenken aan de slavernij.

Dit is onder meer gebeurd in een artikel van de heer Henk Esajas (van de Evangelische Broedergemeenten) over 'Een slavernijmonument in Nederland?' in het Oecumenisch Bulletin, het magazine van de Raad van Kerken, van mei 2001.

Ook was de voorzitter van de Raad, dr. Ton van Eijk, namens de Raad aanwezig in de oecumenische dienst die voorafging aan de onthulling van het slavernijmonument in Amsterdam op 1 juli 2002. Hij nam deel aan de voorbeden.

## Tenslotte

Met de beschreven bezinning en activiteiten is een eerste stap gezet op weg naar een meer gelijkwaardig samenleven van 'witte' kerken en migrantenkerken. Hoewel de weg nog lang zal zijn, was het bemoedigend te merken hoezeer van beide kanten de wens bestaat elkaar serieus te nemen, van elkaar te leren en in toenemende mate gezamenlijke activiteiten te ondernemen in de Nederlandse samenleving. Nu na de aanslagen van 11 september 2001 en de verkiezingen van 15 mei 2002 de spanningen tussen autochtone en allochtone Nederlanders ernstig zijn toegenomen, is het des te belangrijker dat de verschillende kerken zich gezamenlijk blijven inzetten voor gelijkwaardigheid en respect voor allen in ons land. Het verleden van slavernij wordt er niet mee ongedaan gemaakt, maar we hoeven geen slaaf te blijven van dat verleden. De bezinning in de Raad van Kerken tot nu toe geeft vertrouwen in de mogelijkheid van verdere stappen in de nabije toekomst.

*Ineke Bakker, General Secretary of the Council of Churches in the Netherlands, describes the process of reflection, which the Council started on slavery in November 1999.*

*The Association of Migrant Churches (SKIN) was invited to express its expectations: what do they expect from the 'white' churches. The process culminated in a Worship Service on Slavery, organised by SKIN, on November 18, 2000, where, in a prayer, gratitude on the existence of Migrant Churches and a sincere commitment to work together for a Church and Society with equalitarian relationships between people of all cultures and colours, were expressed.*

**Ineke Bakker** (1953) studeerde theologie aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Van 1982-1992 werkte zij als docente theologie aan theologische seminaries in Nicaragua, Costa Rica en Cuba. Bij terugkeer in Nederland was zij achtereenvolgens teamleider Latijns-Amerika bij de medefinancieringsorganisatie ICCO en programmaleider radio bij de IKON. Sinds 1 september 1995 is zij algemeen secretaris van de Raad van Kerken in Nederland.

## Op de bres voor buitenlands huispersoneel

---

*Vrouwelijke migranten uit Azië en Afrika worden dikwijls uitgebuit als huispersoneel.  
De Belgische organisatie Wereldsolidariteit springt voor deze mensen*

Onder de slogan 'Migratie: stop het onrecht, niet de mensen' lanceerde Wereldsolidariteit vorig jaar een reeks acties voor en met migranten in Noord en Zuid. Als derdewereldorganisatie van de christelijke arbeidersbeweging in België spant Wereldsolidariteit zich in voor meer sociale rechtvaardigheid en voor de rechten en kansen van arbeiders wereldwijd. Ze doet dat samen met haar partners in het Zuiden: vakbonden, vrouwengroepen, jongeren en sociale organisaties. Die brengen mensen samen en gaan dagelijks de strijd aan voor een beter leven.

Wereldsolidariteit werkt op twee sporen. Er is samenwerking en ondersteuning van de arbeidsbeweging in het Zuiden. Daarnaast wil de organisatie ook in het Noorden de publieke opinie en specifiek de achterban van de arbeidersbeweging sensibiliseren voor internationale vraagstukken en het Zuiden dichterbij brengen.

### **Migratie: geen toevallige keuze**

De keuze van Wereldsolidariteit voor 'migratie' ligt voor de hand: het is en blijft brandend actueel en zorgt in ons land én in het Zuiden voor vinnige discussies. Partners van Wereldsolidariteit, vooral in Azië zijn sterk betrokken en hebben diverse initiatieven ten voordele van migranten. Het is een belangrijk mondiaal gegeven: het gaat wereldwijd om 150 à 200 miljoen mensen en bijna alle landen zijn op een of andere manier betrokken. Migratie is steeds meer een gevolg van armoede en ongelijke toegang tot welvaart.

Maar bovenal is migratie voor de arbeidersbeweging een enorme uitdaging. Het

betreft immers een heel kwetsbare groep arbeiders die in moeilijke omstandigheden leven en werken, zowel in het Zuiden als bij ons. Er komen steeds meer 'mensen zonder papieren', het aantal vrouwen neemt toe en er is zo goed als geen bescherming. Begeleiding, opvang, hulp in geval van nood bij vertrek, verblijf of terugkeer is quasi nihil.

In een eerste campagne – in 2001 – lag de klemtoon op informatie over migratie wereldwijd, over de oorzaken en de context, over de link met de armoede en ongelijke kansen in het Zuiden. Tegelijk werden discussies opgezet over migratie in ons land en werd gewerkt aan meer begrip, openheid en verdraagzaamheid tegenover migranten.

In de lente van 2002 werd de campagne verder gezet. Dit keer wilden we niet alleen informeren en praten, maar ook iets 'doen', concrete acties opzetten die de situatie van migranten kunnen verbeteren. Vandaar dat gekozen werd voor een actie voor internationaal huispersoneel, een groeiende en bijzonder kwetsbare groep migranten.

De situatie van huispersoneel in ons land moet gezien worden in de ruimere migratie-context van Europa en België.

## **Migranten in Europa**

Migranten vormen in West-Europa een verscheiden groep en dat heeft alles te maken met de complexiteit van de internationale migratiestromen van de laatste decennia. Men onderscheidt drie grote migratiegolven naar West-Europa. Van in de jaren zestig tot midden zeventig was er vooral postkoloniale en gastarbeidersmigratie. Gastarbeiders werden vanuit Italië, Spanje en later ook vanuit Marokko en Turkije aangetrokken vanuit de Belgische economie. Daar kwam in het midden van de jaren zeventig abrupt een eind aan met de oliecrisis en de daarmee samenhangende werkloosheid. In de jaren tachtig en negentig was er een enorme toename van asielmigratie. Het begin van deze 21<sup>ste</sup> eeuw wordt gekenmerkt door nieuwe arbeidsmigratie.

Deze verschillende golven lopen door mekaar: de gastarbeidersmigratie van weleer heeft een grote vervolgmigratie op gang gebracht in het kader van gezinshereniging en gezinsvorming, asielmigratie is fel verminderd (in 2001 in België gehalveerd ten opzichte van 2000) maar blijft toch doorlopen en de nieuwe arbeidsmigratie die door het patronaat gevraagd wordt is al een feit. Daarnaast is er ook grote verscheidenheid qua geografische afkomst: er is een toename van lange-afstandsmigratie uit Azië en Afrika, maar tegelijk is er een toenemende pendelmigratie vanuit Oost- en Midden-Europa. De meest recente migratiebewegingen brengen nieuwe types van migranten mee: enerzijds goed geschoolde arbeidsmigranten voor specifieke arbeidssectoren (zoals ICT), anderzijds migranten met een zwak 'statuut'. Deze laatste groep omvat asielzoekers die nog in procedure zitten, pendelmigranten die maandelijks of een paar keer per jaar op en neer reizen van thuis naar het werk, en ten slotte de illegale migranten.



## Actuele immigratie in België

Het aantal mensen dat naar België komt is de laatste jaren in bepaalde periodes sterk gestegen en lijkt enorm. Maar als je het bekijkt op wereldvlak komen er eerder weinig nieuwe vreemdelingen naar ons land. In de jaren negentig was er in België een jaarlijkse instroom van 50.000 mensen en een uitstroom van 30.000. Dat betekent dus een netto-immigratie van 20.000 personen of vijf vreemdelingen per duizend inwoners. De helft daarvan komt uit de Europese Unie. Als je die niet meerekent, dan komt België op een instroom van 2,5 vreemdelingen per duizend inwoners en behoort daarmee tot één van de meest gesloten landen ter wereld.

Volgens de statistieken (januari 1998) is 8,9% van de Belgische bevolking 'vreemdeling'. Maar er zijn grote verschillen tussen Vlaanderen met 4,8%, Brussel met 29,3% en Wallonië met 10 %. Op een totale bevolking van 10.192.264 zijn er 9.289.144 Belgen en 903.120 vreemdelingen. Van al de vreemdelingen komt 62% uit andere landen van de Europese Unie. Met op kop een grote groep Italianen, Fransen, Nederlanders... Deze laatste vormen in Vlaanderen trouwens de belangrijkste groep van de 'vreemdelingen'. Daarnaast is er een belangrijke groep mensen uit Marokko en Turkije, de anderen verdelen zich over alle landen van in en buiten de Europese Unie.

Om het nog eens anders te bekijken: voor Vlaanderen is één op vier vreemdelingen een Nederlander, één op zes een Marokkaan, één op acht een Turk en één op twaalf is Italiaan.

## Toename illegale migratie

Illegale migranten zijn een verzameling van verschillende categorieën: uitgeprocedeerde asielzoekers, migranten wiens toeristenvisum verstreken is, mensen die zonder de nodige papieren immigreren, al dan niet via agentschappen...

Hoewel hier uiteraard geen cijfers over bestaan wordt algemeen aangenomen dat de illegale migratie in de toekomst nog aan belang zal winnen. Zowel vraag als aanbod zitten in de lift: de vraag naar flexibele goedkope gewillige arbeidskrachten blijft toenemen en ook het aanbod van arbeidskrachten uit het Zuiden zal blijven stijgen zolang de ontwikkeling van het Zuiden op hetzelfde peil blijft.

De migratiedruk is dus erg groot en tegelijk voeren de West-Europese landen een zeer restrictief beleid. Maar de gesloten grenzen houden mensen niet tegen. Wie niet legaal binnen kan, komt dan wel via de achterdeur. Ook de rol van agentschappen en mensenhandelaars zorgen voor een toename van de illegale migratie.

Het spreekt voor zich dat illegale migranten een bijzonder kwetsbare groep vormen: geen vergunning voor verblijf of werk, geen enkele wettelijke bescherming en dus een makkelijke prooi voor uitbuiting en misbruik.

Vandaar het actuele debat over welk beleid ten aanzien van illegale migratie moet gevoerd worden. België kende zopas een regularisatiecampagne die enkele tienduizenden 'sans papiers' in de gelegenheid stelde hun situatie te regulariseren. Vandaag gaan steeds meer stemmen op om een continue regularisatie op basis van strikte criteria in de wet in te schrijven.

## Het internationaal huispersoneel: een bont gezelschap

Het internationaal huispersoneel in België en Europa is een bont gezelschap van migranten die bij private families aan de kost komen. Het gaat om Poolse poetsvrouwen, Filipijnse klusjesmannen, Colombiaanse kinderoppassers, huismeiden uit Sri Lanka... Ze poetsen, maken de bedden op, koken, wassen en strijken, zorgen voor de kinderen, klussen... Ze komen uit alle windstreken en continenten. Ze hopen met hun werk een eerlijk loon te verdienen voor zichzelf en hun familie in het thuisland. Met hoeveel ze zijn weten we niet. Veel migranten leven immers clandestien. Maar het is duidelijk een groeiende groep. Migratie zit sowieso in de lift en binnen de migranten wint het aantal vrouwen én het huispersoneel aan belang. Ze leven letterlijk in de schaduw. Er is bijzonder weinig bekend over wie ze zijn, vanwaar ze komen, hoe ze leven. Ze zijn verscheiden qua afkomst en ook hun statuut en de werkvoorwaarden kunnen nogal verschillen: met of zonder papieren, in het wit of in het grijs of zwart circuit, inwonend versus extern bij meerdere werkgevers...

Maar één ding hebben ze gemeen: hun bijzonder kwetsbare positie. Het werk van 'dienstbode' zoals het formeel in onze wetgeving heet is maar matig erkend, laat staan gewaardeerd. Ook hun statuut als migrant – of beter het vaak ontbreken van een statuut – zorgt voor problemen. Bovendien is hun geïsoleerde werksituatie binnen de beslotenheid van privé-woningen vaak aanleiding tot misbruiken. Vooral 'internen' hebben een hard leven:

een studie van de Europese Gemeenschap in vijf Europese steden geeft het volgende beeld over de situatie van inwonende huismeiden:

Gemiddeld aantal werkuren per dag	17,2
Het gemiddelde maandsalaris	162,75 euro
Psychologisch geweld (bedreiging, roepen, beledigingen)	88%
Fysiek geweld (slaan, schoppen)	38%
Seksueel misbruik en verkrachting	11%
Onregelmatige voeding (overschotjes, geen eten)	61%
Geen eigen kamer (gedwongen te slapen in de hal, keuken)	51%
Opsluiting (verbod het huis te verlaten, tenzij onder toezicht)	34%
Afnemen van paspoort door de werkgever	63%
Onregelmatig betaald	55%
Minder betaald dan overeengekomen	58%
Niet respecteren van vrije tijd	91%

Kortom, het gaat om seksueel misbruik, verbaal geweld, fysiek geweld, racistisch optreden, economische uitbuiting. De dienstboden die werken voor diplomatiek personeel vormen een bijzonder kwetsbare groep. Zij ontsnappen, omwille van de diplomatieke onschendbaarheid, aan de controle van de Belgische overheid. Bijvoorbeeld, de Filipina's die legaal werken bij het diplomatiek corps zijn er dikwijls slechter aan toe dan de illegalen. Omdat de contracten in de taal van het land of van de secretaris zijn gesteld, kunnen de minst ontwikkelde meisjes makkelijk misbruikt worden.

## Een actie van Wereldsolidariteit

Hoe kan de kwetsbare situatie van internationaal huispersoneel in België verbeteren? Wat moet en kan er gebeuren en welke rol kunnen Wereldsolidariteit en de arbeidersbeweging daarin spelen? In een eerdere campagne in 2001 wees Wereldsolidariteit er al op dat onrecht aan de bron moet bestreden worden. 'Stop het onrecht, niet de mensen' zegt Wereldsolidariteit. Mensen migreren immers meestal niet voor hun plezier. Wegtrekken uit je land, je familie achterlaten om te gaan werken in een vreemd en vaak vijandig milieu: dat doe je alleen als je geen andere uitweg ziet. Een weg uit de armoede en werkloosheid, weg uit een uitzichtloze situatie. Zolang mensen in eigen land geen degelijk leven kunnen uitbouwen zullen ze blijvend gedwongen worden elders werk en inkomen te zoeken. Mensen moeten in de eerste plaats in eigen land kansen krijgen op werk, een leefbaar inkomen, een veilige omgeving. Wereldsolidariteit zet zich samen met haar partners in het Zuiden daarvoor in.

Ten aanzien van haar eigen overheid vraagt Wereldsolidariteit dat er meer middelen zouden komen voor ontwikkelingssamenwerking en dat België op internationale fora ervoor zou pleiten dat landen in het Zuiden meer armslag en ademruimte krijgen. Uiteraard is dat een werk op lange termijn. Intussen zal migratie blijven doorgaan. Daarom moet ervoor gezorgd worden dat migranten betere bescherming krijgen.

## Situatie van internationaal huispersoneel ombuigen

De kwetsbaarheid van internationaal huispersoneel kan alleen omgebogen worden als er op alle vlakken meer bescherming en respect komt, zowel in het uitsturend land als in het land van aankomst. Daarvoor is een veelsporige aanpak nodig. In het land van vertrek moet de overheid zorgen voor sociale bescherming en omkadering. Deze overheden zien al te vaak de emigratie als een oplossing voor de eigen werkloosheid en een welgekomen bron van deviezen. Overheden in deze landen moeten hun verantwoordelijkheid opnemen voor hun burgers en ervoor zorgen dat ze goed voorbereid en beschermd vertrekken. Er dient ook een strikte reglementering te komen op de werking van zogenaamde agentschappen. Velen zijn te kwader trouw. Ze bedriegen de kandidaat-migranten, eisen enorme sommen en sluiten leningen af tegen woekerwinsten om de reis en de tewerkstelling te regelen. De aanpak van deze problemen veronderstelt een aangepaste internationale wetgeving. Op dat vlak is nog een hele weg af te leggen.

'Geef hen een pas... een poort tot een menswaardig bestaan'

Ten aanzien van het internationaal huispersoneel in België zette Wereldsolidariteit een brede actie op met de titel: 'geef hen een pas... een poort tot een menswaardig bestaan'. Samen met de vakbond en migrantenorganisaties werd een sensibilisatiecampagne gevoerd tot in de lokale groepen van diverse organisaties. Hieraan werd een politieke actie gekoppeld ten aanzien van de Belgische overheid.

In de eerste plaats werd vorming en informatie opgezet om de Belgische bevolking bewust te maken van het probleem en een breed draagvlak te creëren om politieke maatregelen te kunnen afdwingen. Aan de leden van de organisaties werd gevraagd een petitie te ondertekenen met de volgende eisen:

- Papieren die nodig zijn om als mens, net als iedere Belg te kunnen leven en werken.
- Erkenning voor het werk dat ze doen. Een goed statuut en een arbeidsovereenkomst met eerlijke voorwaarden.
- Een veilige plaats waar ze terecht kunnen met vragen en klachten.
- Onderzoek om hen uit de schaduw te halen.
- Informatie over hun rechten en plichten en die van hun werkgevers.
- Het onderschrijven en toepassen van internationale wetten die hen hier en overal ter wereld meer bescherming kunnen bieden.

In totaal werden ongeveer 18.000 handtekeningen verzameld van mensen die willen dat de situatie van internationaal huispersoneel verbetert.

Met die handtekeningen en met een gedetailleerd politiek dossier trok Wereldsolidariteit samen met de andere organisaties eind juni naar de federale Minister van Arbeid en Tewerkstelling. De eisen zijn gegroepeerd rond drie vragen:

De volwaardige erkenning van het werk van huispersoneel.

In België valt het werk van huispersoneel onder het statuut van 'dienstbode'. Het is een eerder zwak statuut waarin een aantal belangrijke bepalingen niet voorzien zijn. Bijvoorbeeld de regeling voor de maximum arbeidstijd, de opzegtermijnen, het minimumloon, sociale zekerheidsrechten... Concreet wordt gevraagd dat de volledige arbeidswetgeving, met inbegrip van de sociale zekerheid zou toegepast worden op het werk van huispersoneel.

Rechtszekerheid voor alle migranten. Internationaal huispersoneel bevindt zich vaak in een precair statuut als migrant: zonder verblijfsvergunning, een tijdelijk verblijfsrecht, geen arbeidsvergunning. Dat zorgt ervoor dat ze bij problemen geen weer hebben. Want als ze klacht neerleggen riskeren ze zelf uitgewezen te worden.

Concreet worden maatregelen gevraagd om een verblijfsvergunning te bekommen, om volwaardig te kunnen werken met een tijdelijk verblijfsrecht, om een betere opvang te voorzien bij misbruiken.

Een wetenschappelijk onderzoek om de situatie van deze arbeidsmigranten en hun problemen in kaart te brengen. Dit is immers nodig om een beter beleid te kunnen voeren.

## **Hoe moet het verder?**

De voorbije actie heeft zeker en vast een aantal positieve resultaten. De situatie van internationaal huispersoneel ter sprake brengen en zichtbaar maken is een eerste stap naar een verbetering van hun situatie. Via vorming binnen eigen organisaties en via de media naar het grote publiek is er op dat vlak een eerste doorbraak. Een aantal

van 18.000 medestanders die een verbetering willen is een belangrijk resultaat. Politici zullen immers maar over de brug komen als ze weten dat er een draagvlak voor bestaat. Gezien het huidige klimaat van racisme en verrechtsing is dit een belangrijk gegeven. Er werd een netwerk gecreëerd zowel met migranten zelf als met vakbonden en andere organisaties. De samenwerking binnen dat netwerk was zeer vruchtbaar. En tenslotte lijkt de overheid op het eerste gezicht geïnteresseerd in onze voorstellen.

Toch is de actie maar een eerste – zij het belangrijke – aanzet tot verandering. De voorstellen die bij de overheid werden neergelegd zullen nauwlettend opgevolgd moeten worden.

Bovendien is een aantal aspecten van de problemen van internationaal huispersoneel niet makkelijk op te lossen. Vooral hun gebrekkige rechtspositie en de moeilijkheden om misbruiken aan te klagen blijven een heikel punt.

Ook het bereiken van het huispersoneel zelf is geen sinecure. De traditionele arbeidersbeweging is nog niet echt georiënteerd op deze groep. Er zijn initiatieven om 'mensen zonder papieren' te laten aansluiten bij de vakbond, maar dit is niet eens veralgemeend. Ook de dienstverlening en het aanbod in de diverse organisaties is niet voldoende afgestemd op deze mensen.

Toch stellen we vast dat de onderscheiden organisaties zich steeds meer bewust worden van de problemen van deze arbeidsmigranten en aansluiting zoeken met zelforganisaties van migranten en op geëigende wegen om hen te bereiken.

Samengevat: de actie is geslaagd maar nog lang niet voltoerd.

*Rita Vandeloo describes the vulnerable position of new migrant workers that enter the European Union. Especially women from Africa and Asia who flee a situation without perspectives, are often exploited and abused, form a shadowy group without documents or legal status. The organisation Wereldsolidariteit (= World wide solidarity), an initiative of Christian Labour organisations, is struggling for their recognition, and a legal position. Their plea with the Belgian government for a better status of these migrants was signed by 18.000 people.*

**Rita Vandeloo** studeerde politieke en sociale wetenschappen te Leuven (KUL). Ze is thans stafmedewerker voor educatie bij de organisatie Wereldsolidariteit te Brussel. E-mail: rita.vandeloo@wsm.be.

## 'Wie geboeid zijn, Hij bevrijdt ze...!'

---

*Op de wallen in Amsterdam zijn slachtoffers van moderne slavenhandel te vinden. De Ghanese predikant Marfo beschrijft zijn missiewerk in deze buurt.*

In het evangelie van Marcus staat het verhaal van de bezeten man in het land van de Gadarenen. (Mar. 5:1-20).

“Toen Jezus uit de boot gestapt was, kwam er een man op hem toe, vanaf de begraafplaats, die bezeten was door een duivelse macht. Hij leefde tussen de graven en niemand kon hem meer bedwingen, zelfs niet door hem aan de ketting te leggen. Dikwijls had men hem aan handen en voeten gebonden, maar telkens wist hij zijn boeien te verbreken en zich los te rukken van zijn kettingen. Dag en nacht zwierf hij rond tussen de graven en over de heuvels. Hij stootte allerlei kreten uit en verwondde zichzelf met stenen.”

Dit tragische verhaal van deze jongeman uit het land der Gadarenen staat model voor de vreselijke tragedie van het verknoeide leven van veel kinderen en jonge mensen in de samenleving van vandaag.

Een prachtige baby wordt geboren bij trotse ouders. Misschien wel hun eerstgeboren of enig kind. Natuurlijk koesteren de ouders hoge verwachtingen van hun kind. Zij willen hem het beste geven van wat zij hebben te bieden aan opleiding en opvoeding.

Maar zoals iedere tiener, zo probeert ook deze jongen de wereld om hem heen te ontdekken. Daarbij belandt hij in slecht gezelschap en krijgt hij allerlei problemen. Maar dan overkomt hem het allerergste: hij raakt bezeten. De aardige en kalme jongeman wordt gewelddadig en zelfs moordlustig. Zijn capaciteiten worden destructief gebruikt. Mensen durven niet meer dicht bij hem te komen. Hij is voor zijn familie verloren, zo ook voor zijn dorp en zijn land.

Wat een tragedie! Wat een verspilld leven! Wordt daarmee de bladzijde van zijn leven omgeslagen? Is dit het einde? Voor zijn omgeving en land is het antwoord: inderdaad. Hij is voor de samenleving van geen enkel nut meer. Integendeel, hij is een blok aan het been, een probleem geworden. De enige oplossing is om hem te verstoppen uit de gemeenschap en hem te vergeten. Daarom wordt hij aan de ketting gelegd en verbannen naar het kerkhof. Daarmee is het probleem niet opgelost, want hij verbreekt zijn ketenen. De duivel heeft zijn geest aan de ketting gelegd en de samenleving zijn lichaam, wie heeft die jongeman zo gemaakt? Hoe is het zover gekomen? De samenleving kan niet pretenderen hieraan onschuldig te zijn. Immers, een mens wordt gemaakt door de maatschappij waarin hij leeft.

Het tragische verhaal van deze jongeman laat zien wat in onze wereld gebeurt in onze dagen. Wij hebben een vruchtbare voedingsbodem geschapen waarin het kwaad kan opbloeien en onze jonge generatie is het slachtoffer geworden van de waarden van de nieuwe tijd en die bestaan uit het eigen ik en mijn individuele norm. Wij kennen in onze maatschappij geen gemeenschappelijke waarden meer. De regel is nu: ieder voor zichzelf en niemand voor de ander. De consequentie daarvan is de drugsproblematiek van jongeren en de gewelddadigheid. Het enige wat de maatschappij daartegen weet te doen is deze jongeren te arresteren en op te sluiten. En als dan de gevangenis vol raken moeten er meer gebouwd worden. Dat lost echter niets op.

Wij zijn ten einde raad, want onze eigen oplossing heeft gefaald. Wij moeten in nederigheid bereid zijn toe te geven dat we gefaald hebben. Maar daar zijn we te trots voor. En daarom gaan we door met dezelfde oplossingen die niet werken en nooit zullen werken.

“Toen de bezetene Jezus zag, snelde hij naar hem toe en knielde voor hem neer”. Hier ligt het antwoord, waar de makers van onze samenleving niet aan willen, maar wat de hoeksteen is van elke oplossing. “Bij Jezus gekomen, zagen ze de bezetene zitten, die altijd legio duivelse geesten in zich had; hij was gekleed en bij zijn volle verstand. Ze werden er bang van.”

Dit is wonderbaarlijk: de man, die veroordeeld was om op de graven te leven, met kettingen als kleding en bezeten door demonen, nu normaal gekleed en volledig bij zijn verstand, terug bij zijn familie, terug in de samenleving.

“Toen Jezus terug ging naar de boot, smeekte de man, die daarvoor bezeten was door demonen met hem mee te mogen gaan. Jezus wilde dat niet, maar zei: Ga naar huis, naar je familie en vertel hen hoeveel de Heer voor jou heeft gedaan, en hoe genadig hij jegens jou is geweest. En de man ging weg en begon in de Dekapolis rond te vertellen wat Jezus voor hem had gedaan. En alle mensen die het hoorden, waren stomverbaasd.”

Dit verhaal van die jonge man in het land der Gadarenen heeft op mij een grote indruk gemaakt en me altijd geïntrigeerd. Voor mij is het een sterk motiverende factor geweest voor het zendingswerk, dat ik mag doen over de wereld door het Goede

Nieuws van onze Heer Jezus Christus te vertellen. Overal waar de Heer mij bracht heb ik altijd gebeden: Heer breng mij bij de graven in deze stad, waar de uitgestotenen zijn, geketend door de maatschappij.

## **De rosse buurt van Amsterdam**

Met hulp van deze 'zaklamp' leidde de Geest van de Heer mij naar de 'graven' in de rosse buurt van Amsterdam. En daar waren ze: honderden, misschien wel duizenden seksslavinnen, jonge vrouwen, vaak nog tieners, onder de rode lampjes opgebaard achter deuren van beveiligd glas, met hun onnatuurlijke lachjes de hopeloosheid en wanhoop verbergend.

En buiten slenterde een even groot aantal mannen, toeristen, druk met het bekijken van de etalages om uit te zoeken welk meisje ze zouden kiezen voor het bevredigen van hun seksuele behoefte. En als dan de keus gemaakt is, gaan ze ongeveer een half uur naar binnen, om weer weg te slenteren en gevolgd te worden door de volgende klant in een carrousel die dag en nacht doordraait.

Later heb ik ontdekt dat heel wat toeristen speciaal naar Nederland komen voor dit 'sekstoerisme'. Toerisme is belangrijk voor de Nederlandse economie en dus moet alles wat het toerisme kan bevorderen geaccepteerd worden en gepromoot. En aangezien prostitutie een wettelijk toegestaan beroep is in dit land kijkt niemand ervan op. Tenslotte gaat het om seks tussen volwassenen, die hierover een deal sluiten. Daarom is de rosse buurt ook in het centrum van de stad, vlak bij het koninklijk paleis.

Alleen: deze veronderstellingen deugen niet. Ze zijn niet waar, maar misleidend. Om te beginnen zijn de meeste meisjes op de Wallen buitenlandse en vaak zonder papieren. Mijn persoonlijke interviews met meer dan honderd van deze meisjes bewijzen en tonen de ernstige, niet vertelde, drama's achter het bedrijf in de rosse buurt, waar vele miljoenen toeristendollars mee verdiend worden. Het is een 'sprookje' van slavernij, van het kopen en verkopen van meisjes, van moord en intimidatie, van voodoo, abortus, verkrachting en drugs. De meeste slachtoffers van deze seksindustrie komen uit arme Afrikaanse landen, uit Azië en de landen van het voormalige Oostblok.

Hoe meer ik ontdekte over het trieste lot van deze meisjes, hoe meer ik mij verbaasde en mijzelf afvroeg hoe dit allemaal mogelijk was in het centrum van een 'democratisch en beschaafd Europa'. Hoe heeft dit zo lang kunnen doorgaan? En waarom deze sfeer van apathie en gebrek aan medeleven, zelfs onder gelovigen en de kerk? Zou deze onverschilligheid en traagheid in de samenleving, en met name ook in de kerk, te maken hebben met onwetendheid over de grote omvang van het probleem? Of is het omdat deze slachtoffers vreemdelingen zijn en geen Nederlandse meisjes? Als deze slachtoffers Nederlandse meisjes zouden zijn geweest, die verkocht waren en gedwongen tot seksslavernij in een derdewereldland ver weg, wat zou dan de reactie van de Nederlanders zijn geweest en met name van hun kerk?

Of is het zo, dat de lange koloniale geschiedenis van dit land de moderne seksslaver-



nij minder weerzinwekkend maakt of zelfs acceptabel in de Nederlandse samenleving?

Hier levert de gelijkenis van de Barmhartige Samaritaan een les van alle tijden (Lukas 10:25-37). In dat verhaal lopen de 'goede' mensen het slachtoffer onverschillig en niet met medelijden bewogen voorbij. Zij 'zagen' het slachtoffer, maar keken 'de andere kant op'. De andersgelovende buitenstaander 'zag' ook, maar liep niet door. 'Hij was met hem begaan' en ging hem helpen.

## **Bewogenheid**

Bewogenheid, erbarmen, is hier het kernwoord. Bewogenheid die de Samaritaan motiveerde tot handelen.

Bewogenheid is gebaseerd op de wetenschap dat wij inderdaad onze broeders hoeder zijn. Dat wij een zichtbare gezamenlijke humaniteit bezitten. Het is bewogenheid, die onze Heiland ertoe bracht om die jonge door demonen beheerste man op het kerkhof van de Gaderenen te bevrijden. Het is bewogenheid, die hem motiveerde om de vijfduizend hongerige mensen te voeden en om alle mogelijke ziekten en kwalen te genezen en om gevangenen te bevrijden. Bewogenheid motiveert mensen altijd om iets te doen. Zonder bewogenheid zet je je niet in om de naaste te helpen. Dan wordt zijn probleem je eigen zaak niet. Dan is het enige waar het om gaat, dat het jezelf goed gaat. Zonder bewogenheid kijkt men altijd 'de andere kant' op.

Naar mijn overtuiging ligt de belangrijkste oorzaak van dat men in de samenleving geen gevoel toont en niets doet in het gebrek aan bewogenheid, aan erbarmen. Passief toekijken als het gaat om een slachtoffer van dwangarbeid is op zich al slavernij.

Bewogenheid leidt altijd tot zending. 'Missio' is de hartslag van God. Het was de 'Missio Dei' die ons de Heiland bracht. Hij stak al zijn energie in zijn missionaire opdracht om bevrijding en heil te brengen aan de onbereikte en stervende zielen. En voor die missionaire opdracht gaf hij zijn leven. Na de opstanding kregen zijn leerlingen veertig dagen intensieve missionaire training, die uitliep op de opdracht: "Wanneer de Heilige Geest over jullie komt, zul je kracht krijgen en jullie zullen getuigenis van mij afleggen in Jeruzalem, in heel Judea en Samaria, ja tot het einde van de wereld" (Hand. 1:8).

De roep om zending heeft nog nooit zo luid en zo dringend geklonken. Overal om ons heen zien we hoe onze christelijke waarden en ethische principes verworpen worden en vervangen door humanistische normen en cirkelredeneringen. De ene na de andere kerk gaat dicht. Onze generatie gelooft niet meer in God. Wij hebben de God van onze vaders vergeten en verzaakt. Ouders en kinderen, van basisschool tot universiteit, van arbeiders tot hun chefs, van opinieleiders tot degenen die de beslissingen nemen, vrijwel niemand weet nog iets van God of wil meer van Hem weten. Wij zijn als de generatie, die geboren werd in het beloofde land na de dood van Jozua (in het boek Richteren), waarvan iedereen 'doet wat goed is in zijn oog' omdat er in

onze generatie 'geen richteren zijn'. En omdat er geen richteren meer zijn, is onze ooit christelijke natie allergisch geworden voor het evangelie en voor alles wat met God te maken heeft.

Naar mijn overtuiging leven wij aan de ketting op het kerkhof. In deze situatie van verloedering en gezien het hoge percentage van voor het evangelie onbereikten in dit land zou het een karikatuur van verantwoordelijkheidsbesef zijn en een bewijs van criminele verwaarlozing als wij ons niet inzetten voor de zendingsopdracht; als we niet uitgaan 'naar de wegen en heggen'.

## **Missionaire strategie.**

Het gaat daarbij niet om algemeenheden maar om een heel praktische benadering. Alleen iedere zendingsactiviteit moet beginnen in 'Jeruzalem'. Wanneer dat niet gebeurt dan wordt er een valse start gemaakt en loopt alles gegarandeerd mis.

Wanneer wij geen kans zien om de stervende zielen in eigen huis, wat voor ras of kleur ze ook hebben, lief te hebben, hoe kunnen we dan anderen liefhebben? Wanneer de muren van ons eigen Jeruzalem afgebroken worden, hoe kunnen we dan de verwoeste muren van Samaria weer opbouwen? Ik ben er diep van overtuigd dat er stervende zielen in onze steden en dorpen zijn, in onze scholen en fabrieken, in onze nachtclubs en bordelen, die vastgeketend zitten, en bij hen moeten we beginnen. Als we dat doen zullen we de ervaring opdoen die we nodig hebben om wereldwijd het heil uit te dragen.

Om te beginnen is het dan nodig om de doelgroep te definiëren. Welnu, voor mij is dat in de Christian Aid and Resources Foundation (CARF) de redding van de seks-slavinnen, die geëxploiteerd worden door hun slavenhouders in de rosse buurt van Amsterdam.<sup>1</sup> Mijn onderzoekingen en interviews hebben mij geleerd dat ze allemaal als slachtoffers van slavenhandel naar Nederland zijn gebracht door een organisatie van vrouwelijke handelaren in dienst van de prostitutie. De slachtoffers zijn in het algemeen gekocht voor minder dan tien euro van zeer arme ouders, die analfabeet zijn. Na de transactie worden de meisjes meteen overgebracht naar het heiligdom van fetisjpriesters, waar zij een wrede geestelijke reiniging en purificatie van twee maanden ondergaan voordat ze naar Europa worden overgebracht.

Deze inwijding en rituelen worden verondersteld alle ongeluk brengende geesten te verwijderen, zodat de meisjes op weg naar Europa geen problemen krijgen met de politie of immigratie-ambtenaren. Het gaat er ook om ervoor te zorgen dat, eenmaal in Europa, de goden hen beschermen tegen arrestatie en, mocht dat toch gebeuren, om te voorkomen dat ze gedeporteerd worden. De inwijdingsriten zijn ook bedoeld om een doorlopende stroom van klanten van de 'stierenmarkt' te garanderen.

Aan het einde van deze inwijding moeten de jonge tienermeisjes tegenover de goden zweren, dat ze, eenmaal in Europa, hard zullen werken om hun slavenmeesters het overeengekomen bedrag terug te betalen, dat ligt tussen de 60 000 en de 80 000 euro. Zij moeten ook zweren om nooit weg te lopen en nooit aan iemand, en met

name niet aan de politie, hun ware namen te vertellen; hun land van herkomst of de namen van hun slavenmeesters. Doen ze dat wel, dan zullen de goden hen en hun familie vermoorden.

Afkomstig uit een wereld vol bijgeloof, zijn deze meisjes zo bang, dat ze zich strikt houden aan hun beloften om de wraak en de vloek van de goden over zichzelf en hun familie te vermijden.

Eenmaal in Nederland worden de meisjes meestal doorverkocht door hun oorspronkelijke eigenaren aan hoerenmadams of pooiers voor 20 000 tot 30 000 euro.

Na een aantal nieuwe rituelen, beloften en initiaalriten dienen de nieuwe eigenaren de meisjes drugs toe en zetten hen achter het raam om te gaan werken als prostituee. De cultuurschok en het effect van de drugs op deze meisjes is verschrikkelijk. Daarbij worden ze vaak onderworpen aan lichamelijke foltering en niet meer menselijk lijden door hun harteloze eigenaars met als gevolg veel gevallen van psychische ineenstorting, verminking, littekens, nachtmerries, langdurende psychische problemen en bovenal het verlies van het gevoel van eigenwaarde en menselijke waardigheid.

De ergste nachtmerrie voor deze seksslavinnen is wanneer ze zwanger worden. De hoerenmadams en de pooiers weigeren om wat dan ook te accepteren dat de verdiensten doet verminderen. Dus dient een zwanger meisje zich onmiddellijk te laten aborteren. En aangezien de meisjes geen papieren hebben of ziekteverzekering, lopen de methoden van abortus, die de eigenaren laten toepassen, regelmatig uit op blijvend lichamelijke schade aan de voortplantingsorganen en soms zelfs op de dood.

## **De oplossing**

De vrouwenhandel naar de westerse wereld voor de prostitutie is het tweede illegale miljardenbedrijf na de drugshandel. Het gaat om een goed georganiseerde maffia, bikkelharde criminelen en machtige individuen en zelfs soms overheidsdiensten, die er belangen in hebben.

Dat alles maakt het niet gemakkelijk om een halt toe te roepen aan deze moderne slavernij. Maar niets doen is helemaal geen oplossing. Tegen deze achtergrond is CARF gestart als een urgentie programma om in elk geval een aantal van deze meisjes te redden. Sinds haar oprichting in 1998 heeft deze organisatie omstreeks driehonderd vrouwen uit hun positie van gedwongen prostitutie kunnen losmaken. Momenteel verblijven vijftig van hen in de opvanghuizen die door CARF zijn gesticht.

Ten eerste worden meisjes aangemoedigd om zich uit te spreken over hun ervaringen. Dat is de eerste stap om de cultuur van het zwijgen te doorbreken en om stap voor stap hun geest te bevrijden, die beheerst wordt door doodsangst wanneer zij hun mond opendoen over hun ellende.

Na een paar maanden van gesprekken en gebed waren drie meisjes bereid zich publiekelijk uit te spreken en te vertellen van hun lot. Dit was de belangrijke doorbraak waar we op gewacht hadden. De Nederlandse televisie was bereid een inter-

view uit te zenden met hun relaas want niemand in dit land heeft ooit hun kant van het verhaal gehoord. Het interview zou 6 september 2001 uitgezonden worden. Maar vlak daarvoor kreeg een van de drie meisjes die bereid waren te praten, een volledige psychische ineenstorting waardoor ze zes maanden lang behandeld moest worden in een psychiatrisch ziekenhuis. Wij danken God dat ze nu volledig hersteld is. De andere twee vertelden van slavernij, verkrachting, abortus en systematische kwellung. Het was een verhaal waar je koud van werd, en dat een aanklacht inhield tegen ons collectieve geweten.

Een van de meisjes die bij ons kwamen, was drie maanden in verwachting. Ze had al drie jaar als seksslavin gewerkt en een heel aantal abortussen doorgemaakt. Maar nu had ze besloten dat het genoeg was. Ze wilde deze baby houden en moeder worden. Maar haar slavenmeester wilde daar niets van weten. Ze moest zich onmiddellijk laten aborteren of de consequenties van een weigering onder ogen zien. Zij wist wat die consequenties waren en liep dus weg. Toen ze bij ons kwam was ze er slecht aan toe. Nu is deze jonge vrouw de moeder van een van de mooiste baby's, die ik in mijn leven heb gezien. Die is nu tien maanden oud en met moeder en kind gaat het prima. Ze wonen in een van de appartementen, die wij gebruiken om deze meisjes in eerste instantie te laten onderduiken.

Als ik die baby in mijn armen houd voel ik mij trots en dankbaar jegens God en jegens alle mensen, die de situatie van deze slachtoffers 'gezien' hebben en niet 'de andere kant op' gekeken hebben, maar op verschillende manieren hebben geholpen om dit meisje een nieuwe kans te geven in haar leven.

Natuurlijk, dit is niet meer dan een druppel in een oceaan van ellende, maar het is er een. En dat is belangrijk. Ik ben ervan overtuigd dat omdat we ons er samen voor inzetten in nauwe samenwerking met de politie en de overheid, wij die onmenselijke vrouwenhandelaren kunnen verslaan en hun slachtoffers kunnen redden. Ik bid God om meer Barmhartige Samaritanen, die niet 'de andere kant opkijken' maar halt houden om deze slachtoffers te helpen.

Onze rechtskundige adviseur biedt juridische adviezen en behandelt de rechtszaken, die soms nodig zijn. Onze zeer toegewijde en ervaren adviseurs en experts in voodoo helpen en houden bevrijdingsdiensten voor degenen, die de verschillende ritën en occulte praktijken hebben ondergaan. Wij werken nauw samen met de politie en andere hulporganisaties ten behoeve van de veiligheid en de bescherming van degenen, voor wie wij zorg dragen.

Wat wij het meest nodig hebben zijn veilige onderkomens. Wij hebben giftgevers nodig om de huur van appartementen te betalen, waarin we de meisjes veilig kunnen onderbrengen. Dat is de eerste nood. In een volgend stadium hopen we appartementen te kunnen kopen, omdat de huren zo hoog zijn.<sup>2</sup>

*Uit het Engels vertaald door Ype Schaaf*

*Reverend Tom Marfo describes his mission work among the prostitutes in Amsterdam, many of whom have come as young girls, sold by their poor relatives of rural areas in Africa and are brought to the Netherlands by a syndicate of women traffickers, to work against their will, in the prostitution industry. Prices for these girls may rise up to 60.000 by their slave masters. Experts on voodooism of the Christian Aid and Resources Foundation (CARF), an Amsterdam based organisation dedicated to the rescue and rehabilitation of victims of the growing sex 'slave trade', offer to reverse the mindset of women on the rituals and the initiations they were subjected to before coming to Europe.*

1 De organisatie CARF werd in 1998 opgericht. Uitgebreide informatie over CARF vindt men op [www.womentrafficking.nl](http://www.womentrafficking.nl)

2 CARF wordt nu gesteund door de hervormde diakonie van Amsterdam; The House of Fellowship; de landelijke SoW-kerken in Utrecht en de Gereformeerde Zendingbond in de Hervormde Kerk.

**Tom Marfo** (1957) is van Ghanese origine. Hij studeerde theologie in Engeland (CCFE,

Cambridge) en is predikant van de The House of Fellowship Church, Amsterdam. Hij is president van de Rusowem International Missions Ministry, een vormingsinstituut voor predikanten in de Derde Wereld. Hij is bestuurslid van SKIN, de associatie van migrantenkerken in Nederland, en bestuurslid van de Pentecostal Council of Churches. In november 2002 werd hem de Marga Klompé prijs uitgereikt vanwege zijn inzet voor de organisatie CARF.

## Filippino's in Fort Europa

---

*Honderdduizenden Filippijnen, de armoede in hun land ontvlucht, zijn in Europa vervallen in een leven zonder rechten en zonder vooruitzichten. Een pleidooi voor mensenrechten.*

Europa telt ongeveer 700.000 tot 800.000 Filippino's.<sup>1</sup> De groeiende feminisering van emigratie blijkt uit het gegeven dat vrouwen maar liefst 90% van deze gemeenschap uitmaken. Bijna 80% van de Filippino's is werkzaam in de dienstensector als huishoudpersoneel, horecamedewerker of in commerciële functies. Het aantal ondernemers groeit en honderden werken op ambassades en kantoren van de Verenigde Naties. De meeste Filippino's in Europa zijn hoog opgeleid. Huishoudelijk personeel van Filippijnse afkomst staat in hoog aanzien. In Italië en de Scandinavische landen is het zelfs een statussymbool om een Filippijnse huishoudelijk medewerker in dienst te hebben. Volgens een voorzichtige schatting heeft de helft van het aantal Filippino's geen papieren. Een handvol Filippino's is betrokken bij zaken als drugsgebruik, de seksindustrie, gokken en kleinschalige criminaliteit. Over heel Europa zijn er Filipina's onder dwang werkzaam in de prostitutie, met name in bordelen in de belangrijkste havensteden zoals Rotterdam, Antwerpen, Hamburg, Barcelona en Athene.

Recent kwam een tweetal nieuwe categorieën migranten Europa binnen. In de eerste plaats zijn dat zogenaamde postorderbruiden en in de tweede plaats verpleegsters die een contract voor twee tot vijf jaar kregen, vooral in Nederland, Groot-Brittannië, Ierland en Italië. Onlangs verschenen berichten over gevallen van contractbreuk en de armzalige leef- en werkomstandigheden van nieuw gerekruteerde verpleegsters, vooral in Groot-Brittannië. Gemeenschappelijke problemen van het huishoudelijk personeel zijn: lage lonen, of contractbreuk, of beide; lange werktijden; discriminatie; slechte leefomstandigheden; buitensporig hoge consulaatkos-

ten; mishandeling en lichamelijk misbruik; seksuele intimidatie en verkrachting. Migranten zonder papieren leven in voortdurende angst voor arrestatie en uitzetting. Zij zijn uitermate kwetsbaar voor exploitatie en worden uitgesloten van het stelsel van medische, sociale en andere voorzieningen.

In de breedte van de Filippijnse gemeenschap in den vreemde wordt de pijn ervaren van scheiding van familie, vrienden en de familiale omgeving. Migrantenechtparen met kinderen zien zich vaak gedwongen hun pasgeboren kinderen terug naar huis te zenden om zodoende zelf hun werk voort te kunnen zetten. Gepensioneerden voelen dat zij in feite niets hebben om naar terug te keren en van hun pensioen te genieten.

Een andere categorie van Filippino's in den vreemde zijn de ongeveer 250.000 zeevarenden. Globaal genomen zijn de Filippijnen de grootste exporteur van zeelieden die varen onder goedkope vlag en op cruiseschepen die havens aandoen in Nederland, Groot-Brittannië Frankrijk, Spanje, Duitsland, Griekenland, België en de Scandinavische landen. Velen van hen worden slachtoffer van contractbreuk en lichamelijke mishandeling. Er zijn berichten over verkrachting, en de werk- en leefomstandigheden zijn veelal onveilig en ongezond. Duizenden staan om uiteenlopende redenen op de zwarte lijst, vooral als gevolg van het opkomen voor hun rechten en welzijn.

## **Trends in migratie**

Nog steeds is Europa een belangrijke bestemming voor ontheemden uit de Filippijnen Tussen 1998 en 2000 werden 86.000 mensen legaal gedetacheerd als werkers overzee in Europa met als voornaamste bestemmingen Italië, Groot-Brittannië, Spanje, Griekenland en Cyprus. Dit aantal stijgt. Elke dag staan er in kantoren en ambassades tweeduizend tot drieduizend mensen te dringen om papieren te bemachtigen die nodig zijn om in het buitenland te werken. Anderzijds worden dagelijks vier tot vijf overleden Filippino's teruggevlogen naar de Filippijnen. De officiële 'Labor Export Police', destijds in het leven geroepen door het Marcosregime en sterk gesteund door de opvolgende regeringen, is er het bewijs van dat de overheid heeft geaccepteerd niet voldoende werkgelegenheid te kunnen creëren voor haar beroepsbevolking. Onlangs studeerden meer dan 400.000 studenten af aan technische scholen zonder uitzicht op een baan die aansluit op hun opleiding. Intussen blijft de Filippijnse overheid profiteren van de jaarlijkse overschrijvingen ter waarde van vier tot vijf biljoen US dollars, afkomstig van ongeveer zeven miljoen migranten in meer dan 157 landen.

Voor ik verder ga, wil ik onderstrepen dat ook migranten, inclusief degenen zonder papieren, mensen zijn. Migrantenrechten zijn mensenrechten en deze zijn nader te kwalificeren als het recht om te leven, het recht op waardigheid. Het gaat om politieke, burgerlijke en economische rechten. Alle migranten, inclusief de mensen zonder papieren, hebben het recht op de volledige bescherming van de wet in zowel de landen die arbeidskrachten uitzenden als in de landen die werknemers ontvangen.

Specifiek gaat het hier om het recht op wonen en werken; het recht op gezinshereniging; het recht op scholing; het recht op gelijke behandeling en het recht om van baan te veranderen.

## Specifieke leefomstandigheden

De meest kwetsbare groep onder de migranten zijn degenen die geen verblijfsvergunning en geen werkvergunning hebben. Zij bezitten geen wettelijke identiteit en zijn dus uitgesloten van de samenleving. Hun werkgevers exploiteren hun illegaliteit met lage lonen, lange werktijden, slechte leefomstandigheden en lichamelijk misbruik. Zij leven in een wereld van angst en onzekerheid. Zij kunnen niet terug naar huis om hun geliefden te zien, wetend dat het uiterst moeilijk wordt voor hen om weer terug te keren naar Europa. Er zijn verhalen bekend van mensen zonder papieren die hun families in geen tien jaar hebben gezien. Mensen zonder papieren zijn de zondebokken van politici en overheden. In Italië staan 20.000 mensen zonder papieren op de lijst om uitgezet te worden. Het aantal migranten zonder papieren zal naar verwachting stijgen als gevolg van de druk om economisch te overleven en van de toenemende restricties in de Europese Unie.

Duizenden jonge vrouwen zijn het slachtoffer van commerciële seksexploitatie. Zij worden gevonden in bordelen in Nederland, België, Duitsland, Griekenland en op andere plaatsen. In de Filippijnen zijn zij gerekruteerd als danseressen, culturele entertainsters en serveersters om vervolgens te worden verkocht en te werk gesteld te worden in de prostitutie. Zij lijden onder fysiek en psychologisch misbruik en geweld, en zijn beroofd van sociale voorzieningen. Om hun onmenselijke en vernederende situatie het hoofd te bieden, vluchten zij in het gebruik van drugs en alcohol. Sommigen pogen te ontsnappen aan de greep van de sekssyndicaten en maffia die hun paspoorten in handen hebben. Velen worden gepakt, mishandeld en in sommige gevallen gedood. Het stigma van werkzaam te zijn in de prostitutie dwingt hen om banden met de familie en de gemeenschap te verbreken. Als gevolg van de macht van een miljoenenindustrie en van de stijgende armoede in de Filippijnen zullen er meer Filippina's gedwongen terechtkomen in de seksslavernij. In de Filippijnen zelf zijn meer dan 300.000 Filippina's en kinderen gedwongen werkzaam in de prostitutie. In het jaar 2000 werd onder de naam *Purple Rose* een internationale campagne gestart om aandacht te vestigen op het lot van Filippijnse vrouwen en kinderen in de seksindustrie.

De Filippijnen kennen ook een industrie van 'postorderbruiden' waarin jonge Filippina's in advertenties worden aangeboden als bruiden. Een Filippina zegt hierover: 'In plaats van te trouwen met een Filippino zonder baan, neem ik het risico te trouwen met een voor mij onbekende buitenlander, die kan voorzien in mijn levensbehoeften en in die van mijn familie.' Het is vooral armoede die Filippina's tot dit soort overeenkomsten brengt. Hoewel vrouwen in sommige gevallen gelukkig getrouwd zijn, worden vele anderen slachtoffer van huiselijk geweld. Sommigen



worden als slavinnen verkocht aan seksexploitanten. Hun kwetsbaarheid zit hem in de algemene regel dat Filippina's die trouwen met een Nederlander of andere Europeaan wettelijk voor de eerste drie tot vijf jaar afhankelijk zijn van hun echtgenoot. Er loopt een campagne om te bewerkstelligen dat Filippina's die trouwen met mannen van andere nationaliteiten bij hun huwelijk automatisch geldige papieren ontvangen. In Duitsland bijvoorbeeld, heeft men met steun van de kerken het aantal jaren van afhankelijkheid teruggebracht van vijf tot twee jaar.

## **Au pairs, bruiden en vluchtelingen**

In Nederland is sprake van misbruik van het au pair-systeem. Het systeem geeft jonge buitenlanders de mogelijkheid om bij Nederlandse families te wonen om 'hun kennis van een taal en mogelijk van een beroep te vergroten en ook kennis te maken met de cultuur van het land dat hen ontvangt.' Zij zijn dus noch huishoudpersoneel, noch studenten. Zij worden verondersteld behulpzaam te zijn in het gastgezin, ontvangen een vergoeding en acceptabele leefomstandigheden. Echter, de meeste au pairs worden behandeld als huishoudpersoneel zonder de voordelen daarvan te genieten. Velen zijn niet geïnformeerd over hun rechten en sommigen worden onder dwang uitgezet als er zich misverstanden of conflicten voordoen met het gastgezin. Een illustratie van misbruik van het au pair-systeem is het verhaal van Adela, een alleenstaande vrouw met een kind in de Filippijnen. Zij zegt: "Ik werd behandeld als een slavin. Ik moest mijn werkgeefster verzorgen, haar baby en haar twee honden; de maaltijd bereiden voor het fabriekspersoneel van mijn werkgever; de was doen; het huis schoonhouden en ook 's nachts voor de baby zorgen." Voor haar diensten ontving ze 225 euro per maand, wat volstrekt onvoldoende is om alle onkosten te vergoeden die zij moest maken om Nederland binnen te komen en om te voorzien in de financiële verplichtingen van haar familie. Daarom besloot ze aan het einde van haar jaarcontract om hier in de illegaliteit te verblijven. Er is een campagne gestart door au pairs en Filippijnse organisaties als *Migrante Europa* om de Nederlandse overheid ertoe te bewegen het Europese verdrag over de tewerkstelling van au pairs te ratificeren.

Filippina's in biculturele huwelijken staan voor de uitdaging om zich de cultuur en sociale omgeving van hun echtgenoot eigen te maken en zich eraan aan te passen. Bovendien krijgen zij te maken met zaken als de cultuurbepaalde verwachtingen van hun familie in de Filippijnen inzake financiële ondersteuning, en botsende waarden en gewoonten met betrekking tot het opvoeden van kinderen. De tweede generatie Filippino's wordt geconfronteerd met het vraagstuk rond hun identiteit. Er zijn weinig politieke vluchtelingen uit de Filippijnen in Nederland en in Europa. Echter, sinds augustus 2002 worden vluchtelingen en progressieve Filippino's in Nederland gebrandmerkt als terroristen. Zij worden gedemoniseerd en gecriminaliseerd door de overheden van de Verenigde Staten en Nederland in de 'war against terrorism'. Er is een kerkelijk gesteunde campagne gestart in augustus 2002 om voor de democratische burgerrechten van vervolgd Filippino's op te komen.

## Bedreigende ontwikkelingen

Filippino's in Europa zijn diep verontrust over de trend onder Europese politici om de kwestie van de migrantenrechten buiten het kader van de mensenrechten te plaatsen. Migrantenzonder papieren worden gecriminaliseerd door hen illegalen te noemen. Zij worden beschouwd als zich bevindend buiten de bescherming van de regels van de wet en van de mensenrechten. Zij worden behandeld als een politiek probleem en worden daarom gecontroleerd en vervolgd. In toenemende mate worden migranten geassocieerd met criminaliteit, drugs, ziekten, aids en smokkel. De massamedia spelen een rol in het vestigen van dit soort vooroordelen en raciale profilering. Migrantenzonderwerknemers worden uitgespeeld tegen autochtone werknemers.

Een andere verontrustende ontwikkeling zijn de verkiezingsoverwinningen en toenemende invloed van politieke partijen die opkomen voor een anti-migranten politiek over heel Europa en in het bijzonder in Oostenrijk, België, Denemarken, Frankrijk, Duitsland, Italië, Nederland, Noorwegen, Zwitserland en het Verenigd Koninkrijk. Binnen de Europese Unie ligt een voorstel op tafel om hulpverleners en advocaten te vervolgen die zich inzetten voor migrantenzonder papieren. Na de aanslagen van 11 september op de VS neigen de rechtse politici en de media ertoe om migrantenzonderwerk en kleurlingen in verband te brengen met terrorisme.

Er vinden gedwongen uitzettingen plaats waarbij sommige migrantenzonderwerk omkomen. Europese regeringen ontwikkelen beleid om het migrantenzonderwerk moeilijker te maken op een legale wijze toegang te verkrijgen. Op deze wijze wordt mensenhandel tot een lucratieve miljoenenindustrie waarbij duizenden geslachtsofferd worden om enkelen buitensporig te verrijken. Intussen zijn er gedocumenteerde dossiers van duizenden migrantenzonderwerk die op hun route naar Fort Europa sterven door verstikking, verdrinking, ziekten en misbruik. In sommige landen zoals België, Griekenland, Italië en Spanje heeft de overheid amnestie afgekondigd voor de mensen zonder papieren, niet als een zaak van gerechtigheid, maar als een methode om het controlesysteem te verbeteren en uit praktische economische overwegingen.

Sommige Europese landen die behoefte hebben aan migrantenzonderwerk als arbeidskrachten, bijvoorbeeld in de gezondheidszorg, treffen maatregelen om een langdurig verblijf of definitieve vestiging met de daaraan verbonden gezinshereniging te voorkomen. Deze arbeidskrachten blijken echter van weinig belang en worden afgedankt zodra in de krapte op de arbeidsmarkt is voorzien. Intussen ratificeerde geen enkele Europese overheid het verdrag van de Verenigde Naties uit 1990 dat betrekking heeft op de bescherming van migrantenzonderwerk als arbeidskrachten en hun familieleden. In plaats van de rechten en het welzijn van migrantenzonderwerk te verbeteren verhogen zowel de EU als de nationale overheden hun budgetten om programma's mogelijk te maken op het gebied van preventie, bestrijding en vervolging van criminaliteit.

Ontheemden ervaren dagelijks in allerlei vormen en gradaties de realiteit van een politiek en praktijk van uitsluiting in plaats van opname, van marginalisatie in plaats van integratie, van criminalisatie in plaats van erkenning van migrantenzonderwerk als sociale wezens, van discriminatie in plaats van gelijkheid, van racisme in plaats van

gemeenschap, van vernedering in plaats van respect, van vijandschap in plaats van gastvrijheid.

## **Wanhoop en hoop**

Gegeven dit zwarte scenario dringt de vraag zich op naar het programma en de diplomatieke inspanningen van de Filippijnse overheid om de rechten en het welzijn van de migranten te beschermen, te verbeteren en op peil te houden. Een hulpverlener in Rome zei: "De Filippijnse overheid en haar ambassades zijn meer geïnteresseerd in het innen van consulaatgelden en het bevorderen van toerisme, handel en investeringen dan om doeltreffende maatregelen te treffen om de rechten en het welzijn van migranten te beschermen." Dezelfde hulpverlener stelt vast dat veel migranten worden verleid om deel te nemen aan activiteiten die staatsinkomsten genereren (handel in onroerend goed, medische zorg, verzekeringen, enzovoorts). Afgezien van een enkele uitzondering heeft de Filippijnse overheid nagelaten om bilaterale arbeidsovereenkomsten te sluiten met de belangrijkste landen in Europa die arbeidskrachten ontvangen. Met een Filippijnse economie die wordt beheerst door corruptie, belast door schulden, afhankelijk is van import en wordt gedomineerd door buitenlandse belanghebbenden en met een voortdurende politieke instabiliteit, zien migranten hun droom vervliegen om definitief terug te keren naar huis. Vandaar het oncomfortabele gevoel zich nergens, noch hier noch daar, thuis te kunnen voelen.

Opmerkelijke Filippino's zijn eensgezind in hun conclusie dat Fort Europa, dat lijdt onder verschillende economische crises, migranten die al binnen zijn niet het gevoel geeft welkom te zijn en zeker de mat niet uitlegt voor hen die binnen willen komen. Binnen Fort Europa zijn het echter de Filippijnse migranten zelf die, met steun van kerkelijk werkers en kerkgenootschappen, Filippino's mobiliseren om hun rechten en welzijn te beschermen, te verbeteren en op peil te houden. Zij voeren campagne voor de regularisatie van de mensen zonder papieren, tegen de seksindustrie, tegen onrechtvaardige consulaire tarieven en voor de mensenrechten. Zij zijn betrokken in activiteiten die onderlinge hulp stimuleren, de waardigheid willen handhaven, rechtvaardigheid bevorderen en de eigen identiteit en verbondenheid met hun wortels handhaven. Zij doen aan fondsenwerving en politieke activiteiten om uiting te geven aan hun solidariteit met landgenoten in de Filippijnen en aan de bezorgdheid omtrent ontwikkelingen in hun land van herkomst. Een toenemend aantal migrantenorganisaties participeert in campagnes voor rechten en welzijn van andere nationaliteiten samen met werkers en mensen uit de gastlanden. Zij voeren campagne voor de ratificatie van het VN-verdrag door hun regering, voor de rechten van migranten zonder papieren, van vrouwen en van de tweede generatie. Inderdaad, er zijn duizenden gewone mensen die buitengewone dingen doen voor de ontheemden in hun midden. Samen werken zij aan een vriendelijker Europa voor iedereen.

## Het antwoord van de kerk

Van de kerk, die zichtbaar is door de presentie en het werk van priesters, nonnen, pastoors en leken, wordt gevraagd haar potentieel aan te wenden om de ontheemden te versterken in hun roep om gerechtigheid, gemeenschap en solidariteit. Er is sprake van allerlei pastorale en bemoedigende initiatieven waaronder counseling, crisisinterventie en rechtshulp. Er wordt liturgisch en bijbels materiaal beschikbaar gesteld voor huiselijke of kerkelijke vieringen, campagnes of festivals. Kerken richten platforms op voor de ontheemden, zodat zij worden gezien en gehoord en bieden een schuilplaats voor de gebrokenen naar lichaam en geest en voor de vervolgdgen. Zo ontstaan helende gemeenschappen. Het pastorale en profetische werk van Filippijnse kerkelijk werkers wordt het meest geapprecieerd als het plaatsvindt in een oecumenische setting. Kerken moeten ervoor waken de ontheemden te belasten met hun dogmatische en kerkelijke verschillen. Er is voor kerken steeds de verleiding de agenda van ontheemden te misbruiken en door deel te nemen in hun gevecht voor rechten, welzijn, gerechtigheid, erkenning en deelname in besluitvormende processen, er vooral op uit te zijn de migranten en de samenleving te beïnvloeden. Er is in elk geval nog veel te doen, terwijl wellicht het ergste nog komen moet.

## Tenslotte

Er rijst een benauwend Fort Europa op van big business, multinationals en globalisten die de waarde van mensen inclusief die van migranten meten in termen van rendement. Er is een direct verband tussen migratie enerzijds en onderontwikkeling van landen veroorzaakt door het door het Westen gecontroleerde proces van globalisatie anderzijds. Er is onder ons nog steeds sprake van institutioneel racisme en diverse vormen en praktijken van moderne slavernij.

Ontheemden zijn gedwongen te werken en te wonen in andere landen als gevolg van politieke en economische factoren die buiten hun bereik liggen. In dit proces worden zij slachtoffer van opkopers, seksexploitanten en werkgevers die hen behandelen als slaven. Wat hen in leven houdt is de hoop dat zij erin zullen slagen hun economische situatie te verbeteren en terug te keren. Te vaak vervliegt deze droom als gevolg van rassendiscriminatie en vanwege de beperkingen van een bestaan zonder papieren. De verslechterende economische en politieke crisis in hun land van herkomst weerhoudt hen ervan terug te keren voor hun pensionering of om er een huis te bouwen. Velen verkeren zodoende in een eeuwigdurende limbo. Zonder toekomst worden zij gevangengehouden door het heden.

Desondanks zijn er binnen dit Fort Europa mensen die omzien naar elkaar in een geest van gemeenschap en solidariteit. De kerk is present in deze samenleving en stelt haar potentieel ter beschikking: geloof, hoop, liefde en netwerken. Door haar pastorale en profetische bediening versterkt zij de gemeenschap van ontheemden in hun droom van een samenleving waar families niet worden verscheurd als gevolg

van de noodzaak van economisch overleven, een samenleving dat hen de kans geeft te bouwen aan een toekomst.

*Uit het Engels vertaald door Jaap Hansum*

*There is a towering and constricting Fortress Europe of big business, transnational corporations and globalizers, who measure the value of people including migrants in terms of super-profits. Uprooted people are forced to work and reside in other countries due to political and economic factors beyond their control. In the process, they become victims of recruiters, sex traffickers and employers who treat them as slaves. The church is present in this community offering all her resources – faith, hope, love and network.*

1 In dit artikel wordt de term Filippino gebruikt voor Filippijnen buiten hun eigen land. Met Filippina's bedoelen we Filippijnse vrouwen buiten hun eigen land.

#### **Literatuur:**

Anderson, Bridget, *Britain's Secret Slaves: An Investigation into the Plight of Domestic Workers in the United Kingdom*, Whitstable Litho, UK, 1993.

Chapman, Paul K., *Trouble On Board: The Plight of International Seafarers*, Ithaka, New York: ILR Press, 1992.

Collinson, Sarah, *Europe and International Migration*, London/New York: Pinter Publisher, 1993.

Soriano, Yna, 'Modern Slavery in the High Seas', in: *Bulatlat*, January 9, 2002 ([www.bulatlat.com/news/orgmaritime](http://www.bulatlat.com/news/orgmaritime))

General Assembly Documents and regular publications, PICUM (Platform for International Concerns for the Undocumented), Brussels, Belgium, 1999-2002.

*United Europe, 1999-2001*. Publications of Churches' Commission for Migrants in Europe (CCME). Genève, World Council of Churches.

**César T. Taguba** studeerde landbouwwetenschappen en theologie in de Filippijnen (Sulliman University). Hij is predikant van de United Church of Christ in the Philippines (UCCP), aangesteld als Migrant Chaplain for Europe. Hij was van 1999-2001 voorzitter van de commissie Justice and Empowerment van SKIN. Hij is verbindingsman van verscheidene organisaties voor gerechtigheid en vrede met het oog op migranten in Europa met kerken en kerkelijke organisaties.

# **Bibliografie van in 2001 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur**

---

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

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

Enkele in 2000 verschenen titels die niet in de bibliografie over 2000 waren opgenomen zijn alsnog in deze bibliografie verwerkt.

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

Informatie bij: Peter van Rijn, sinds 1 augustus 2000 werkzaam als bibliothecaris/documentalist bij het IIMO, Heidelberglaan 2 (Willem C. van Unnikgebouw, k. 827), 3584 CS Utrecht, tel. 030-253 9413 (of via het secretariaat 030-253 2079).

E-mail: [pvrijn@theo.uu.nl](mailto:pvrijn@theo.uu.nl)

## **Inhoud bibliografie**

nummers

### **ALGEMEEN**

- BIBLIOGRAFIE EN STUDIE VAN MISSIOLOGIE 1-3
- GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING 4-83
- RELIGIES/DIALOOG 84-121
- POLITIEKE, CULT., EN SOCIO-ECON. CONTEXT 122-135
- VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST 136-158

AFRIKA	159-190
AZIË	191-215
AMERIKA	216-219
OCEANIË	—
EUROPA	220-222

### Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ administratie-adres
Allerwegen	<i>Allerw.</i>	Kampen	Kok
Begrip Mosl./Chr.	<i>Begrip</i>	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bazuin, De	<i>Bazuin</i>	Den Bosch	Postbus 636
Communicatie	<i>Comm</i>	Oegstgeest	CMC, Postbus 75
Concilium	<i>Conc</i>	Hilversum	Postbus 17
Doc.blad Geschied.Ned. /Zend.& Overz.Kerken	<i>DGNZOK</i>	Kampen	THUK, Postbus 5021
Evangelië & Moslims	<i>E&amp;M</i>	Amersfoort	Bergstraat 6
Erasmusplein	<i>Erasm</i>	Nijmegen	Kath. Doc. Centrum
Exchange	<i>Exch</i>	Utrecht	IIMO, Heidelberglaan 2
ID-informatiedienst	<i>ID</i>	Den Bosch	Postbus 750
Itinerario	<i>Itin</i>	Leiden	Univ. Leiden, Hist. dep., PB 9515, 2300 RA Leiden
Kerk en Theologie	<i>K&amp;T</i>	Den Haag	Boekencentrum
Kerkelijke Documentatie 121	<i>Kdoc</i>	Utrecht	Postbus 13049
Missie inter Aktie	<i>MiA</i>	Den Haag	Ln. v.N.O. Indië
Roodkoper	<i>Roodkoper</i>	Amsterdam	De Rode Hoed
Soteria	<i>Soteria</i>	Sliedrecht	De Eenhoorn, PB 217
Stud.in Interrel.Dial.	<i>SID</i>	Kampen	Postbus 130
Tijdschr.voor Theol.	<i>TvT</i>	Nijmegen	Postbus 909
Trajecta	<i>Traj</i>	B - Leuven	Gr.Begijnhof 53
Vandaar	<i>Vandaar</i>	Nijmegen	KDC/Postbus 9100
Verbiest Koerier	<i>Verbiest K</i>	Leusden	Postbus 200
Wereld en Zending	<i>W&amp;Z</i>	Leuven	KU, Naamse str.weg 63
Wereldwijd/Bijeen	<i>WW</i>	Amsterdam	Pr.Hendrikl.37
		B - Antwerpen	A. Goemaerlelei 69

## ALGEMEEN

### BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Bibliografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse protestantisme – Dl 5. Kampen: Kok, 2001, 608 p. (Zie: *afzonderlijke vermeldingen onder 'Missionaire geschiedschrijving/Biografie'*).
2. Jongeneel, Jan. David Barrett's World Christian Encyclopedia. In: *Exch* 30(2001)4, 372-376 (review artikel).
3. Rijn, Peter van, 'Bibliografie van in 2000 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur.' In: *W&Z* 30(2001)4, p. 87-103.

### GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

#### Algemeen

4. Eggen, Wiel. Missie en de antropologie. In: *MiA* 56(2001)6, 14-16.
5. End, Th. van den en H. van 't Veld (red.). Met het woord in de wereld. De Gereformeerde Zendingbond van 1901 tot 2000. Zoetermeer: Boeken-centrum, 2001, 384 p., lit.opg.,reg. (ISBN 90-239-0733-7).
6. Groot, Aart de en Otto de Jong. Vier eeuwen theologie in Utrecht. Bijdragen tot de geschiedenis van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht. Zoetermeer: Meinema, 2001, 384 p., ill. (ISBN 90-211-3843-3).
7. Houtepen, Anton en Albert Ploeger (ed.). World christianity reconsidered. Questioning the questions of ecumenism and missiology. Contributions for Bert Hoedemaker. Zoetermeer: Meinema, 2001, 97 p. (IIMO research publication; 57).(ISBN 90-211-7026-4).
8. Zending juist nu. In: *Allerwegen* 32(2001)42, 1-48. (Themanummer).  
Bevat o.a.: Ype Schaaf. Met het woord in de wereld. Indrukken uit het jubileumboek. 1-12; J.J. Tigchelaar. Mensen zenden. 13-21; Cees Snoei. De GZB is ook evangelisch. 22-30; Jaap van Oostende. Vertrouwen en wantrouwen. 31-35; Teus Eikelboom. De GZB en de kerken ginds. 36-47.

Zie ook: 146

#### Missionaire geschiedschrijving / niet-westerse kerkgeschiedenis

9. Bakker, K. De Christelijke Onderwijzers Vereeniging in Nederlandsch-Indië (COV) en de relatie tussen Europese en Indonesische leden. In: *DGNZOK* 8(2001)2, 50-76.
10. François, Wim. Een tropische storm in katholiek België. De controverse rond de plaats van de katholieke missies in Congo-Vrijstaat (1905-1906). In: *Traj* 10(2001)2, 136-159.
11. Hoekema, Alle. Gereformeerden en doopsgezinden in Midden-Java: enkele parallellen. In: *DGNZOK* 8(2001)1, 56-61.
12. Holtrop, P.N. Over het geboorte-uur van de christelijke kerk in Midden-Java. In: *DGNZOK* 8(2001)1, 67-69.
13. Hoogstraten, Samuel Anne van. Als steeds uw Samuel. Brieven van ds. S.A. van Hoogstraten op Java 1927-1945. Bew.: Renée Louise van Hoogstraten.



Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 400 p., lit.opg., reg. (Uitgaven van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken. Kleine reeks; 6) (ISBN 90-239-0987-9).

14. Jong, Chr.G.F. de. Bijbel en staatsvorming: bijbelverspreiding in de Molukken aan het begin der negentiende eeuw. In: *DGNZOK* 8(2001)2, 2-24.
15. Pipeleers, Ludo en Leon Snoeks. Limburgse martelaren: geloofsgenoten ook voor deze tijd. Boechout (B): Wereld-Missiehulp, 2001, 253 p., ill.
16. Reenders, H. De doorwerking van de Gereformeerde zendingsbeginselen in de zending van de Gereformeerde Kerken in Midden-Java, 1894-1931. In: *DGNZOK* 8(2001)1, 40-55.
17. Reenders, H. De gereformeerde zending in Midden-Java, 1859-1931. Een bronnenpublicatie. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, XX, 975 p., ill, krt. (ISBN 90-239-0862-7) (Uitgaven van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken. Grote reeks; 5).
18. Reenders, H. Het werk van Franz Pape en August Jackstein onder de Rotinezen 1860-ca. 1875. In: *DGNZOK* 8(2001)2, 25-49.
19. Schoolr, J.W. 'Boeiend, tragisch en dramatisch': een antropoloog over het werk van Reenders. In: *DGNZOK* 8(2001)1, 62-66.
20. Sens, Angelie. 'Mensap, heiden, slaaf'. Nederlandse visies op de wereld rond 1800. Den Haag: SDU Uitgevers, 2001, XVII, 213 p., lit.opg., reg. (Nederlandse cultuur in Europese context; 20).(Ook verschenen als proefschr. KUN).(ISBN 90-12-08856-9).
21. Umer Ryad Abdel-Khalik. Islam and christian mission. Missionary activities and muslim responses in Egypt (1895-1935). Leiden: [z.u.], 2001, 105 p. + app. (MA-thesis Univ. Leiden)
22. Vugt, Joos van. In zorgzaamheid en eenvoud. De Fraters van Utrecht in jaren van verandering en overdracht. 1965-2000. Nederland, Indonesië, Kenia. Budel: DAMON, 2001, 320 p., ill., lit.opg. (KDSC Scripta; 14) (ISBN 90-5573-204-4)
23. Waerts, J. Apostelen op Java. De arbeid van de Hersteld Apostolische Zendingsgemeente in de eenheid der Apostelen in Nederlands-Indië. In: *DGNZOK* 8(2001)1, 2-39.

Zie ook: 155, 175, 182, 197, 198, 199, 200, 212

### **Biografie**

24. Blaakmeer, F. en J.H. Zeilstra. Anton Dronkers (1910-1989). In: *zie 1*, p. 162-163.
25. Elsman, D.M. Johannes de Heer (1866-1961). In: *zie 1*, p. 233-234.
26. Endedijk, H.C. Willem Arentinus Wiersinga (1897-1980). In: *zie 1*, p. 563-564.
27. Hoedemaker, L.A. Johannes Christiaan Hoekendijk (1912-1975). In: *zie 1*, p. 240-242.
28. Hoekema, A.G. Christiaan Pieter van Eeghen (1853-1917). In: *zie 1*, p. 166-167.

29. Hoekema, A.G. Pieter Jansz (1820-1904). In: *zie 1*, p. 290-291.
30. Hoekema, A.G. Hillebrandus Cornelius Klinkert (1829-1913). In: *zie 1*, p. 309.
31. Hoekema, A.G. Nicolaas Dirk Schuurmans (1838-1908). In: *zie 1*, p. 458-459
32. Hofstee, W. Theodorus Petrus van Baaren (1912-1989) In: *zie 1*, p. 24-26.
33. Jeroense, P.J.G. Arend Theodoor van Leeuwen (1918-1993). In: *zie 1*, p. 338-340.
34. Jongeling, M.C. Klaas Johan Brouwer (1887-1964). In: *zie 1*, p. 94-96.
35. Joosse, L.J. Philippus Baldaeus (1632-1671). In: *zie 1*, p. 35-36.
36. Joosse, L.J. Sebastiaen Dancka(e)rts (1593-1634) In: *zie 1*, p. 131-132.
37. Joosse, L.J. Vincent Joachim Soler (1600-1665). In: *zie 1*, p. 479-480.
38. Joosse, L.J. Antonius Hambrouck (Hambroek) (1605-1661). In: *zie 1*, p. 225-226.
39. Joosse, L.J. Jodocus A. Stetten (1605-1648). In: *zie 1*, p. 492.
40. Kuiper, A. de. Cornelis Laurens van Doorn (1896-1975). In: *zie 1*, p. 148-149.
41. Kuiper, A. de. Samuel Jonathan Esser (1900-1944). In: *zie 1*, p. 175-176.
42. Kuiper, A. de. Frans Johannes Frederik van Asselt (1870-1939). In: *zie 1*, p. 231.
43. Kuiper, A. de. Johannes Lodewijk van Asselt (1839-1930). In: *zie 1*, p. 231-232.
44. Kuiper, A. de. Pieter Middelkoop (1895-1973). In: *zie 1*, p. 374-375.
45. Kuiper, A. de. Jan Lodewijk Swellengrebel (1909-1984). In: *zie 1*, p. 496-497.
46. Kuiper, A. de. Herman Neubronner van der Tuuk (1824-1894). In: *zie 1*, p. 513-514
47. Kuiper, A. de. Hendrik van der Veen (1888-1977). In: *zie 1*, p. 519-520.
48. Noordegraaf, H. Arend Johan Nijk (1926-1982). In: *zie 1*, p. 389-391.
49. Noordegraaf, H. Jan van Raalte (1926-1995). In: *zie 1*, p. 415-416.
50. Slageren, J. van. Ido Hendricus Enkelaar (1911-1994). In: *zie 1*, p. 170-171.
51. Slageren, J. van. Evert Jansen Schoonhoven (1904-1995). In: *zie 1*, p. 288-290.
52. Slageren, J. van. Freerk Christiaans Kamma (1906-1987). In: *zie 1*, p. 299-300.
53. Slageren, J. van. Jan Marinus van der Linde (1913-1995). In: *zie 1*, p. 344-346.
54. Slageren, J. van. Gerrit Paul Hendrik Locher (1910-1970). In: *zie 1*, p. 347-348.
55. Wagtendonk, K. Klaas Jouco Bleeker (1898-1983). In: *zie 1*, p. 67-68.
56. Zeilstra, J.A. Willem Adolph Visser 't Hooft (1900-1985). In: *zie 1*, p. 534-539.
57. Zondergeld, G.R. Nicolaas Adriani (1865-1926). In: *zie 1*, p. 11-14.
58. Zondergeld, G.R. Cornelia Arnolda Johanna ten Boom (1892-1983). In: *zie 1*, p. 81-83.

#### **Bijbels perspectief**

59. Pacheco, Dario D. Paul and his mission: Paul's understanding of 'Mission' in Romans 1:1-7. Leuven: [z.u.], 2001, XVIII, 71 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).

#### **Theologie van missie en zending – interculturele theologie**

60. Irarrazaval, Diego. Mission within cultures and religions. In: *Exch* 30(2001)3, 229-234.

61. Jongeneel, J.A.B. European-continental perceptions and critiques of British and American protestant missions. In: *Excb* 30(2001)2, 103-124.
62. Klein, Aloys. Missie, het hart van de kerk. In: *ID* 33(2001)9, 2-3.
63. Kolm, Gerrit Jan van der. De verbeelding van de kerk. Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie. [Zoetermeer]: [Boekencentrum], 274 p., lit.opg. (Proefschr. Groningen).(ISBN 90-239-0967-4).
64. Küster, Volker. Renunciation of inculturation as aesthetic resistance. The Indian artist Solomon Raj seen in a new light. In: *Excb* 30(2001)4, 359-371.
65. Okhuizen, Jan Egbert. Hendrik Kraemers wetenschappelijke methode in zijn opera minora. Gorinchem: Narratio, 2001, 255 p., bibliogr. (Proefschr. Leiden) (ISBN 90-5263-908-6).
66. Oosterhout, Michiel van (eindred.), Rogier van Rossum et al. (red.). Op zoek naar sporen van God. Visiestuk over missie van het CMBR. Den Haag: Centraal Missionair Beraad Religieuzen, 2001, 48 p.
67. Saane, W.P.J.L. John Stott's Missionary Ecclesiology. Utrecht, [z.u.], 2001. (Doct.scr. Univ. Utrecht).
68. Vis, Jeroen. Frans Wijsen: Buiten de theologie is de missie allang gerehabiliteerd. In: *MiA* 56(2001)4, 14-16.
69. Wierda, Siebrand. Gezonden met perspectief. Naar een theologisch kader voor gemeentestichting vanuit een missionair motief in Nederland. Groningen: [z.u.], 2001, VI, 106 p., lit. opg. (Doct.scr. Theol. Univ. Apeldoorn).
70. Wijsen, Frans. Intercultural theology and the mission of the church. In: *Excb* 30(2001)3, 218-228.
71. Wijsen, Frans. Missie wordt een intercultureel proces. In: *ID* 33(2001)6, 2-3. (Samenvatting van toespraak KU-Nijmegen t.g.v. de viering van de 65e verjaardag van Rogier van Rossum).

Zie ook: 73, 89

### **Theologie in context**

Zie: 118, 132, 183, 184, 193

### **Afrikaanse theologie**

72. Heijke, Jan. Fabien Eboussi Boulaga's fight against fetishism. In: *Excb* 30(2001)4, 300-327.
73. Mageša, Laurenti. Mission in the post cold war era considerations for the 21st century. In: *Excb* 30(2001)3, 197-217.
74. Mukadi, Marcel. Avery Dulles' ecclesiology in dialogue with African churches models. Leuven: [z.u.], 2001, X, 65 p. (Diss. M.D. KU-Leuven).
75. Obi, Fabian. Historiography: a foundation for African theological discourse. Leuven: [z.u.], 2001, XXIV, 159 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).

Zie ook: 170, 188

### **Aziatische theologie / bevrijdingstheologie**

76. Mesa, José M. de. Making salvation concrete and Jesus real. Trends in Asian christology. In: *Excb* 30(2001)1, 1-17.
77. Jongeneel, J.A.B. Christus' ontmoeting met Zarathoestra: exclusief-inclusief.

In: *K&T* 52(2001)3, 256-268, lit. opg.

78. Neelankavil, Tony. Towards an intercultural hermeneutics of trinitarian harmony: a conversation between Vedantic and early christian traditions in response to the Asian Synod. Leuven: [z.u.], 2001, XLIX, 348 p. (Diss. Doct. KU-Leuven).
79. Steenbrink, Karel. De veelzijdige 'theologie' van Y.B. Mangunwijaya. De reconstructie van een katholieke presentie in Indonesië. In: *TvT* 41(2001)1, 37-60.
80. Witvliet, Theo. De pneumatologische drang. Het gesprek van Beker met bevrijdingstheologen. In: *K&T* 52(2001)2, 146-157.

Zie ook: 135, 191, 203, 204, 208, 209

### Latijns-Amerikaanse theologie

81. Kozhimala, Thomas. An option for the oppressed: a critical study on the social dimensions of Gustavo Gutiérrez's theology of liberation. Leuven: [z.u.], 2001, XXI, 142 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).
82. Nagel, Geja van der. Ontmoeting met Gustavo Gutiérrez. Theologie van de bevrijding. In: *Comm* (2001)180, 14-15.
83. Pajarillo, Manuel R. Confrontación con lo real: from a metaphysics of the real to a spirituality of liberation: an analysis and study of the presuppositions of Jon Sobrino's spirituality of liberation. Leuven: [z.u.], 2001, 3 v. (Diss. Doct. KU-Leuven).

## RELIGIES/DIALOOG

### Algemeen

84. Evers, Georg. Trends and developments in the field of interreligious dialogue: dialogue gasping for breath? Interreligious dialogue at the beginning of the new millennium. In: *SID* 11(2001)2, 235-249.
85. Kirpestein, J.W. Verschil als belofte. Voorwaarden voor het slagen van een interreligieuze dialoog. In: *Christen Democratische Verkenningen* (2001)2, 8-19.
86. Kuiper, Roel e.a. Tolereren of bekeren. Naar een christelijke visie op verdraagzaamheid. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 174 p., lit.opg. [Uitg. i.s.m. met de Civitas Studiosorum in Fundamento Reformato (CSFR) t.g.v. het 50-jarig bestaan].
87. Kuschel, Karl-Joseph. Strijd om Abraham. Wat joden, christenen en moslims onderscheidt, en wat hen bindt. Zoetermeer: Meinema, 2001, 303 p. [Vertaling uit het Duits: Mareike Winkelmann]. (ISBN 90-211-3836-0).
88. Logister, Wiel. Jesus Christ as source of assertiveness and plurality. In: *SID* 11(2001)1, 25-36.
89. Neckebrouck, Valeer. Gij alleen de Allerhoogste. Christus en de andere godsdiensten. Leuven: Davidsfonds, 2001, 142 p. (ISBN 90-5826-121-2).
90. Oers, Berry van. 25 jaar Cura Migratorum. Uit de kronieken van de landelijke katholieke instelling voor allochtonenpastoraat en interreligieuze dialoog. 's-Hertogenbosch: Cura Migratorum, 72 p. (ISBN 90-75352-32-8).
91. Sterkens, Carl Jozef Alfons. Interreligious learning. The problem of interreligious dialogue in primary education. [Leiden]: Brill, VII, 287 p., lit.opg., index.

(Proefschr. Univ. Nijmegen) (Emperical studies in theology; 8) (ISBN 90-04-12380-6).

Zie ook: 194, 211

### **Boeddhisme**

92. Thich Nhat Hahn. Jezus en Boeddha als broeders / vert. [uit het Engels] door Gerdie Brongers. Rotterdam: Asoka, 156 p. (Vert. van: Going home. - 1999) (ISBN 90-5670-051-0).

### **Oosterse religies**

Zie: 191

### **Hindoeïsme**

93. Fillet, Mark. Frans Baartmans: 'Missie is als een liefdesrelatie'. In: *Bazuin* 84(2001)17, 6-9.
94. Schouten, Jan Peter. Jesus in Hindu Garb. Images of Jesus Christ in the Rāmakoṣa Movement. In: *SID* 11(2001)1, 37-63, lit. opg.

Zie ook: 205, 210

### **Islam**

95. Armstrong, Karen. Islam. Geschiedenis van een wereldgodsdienst. Vert. [uit het Engels] Shirah Lachmann. Amsterdam: De Bezige Bij, 2001, 314 p., lit.opg., krt., reg. (ISBN 90-234-0055-0).
96. Ephimenco, Sylvian. Open brief aan de moslims van Nederland: na de aanslagen van 11 september 2001. [Vert. F. Murali ... et al.; red. Klaas Levelt]. Utrecht: Het Spectrum, 2001, 116 p. (Brief in het Nederlands, Arabisch, Turks en Engels, - Met reacties op de brief).(ISBN 90-274-7690-X).
97. Bekeringen: religieus grensverkeer. In: *Begrip* 27(2001)5, 196-224. (Themanummer).  
Bevat o.a.: G.M. Speelman en M. Frederiks. Bekering als religieus grensverkeer. 199-201; Caroline Angenent. Muusa Muulay was een ongelukkig mens. Bekeringsmotieven in Kameroen. 215-224.
98. Berger, Maurits S. Kruistocht en jihad. De aanslagen in de Verenigde Staten en de dreiging van de islam. Amsterdam: Contact, 2001, 79 p. (Pleidooi tegen eenzijdige visie van westerse wereld op de islam na 11-09-01). (ISBN 90-254-1628-4).
99. Douwes, Dick (red.). Naar een Europese islam? Essays. Amsterdam: Mets & Schilt, 2001, 223 p. (De multiculturele samenleving en de integratie van allochtone moslims in Nederland en West-Europa).(ISBN 90-5330-319-7).
100. Eerste paus in moskee. Toespraak van Paus Johannes Paulus II bij een bezoek op 6 mei 2001 aan de Oemajjaden-moskee in Damascus. In: *Begrip* 27(2001)3, 102-104.
101. Eggen, Wiel. Evolutie als gedeelde djihad. In: *Gamma, tijdschrift voor groei in bewustzijn van de waarden van de mens, gebaseerd op de ideeën van Pierre Teilhard de Chardin*, 8(2001)6, p. 39-44.
102. Identiteit & transparantie. De uitdaging voor de christelijke gemeente in de ontmoeting met moslims. Beleidsplan 2001-2004 / Evangelie & Moslims, Stichting voor getuigenis en dienst onder Moslims in Nederland. Amersfoort:

- Evangelie & Moslims, 2001, 40 p.
103. Interreligieuze gebedsdiensten met moslims. Een evaluatie van de Stichting Evangelie en Moslims. Bijlage bij jaarverslag 2000 Stichting voor getuigenis en dienst onder moslims in Nederland. In: *E&M* [2001] speciale uitgave, zonder nummer.
  104. Jonge Europese moslimburger, De. In: *Begrip* 27(2001)2, 49-83. (Themanummer).  
Bevat o.a.: P. Reesink. Teshuba. 50-51; L. Brouwer. Moslimjongeren en internet: een verkenning. 52-61 (met lijst van URL's sites islamitische jongerenverenigingen); Nico Landman. Euro-islam: uniform of veelkleurig? 62-69; Simon Lambregs. Van 'moslim in België' naar Belgische moslim. 70-77. Gé Speelman. Moslimjongeren en hun islam. 78-83.
  105. Kohlbrugge, Hebe. De islam aan de deur. Op zoek naar een antwoord. Een samenvatting van het werk van Hanna Kohlbrugge (1911-1999); bijeengelezen door Hebe Kohlbrugge. Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 220 p., ill., bibliogr. (ISBN 90-239-1142-3).
  106. Legitimatie, De, van verscheidenheid. Visies van moslims en christenen. In: *W&Z*. 30(2001)3, 1-95. (Themanummer).  
Bevat o.a.: Kathleen Ferrier, Gerrie ter Haar en Ype Schaaf. Multicultureel en dus multireligieus. 4-11; Omar L. van den Broeck. De situatie van de islam in België. 12-13; Suleyman T.K. Damra. Kunnen de islam en de Islamitische Universiteit in Rotterdam een bijdrage leveren aan een multiculturele samenleving? 14-19; Pim Valkenberg. Christelijke identiteit en religieuze verscheidenheid. 20-27; Emilio Platti. Ontmoeting als zoektocht naar gezamenlijke waarden. 28-33; Jan Slomp. Een nieuwe droom voor de islamzending. 34-38; Henk Vreekamp en Ane Mulder. Over de relatie met andersgelovigen. Het beleid van de Nederlandse Samen-op-Wegkerken. 39-45; Lode Vermeir. Het beleid van de katholieke kerk van België ten aanzien van moslims. 46-50; Farid Esack. Moslims en andersgelovenden. 51-61; Cokkie van 't Leven. Spiritualiteit als vindplaats voor dialoog. 67-76; Theresa AdamuSjarie'a en de religieuze coëxistentie in Nigeria. 77-83; Karel Steenbrink. Is er nog hoop van Pancasila harmonie in Indonesië. 84-94.
  107. Molla, Claude F. 150 vragen en antwoorden. Vert. [uit het Frans] Ype Schaaf. Kampen: Kok, 104 p. (Oorspr. Ned. uitg.: *Allerw* 24(1993)10). (ISBN 90-435-0432-7).
  108. Moslims over christenen. In: *Begrip* 27(2001)4, 149-177. (Themanummer).  
Bevat o.a.: Wederzijdse beelden van moslims en christenen in dialoog. Pim Valkenberg interviewt Jacques Waardenburg. 153-159; Pim Valkenberg. Moslims over christenen: een partijdig overzicht. 160-168; Omailma Korz-Noor. Ontmoeting op weg naar begrip. 169-173; Jeffrey Chotekhan. Vriendelijkste der mensen. 174-177.
  109. Oers, Berry van. 'De strijd tegen jezelf is de grootste oorlog'. In: *MiA* 56(2001)6, 3-5. (Gevolgen van de aanslagen op het WTC voor de moslims in Nederland).
  110. Pauselijke Raad voor de Interreligieuze dialoog. Toerusting tot dialoog: een plicht voor christenen en moslims. Boodschap bij het einde van de Ramadan, *Id al-Fitr* 1421/2001. In: *Kdoc* 29(2001)2, 35-36.
  111. Pauselijke Raad voor de Interreligieuze dialoog. Menselijke waarden bevorde-

- ren in een tijdperk van technologische vooruitgang. Boodschap bij het einde van de Ramadan, *Îd al-Fitr 1422/2001*. In: *Kdoc* 29(2001)9-10, 57-59.
112. Reesink, Pieter. Dialoog moslims-christenen: balans en vernieuwing. In: *ID* 33(2001)3, 8-10.
113. Speelman, Gezina Margharieta. Keeping faith. Muslim-christian couples and interreligious dialogue. [Zoetermeer]: Meinema, 2001, 332 p., index, lit.opg., samenv. NL. (Proefschr. RU Gr.).(ISBN 90-211-7027-2).
114. Steenbrink, Karel. Interpretations of Christian-Muslim Violence in the Moluccas. In: *SID* 11(2001)1, 64-91, lit. opg.
115. Van kerkgebouw tot moskee. In: *Begrip* 27(2001)1, 1-28. (Themanummer).  
Bevat o.a.: Piet Reesink. Heilige feesten en plaatsen. 2-4; Karel Steenbrink. Kunnen gebouwen heilig zijn? 5-11; F. Siddiqui en Piet Reesink. Touwtrekken om de Julianakerk. 12-15; Henk Schouten. Van Petrakerk naar Mimar Sinan moskee. 16-19; Helma Hurkens. Problemen rond de bouw van een moskee in Tilburg. 20-24; Ton Meijers. Kerkgebouw als moskee? 25-28.
116. Wessels, Anton. Islam verhalenderwijs.[red. Marlou Wijsman]. Amsterdam: Nieuwezijds, 2001, 286 p. (ISBN 90-5712-015-1).
117. Wessels, M. De extremistische variant van de islam. De opkomst van het eigentijdse moslim-extremisme. Den Haag: Prof.mr. B.M. Telderstichting, 183 p. (Geschrift Telderstichting; 91). (ISBN 90-73896-20-7).
118. Wiele, Jan van. Interreligieuze beeldvorming in context: de behandeling van de islam in Belgische schoolboeken. Katholieke Godsdienst voor het lager en middelbaar onderwijs (1886-1968): bijdrage tot de geschiedenis van de theologie van de niet-christelijke (...). Leuven: [z.u.], 2001, 2 v. (Diss. Doct. KU-Leuven).
119. Zweden, Corien van. 'Pas op voor generalisaties'. Godsdienstwetenschapper wijst op gevaar van vijandsdenken. Interview met dr. Gerrie ter Haar. In: *Vandaar* 27(2001)9, 19-21.

Zie ook: 206, 223

### Jodendom

120. Ottenheijm, Eric. Van wezensvreemdheid naar levendige ontmoeting. Katholieken en joden. In: *Bazuin* 84(2001)17, 24-26.
121. Vuyst, Kristof de. Christus in het licht van de joods-christelijke dialoog. De visie van John T. Pawlikowski. Leuven: [z.u.], 2001, XX, 89 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).

### Traditionele religies/volksreligie

Zie: 117, 216, 219

## POLITIEKE, CULTURELE, SOCIO-ECON. CONTEXT

### Algemeen

122. Nathan, Ronald. 'African redemption': black nationalism, and end of empire in Africa. In: *Excb* 30(2001)2, 125-144.
123. Niet alleen privé. Over de functie van religie. In: *W&Z* 30(2001)4, 1-86. (Themagedeelte).

Bevat o.a.: Henk Vroom. Religie(s) in de plurale cultuur. 4-11; Jan Kerkhofs s.j. Voorbij het machtsblok. Over de plaats van de katholieke kerk in België. 12-18; Gérard van Tillo. Buitenspel. Over de plaats van kerk en geloof in de Nederlandse samenleving. 19-26; Eric Corsius. Pelgrim en bekeerling. Katholieken in Nederland anno 2001. 27-33; Rob van der Zwan. Het tekort en een tegoed. Christendom onder nieuwe verhoudingen. 34-42; Hans Eschbach. Een kerk in Nederland die groeit als kool. 43-49; Serge Desouter. Ontwikkelingssamenwerking als christelijke weg van barmhartigheid. 50-58; Roel Aalbersberg. Ontwikkelingssamenwerking 'met den bijbel'? ICCO in het spanningsveld tussen wereld en zending. 59-66; Ype Schaaf. De christelijke motivering van ontwikkeling. Naar aanleiding van drie nieuwe boeken. 67-73; Seline Rundberg. De holistische aanpak van een allochtonenkerk in de Bijlmer. 74-79; Jean Blaise Kenmogne. Een ander model van ontwikkeling. Het verhaal van CIPRE. 80-86.

Zie ook: 183, 184, 185, 186, 187

### **Mensenrechten/racisme/kasten**

124. Pauselijke Raad *Justitia et Pax*. De kerk en het racisme: naar een meer broederlijke samenleving. Bijdrage van de Heilige Stoel aan de Wereldconferentie tegen racisme, rassendiscriminatie, vreemdelingenhaat en ermee gepaard gaande onverdraagzaamheid (Durban, 31 augustus tot 7 september 2001). In: *Kdoc* 29(2001)9-10, 23-33. (Inleiding op en actualisering van het oorspronkelijke document uit 1988).

Zie ook: 142, 154

### **Positie van de vrouw/huwelijk/jeugd**

Zie: 134, 139, 155, 168, 189, 192, 213, 217, 218

### **Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording**

125. Abbey, Emmanuel Annor. Population, development and the environment? A Third World dilemma? A new ethical response to the population-development quandary in Sub-Saharan Africa. Leuven: [z.u.], 2001, LXV, 328 p. (Diss. Doct. KU-Leuven).
126. Boussemaere, Mariken. Ethisch ondernemen in het licht van de Noord-Zuid relatie in het werk van Thomas Donaldson. Leuven: [z.u.], 2001, VIII, 80 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).
127. Buys, Govert J. Als de olifanten vechten... Denken over ontwikkelingssamenwerking vanuit christelijk perspectief. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 324 p. (Verantwoording; 17) (ISBN 90-5881-061-5).
128. Kamminga, Menno R. Onderweg naar overvloed. Naar een oecumenische visie op ontwikkeling en ontwikkelingssamenwerking. Zoetermeer/Utrecht: Boekencentrum/Stichting Oikos, 2001, 127 p., lit.opg. (ISBN 90-239-0982-8).
129. Leve de nieuwe wereldbeweging. Themagedeelte over de midlifecrisis van de derdewereldbeweging. In: *WW* (2001)307, 22-55.
130. Zevenbergen, Willem en Aernout. Zou Afrika slechter af zijn geweest zonder al die hulp? In: *Roodkoper* 6(2001)6, 17-20; Deel 2: Hoe verder met Afrika? In: *Roodkoper* 6(2001)7, 25-28. (Briefwisseling tussen voormalig ontwikkelings-



werker en zijn zoon, correspondent in Afrika).

Zie ook: 123, 143

### Globalisering

131. Bingquan, Li. Global ethic in the age of dialogue. Leuven: [z.u.], 2001, 49 p. (Diss. M.A. KU-Leuven).
132. Bombongan, Dominador F., jr. The context of globalization: opportunities, risks and dangers: toward the elaboration of a responsive theology for the Third World with special reference to Latin America. Leuven: [z.u.], 2001, 2 v. (Diss. Doct. KU-Leuven).
133. God in globalistan. In: *WW* (2001)312, 22-55. Themagedeelte antiglobaliseringsbeweging en spiritualiteit: denkers, bewegingen en kunstenaars op zoek naar God in globalisation.
134. Mondialisering en haar slachtoffers. In: *Conc* 37(2001)5, 5-127. (Themanummer).  
Bevat o.a.: María Arcelia Gonzales Butrón. Gevolgen van de neo-liberale mondialisering op het leven van vrouwen. 41-49; Luis de Sebastián Carazo. Europa: mondialisering en armoede. 58-66; Teresa Okure. Afrika: mondialisering en de teloorgang van culturele identiteit. 66-75; Germán Gutiérrez. Economie, ethiek en alternatieven in Latijns-Amerika. 76-82; Jon Sobrino. Universalisering van solidariteit en hoop: de mars voor de vrede, Butembo (Congo), 24 februari-4 maart 2001. 121-127.
135. Moorman, Gerard. Sri Lankaanse theoloog Tissa Balasuriya. Globale Apartheid... en wat nu? In: *Comm* (2001)180, 18-20

## VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

### Vernieuwing kerkelijke structuren

136. Munnike, E.E. Community Transformation and its Key Principles. Utrecht, [z.u.], 2001. (Doct.scr. Univ. Utrecht).
137. Najien, A. Kerk-zijn in een multi-religieuze samenleving. Utrecht, [z.u.], 2001. (Doct.scr. Univ. Utrecht).

Zie ook: 63, 69, 162

### Spiritualiteit/liturgie

138. Bosch-Heij, Deborah van den. 'The world in between'. De betekenis van Milingo's healing ministry voor de westerse spiritualiteit. Kampen: [z.u.], 2001. 56 p. (Doct.scr. THUK).
139. Roepingservaringen. In *W&Z* 30(2001)2, 1-87. (Themanummer).  
Bevat o.a.: Antoon Vergote. Visioenen en roepingsgeschiedenissen. Een psychologische en religieuze afgrenzing. 4-13; Marc Spindler. De antropologische herontdekking van de bekering. 14-21; Rens Filius. Psychologisch onderzoek naar bekering bij zendingskandidaten. 22-31; Joshua Sendawula. God roept. Hoe een Afrikaan zendeling werd in Nederland. 32-34; Gerrie ter Haar. Tot genezing geroepen. Een Ghanese dominee in de Bijlmer. 35-43; Mathijs Schoffeleers. De profet Billy Chisupe en het aidsprobleem in Malawi. 44-49; David E. Björk. Bekering tot welke kerk? Het dilemma van een Amerikaanse zendeling in Frankrijk. 50-58; Beatrijs Hofland. Vrouwen en bekering in een Braziliaanse pinksterkerk. 59-63; Henri Gooren. Apocalyp tiek en

de groei van pinksterkerken in Latijns-Amerika. 74-82; Peter Versteeg. Het hart van God. Geloofservaringen in een Nederlandse charismatische kerk. 74-82; Kees van Velzen. Bekeringservaringen als gevolg van EO-uitzendingen. 83-87.

Zie ook: 106, 139, 171, 183, 193, 221

### **Pastoralia/diaconaat**

140. Engelsman, A.P.C. den. Wie zal het een zorg zijn?! Onderzoek naar het buurt-pastoraat van de Witte Paters in de Haagse Schilderswijk. Utrecht: [z.u.], 2001. (Doct.scr. KTU).
141. Ijken, Henk van (eindred.). Omzien naar de naaste. Diaconale en missionaire projecten in 2001. Utrecht: Bureau Voorlichting MDO [distr.], 60 p., ill.
142. Johannes Paulus II. De pastorale zorg voor migranten. Onderdeel van de missie van de Kerk in deze tijd. Boodschap voor de 87ste Werelddag voor Migranten en Vluchtelingen. In: *Kdoc* 29(2001)4, 33-39.
143. Lee, Hans van der. Verkondig het koninkrijk. Een bijbelse visie voor diaconaat onder armen in de Derde Wereld. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 2001, 223 p., lit.opg., ill., reg. (ISBN 90-5881-029-1).

### **Evangelisatie/apostolaat**

144. Paas, Stefan. Jezus als heer in een plat land. Zoetermeer: Boekencentrum, 209 p., lit.opg. (ISBN 90-239-0878-3)
145. Verwer, George. Voorbij de pijngrens. Emmeloord/Apeldoorn: Operatie Mobilisatie/Pro Mission [distr.], 2001, 158 p. [Vert. uit het Engels: Rieky Stoffels]. (ISBN 90-6331-006-4).
146. Waarom zending?! In: *Sot* 18(2001)4, 1-45. Themanummer n.a.v. het op 27 oktober 2001 gehouden seminar 'Waarom zending? Over de 'sense of urgency' als motief voor zending'.  
Bevat: R.J. Bakke. De urgentie van het evangelie in een verstedelijkte samenleving. 2-6; A. Verduin. De eeuwigheid als motief tot zending. 7-21; W. van Laar. Waarom zending? Over de 'sense of urgency'. 22-27; P.J. Lalleman. Het oordeelsmotief in de apostolische prediking in Handelingen. 28-35; P. van Kampen. De laatste ernst in de zendingsgeschiedenis. 36-41; T. van der Leer. Literatuur rond het thema hemel en hel. 42-45.

Zie ook: 13, 181, 222

### **Onderwijs / Theologische opleiding**

147. Terwel, M. Bruggen bouwen tussen culturen. Over factoren voor effectief intercultureel contact in de training 'Cultuur en ontwikkeling' van het Hendrik Kraemer Instituut. Amsterdam: [z.u.], 2001, 105 p., ill., bijl. (Scriptie VU).

Zie ook: 91, 201

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

Zie: 139

### **Communicatie**

148. Johannes Paulus II. 'Verkondig het vanaf de daken': het evangelie in een tijdperk van de wereldwijde communicatie. Boodschap voor de 35ste Wereldcommunicatiedag, 27 mei 2001. In: *Kdoc* 29(2001)2, 29-31.

149. Oosterhout, Michiel van. Latijns-Amerika. Volksradio als toegangspoort tot emancipatie. In: *Comm* (2001)183, 17-18.
150. West, Gerald O. en Musa W. Dube (Ed.). *The bible in Africa. Transactions, trajectories, and trends.* Leiden: Brill, 2001, XVIII, 828 p., lit.opg., index. (ISBN 90-04-10627-8).

Zie ook: 167, 196

### **Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werkers**

151. Bakker, Dirk. Maakidi, je hebt gelijk. Het verhaal van een lekenbroeder Franciscaan. [Z.pl.]: [z.u.], 139 p., lit.opg. (Tekst en foto's Dirk Bakker; foto's van Jos Donkers et al.).
152. Eén zending, vele vormen. Leken en religieuzen: samen en anders. Colloquium Interdiocesaan Pastoraal Beraad, zaterdag 3 februari 2001. Brussel: IPB, 2001, 36 p.
153. Houthaeve, Robert. Pieter Jan De Smet sj.: De grote zwartrok: missionaris en vredestichter. Moorslede Ter Cluysen: 2001, 496 p.
154. Kieckens, Ewout. Frans Thoolen, missionaris in het Vaticaan: 'Het gaat om de menselijke waardigheid'. In: *Bazuin* 84(2001)18, 20-23.
155. Murre-van den Berg, Heleen. 'Dear mother of my soul'. Fielia Fiske and the role of women missionaries in mid-nineteenth century Iran. In: *Excb* 30(2001)1, 33-48.
156. Oost west, thuis best? Op zoek naar een menswaardig bestaan. / Red. CMC, afd. Communicatie; bijdr. Pedro Ruquoy et al. Den Haag: Week Nederlandse Missionaris, 2001. 96 p., ill. (Mensen met een missie). (ISBN 90-72954-21-1).
157. Schoormans, Jo. Geest en bevrijding. Henk Schram (1919-1984) en zijn zien, oordelen, handelen. [Nijmegen]: Valkhof Pers, 2000, 216 p. (Schram was missionaris in Sri Lanka 1946-1966). (ISBN 90-5625-071-X).
158. Uitwisseling en wederkerigheid. Mogelijkheid en grenzen. In: *W&Z* 30(2001)1, 1-105. (Themanummer).

Bevat o.a.: Nel van der Harst. Wat uitwisseling en wederkerigheid wel en niet is of wil zijn. 3-10; Sylvian Kalombo Nsapo en Noël Salazar Medina. Openheid voor 'onverwachte ontmoetingen': een uitdaging. 11-17; Hans de Wit. 'Mijn naam is...' Intercultureel bijbellezen en wederkerigheid. 18-27; Martha Frederiks. Leren van elkaar: uitwisseling Papoea - Twente. 28-33; Willy van Offen. De Communio: een relatie tussen twee bisdommen. 34-39; Pauline Ebing. Driehoeksrelatie tussen 'witte' en Surinaamse parochies in Rotterdam en parochies in Paramaribo. 40-45; Johan Verschueren. Partnerschap als waagstuk. Leuvense studenten naar Kinshasa. 46-52; Marc Loos. Vijf onder één KAP. Jongeren uit vijf landen ontmoeten elkaar. 53-58; Willem van Beek. Meeleven is er Zijn en Blijven. 59-63; Hotske Postma en Klaas van der Kamp. Een studiereis als impuls. 64-70; Sri Hadiyanto. Een Javaanse dominee in Nederland. 71-76; Delfin Tenesacco. Intercambio van ervaringen. 77-79; Verry Patty. Helpen als levensdrang. Ontmoetingen met Molukkers uit Nederland en uit Indonesië. 80-87; Meindert Dijkstra. Een stad op een berg kan niet verborgen blijven. 88-95; Hans Snoek. Onderzoek gemeentecontacten Oost-Europa. 96-101; Frank van Eenbergen. Het CMC van terugkoppeling naar uitwisseling 102-105.

Zie ook: 93, 182, 194, 195, 197, 212, 214

## AFRIKA

### Algemeen

159. Abbink, Jan. Loof de Heer! Jeugd en religie. In: *Beelden van Afrika*. Samenst. Henk ter Borg et al. Utrecht: Het Spectrum, 2000. p. 102-111. (ISBN 90-274-6972-5).
160. Adelesi, N. en F. Wijsen. Afrika in het Jubileumjaar. Marginalisatie en migratie. Nijmegen: Missiologisch Instituut, 2000, 18 p. (Occasional Papers; 2). Bevat: Frans Wijsen. De marginalisatie van Afrika en de Afrikanen in de Renaissance. p. 4-8; Naomi Adelesi. Katholieke migranten uit Afrika in Nederland. p. 9-17.
161. Butselaar, Gerrit Jan van. Church and peace in Africa. The role of the churches in the peace process. Assen: Van Gorcum, 2001, 51 p. (ISBN 90-232-3748-X).
162. Christus onze vrede. Kerk als familie van God, plaats en sacrament van verzoening, vergeving en vrede in Afrika. Boodschap van de 12de plenaire bijeenkomst van de bisschoppenconferenties van Afrika en Madagascar (SECAM) gehouden te Rome van 30 september tot 9 oktober 2000. In: *Kdoc* 29(2001)4, 23-32.
163. Dijk, Rijk van. Christian fundamentalism in Sub-Saharan Africa. The case of Pentecostalism. Leiden/Copenhagen: Centre of African Studies? University of Copenhagen, 2000, 32 p.
164. Egbo, Anthony. The phenomenon of involuntary childlessness in African Church. A status quaestionis. Leuven: [z.u.], 2001, 2. v. (Diss. Doct. KU-Leuven).
165. Knighton, Ben. Forgiveness or disengagement in a traditional African cycle of revenge. In: *Excb* 30(2001)1, 18-32.
166. Rinsum, Hendrik Johannes van. Slaves of definition: in quest of the Unbeliever and the Ignoramus. Maastricht: Shaker Publishing, 2001, VII, 189 p., lit.opg., index. (Proefschr. Univ.Utrecht).(ISBN 90-423-0153-8).
167. Schaaf, Ype. Verteren op eigen wijze. De communicatie van het evangelie in Franssprekend Afrika en de rol daarbij van de uitgeverij CLE. Zoetermeer: Boekencentrum, 166 p., lit.opg., ill., reg. (ISBN 90-239-0671-3).
168. Schilder, Kees. Afrika. Discussie over aids vaak te beperkt. In: *Comm* (2001)179, 17-20.
169. Schilder, Kees. 'Ons apostolaat zijn de armen, niet de priesters!' Misbruik vrouwelijke religieuzen. In: *Comm* (2001)179, 4-5.
170. Toren, Benno van den. The christian God and human authority. A theological inquiry with reference to Africa's principal world-views. In: *Excb* 30(2001)3, 235-255.

Zie ook: 122, 125, 130, 134, 150

## Congo

Zie: 10, 134

## Ghana

171. Ayinbora Atinga, Samuel. A study of the traditional funeral rite of the Frafra of Northern Ghana in the light of the christian funeral liturgy; an attempt at inculturation. Leuven: [z.u.], 2001, VIII, 46 p. (diss. M.D. KU-Leuven).
172. Bruijn, Mirjam de, Han van Dijk en Rijk van Dijk. Cultures of travel. Fulbe pastoralists in Central Mali and pentecostalism in Ghana. In: *Mobile Africa. Changing patterns of movement in Africa and beyond*. Ed. by Mirjam de Bruijn, Rijk van Dijk en Dick Foeken. Leiden [etc.]: Brill, 2001, p. 63-88 (ISBN 90-041-2072-6)
173. Damen, Gerard. MISSIO maakt zich sterk voor immigratieproblematiek daar én hier. In: *MiA* 56(2001)5, 3-5.
174. Veldman, John. Pionieren in Afrika. Nieuwe sporen van missie. In: *Bazuin* 84(2001), 1, 10-11.

## Kameroen

175. Slageren, Jaap van. Jamaican missionaries in Cameroon. In: *Exch* 30(2001)2, 145-156.

Zie ook: 97

## Kenia

Zie: 22, 174

## Malawi

176. Vijverberg, M. Verslag van een bezoek aan Malawi en Zimbabwe, 28 april-14 mei. Zeist: ICCO, Team personele samenwerking, 2001, 50 p.

Zie ook: 139

## Mozambique

177. Droogers-Zoutewelle, I. Reisverslag Mozambique april-mei 2001. Nampalu/Zeist: ICCO, 2001, 26 p.

## Nigeria

178. Mbidoaka, Eusebius. Some theological reflections on the social imperatives of increasing priestly vocation in Igboland of Nigeria. Leuven: [z.u.], 2001, CLIII, 159 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).
179. Njoku, Timothy A. Christian/Muslim patterns of conversion: a critical analysis of Christian and Muslim means of conversion in West Africa sub-region before, during and after colonialism with particular reference to Nigeria. Leuven: [z.u.], 2001, XXXVII, 294 p. (Diss. Doct. KU-Leuven).
180. Okochi, Augustine. Priestly formation in Nigeria in the light of Pope John Paul II's pastores dabo vobis. Leuven: [z.u.], 2001, X, 62 p. (Diss. M.D. KU-Leuven).
181. Okuma, Peter Chidi. The political mission of the laity in Nigeria: in the light of Apostolicam Actuositatem – the decree of Vatican II on the apostolate in the laity. Leuven: [z.u.], 2001, XXXIV, 139 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).

Zie ook: 106

## Oost-Afrika

182. Jong, Albert de. Africans viewed in the missionary mirror. Shifts in the 'black-white' thinking of Dutch missionaries on Africans and their culture in East Africa 1945-1965. In: *Excb* 30(2001)1, 49-77.

## Rwanda

183. Spijker, Gerard van 't. Credal hymns as *Summa Theologiae*: new credal hymns in Rwanda after the 1994 war and genocide. In: *Excb* 30(2001)3, 256-275.
184. Spijker, Gerard van 't. Zijn daar nog woorden voor? Overwegingen bij het drama van Rwanda. In: *Allerw* 32(2001)41, 1-56, lit. opg.
185. Umutesi, M.B. Weg van de dood. De vergeten kant van het Rwandese drama. Brussel: 11.11.11, 2001, 279 p.
186. Verdonck, Maya. De genocide in Rwanda in historisch en ethisch perspectief. Leuven: [z.u.], 2001, XIV, 115 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).

## Soedan

187. Oosterhout, Michiel van. Bisschop Taban: 'Het enige duurzame element in Soedan is de oorlog!' In: *MiA* 56(2001)2, 3-5.

## Tanzania

188. Fillet, Mark. Samenwerking begint met menselijk contact. Bevrijdingstheoloog Laurenti Magesa (Tanzania). In: *Comm* (2001)183.

## Zimbabwe

189. Hinfelaar, Marja. Respectable and responsible women. Methodist and Roman Catholic women's organisations in Harare, Zimbabwe (1919-1985). Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 184 p., lit.opg., index. (MISSION; 30). (Ook verschenen als proefschr. Univ.Utrecht).(ISBN 90-239-1153-9).

Zie ook: 176

## Zuid(elijk) Afrika

190. Ikechukwu, Elegonye D. The Truth and Reconciliation Commission in South Africa: evaluation in light of relevant literature. Leuven: [z.u.], 2001, X, 65 p. (Diss. M.D. KU-Leuven).

## AZIE

### Algemeen

191. Kley, Edwin J. van. Asian religions in seventeenth-century Dutch literature. In: *Itin* 25(2001)3-4, 54-68.

### China

192. Chen, Joseph Xiaobing. A comparative study of the concepts of marriage in the Chinese culture and in the 1983 code of canon law. Leuven: [z.u.], 2001, XXV, 118 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).
193. Gehrs, Johannes. Die Bedeutung der Sakramente für die Kirche in China: eine Untersuchung von 635 bis 1840. Leuven: [z.u.], 2001, XVI, 89 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).
194. Heyndrickx, Jeroom. 2000, een jaar van drama en verwarring voor de sinovaticaanse betrekkingen. In: *Verbiest K* 13(2001) maart, 19-21.

195. Heyndrickx, Jeroom. Chinese katholieken. Tussen Volksrepubliek en wereldkerk. In: *Bazuin* 84(2001)1, 24-26.
196. Heyndrickx, Jeroom. Louis Schram, scheutist, antropoloog. Het wonderbaar verhaal hoe één van zijn boeken onlangs in Peking werd gepubliceerd. In: *Verbiest K* 13(2001) maart, 8-9.
197. Miller, Sheila. Mijn boek over Hudson. Terschuur: Stichting Overzese Zendingsgemeenschap, [23] p. (Vert. van: My book about Hudson). (Hudson Taylor 1832-1905). (ISBN 90-70048-63-9).
198. Pipeleers, Ludo. Limburg in China: Limburgse missionarissen in het China van de 19de en 20ste eeuw. Boechout (B): Wereld-Missiehulp, 2001, 155 p.
199. Standaert, Nicolas (Ed.). Handbook of Christianity in China. (Leiden: Brill, 2001, ... dln. Vol. I (635-1800), 2001, 964 p., lit.opg, index, reg. (ISBN 90-04-11431-9).
200. Wei-ying, Ku en Koen De Ridder (ed.). Authentic Chinese Christianity: prelude to its development (19th-20th cent.). Leuven, [z.u.], 2001. 198 p. (Leuven Chinese Studies; 9).
201. Ridder, Frans De. Vorming van priesters in China. In: *Verbiest K* 13(2001), maart, 2-3.

#### India

202. Chinnappan, Francis. A western missionary bishop in India at the eve of Vatican II: Louis Mathias, archbishop of Madras-Mylapore. Leuven: [z.u.], 2001, XXI, 84 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).
203. Dekker, I.M. Baptism, the church and Koinonia. Een onderzoek naar de inhoud en achtergronden van een debat tussen M.M. Thomas en J.E.L. Newbiggin. Utrecht, [z.u.], 2001. (Doct.scr. Univ. Utrecht).
204. Gabriel, Cosmon Arokiaraj. Ambedkar's prophetic discourse on Dalit reality: the challenge it adresses to theology. Leuven: [z.u.], 2001, 2 v.
205. Gepts, Wilfried. Barsten in de banyanboom. Sprokkels uit Tamil Nadu. Heeswijk: Dabar-Luyten, 168 p. (Impressies van de Zuid-Indiase samenleving en het hindoeïsme door een missionaris en mensenrechtenwerker). (ISBN 90-6416-379-0).
206. Howarth, Toby Matthew. The pulpit of tears. Shī'î Muslim preaching in India. [Amsterdam]: [z.u.], 2001, 350 p., ill., lit.opg., index. (Proefschr. VU. Amsterdam).
207. Mathew, Rosamma. Ecclesial dynamics of consecrated life: theological investigations in the light of Vaticanum II and Vita Consecrata with a special reference to the Indian context. Leuven: [z.u.], 2001, LXIX, 282 p. (Diss. Doct. KU-Leuven).
208. Simon, Sebastian. Faith and politics: towards a theology of the Church's involvement in the people's movements in India. Leuven: [z.u.], 2001, XLV, 322 p. (Diss. Doct. KU-Leuven).
209. Tharsiuse, Culas Nicolas. Christian Faith: a liberative praxis in India: an analysis and assessment of the theology of Samuel Rayan. Leuven: [z.u.], 2001,

CIX, 338 p. (Diss. Doct. KU-Leuven).

Zie ook: 64, 93

### **Indonesië**

210. Bakker, Freek L. Balinees hindoeïsme. De godsdienst op het eiland Bali in Indonesië. Kampen: Kok, 2001, 128 p., lit.opg., reg. (ISBN 90-435-0434-3).
211. Berge, Gied ten. Joko Wicoyo en de Indonesische oecumene. 'Er moet een houding van tolerantie worden gekweekt.' In: *Bazuin* 84(2001)24, 20-23.
212. Bijlhout, Cora. Met een schone lei. Herinneringen van een kloosterzuster. [Nijmegen]: Valkhof Pers, 2001, 136 p., lit.opg. (Memo reeks). (ISBN 90-5625-120-1).
213. Chuzaifah, Yuniyanti. The debates on women's political rights in Islam. Study on the politicisation of gender and religion in Indonesia. Leiden: [z.u.], 119, 8 p. (MA-thesis Univ. Leiden).
214. Frederiks, Martha. Gare Pataate. Een uitwisselingsbezoek van Twentse vrouwen aan Papoea. In: *Allerw* 32(2001)43, 1-44.

Zie ook: 9, 11, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 22, 23, 79, 114

### **Iran**

Zie: 155

### **Sri Lanka**

Zie: 157

### **Vietnam**

215. Olbers, Carien. Vietnamese katholieken nog steeds staatsvijandige elementen. In: *MiA* 56(2001)4, 8-9.

## **AMERIKA**

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

#### **Algemeen**

Zie: 82, 132, 134, 149

#### **Bolivia**

216. Zweden, Corien van. Indiaanse identiteit en christelijk geloof. In: *Allerw* 32(2001)44, 2-40. (Themanummer). Voorw. Hans de Wit. Uitgave i.s.m. Samenwerkingsverband Hoogland Indianen.

#### **Brazilië**

217. Hofland, B.M. Met mijn gaven en talenten wil ik U dienen. Een theologische studie naar de bijdrage van geloof en gemeenschap in de ontwikkeling van vrouwen in een Braziliaanse Pinkstergemeente. Leiden: [z.u.], 2001. 87 p. (Doct.scr. Univ. Leiden)

Zie ook: Kerkelijke relatiepatronen: Roepingservaringen

#### **Caribisch gebied en Midden-Amerika**

218. George, Milton A. Het Afro-Caribische concubinaat als sacramentaal partnerschap: pogingen naar een theologische en kerkrechtelijke herevaluatie en aanvaarding van het concubinaat bij de Afro-Caribische bevolkingsgroepen. Leuven: [z.u.], 2001, XXX, 106 p. (Diss. Lic. KU-Leuven).



**Peru**

Zie: 216

**Suriname**

219. Steenbrink, Karel en Joop Vernooij. Poetry by Shrinivasi in context: the encounter of popular and official hinduism and christianity in Surinam. In: *Excb* 30(2001)2, 157-181.

**EUROPA**

**Algemeen**

Zie: 61, 134

**België**

Zie: 10, 15, 106, 118, 123, 198

**Groot-Brittannië**

Zie: 61

**Nederland**

220. Afrikaanse katholieken in de Randstad. In: *Erasm* 12(2001)3, 4-6.
221. Hoekstra, E.G. en R. Kranenborg (red.). Rituelen in religieus Nederland. Gebruiken van joden, christenen, moslims, hindoes en boeddhisten in belangrijke levensfasen. Baarn: Ten Have, 2001, XII, 420 p.lit.opg., reg., ill. (ISBN 90-259-5260-7).
222. Schaik, Corinth van en Piet Schelling. Tussen eten en weten. Gedachten en meningen over de Alpha-cursus. Utrecht: Kerk-in-actie/NBI Interkerkelijk Instituut, [2001], 24 p.

Zie ook: 96, 102, 144

## **Congres te Mexico over contextuele theologie**

Van 16 tot 20 maart 2002 organiseerde het Missionswissenschaftliche Institut (MWI, Aken) in samenwerking met de Universidad Intercontinental en de congregatie Misioneros de Guadalupe in Mexico-stad een congres met als titel 'Tussen particularisme en communicatie: contextuele theologieën en filosofische reflectie'. Aan dit congres namen 250 mensen deel. Aanleiding voor het congres was de zesde intercontinentale ontmoeting tussen theologen en filosofen, een interdisciplinair netwerk dat is opgericht om bij te dragen aan een Noord-Zuid-dialoog tussen interculturele filosofieën en theologieën. Aan de eerste drie congressen (Aken 1990, 1994, 1996) namen alleen specialisten deel. Vervolgens is er ruimte gecreëerd voor de participatie van deelnemers uit het gastland (New Delhi, India 1998 en Nkozi, Oeganda 2000). Een nadeel daarvan was dat er weinig ruimte overbleef voor een dialoog tussen de leden van het netwerk onderling. Een belangrijk voordeel echter was het contact met vakgenoten

uit het gastland, wat een positieve bijdrage leverde aan de realisatie van de wens om verschillende filosofische en theologische denkmodellen met elkaar in contact te brengen. Zo was dit congres voor veel Mexicaanse deelnemers de eerste ontmoeting met Afrikaanse of Aziatische denkers en laatstgenoemden waren voor het eerst te gast in Latijns-Amerika. Voor elk continent was een dag gereserveerd.

In de evaluatie van het congres werd vastgesteld dat er algemene consensus bestaat dat het contextueel bepaalde denken zich distantieert van het idealisme, dat a priori elk contextueel denken relateert. Als gevolg daarvan moet elke particulariteit zich verdedigen: particulier is wat niet universeel is. Het gaat dus niet om een oppositie tussen universaliteit en particulariteit. Het gaat om 'communicatie' (betrekkingen): de universaliteit wordt geconstrueerd vanuit de particulariteit van elk volk.

De bijdragen aan dit congres worden gepubliceerd door het MWI en de Universidad Intercontinental. Bovendien zal de hele congresreeks

geëvalueerd worden en wordt er een concept voor een mogelijke vervolgreeks uitgewerkt.

– *J. Castillo Guerra, Nijmeegs Instituut voor Missiologie (NIM)*

### **Societas Oecumenica, 12e consultatie in Salisbury, 22-29 augustus 2002.**

De Societas Oecumenica werd in 1976 opgericht als contactorgaan voor oecumenische instituten en studierichtingen, voornamelijk in Europa. De jongste bijeenkomst hield zich bezig met het begrip bekering. Uitgangspunt was een studie van de Franse Groupe des Dombes, die een bekering van de kerken bepleit in de zin van een afzien van de oude twistpunten en vooroordelen ten opzichte van elkaar om te komen tot een vruchtbaarder aanwezigheid in de moderne maatschappij. Het begrip bekering leidde evenwel ook tot andere aspecten. Naast bijbelse en dogmatische studies, was ook de interreligieuze vraag een belangrijk onderwerp. Waarom zijn de Europese kerken huiverig geworden om mensen van andere religies tot zich te roepen? Wat is het logische daarin (zwakke positie van migranten, de aarzeling om geïsoleerde mensen in een gemeenschap op te nemen), maar wat is ook het zwakke daarvan: christenen mogen ook rustig een aantrekkingskracht in hun maatschappij proberen uit te stralen. Duidelijk is zeker, dat een genuanceerde visie nodig is op de niet-christenen. Joden hebben een eigen theologisch bepaalde positie. Samenwerking met andere religies moet in de gesecculariseerde maatschappij juist bevorderd worden. Op de zondag ging de groep

van ca. 50 deelnemers naar Glastonbury, sinds de laatste decennia opgekomen als het heilig centrum van de Engelse New Age-beweging. De *societas* bleek wel sterk verdeeld over dit nieuwste verschijnsel, dat zichzelf overigens als een volgroeid interreligieus symptoom wilde presenteren.

– *Karel Steenbrink*

### **CREDIC over de verhouding kerk en staat**

Van 27-30 augustus 2002 hield het oecumenisch genootschap CREDIC (Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme) haar jaarlijkse bijeenkomst in Parijs. De ontmoeting vond plaats in het missiecentrum van de congregatie van de Heilige Geest in de wijk Chevilly-Larue. Het huis staat in de traditie van de beroemde spiritijn Jacob Libermann (1802-1852), zoon van een rabbijn uit Kolmar, die als eerste evangelisatie van onderdrukte zwarte gemeenschappen in het Caribische gebied en in Afrika nastreefde. Vanuit dit huis zijn vanaf 1864 meer dan vierduizend missionarissen naar bijna alle landen van de wereld uitgezonden. Het thema 'kerk en staat in de postkoloniale verhoudingen', gaf eveneens aanleiding een 'rondje' over het brede front van missie- en zendingsgemeenschappen en kerken in de wereld te maken. Om te beginnen werd een indruk gegeven van de politieke context van Oceanië, waar voorheen missie en zending nauw samen werkten met het westerse koloniale gezag, en vervolgens via onderwys bijdroegen aan de vorming van een politieke elite, die, merkwaardig

genoeg zoals in Haïti, op basis van sociale uitgangspunten zich meer thuis bleek te voelen in de protestantse dan de rooms-katholieke leefwereld.

Opvallend waren ook de bijdragen uit Zwart Afrika, in Benin en in Congo-Brazzaville. Hier hebben tijdens communistische regimes de kerken zich goed weten te handhaven en werd publiekelijk erkenning gegeven aan mensen met een duidelijk christelijke overtuiging. In het voormalige Zaïre (het huidige Congo-Kinshasa) hadden christenen met een uitgesproken mening het onder Mobutu zwaar te verduren. Verteld werd van oecumenische vredesdemonstraties, georganiseerd door vooraanstaande leken, die in bloed zijn gesmoord. Deze en andere verhalen alsmede historische verkenningen en sociale analyses zullen volgend jaar gepubliceerd worden in een boek dat wordt uitgegeven door Karthala. Het volgend jaar is overigens Nederland aan de beurt om samen met de Belgische delegatie de jaarlijkse bijeenkomst te organiseren. Dit symposium zal van 14-18 augustus 2003 in Hydepark, het seminarium van de protestantse Samen-Op-Wegkerken te Doorn, worden gehouden en het thema zal zijn: 'Missiologie en antropologie'.

— Jaap van Slageren

## Willingen 50

Vijftig jaren geleden was de International Missionary Council in Willingen (Duitsland) verzameld onder de titel: De missionaire opdracht na de verschrikkingen van de oorlog, dus met God meewerken. Ter herinnering daaraan heeft de Evangelische

Kirche van Kurhessen en Waldeck van 16-21 augustus 2002 een week van activiteiten opgezet onder de titel Grenzeloos (*Boundless, Grenzlos*) met onder meer een congres van 18-21 augustus waarin het thema *Missio Dei* centraal stond. Daar is voor gekozen omdat de conferentie van de Wereld Zendings Raad van Willingen 1952 later bekend is geworden als de conferentie van *Missio Dei*.

De Evangelische Kirche van Duitsland, luthers van signatuur, is altijd sterk zendingsbewust en actief geweest en de herinnering aan vijftig jaren geleden was een geschikte gelegenheid reflectie te plegen op zending als *Missio Dei*. Rond 150 mensen van 20 landen hebben eraan deelgenomen, met inleidingen van Dr. Tormod Engelsen van Oslo over het verstaan en misverstaan van het theologisch concept van *Missio Dei*, van dr. Klaus Nürnberger van Pietermaritzburg over God's Mission in Practice, dus over bevrijding, waardigheid en rechtvaardigheid in Afrika. Natuurlijk was er ook een verhandeling over de historie van de Wereld Zendings Conferenties door dr. Wolfgang Günther. Dr. Sooil Chai van Seoul behandelde *Missio Dei* in Korea.

Het begrip *Missio Dei* heeft alweer een hele geschiedenis achter de rug.

Niettemin zijn scharnieren als proclamatie, kerk voor anderen, zending in zes continenten en missie als uitnodiging en inclusie nog steeds actueel en nodigen uit tot kritische reflectie en bijstelling van het zendingswerk. Want de hot issues van het moment als het geweld, de toename van de armoede en de macht van het geld, de geo-econo-

mische globalisatie staan haaks op die *Missio Dei*. De conferentie had uiteraard veel moeite met de actuele uitwerking van het zendingsbegrip *Missio Dei* (voor sommigen op sterven na dood) maar vond er voldoende elementen in om zending met de lessen van het verleden voort te zetten. De inleidingen worden wellicht in een aflevering van *International Review of Mission* gepubliceerd.

—Joop Vernooij

### **Europese missiologen in Halle**

De tweede Europese missiologieconferentie is van 22 tot 26 augustus 2002 in de Frankesche Stiftungen te Halle/Saale in Duitsland gehouden. De eerste conferentie was in 1998 te Stavanger in Noorwegen. Zij werd dit keer onder de auspiciën van de Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGM) gehouden en had als thema: 'Post Modern Europe: Context and Mission'. Ruim 100 deelnemers luisterden naar de voordrachten, namen deel aan de groepsdiscussies, rapporteerden over hun onderzoek, en maakten een uitstap per bus naar Leipzig om daar onder meer het zendingshuis van de Leipziger Mission te bezoeken.

De participatie vanuit Nederland was helaas niet groot. Wel heeft Anton Wessels een lezing gehouden over 'Multireligious convivence and mission: European perspectives', en heb ik meegedaan in het steering committee. Evenals de vorige keer zullen de diverse lezingen en bijdragen gepubliceerd worden in Swedish Missiological Themes. De redactie van SMT zegde toe om dat nog dit kalenderjaar te

realiseren.

De volgende conferentie zal over vier jaar in Frankrijk gehouden worden: leden van de Association Francophone Oecuménique de Missiologie (AFOM) als uitnodigende instelling noemden Lyon, Montpellier en Parijs als mogelijke vergaderplaats. De hoop is dat dan ook Italianen, Spanjaarden en Portugezen van de partij zullen zijn. In elk geval zal dan Engels niet meer (zoals in Stavanger en nu in Halle) de enige conferentietaal zijn.

—Jan A.B. Jongeneel

### **Circle Conferentie in Addis Ababa**

Van 5 tot 8 augustus 2002 vond in Addis Ababa de Conferentie van de *Circle of Concerned African Women Theologians* plaats. Normaliter vergadert de Circle eens per zeven jaar. Echter de wijze waarop Aids het Afrikaanse continent teistert, was voor het organiserend comité van de Circle aanleiding om hun Pan-Afrikaanse conferentie met één jaar te vervroegen. Als thema was gekozen voor 'Sex, stigma and HIV/Aids: African women challenging religion, culture and social practices'. Daar de Circle eerst en vooral een onderzoeks- en publicatienetwerk is, werd veel tijd tijdens de conferentie besteed aan het werken in groepen waar artikelen en presentaties van de aanwezige (130!) vrouwen over Aids en theologie, Aids en pastoraat en Aids en sociale culturele gebruiken, werden besproken. Met name de thema's van het zwijgen van God te midden van de Aidsepidemie, de wil tot de viering van het leven en de vragen hoe het sociale en religieuze isolement rond Aids te

doorbreken, waren prominent aanwezig. De werkgroepen waren zowel emotioneel intensief (veel vrouwen hadden familie en vrienden verloren door Aids en een aantal was zelf seropositief) als ook inspirerend. De volhardende wil en veerkracht om het leven weer op te pakken, na oorlogen, epidemieën en natuurrampen, treft me telkens weer in Afrika. Het gaat niet alleen om overleven, maar om te leven en te leven in overvloed. Tijdens de conferentie werd een nieuwe algemene coördinatrice gekozen in de persoon van prof. dr. Isabel Phiri, werkend in Zuid Afrika en werd een aantal nieuwe Circle boeken gepresenteerd, waaronder het boek *Her stories: hidden histories of women of faith in Africa*. De Circle hoopt in de nabije toekomst de aantal van gepresenteerde artikelen van deze conferentie over 'Sex, stigma en HIV/Aids' te bundelen en als boek uit te geven en daardoor voor een groter publiek toegankelijk te maken.

– *Martha Frederiks (IIMO)*

### **Drie Afrikanen promoveren in Utrecht in één maand**

In de maand september 2002 zijn aan de Universiteit van Utrecht drie Afrikanen gepromoveerd, twee in Faculteit der Godgeleerdheid, één in de Sociale Faculteit.

De presbyteriaanse predikant Samuel Kaveto Mbambo verdedigde op 11 september 2002 zijn antropologische studie getiteld *Heal with God*, over inheemse gezondheidszorg. Het is een grondige empirische studie van de opvattingen en praktijken van de lokale bevolking van het noorden van Namibië over genezing en hekserij, en

de centrale rol van religie daarin.

Op 12 september 2003 promoveerde de presbyteriaanse Ghanese predikant Cephas Narh Omenyo, docent aan de Universiteit van Ghana, over een theologische studie getiteld *Pentecost outside Pentecostalism*, over de ontwikkeling van de charismatische vernieuwing in de historische kerken van Ghana.

Op 19 september 2002 verdedigde de theoloog en godsdienstfilosoof Gerrit Brand, docent aan de Universiteit van Stellenbosch, Zuid-Afrika, zijn proefschrift: *Speaking of a Fabulous Ghost. In Search of Theological Criteria with Special Reference to the Debate on Salvation in African Christian Theology*. Een onderzoek naar het heilsbegrip in de Engelstalige Afrikaanse theologie, en een meta-theologische vergelijking daarvan met westerse theologie.

De eerste twee promoties laten het belang van religie in de Afrikaanse samenleving zien, en de rol die de kerken daarin spelen. Het derde proefschrift laat zien hoe de reflectie daarop van Afrikanen, Afrikaanse theologie, voluit serieus dient te worden genomen door de westerse theologie, die hier niet zonder schade aan voorbij kan gaan. Dat maakt deze promoties tot belangrijke gebeurtenissen.

– *Gerard van 't Spijker*

### **Moluks theologische beraad over profetische kerk**

Op 9, 10 en 11 oktober vond een internationale theologische conferentie plaats, die georganiseerd werd door het Moluks Theologisch Beraad samen met het Hendrik Kraemer Instituut van de SoW-kerken, het International Reformed Theological Institute en de

VU. De conferentie ging over de verhouding van contextuele en universele theologie, en had als thema: 'Christian identity in cross-cultural perspective'. De centrale vraag op deze conferentie was, of we ondanks de veelheid van contextuele verwoordingen nog iets gemeenschappelijks kunnen formuleren. Is er zoiets als christelijke identiteit? Of beweeg je je daarmee juist in de richting van het fundamentalisme? Aan de andere kant: wanneer iedereen zijn eigen waarheid 'mag' hebben en iedere waarheid zijn eigen territorium, waar blijft dan de katholiciteit van de kerk? Is er binnen zo'n plurale context überhaupt nog ruimte voor het profetisch-kritische Woord? Maakt grenzeloos pluralisme de verkondiging van het Woord in feite niet onmogelijk? Soortgelijke vragen zijn mutatis mutandis ook met betrekking tot de samenleving te stellen. Hoe houden we een samenleving in stand waarin ieder groepje zijn eigen compartiment heeft. Hoe voorkom je dan het uiteenvallen van de samenleving? Over deze actuele en spannende vragen werden inleidingen verzorgd door een internationaal gezelschap. Naast prof. Dirkie Smit uit Zuid-Afrika (een van de mensen die nauw betrokken was bij het opstellen van de Belhar-belijdenis), was prof. Chris Mostert uit Melbourne aanwezig. Het internationale gezelschap bestond verder uit prof. Sang Hyun Lee, verbonden aan Princeton Theological Seminary, prof. James Kombo uit Kenya, prof. Kwame Bediako uit Ghana en tenslotte uit Nederland: prof. A. van de Beek, prof. M.E. Brinkman en prof. Th. Witvliet. Aan de conferentie werd deelgenomen

door predikanten uit de SoW-kerken die in hun werk te maken hebben met de multiculturele samenleving, Molukse predikanten en een groep studenten uit negen verschillende landen, die het programma van het International Reformed Theological Institute volgen.

De inleidingen en commentaren zullen in boekvorm verschijnen.

— *Sjaak van 't Kruis*

### **Wereldmissiemaand: Wij zijn, dus ik ben**

In oktober vierde de Katholieke Kerk over heel de wereld Wereldmissiemaand. Missio Nederland pikte de visie van de Afrikaanse theoloog John Mbiti op gemeenschapsvorming op als motto voor haar kernboodschap van Wereldmissiemaand 2002: 'Wij zijn, dus ik ben'.

Mbiti formuleerde Afrikaanse spiritualiteit en gemeenschapsgevoel in de uitspraak 'Ik ben, omdat wij zijn'. Hij wijst daarmee op het belang van de gemeenschap boven dat van het individu. Men kan hierbij denken aan de stam, extended family, gastvrijheid, relaties met het oog op leven in plaats van de jacht op status, geld, macht en het besef dat men als individu deel uitmaakt van een wereld en een kosmos die door de Schepper aan de mens is gegeven. God begiftigt het individu, het individu geeft aan de gemeenschap, de gemeenschap geeft terug aan het individu, het individu geeft terug aan God. Dit is vermoedelijk 'de ongeneeslijke Afrikaanse religiositeit', waarover Mbiti spreekt en die samenlevingen beter houdbaar maakt. Deze opvatting van gemeenschap en de

daarmee samenhangende waarden zijn niet alleen kenbaar in Afrika, maar in vele samenlevingen in het Zuiden, waaronder Papoea, de voormalige Nederlandse kolonie, dat door Wereldmissiemaand in de schijnwerpers werd gezet. Angelika Emminger van Missio die het land bezocht vond de hang naar gemeenschapsvorming en de zorg om het behoud daarvan een van de meest in het oogspringende aspecten. De kerk in Papoea speelt hierbij een belangrijke rol.

Complicerende factor bij het behoud van gemeenschappelijkheid is de oprukkende (westerse) economisering. Niemand misgunt de Papoea man of vrouw zijn/haar BigMac of andere westerse verworvenheden. Maar tegelijk dreigt, als overal ter wereld, individualisme de overhand te krijgen, waardoor solidariteit en onderlinge verbondenheid onder druk komen te staan. Hierdoor wordt leven overleven met alle spanning en strijd van dien.

– *Werend Griffioen*

### **Veel gegeven**

Over 2001 is er in Nederland weer veel gegeven voor het Zuiden.

Wat de Katholieken betreft ontving MIVA 2.680.000 euro, de Vastenactie 6.792.000 euro, Mensen in Nood 1.4031.000 euro en Memisa 13.413.000. Het interkerkelijke Solidaridad ontving 3.800.000 euro, Missio Nederland 4.380.000 euro en de Week voor de Nederlandse Missionaris 1.828.000 euro. De verwervingskosten bedroegen gemiddeld rond de 15%.

'Kerkinactie' de fondsenwerving van een groot aantal oecumenische

Nederlandse protestantse kerken had in 2001 aan eigen inkomsten bijna 34 miljoen euro ontvangen, dat is bijna 1,5 procent meer dan in 2000.

Daarnaast kwam uit gezamenlijke acties nog ruim 12 miljoen euro binnen.

Van dat geld is 33% besteed aan zending; 32% aan werelddiakonaal werk; alsmede 8% voor 'Kinderen in de Knel'.

Verder is 35% naar Afrika en het Midden-Oosten gegaan; 29% naar Azië; 8% naar Latijns- Amerika, 3% naar Europa, 7% wereldwijd gebruikt en 9% voor noodhulp. Aan activiteiten in Nederland is 18% uitgegeven waarvan 9 missionair en ook 9 diaconaal. De verwervingskosten bedroegen bijna 11%.

– *Missionaire Agenda en jaarbericht Kerkinactie*

### **Markten open**

Solidaridad, waarin protestanten en katholieken in Nederland samenwerken voor Latijns-Amerika, heeft haar jaarlijkse actie die tot vlak voor Kerst duurt dit jaar gericht op 'Markten Open'.

Een voorbeeld van hoe het niet moet is het Europese landbouwbeleid.

"Ieder jaar stopt de Europese Unie 136 miljard euro in de eigen landbouwsector, terwijl het Europese budget voor ontwikkelings samenwerking in zijn totaliteit 25 miljard euro bedraagt.

Ontwikkelingslanden lopen jaarlijks 36 miljard euro mis door de invoerbepalingen van de Europese Unie. Voor 28 miljard gaat het om landbouwproducten en voor 8 miljard om kleding en textiel.

– *Missionaire Agenda 20 12 2002-2003*



## **Verkracht**

Thema van Missionaire Agenda 2002/2 is: wat mensen uit het Zuiden zeggen over globalisering.

De oud-minister Aminata Traore uit Mali zegt dit: "De nieuwe wereldmarkt, de nieuwe globalisering is niet goed of slecht. Ik stel slechts vast dat buitenlandse investeerders nog steeds naar Afrika komen om op hun voorwaarden en volgens hun verlangens te pakken wat ze willen. Afrika wordt verkracht als een weerloze vrouw".

Het blad illustreert deze vaststelling met een aantal verbroken beloften.

– landen in het Zuiden worden door het IMF en de Wereldbank gedwongen hun markten open te gooien terwijl de rijke wereld de tolmuren rond de eigen landen overeind houdt;

– de landbouw heeft in het Zuiden heeft ook nog te lijden van het goedkoop lozen van Europese overschotten bijvoorbeeld in Afrika;

– ondanks beloften wordt het multivezel-akkoord niet uitgevoerd waardoor de textiel- en kledingsector van het Zuiden geen echte toegang heeft tot de westerse markten;

– de allerarmsten dienen een voorkeurbehandeling te krijgen en met name Afrika als het enige continent waarin sinds 1990 de armoede is toegenomen;

– de kosten berekend voor het intellectueel eigendom van genetisch materiaal en van belangrijke geneesmiddelen maakt het voor een groot deel van de armen in het Zuiden onmogelijk deze producten te gebruiken;

– de kloof tussen rijk en arm wordt groter en in plaats van de hulp en de technische bijstand te vergroten wordt

die door de westerse landen langzaam verminderd.

## **Klimaat fonds**

'Kerkinactie' in Nederland heeft samen met christelijke milieuactivisten in Roemenië, Kameroen, Brazilië en Nepal het Klimaatfonds gesticht.

Onder het motto: 'de vervuiler betaalt', wordt de gelegenheid geboden aan de mensen uit Nederland, één van de rijke landen, die verantwoordelijk zijn voor 80% van de uitstoot van kooldioxide, een zeer belangrijk element in de broeikasgassen, om een vrijwillige belasting te betalen. Met dat geld worden de gevolgen van de opwarming van de aarde bestreden in landen waar de bewoners zelf minder dan twee ton koolmonoxide per jaar produceren en dus geen schade aanrichten. (De gemiddelde Nederlander staat op 10,4 ton). De directeur van CIPCRE in Kameroen, ds. Jean-Blaise Kenmogne, noemt zijn land een duidelijk voorbeeld van de gevolgen van de klimaatverandering door opwarming. In Noord-Kameroen is in een dichtbevolkt gebied het Tsjaadmeer in 25 jaar tijd in oppervlakte 90% kleiner geworden, wat jaarlijks voor een deel van de bevolking vóór de nieuwe oogst honger betekent en al een miljoen mensen in Kameroen en Tsjaad gedwongen heeft om te verhuizen naar een regio 400 km zuidelijker, waar wel water is. Kenmogne zegt van het klimaatfonds: "Het gaat om gerechtigheid en om Gods opdracht om goed voor Zijn schepping te zorgen."

Nadere informatie over participatie: [www.kerkinactie.nl](http://www.kerkinactie.nl)

## Een wereld zonder kwaad

In mei heeft in Asuncion, de hoofdstad van Paraguay, het vierde colloquium voor indiaanse theologie plaatsgevonden.

De Zapotheekse indiaan Eleazar Lopez Hernandez was een van de deelnemers. Hij is betrokken geraakt bij indiaanse theologie: "...want een wereldkerk zonder een kerk van de indianen is geen universele kerk. Zij mist iets humaan, want dat is het meest eigene aan de indiaanse volken: zijn geloven uit de aarde, uit humus te zijn gemaakt. Het humane verzorgen is hun grootste eer. De wereld, waarop wij leven, is een wereld van het kwade. Kwaad, dat uit handen komt van mensen die Gods plannen voor de mensen en de aarde ontkennen. Wij zijn verantwoordelijk voor die wereld. Wij moeten bereid zijn te leven om de aarde te helpen overleven."

Die boodschap naar voren te brengen vraagt strijd en inzet, aldus Hernandez: "De koloniale kerk heeft ons lang overheerst, met al haar structuren en tradities. En die hebben we nog steeds: een kerk die niet gelooft in een inheemse clerus en die daarom nooit een kerk van de inheemse volken is geworden. Nog altijd is in onze landen de Katholieke Kerk, zoals de andere kerken, een vreemd instituut. Ze wordt geleid door mensen uit niet-inheemse volken.

Maar die kerk heeft recent (opnieuw, net als in het begin) een onderzoekende en dialogale houding aangenomen ten aanzien van de inheemse volken. Dat geldt van de katholieken, maar steeds meer ook van de evangelische kerken. Inculturatie is geen ijdel woord

meer. Christelijke theologen zoeken naar een dialoog met de religiositeit van inheemse gelovigen.

En de inheemse mensen spreken geen woorden, die ze aan de wereldkerk opdringen. De woorden van inheemse mensen scheppen ruimte voor anderen. Wij zullen vertellen welke bloemen we zien bloeien in de tuin van de inheemse volken. Die bloemen willen wij toevoegen aan het boeket, dat wordt gemaakt door de kerken van Europa, Azië en Afrika."

— ID

## Bijeen gaat door

In 1967 in de nadagen van het Tweede Vaticaanse Concilie besloten 22 missiecongregaties en ordes in Nederland om hun missieblaadjes samen te voegen tot één modern blad over evangelisatie en ontwikkelingswerk. Begin 1968 verscheen aldus *Bijeen* als professioneel modern blad. Het werd geprezen en soms ook bekritiseerd omdat het (te) missionair was of niet missionair genoeg, (te veel) gericht op maatschappelijke ontwikkelingen of niet genoeg.

Met ook nog de vergrijzing als factor ging het in 1998 allemaal niet meer, toen er van de 75.000 adressen van de beginjaren er minder dan 20.000 abonnees over waren.

Van missionair werd *Bijeen* het blad van de multiculturele samenleving. Maar ondanks de eigentijdse aanpak waren er begin 2002 nog 11.000 abonnees. Dus werd besloten tot opheffing. Maar de huidige hoofdredacteur, Marina Zwaan, gelooft in veelkleurig Nederland in een multicultureel blad. Dus heeft ze samen met een paar

medestanders de stichting Matching Colours opgericht, die doorgaat met het blad.

Dat Nederland multicultureel is geworden, valt niet te betwijfelen. Hoeveel mensen zich daarin echt willen verdiepen is een andere de vraag. Marina Zwaans ambities zijn respectabel, maar of ze ook gelijk krijgt zal de toekomst leren.

– ID

### **Verschuivende missie**

Het verschuiven van de missionaire zwaartepunten in deze wereld wordt steeds meer zichtbaar. Zo is de katholieke missie in Mongolië door de paus verheven tot de 'Apostolische Prefectuur van Ulaanbaatar'. Deze missie is tien jaar geleden gestart door de Missionarissen van Scheut, een van huis uit Belgische missiecongregatie, die een belangrijke rol heeft gespeeld met name in Congo. Tot Apostolisch Prefect van Mongolië is dan ook een Missionaris van Scheut benoemd. Alleen: hij is afkomstig uit de Filipijnen en heet Wenceslao Padilla.

– ID

### **Opleidingen voor migrantenkerken**

SKIN (Samen Kerk in Nederland) heeft in 2001 en in 2002 samen met het Hendrik Kraemer Instituut in Utrecht een kadercursus georganiseerd voor leidinggevend in migrantenkerken.

Die cursus bestond uit 10 bijeenkomsten telkens op vrijdag en zaterdag en werd in het Nederlands gegeven. Belangrijke thema's waren: Wat zegt de bijbel over de ontmoeting van ver-

schillende culturen? Wat zijn de achtergronden van de Nederlandse kerken en de Nederlandse samenleving? Wat houdt het praktisch in om leiding te geven aan een gemeente? Ook in 2003 wordt een dergelijke cursus georganiseerd waarvoor men zich kan aanmelden bij het SKIN kantoor in Amersfoort.

Daarnaast is dr. Mechteld Jansen aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit in Amsterdam aangesteld als docent-coördinator van een nieuwe eenjarige Mastersopleiding voor voorgangers in migrantenkerken. Mevrouw Jansen werkte in Kameroen als predikante, ze was tot voor kort docente missiologie aan het Hendrik Kraemer Instituut in Utrecht en is onlangs gepromoveerd op het denken van Paul Ricoeur. Ze is lid van de redactie van *Wereld en Zending*.

### **Hoekema naar de VU**

De doopsgezinde theoloog dr. A.G. Hoekema is benoemd tot parttime docent missiologie aan de theologische faculteit van de Vrije Universiteit te Amsterdam. Tot eind van dit jaar is hij docent aan het Doopsgezind Seminarie. Hij heeft in Indonesië gewerkt en is voorzitter van de Nederlandse Zendingsraad.

### **Missiologie**

Gaat het vak zendingswetenschappen op den duur verdwijnen ten gunste van oecumenica en godsdienstwetenschappen?

Het antwoord van dr. Volker Küster, de nieuwe hoogleraar interculturele theologie aan de Theologische Universiteit van Kampen in Nederland is:

“Nee. In Duitsland heb ik juist gevochten voor missiologie. Het gaat om de wereldwijde dimensie van het christendom. Het christendom heeft universele betekenis. De vraag wat zending is blijft daarom belangrijk en geeft aanleiding tot voortdurende bezinning. Natuurlijk is zending nu wat anders dan vroeger. Het komt nu – als het goed is – van twee kanten: wat kunnen wij leren van kerken van de Derde Wereld. En wat moet de kerk met de globalisering. Ook dat is een zendingsvraag”.

– *Centraal Weekblad*

### **Theologie schriftelijk**

De LOI, een van de grootste instellingen voor schriftelijk onderwijs in Nederland, is in samenwerking met de Theologische Universiteit van Kampen met een schriftelijke cursus theologie gekomen. De belangstelling is overweldigend. Er zijn al tegen de 1000 aanvragen om inlichtingen binnengekomen. Religie is ‘in’ en mischien speelt de normen en waarden discussie ook een rol. Eenderde van de aanvragers sluit niet uit om ooit predikant te worden, maar voor de meesten

gaat het om een universitaire studie, die tot verbreding en verdieping leidt en niet in de eerste plaats tot een goed betalende baan.

– ANP

### **Missie-zendingskalender**

De missie-zendingskalender van Nederland heeft in 2003 als titel: ‘Een droom van een jaar’ en bevat schilderingen uit de Maya cultuur gemaakt door de Guatemalteekse kunstenaar Juan Francisco Guzman. Hij zegt erover: “Mijn werk zit vol symboliek en verwijzing naar mijn leven in Guatemala. Heel mijn dorp is in mijn werk te zien”. Guzman wijst met name ook naar de levenskracht van de Maya’s.

Rigoberta Menchu, Nobelprijswinnares voor de Vrede (1992), schrijft in het voorwoord over deze kalender: “Indiaanse volken weten wat geloof en hoop zijn. Het zijn waarden, die ons, Maya’s, in staat hebben gesteld te overleven temidden van rampspoed. Ons geloof en onze hoop willen wij delen met onze zusters en broeders uit andere culturen”.

**José Eijt en Suzanne Hautvast, *Een missie in de marge. Dochters van Onze Lieve Vrouw van het Heilig Hart in Nederland en Indonesië 1911-2000*, Hilversum: Uitgeverij Verloren, 2002, 342 blz. ISBN 90-6550-690-x, € 25,-.**

Dit boek doet verslag van de grote missionaire inspanningen van de Dochters van Onze Lieve Vrouw van het Heilig Hart, een van oorsprong Franse congregatie, die zich in 1911 in Nederland vestigde en waarvan de eerste zusters al in 1920 naar Indonesië vertrokken.

De studie sluit goed aan bij de nog steeds groeiende stroom van literatuur in binnen- en buitenland over de belangrijke rol van vrouwen in missie en zending. Een belangrijk aspect daarin is de onderwaardering van hun werk. Voor de missie gold dat priester-missionarissen (in het geval van de Dochters: de Missionarissen van het Heilig Hart) het echte (bekerings)werk deden en de religieuze zusters hen moesten steunen door voor hen te koken, hun kleren te wassen en te verstellen, etc. Wát de zusters ook deden op het gebied van onderwijs, medische zorg of sociaal werk, ze golden niet als missionarissen. In dezelfde lijn wordt aan protestantse zijde gewezen op de 'onzichtbaarheid' in de geschiedschrijving van de vrouw van de zendingsarbeider ondanks haar grote aandeel in het werk, en op de lage status en soms miskennis van de capaciteiten van de ongehuwde zendingsarbeidster.

Het boek beschrijft eerst de oorsprong en ontwikkeling van de congregatie in Frankrijk en de vestiging in Nederland, 1874-1925 (hoofdstuk 2). Daarna gaan de auteurs in op de inspiratie en opdracht zoals de zusters deze door de jaren heen geformuleerd hebben, en op hun motivatie om te kiezen voor de Dochters, te weten: de gastvrijheid en het 'gewone' van de zusters en de mogelijkheid om in de missie te gaan werken (hoofdstuk 3). Hoofdstuk 4 beschrijft de apostolaatswerken van de Dochters in Nederland.

Het zwaarste accent ligt echter op Indonesië: de Molukken en Nieuw-Guinea 1920-1995 (hoofdstuk 5), en Java 1928-1971 (hoofdstuk 6). Op de Kei- en Tanimbareilanden en op Ambon konden de Dochters zich na aanvankelijke tegen-

werking van de missionarissen gaan wijden aan opvoeding en onderwijs (op Ambon speciaal als concurrentie van de protestanten), zieken- en gezondheidszorg en vorming van inheemse zusters. Na het Tweede Vaticaans Concilie, toen de aandacht verschoof van geïnstitutionaliseerde activiteiten naar vorming van hechte geloofs-gemeenschappen geworteld in de eigen cultuur, kwam daarbij de catechese en sociaal-economisch ontwikkelingswerk in de dorpen. Dit laatste betekende dat de zusters tussen de mensen moesten gaan leven, een verandering die niet alle Nederlandse Dochters gemakkelijk viel. Ook de bestuursoverdracht rond de jaren '80 viel sommigen zwaar.

Op het geciviliseerde Java lag de nadruk vooral op onderwijs, zij het niet vanwege de 'beschavende' functie. Ook hier problemen te over: de eis tot financiële zelfstandigheid, de Japanse bezetting en internering van de Dochters, de wederopbouw van de scholen na de oorlog, de verplichte invoer op de scholen van Bahasa Indonesia, etc. Met behulp van inheemse krachten lukte het de Dochters toch een enorm onderwijsaanbod op te bouwen. Door hun fixatie op werk en financiën hadden de Dochters echter weinig oog voor de eis van de tijd om het bestuur aan de Javaanse Dochters over te dragen. In 1971 scheidden de Dochters zich zelfs af van de Nederlandse provincie teneinde verschoond te blijven van de postconcliaire nieuwigheden. Het wegvallen van de oudere generatie en de druk van de Javaanse Dochters leidden uiteindelijk toch tot bestuursoverdracht. In de jaren '80 vertrokken de meeste Dochters naar Nederland, voor de ouderen onder hen een soms ontreddende gebeurtenis. In Indonesië gaat het werk intussen door binnen een eigen provincie voor heel Indonesië.

Wie zich een inzicht wil verschaffen in 75 jaar boeiende missiegeschiedenis leze het boek zelf. Temeer daar deze bespreking onvoldoende recht kon doen aan de grote inzet van de Dochters, die vaak onder primitieve omstandigheden moesten werken.

— *Leny Lagerwerf*

### **Paul Colon (ed**

**.), *l'Esclavage négation de l'humain*** [Colloque du Centre Saint-Louis de France Rome, 6-7 nov. 1998], Paris, *Mémoire Spiritaine*, N 9, 1999, pp. 179. ISSN 1254-2520.

Een keur van rooms-katholieke prelaten en geleerden heeft in november 1998 te Rome gecongresseerd over misbruik en afschaffing van de slavernij. Van dit beraad wordt in dit nummer van *Mémoire Spiritaine* zorgvuldig verslag gedaan. Aanleiding tot deze ontmoeting was overigens de uitspraak van paus Johannes Paulus II, gedaan in 1992 in een slavenfort in Senegal en geknield naar de oceaan: "In dit heiligdom van het zwarte lijden smeken wij om vergeving uit de hemel".

In verschillende bijdragen van de uitgave klinken bekende passages van Paulus over slavernij naar het vlees en naar de vrijheid van de geest (I Korintiërs 7:20-24). Evenmin ontbreekt een overzicht van de bekendste pauselijke uitspraken over de slavernij, zoals die van Urbanus VIII, die in 1639 fulmineerde tegen de gangbare praktijk de Indiaanse bevolking als slaven te behandelen. Ook wordt vastgesteld dat

de slavernij vanaf de Oudheid tot de eerste helft van de negentiende eeuw in kerk en samenleving als een vaststaand gegeven werd aanvaard, puur op basis van een vermeend natuurlijk onderscheid tussen slaven en vrijen. In de kerkelijke praxis speelde de doop hierbij een bijzondere rol. Gedurende de kruistochten en tijdens de periode van de onderdrukking van de joden in Spanje en Portugal diende de doop als dwangmiddel om de christelijke overtuiging aan mensen van andere godsdienstige overtuiging op te leggen. In overzeese koloniën werd deze methode ook toegepast op indianen. Aan de zwarte slaven werd doorgaans de doop onthouden. Pas veel later gold voor hen de doop als teken van assimilatie en bezegeling van geestelijke en sociale vrijheid. Maar ook het ethisch reveil ten aanzien van slavernij wordt aan de orde gesteld, zoals in een breed historisch artikel van de spiritijn Michel Legrain (51-79). Evenwel anders dan in evangelisch-protestantse kringen, breekt het morele elan pas door met het optreden van Jacob Libermann die met zijn congregatie van het heilig hart recht geeft aan zwarten, zowel vrijen als slaven. Boeiend is de schets die Carminelle Biondi geeft van de bewegingen van opstand en verzet van zwarte helden en hele slavengemeenschappen, zoals in Saint-Domingue in 1793 door Toussaint Louverture, die de zwarte Napoleon werd genoemd, als reactie op de revolutie in Frankrijk (89-101). Diepgravend is vooral de bijdrage van Marie-José Hoyet over literaire uitingen van zwarten over de fysieke en geestelijke onderdrukking en de droom van het verbreken van de ketenen van de slavernij (103-126). Ook de gevolgen van de slavernij voor de slavendrijvers worden hier zichtbaar gemaakt: enerzijds materiële voorspoed in Europa en anderzijds het opwerpen van blokkades naar mensen en culturen en de gijzeling van de eigen gevoelswereld. Maar de enige zwarte auteur van deze bundel, Joseph Bato'Ora Ballong-Wen-Mewuda, stelt vast dat de 'vergeten holocaust' vooral Afrika heeft doen bloeden en dat ook in de huidige ontwikkeling van Afrika deze wonden op verschillende levensterreinen duidelijk herkenbaar zijn.

De betekenis van deze bundel is vooral dat ze een goed overzicht geeft van standpunten en discussies over de slavernij in rooms-katholieke kring. Jammer is wel dat standpunten uit protestantse kringen niet zijn meegenomen. Een oecumenisch symposium zou wellicht in dit manco kunnen voorzien.

—Jaap van Slageren

**Anton Wessels, *Moslims in Mokum. Tranen van Hagar*. Diesrede uitgesproken ter gelegenheid van de herdenking van de stichtingsdag van de Vrije Universiteit op 18 oktober 2002, 54 blz.**

Ter gelegenheid van de 122<sup>e</sup> Dies van de Vrije Universiteit in Amsterdam heeft hoogleraar Anton Wessels een prachtig boekje geschreven over moslims in zijn stad. Het rijk geïllustreerde boekje opent met een ets van Rembrandt over de verdrijving van Hagar en Ismaël door Abraham. De aartsvader staat er in zijn prachtige kleding wat hulpeloos bij, als hij op instigatie van Sarah (die wijselijk op de achtergrond

blijft) een wenende Hagar en haar zoontje Ismaël wegstuurt. Vanaf dit beeld gaat Wessels dan over op de tv-serie die Felix Rottenberg maakte over de Akbarstraat in Amsterdam-West. In een fascinerende beeldenstroom laat Wessels zien dat een echte stad als Amsterdam alleen kan leven dank zij die stroom van verhuizende mensen, op voorwaarde dat zij dan ook in deze stad een thuis kunnen vinden. En burgemeester Cohen citerend: "...dan moeten we hoe dan ook de religieuze infrastructuur erbij halen. Zonder moskeeën, tempels, kerken en synagogen lukt het niet."

Deze diesrede is meer een poëtisch en politiek pleidooi voor een multiculturele stad die ook een multireligieuze stad moet zijn, dan een droog college. Uit de grote stroom van beelden blijkt wel de grote eruditie en veelzijdigheid van Wessels, die niet alleen kijkt naar theologie en politieke analyses, maar veel signalen weet te halen uit literatuur en beeldende kunst. Een van zijn grote voorbeelden is Rembrandt: "...van huis uit oecumenisch ingesteld. De familie van zijn moeder was katholiek, die van zijn vader min of meer calvinistisch. Zijn opdrachtgevers kwamen uit alle gezindten. Hij onderhield goede betrekkingen met de Sefardische Joodse gemeenschap, zoals Mennassch ben Israël, de Joodse arts Ephraim Bueno en Alphonso Lopze die zijn fortuin maakte in diamanten. Deze laatste was trouwen ook een verzamelaar van Indiase en oosterse kunst waarin ook Rembrandt grote interesse had"(18). Via deze kunstliefde kwam Rembrandt ook tot een imitatie van islamitische Mogoel-kunst ten tijde van Keizer Akbar. Wessels eindigt met een parafrase op een gedicht van J.C. Bloem (... domweg gelukkig in de Dapperstraat): "Voor de Amsterdamse samenleving, voor alle kinderen, vrouwen en mannen, voor alle huilende kinderen van Hagar in Mokum, ook voor moslims wil ik de verwachting uitspreken dat zij 'Domweg gelukkig zullen zijn in de Akbarstraat'"(53).

– Karel Steenbrink

**Cora Bijlhout, *Met een Schone Lei. Herinneringen van een Kloosterzuster*, Nijmegen, Valkhof Pers, 2002, 136 blz. € 13,50 ISBN 905625 1201**

Cora Bijlhout werd rond 1915 geboren en trad in 1939 in bij de Zusters onder de Bogen in Maastricht, in Indonesië ook bekend als de CB-zusters, naar Carolus Borromeus, hun grote voorbeeld. Zij had toen het volledige diploma kweekschool. Uitzending naar het werkgebied van haar religieuze congregatie zat er voor de oorlog niet meer in. Zij ging later naar het buitenland en werkte van 1950-1956 in Indonesië. Terug in Nederland ging het allemaal wat minder met de kloosters en zo ook met haar leven aldaar, waarom zij in 1969 het kloosterleven vaarwel zegde en uittrad. Op de leeftijd van 84 jaar heeft zij haar hele leven beschreven, als een soort Nederlandse Karen Armstrong. Haar Indonesische tijd is een spannende, gelukkige en enerverende geweest. Zij heeft gewerkt in alledrie de hoofdvestigingen van de zusters. Eerst bij de nog steeds gerenommeerde middelbare school *Stella Duce* in Yogyakarta waar zij, na drie weken intensieve taalcursus Indonesisch, les begon te



geven in tekenen en Frans. Zij geeft een levendige beschrijving van de zelfbewuste Indonesische zusters temidden waarvan zij leefde. Ook van de problemen die ze had om Indonesische tekenvoorbeelden te vinden. Zij kocht Indonesische kunstboeken en ging tekenen op de Borobudur en werd verliefd op het land. In terugblik schrijft zij over de onterechte trots van Nederlanders, die zichzelf superieur achtten en het zo nodig vonden hun geloof te komen brengen. Terwijl "we zelfs nauwelijks wisten wat dat geloof was"(68). Omdat zij snel Indonesisch leerde, moest ze na enige jaren overschakelen naar de verpleegsteropleiding van het Carolusziekenhuis van Jakarta (waar in die tijd twee echtgenotes van President Soekarno kwam om te bevallen). Tenslotte ging zij naar Sumatra, Lahat, waar temidden van de Javaanse transmi-granten een middelbare school werd opgericht. Zij beschrijft hoe aldaar met kerst-mis de Chinezen, Javaanse christenen en moslimleerlingen God prezen, zingend en biddend. Maar toen kwam de confrontatie tussen Indonesië en Nederland en omdat zij nog geen Indonesisch paspoort had, mocht zij niet blijven wijzen op een school en ging terug naar Nederland.

Dit is een zeldzaam egodocument van een katholieke missiezuster. Het vertelt de dekolonisatie en de overgang van een Nederlandse missie naar een Indonesische kerk vanuit het perspectief van een intelligente vrouw. Dat maakt het als document zeer waardevol.

– Karel Steenbrink

## Korte Signaleren

**Ype Schaaf, *De blanke is gek***, Kampen, Kok, 2002, 320 pp. € 21,50, ISBN 9043506109

In de loop van de jaren 1999-2001 verschenen in het *Friesch Dagblad* 75 korte artikelen onder de titel: 'Rekenschap'. Daarin ging de auteur, dominee Ype Schaaf, oud-eindredacteur van *Wereld en Zending*, na wat in zijn leven van betekenis is geweest, welke keuzen hij heeft gemaakt en waarom. Deze stukjes werden opnieuw gegroepeerd, en als gemakkelijk lezend boek uitgebracht. Schaaf vertelt erin van zijn jeugd in Leeuwarden, toen de Joden werden weggevoerd door politieagenten die, naar ze zeiden, 'helaas hun plicht moesten doen', van zijn studententijd, van 'het failliet van de maakbare samenleving', van zijn betrokkenheid bij het werk van de bijbelgenootschappen en literatuurproductie in Afrika, en bij de massamedia in Nederland. Een boek vol anekdotes en beschouwingen over kolonialisme, zending, missie, ontwikkelingshulp, neokolonialisme. Een stuk van binnenuit geschreven kerk- en maatschappijgeschiedenis. In het woord vooraf typeert Lutsen Kooistra het boek als 'merkwaardige Ypeaanse mengeling van zelfbewustzijn, relativiseringsvermogen, originaliteit, slordigheid en humor'.

## Uit de internationale missiologische tijdschriften

*International Bulletin of Missionary Research*, 2002/3 heeft de mensenrechten als hoofdthema. Tegen de trend in om mensenrechten te funderen op algemene ethische beginselen, wil Charles Taber vooral een theologische en bijbelse fundering. Dan volgen twee artikelen over de interpretatie van de religieuze ontwikkelingen in Latijns-Amerika. Er is een uitvoerig bibliografisch overzicht door John Sinclair. De presbyteriaanse Sherron George probeert het goede uit de diverse stromingen (katholiek, protestant, bevrijdingstheologie, pinksterbeweging) bijeen te zetten in wat zij ziet als een beweging van de Geest tot een bevrijdend en contextueel christendom. De biografische secties gaan over Paul Brand (geb. 1914, medische missie in India) en Robert Reid Kalley (1809-1888, vooral Brazilië).

*Exchange*, 2002/3, heeft een aantal artikelen rond het thema van interculturaliteit. De tien stellingen van Werner Ustorf over dit idee worden van commentaar voorzien door Martha Frederiks, die nog een eigen bijdrage heeft over de kleine groep Krio (van oorsprong West-Afrikaanse bevrijde slaven uit de periode toen de slavernij werd afgeschaft, waarom zij christen werden, ca. 1830-1840) en hun eigen positie in de maatschappij van de Gambia. Joop Vernooij geeft een overzicht van religieus Suriname als een aanpassing van Afrikaanse en Aziatische religiositeit in een nieuwe cultuur. Theo Ahrens bespreekt een schisma in de Lutherse Kerk van Papoea-Nieuw-Guinea, waarbij tussen de culturen nogal grote verschillen blijken, ook theologisch. Evenals de Afrikaanse cultuur blijkt ook de Papoea-cultuur het belang van de religie vooral in hedendaagse zingeving te zien. Cephaz Omenyo bespreekt die Afrikaanse cultuur naar aanleiding van de bloei van charismatische en pinkstergroepen in Ghana. Hij ziet daarin een sterke continuïteit met de traditionele Afrikaanse religie en raadt de klassieke kerken dan ook aan om hun positieve punten over te nemen. Eddy van der Borgh heeft een zeer kritische beschouwing van de Leuvenberg Verklaring over Kerk-Volk-Staat-Natie, geformuleerd na de ineenstorting van het communisme en de identificatie van Kroaten en Serviërs met een bepaalde vorm van christendom. Een kerk hoort vooral kritisch te zijn ten opzichte van een cultuur en mag zich er nooit mee identificeren, iets wat toch wel gesuggereerd wordt door de van oorsprong calvinistisch-lutherse conferentie.

*Spiritus*, 2002/166 is in een nieuw en losser kleedje gestoken. Onder de titel 'Mondialistes autrement' probeert het op het spoor te komen hoe de missionarissen van het derde millennium gebruik kunnen maken van het proces van mondialisering. Want zoals in de 20ste eeuw de missionering zich ontwikkeld heeft in een context van kolonisatie, zo zal dit in de 21ste eeuw ongetwijfeld gebeuren in het kader van een mondialisering waarin de godsdiensten en de kerken een actieve en creatieve rol kunnen spelen. Met bijdragen vanuit verschillende hoeken, maar waarin Afrika toch speciale aandacht krijgt, wordt een kritisch positief perspectief geschetst voor de mogelijkheden die de missionering in de toekomst heeft. Ook in het verleden

hebben (weliswaar beperkte vormen van) mondialisering bijzonder interessante mogelijkheden geschapen voor de ontmoeting van culturen en godsdiensten en voor de missionering.

*Spiritus*, 2002/167 sluit bij dit thema aan, en tast af welke toekomst er nog weggelegd is voor de katholieke missionaire instituten en congregaties. Deze groeien namelijk sinds enige tijd bijna uitsluitend in de Derde Wereld. Aan de verantwoordelijken van deze instituten werd gevraagd welke de impact van deze omslag naar het Zuiden betekent voor het bestuur, de visie op missie, de vorming, de financiën en het leven in de internationale leefgemeenschappen.

Vanaf *Spiritus* 2002/168 wordt het thema van de 'relatie met de andere' aangesneden. Dat is een thema dat sinds 11 september 2001 heel actueel geworden is, maar dat eigenlijk altijd een fundamenteel thema van de missiologie geweest is of behoort te zijn. In een eerste van vier afleveringen wordt de vraag gesteld naar wie die ander eigenlijk is, hoe je hem/haar kunt ontmoeten en wat daarvoor nodig is. Een reeks getuigenissen – vooral vanuit Afrika en de moslimwereld – en analyses vanuit verschillende disciplines die ons sensibiliseren voor het anderszijn van de andere.

*Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* is sinds enige tijd overgegaan naar het Zwitserse Fribourg en staat nu onder leiding van professor Mariano Delgado. *ZMR* heeft nu duidelijker themanummers. 2002/2 gaat over de hedendaagse Afrikaanse theologie en heeft Bénézet Bujo als gast-editor. Bujo laat de Afrikaanse theologie niet beginnen bij Tempels en zijn Bantofilosofie, maar bij de beweging voor Afrikaanse zelfbewustzijn (*négritude*) van Césaire en Senghor. Martin Ott geeft een algemeen overzicht van de ontwikkeling van de Afrikaanse theologie met veel aandacht voor het laatste decennium: afschaffing van apartheid, de genocide in Rwanda en vooral de verdieping van de Godsvraag. Frieder Ludwig bespreekt de bevoogding van Ghanese studenten in Duitsland tussen 1884-1900. Ukachukwu Chris Manus bespreekt Christologische teksten uit Nigeria.

'Missiecongregaties in de 21ste eeuw' was het thema van bijeenkomst van de *Arbeitskreis des Internationales Institut für missionswissenschaftliche Forschungen*, in november 2001. Een gedeelte van de referaten is opgenomen in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 2002/3. Joachim G. Piepke is er zich van bewust dat er een eind gekomen is aan de successtory van de christelijke missionering, en dat die aan een heroriëntering toe is. Maar zoveel is zeker, dat de missionaire congregaties een specifieke opdracht hebben, die niet kan gereduceerd worden tot 'inculturatie', 'dialoog' of 'solidariteit'. In een systematisch theologische bijdrage verdedigt Ottmar Fuchs de stelling dat missiecongregaties meer dan ooit nodig zijn ten overstaan van de uitdagingen van de hedendaagse maatschappelijke situatie. Franz Weber gaat in op de inculturatie-opdracht van de missionaire congregaties in 'Missionskontinent' Europa. Heribert Bettschneider tenslotte analyseert de veranderingen die zich hebben voorgedaan in het missioneringsmodel van de Missionarissen van Steyl.

*Verbum SVD* 2002/3 heeft artikelen rond het thema Interculturaliteit. Er staat een groot aantal praktische beschouwingen in naar aanleiding van de nieuwe trend bij de SVD om zo veel mogelijk internationale gemeenschappen te hebben. De generaal overste van de SVD, de in Rome wonende Filippino Antonio Pernia, presenteert tien stellingen die vooral gaan over dat internationaal samen wonen en werken: deze leefgroepen moet wel een 'lokale basis' hebben in de vorm van personen die uit het gebied zelf afkomstig zijn.

– *Frans Damen en Karel Steenbrink*

# INHOUDSOPGAVE JAARGANG 31, 2002

## Thema's

- 2002/1 Globalisatie en contextualisering  
2002/2 Totale inzet  
2002/3 Een boodschap uit Azië  
2002/4 Racisme en slavernij

## Artikelen

- Heins, Ko Mondialisering: een terreinverkenning 1/4-16  
Bakker, Ineke Slavernij op de agenda van de Raad van Kerken 4/59-63  
Batumalai, Sayantandi Een Maleisische theologie van de vriendschap 1/83-92  
Damen, Frans Het subject van de inculturatie 1/31-39  
Dierckxsens, Wim Het neoliberalisme is een doodlopende weg. De gegronde hoop van de antiglobalisten 2/48-56  
Botman, Russel Luister naar ons in het Zuiden! 2/79-81  
Cochrane, James Het verborgen geweld van racisme 4/41-50  
Coolen, Mario Spiritualiteit onmisbaar voor Fair Trade. Over heilige maïs en zuivere koffie 2/70-76  
Eguiruren Iraola, Antonio Koreaans christendom. Een typering. 3/6-17  
Emmer, P.C. Dominee of Koopman? 4/4-11  
François, Wim Stilzwijgen of protest? 4/12-20  
Golser, Karl Ethische dimensies van duurzame ontwikkeling 2/13-20  
Hartman, Jan Handel en heil. Ervaringen van een koffieboer in Chajul 2/62-69  
Irrarrazaval, Diego Inheemse Spiritualiteit in de kerk. Een stem uit Latijns Amerika 1/64-72  
Jagessar, Michael Philip A. Potter: een zwarte dominee in de blanke wereld van de oecumene 4/32-40  
Kang Young-Ahn Christelijk geloof en andere godsdiensten in Korea 3/19-27  
Kamminga, Menno Bezieling in internationale samenwerking. Slotbeschouwing 2/87-91  
Kim Yong-Bock Religie als creatieve macht tegenover de dictatuur van de markt 2/82-86  
Küster, Volker Minjungtheologie. Een introductie 3/29-37  
Küster, Volker Beeldmeditaties 3/4,18, 28, 38-39  
Lee, Hans van der Religie en het werken aan ontwikkeling 2/39-47  
Magesa, Laurenti Het veranderende Afrika en de grenzen van contextualisatie 1/54-63

Marfo, Tom	'Wie geboeid zijn, Hij bevrijdt ze'	4/71-78
Mc Leod, Cynthia	Een monument ter herdenking aan de slavernij	4/27-31
Meehyun Chung	Feministische theologie in Korea	3/46-53
Massey, James	Actuele thema's in de Dalit theologie	1/73-82
Neckebrouck, Valeer	De grenzen van de inculturatie volgens de rooms-katholieke kerk.	1/40-46
Okure, Teresa	De visie van het Journal of Inculturation Theology	1/47-53
Pas, Agnes	Dagboeknotities van een reis naar Kameroen	2/57-61
Park Hun-Youn	De katholieken en Minjungtheologie	3/40-45
Polanen, R.F.	Omgaan met het slavernijverleden	4/21-26
Salemink, Theo	Het verlangen superieur te zijn	4/51-58
Shin Kuk-Won	Koreaanse aanwezigheid wereldwijd	3/54-62
Schaaf, Ype	De bijbel vertalen in je eigen taal	1/111-112
Schaaf, Ype	Ik lees dus ik ben. Ik ben wat ik lees	3/72-80
Steenbrink, Karel	Chinezen in Zuidoost-Azië tussen confucianisme en christendom	3/63-71
Taguba, César	Filippino's in Fort Europa	4/79-86
Troch, Lieve	Het midden van de wereld? De vijfde algemene vergadering van de EATWOT	1/93-99
Troch, Lieve	Wat het Noorden en het Zuiden verbindt. Is versterking van christelijk geïnspireerde ontwikkelingssamenwerking uit de tijd?	2/30-38
Vandelloo, Rita	Op de bres voor buitenlands personeel	4/64-70
Veldman, John	Dromen reiken verder. Over de rol van spiritualiteit, filosofie en religie in de relaties Noord-Zuid	2/4-12
Wagenaar, Hinne	contextuele theologie in Europa. Autobiografische aantekeningen van een Fries in Afrika	1/102-110
Witte-Rang, Greetje	'Responsible Society' en verder. Het sociale denken van de protestantse oecumene	2/21-29
Zorn, Jean François	Contextualisatie als theologisch paradigma	1/17-30

## Bibliografie

Peter van Rijn,	Bibliografie van de in 2000 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur	4/87-106
-----------------	---	----------

## Boekbesprekingen jaargang 31

Arnauld, Dominique: Histoire du christianisme en Afrique. Les sept premiers siècles, <i>Jaap van Slageren</i>	3/101-102.
---	------------

- Bijlhout, Cora : Met een Schone Lei. Herinneringen van een Kloosterzuster, *Karel Steenbrink* 4/121-122.
- Colon, Paul (ed.): l'Esclavage négation de l'humain [Colloque du Centre Saint-Louis de France Rome, 6-7 nov. 1998], *Jaap van Slageren* 4/119-120.
- Eijt, José en Hautvast, Suzanne: Een missie in de marge. Dochters van Onze Lieve Vrouw van het Heilig Hart in Nederland en Indonesië 1911-2000, *Leny Lagerwerf* 4/118-119
- Freston, Paul: Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America, *Henri Gooren*, 2/102-104.
- Gatwa, Tharcisse: Rwanda Eglises: Victimes ou Coupables? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900-1994, *Gerard van 't Spijker* 1/123-125.
- Grigg, Richard: Imaginary Christs. The Challenge of Christological Pluralism, *Geert Van Oyen* 3/102-103.
- Jacquin, Françoise: Jules Monchanin prêtre 1895-1957, *Jaap van Slageren*, 3/103-104.
- Jonge, Jaijo de: Walter Rauschenbusch en de werkelijkheid van het Godsrijk, *Alle Hoekema* 3/98-99.
- Kings, Graham: Christianity connected: Hindus, Muslims and the World in the letters of Max Warren and Roger Hooker, *Martha Frederiks* 3/106-107.
- Koudougouéret, David: Poétique et traduction biblique. Les récits de Genèse dans le système littéraire Sango, *Ype Schaaf* 2/104-105.
- Kreider A. (ed): The Origins of Christendom in the West, *Wiel Eggen* 3/94-96.
- Kretzschmar, Louise: Privatisation of the Christian Faith. Mission, Social Ethics and the South African Baptists, *Wiel Eggen* 3/94.
- Kuschel, Karl-Josel: Strijd om Abraham; wat joden, christenen en moslims scheidt en bindt, *Jaap Kraan* 3/99-101.
- Neckebrouck, Valeer: De Stomme Duivelen. Het anti-missionair syndroom in de westerse Kerk, *Karel Steenbrink* 3/92-93.
- Pas, P.: De zeven sacramenten op de drempel van het derde millennium, *Wiel Eggen* 1/122-123.
- Schmidt-Leukel, Thomas, Perry, Goetz, J. en Koeberlin, Gerhard (eds), Buddhist perceptions of Jesus: Papers of the Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies, *Jan A.B. Jongeneel* 3/97-98.
- Speelman, Gé: Keeping Faith; Muslim-Christian Couples and Interreligious Dialogue, *Sajidah Abdus Sattar en Josien Folbert* 2/107-108.
- Sterkens, Carl: Interreligious Learning. The Problem of interreligious dialogue in primary education, *Redouan Saidi* 3/96-97.
- Vernooij Joop (red.): Libi Naga Bribi: Enkele aanzetten tot Surinaamse theologie. Feestbundel ter ere van Hein Eersel, *Karel Steenbrink* 3/93.
- Wessels, Anton: Islam verhalenderwijs. *Ane Mulder* 2/99-100.
- Wessels, Anton: Moslims in Mokum. Tranen van Hagar, *Karel Steenbrink* 4/120-121.
- Wessels, M.: De extremistische variant van de Islam. De opkomst van het eigentijdse moslimextremisme, *Karel Steenbrink* 1/121-122.
- West, Gerald O. en Dube, Musa W.: (Red.), The Bible in Africa. Transactions, Trajectories and Trends, *Ype Schaaf* 2/100-103.
- Westerman, Wim: Ongewenste objectiviteit. Onderwijs in geestelijke stromingen in historisch en vergelijkend perspectief. *Jan Slomp* 2/104-106.

**Wereld en Zending** is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk en wordt geredigeerd door een Nederlands Belgische redactie.

**Wereld en Zending** beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies van de kerken in zes continenten.

**Wereld en Zending** gaat uit van de overtuiging dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenwerking. 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 beroepsmatig bezighouden met missiologie en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkaar nodig. In "Wereld en Zending" proberen ze elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

## Wereld en Zending

### Thema's van geplande nummers:

- 2003.1 Caribisch christendom

Onderstaande losse nummers te bestellen bij:

Uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA  
Kampen, of bel (tussen 8.00u en 12.00u)

038 339 25 30 of mail [abonnementen@kok.nl](mailto:abonnementen@kok.nl)

- 2002.1 Globalisatie en contextualisering
- 2002.2 Totale inzet
- 2002.3 Boodschap uit Azië