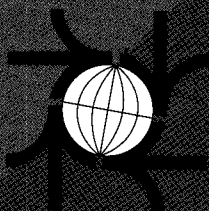


Globalisatie en contextualisering

Tegenstelling of logisch duo?



Wereld en Zending

2002.1



Wereld en Zending

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

redactie
uit Nederland en België

kernredactie

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

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Jan Brock
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Kathleen Ferrier
Ds. Jaap Hansum
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre-van den Berg
Ds. Ype Schaaf
Ds. Truus Schouten
Drs. Verry Patty
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
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 1846
fax. (+31) 030 253 2079
privé:
tel. (+31) 0341 55 77 53
fax. (+31) 0341 49 48 37
e-mail: werenzen@planet.nl

directie

Wim Pepers
Theo Stevens
Nico Vriend

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

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

administratie

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

abonnementen voor België:

Missio
Vorstlaan 199
1160 Brussel
PR. 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

Globalisatie en contextualisering

Gerard van 't Spijker	Ten geleide	1
Ko Heins	Mondialisering: een terreinverkenning	4
Jean François Zorn	Contextualisatie als theologisch paradigma	17
Frans Damen	Het subject van de inculturatie	31
Valeer Neckebrouck	De grenzen van de inculturatie volgens de rooms-katholieke kerk Een pluralistische gemeenschap	40
Teresa Okure	De visie van de <i>Journal of Inculturation Theology</i>	47
Laurenti Magesa	Het veranderende Afrika en de grenzen van contextualisatie	54
Diego Irazzaval	Inheemse spiritualiteit in de kerk Een stem uit Latijns-Amerika	64
James Massey	Actuele thema's in de Dalit-theologie	73
Sadayandi Batumalai	Maakt vrienden! Een Maleisische theologie van de vriendschap	83
Lieve Troch	Het midden van de wereld? De vijfde algemene vergadering van de EATWOT	93
	Dossier I. Slotverklaring EATWOT assemblies	100
Hinns Wagenaar	Contextuele theologie in Europa: Autobiografische aantekeningen van een Fries in Afrika	102
Ype Schaaf	Dossier II. De bijbel vertalen in je eigen taal	111
	In memoriam	113
	Kortweg	116
	Boekbesprekingen	121

Globalisatie en contextualisering

Tegenstelling of logisch duo?

Twee woorden beheersen de hedendaagse wereldwijde oecumenische discussie: globalisatie en contextualisatie. Wat is hun samenhang?

Het lijkt te gaan om tegenstrijdige processen waar niemand vat op heeft. Globalisering is overweldigend. Ze roept protest op. Een machteloos protest lijkt het, want ze lijkt niet tegen te houden. Contextualisatie roept associaties op van overzichtelijkheid, vertrouwdheid met het eigene, of een zoeken ernaar.

De woorden kunnen op verschillende niveaus en in verschillende samenhang gebruikt worden. Ongebreidelde markteconomie vergroot de tegenstellingen tussen arm en rijk.

Contextualisering kan dan leiden tot protest, verzet tegen verpaupering. Contextuele theologie wordt dan bevrijdingstheologie. Van buitenaf opgelegde vormen van geloven binnen een wereldkerk werken verstikkend, en lokken een eigen religieus antwoord uit, doen roepen om bewustwording van eigen identiteit. Contextualiteit leidt dan tot een identiteitstheologie met gevoel voor eigen verantwoordelijkheid, soms met mystieke trekken. In dit nummer wordt getracht de

samenhangen te tekenen. Allereerst is er een uitvoerig artikel van de sociale wetenschapper Ko Heins die veel facetten van globalisatie schetst, met aandacht voor de rol van markteconomie, en de vraag naar de mogelijke sturing daarvan, en naar de gevolgen voor mensenrechten en culturele identiteit.

Vervolgens is er een aantal artikelen waarin contextualisatie wordt besproken. Of is inculturatie een betere term? Jean François Zorn gaat de herkomst na, en concludeert dat contextualisatie beter bij een protestantse, en inculturatie beter bij een rooms-katholieke wijze van denken past. Frans Damen laat zien dat als in een zendingssituatie het subject van de inculturatie niet de gelovige zelf is, missie verkeerd wordt verstaan. Valeer Neckebrouck legt uit dat de grenzen van de inculturatie voor de Rooms-Katholieke Kerk helder getrokken kunnen worden. Toch worden ze niet slechts in Rome bepaald, de plaatselijke situatie ver van Rome is minstens evenzo bepalend.

Na deze meer beschouwende artikelen van de hand van Europeanen, artikelen met voorbeelden, case-studies, van de hand van theologen uit Azië, Afrika en Latijns-Amerika.

Teresa Okure beschrijft waarom men in Nigeria in 1994 begon aan een *Journal of Inculturation Theology*. Laurenti Magesa uit Tanzania vertelt indringend van de worsteling in Afrika in het zoeken naar identiteit en ontwikkeling. De priester Diego Irazaval tekent hoe christenen in de Andes hun oorspronkelijke religie de kerk binnen dragen. James Massey beschrijft de bewustwording van de kasteloze Dalit in India, en de ontwikkeling van een bevrijdingstheologie die zich ook bevrijdt van de Europese piëtistische theologie ooit gebracht door de zending. Sadayandi Batumalai beschrijft de noodzaak van een *Theology of Friendship* in de multireligieuze wereld van Maleisië. En waarover spreken Derde Wereldtheologen wanneer ze elkaar ontmoeten op de EATWOT-conferentie van september 2001? Twee woorden stonden centraal: globalisering en contextualiteit. Dat blijkt uit de slotverklaring van de conferentie waarover Lieve Troch rapporteert. Maar sleutelwoord is Hoop! Hoop in de strijd, wel te verstaan. Dat alles leidt tot de vraag waar de contextualisering in de westerse wereld te vinden is. Hierover slechts één artikel: verblijven in een Afrikaanse wereld leidde bij Hinne Wagenaar tot

de inspiratie om zich met contextualisering in het noorden te gaan bezighouden. Contextualisering begint bij het lezen van de bijbel in de eigen taal. Dan moeten de vertalers van de bijbel in Afrika geen westerlingen zijn, en moeten de theologiestudenten ook niet meer in het Frans of Engels exegetiseren. Ype Schaaf vertelt van een wending in de opleiding van bijbelvertalers van de Wycliffe's in samenwerking met de United Bible Society.

Twee in 2001 overleden pioniers in de oecumene worden herdacht: Stanley Samartha en H.M. de Lange. Kortweg geeft weer allerlei nieuws, en dan zijn er nog boekbesprekingen.

De themaredactie voor dit nummer werd gevormd door: Dick Akerboom, Frans Damen, Mechteld Jansen, Frans Wijsen en Ype Schaaf.

Dit is het laatste nummer dat gecorrigeerd werd door de heer C.Y.G. Visser (Cees) die zeven jaar met grote toewijding alle nummers van ons tijdschrift als corrector heeft bewerkt. Hij overleed plotse-ling op 14 januari 2002 op de leeftijd van 68 jaar. God trooste zijn geschokte familie.

Gerard van 't Spijker, eindredacteur

Processes of Globalisation and Contextualisation

Where expressions of faith are imposed from without, this leads to the suffocation of faith. This may provoke a personal response of the believers, who will search for their own identity. Contextualisation in that case leads to a theology of identity, stressing one's own responsibility, and sometimes containing features of mysticism.

In this issue an effort is made to design the interconnections and coherences. The first article, by the social scientist Ko Heins, depicts the many faceted reality of globalisation, mentioning the role of the market-economy and the question how to control it, and the consequences of a free market for human rights and cultural identity.

Then follow several articles on contextualisation in theology. Or is it better to use the word inculturation? Jean Francois Zorn explores the origin of the term, and concludes that contextualisation is more compatible with a Protestant way of thinking, and inculturation with Roman Catholic theology. Frans Damen shows that in a missionary situation the subject of inculturation is not the missionary but the believer, who accepts faith for himself. Valeer Neckebroeck explains that the boundaries of inculturation are clear for the Roman Catholic Church, but that the local situation plays an important role in cases where Roman authorities take decisions in these matters.

These reflections by European scholars, are followed by some articles with examples, case-studies, and thought provoking ideas written by theologians from Asia, Africa and Latin-America.

Teresa Okure explains why in Nigeria in 1994 the Journal of Inculturation Theology was started. Laurenti Magesa, Tanzania, tells the story of Africa's struggle for identity and development. The priest Diego Irarrazaval describes how Christians in the Andes in authentic faith carry with them some original beliefs as far as into the Church. James Massey makes clear how the self-consciousness of the outcast Dalit in India creates a theology of liberation, which also frees them from a pietistic theology introduced by the missionaries of old. Sayantandi Batumalai makes a plea for a Theology of Friendship in the multicultural world of Malaysia.

And what was the subject of the discussions during the EATWOT conference in September 2001? Two words were central: globalisation and contextualisation. The final message and the report on it written by the professor Lieve Troch bear witness to this. But the key word was Hope! That is to say: Hope amidst struggle.

All this leads to the question where, if any, there is a development of contextual theology in the West. Only one article deals with this question: the Dutch young theologian Hinne Wagenaar inspired by his African context – he is a teacher of theology in Cameroon – has devoted himself to the development to a contextualised theology in the North.

Contextualisation starts with reading the Bible in one's own language. Ype Schaaf reports on fresh initiatives of the Wycliffes and the United Bible Society for the training of local translators in Africa.

This issue concludes with an in memoriam for two pioneers in ecumenics: Dr. Stanley Samartha and Dr. H.M. de Lange, who both died in 2001. This is followed by news from missionary circles and some pages of book reviews.

Gerard van 't Spijker, editor

Mondialisering: een terreinverkenning

Tegen de toenemende liberalisering, deregulering en privatisering in de global village groeit terecht verzet, want de tegenstellingen tussen arm en rijk nemen alleen maar toe. Marktwerking blijkt niet het antwoord te zijn, maar mondialisering valt niet tegen te houden. Heins voert een pleidooi voor een effectief sociaal en politiek management van de mondialisering. Deze vraagt in elk geval alertheid op subnationaal niveau.

De wereld is rijker dan ooit, maar dat heeft de kloof tussen arm en rijk niet verkleind. Integendeel, het verschil is de laatste veertig jaar enorm gegroeid. In 1960 was het inkomensverschil tussen de twintig procent rijken en het armste deel van de wereld nog uit te drukken in een verhouding van 30 staat tot één. In 1990 was die verhouding al 60 staat tot één, om vervolgens snel door te stijgen naar 74 staat tot één, in 1997.¹

Het proces van modernisering dat zich wereldwijd voltrekt, schept winnaars en verliezers. Een groeiende groep krijgt meer toegang tot de bronnen van welvaart, maar nog steeds weinigen betreden het pad naar grote rijkdom. Velen moeten hun toevlucht blijven nemen tot overlevingsstrategieën. Dertig procent van de wereldbevolking, bijna twee miljard mensen, heeft geen toegang tot schoon drinkwater. Ondanks de dalende kindersterfte en de stijgende voedselproductie zijn naar schatting nog steeds meer dan 800 miljoen mensen ondervoed. Er zijn ruim 850 miljoen volwassenen die niet kunnen lezen en schrijven; 325 miljoen kinderen gaan niet naar school. En ondanks de stijgende levensverwachting worden 340 miljoen nu levende vrouwen niet ouder dan veertig jaar.²

Vaak wordt gesteld dat de mondialisering iedereen tezamen in een *global village* brengt. De deelname aan het leven in het 'werelddorp' is echter zeer ongelijk. De hogere regionen van de arbeidsmarkt worden steeds internationaler, maar voor de ongeschoolde arbeid zijn de grenzen hermetisch gesloten. De snelle ontwikkeling

van internet is symbolisch voor het elitaire karakter van de mondialisering. De internetgebruikers vormen slechts een heel beperkt deel van de wereldbevolking. Internet is vooral een *network high society* van hoog opgeleide, goed betaalde jonge mannen uit de geïndustrialiseerde landen. Het laat bij uitstek zien dat *the global village* fictie is. Aangesloten zijn is essentieel voor verdere ontwikkeling en voor een stem in de wereldgemeenschap, maar juist de armsten zijn dat niet.³

Het traditionele beeld van het rijke Noorden versus het arme Zuiden dient echter wel enigszins te worden bijgesteld. Zuid-Korea en Mexico zijn inmiddels al lid van de OESO, de club van rijke landen, geworden. Misschien binnen een decennium al zullen landen als Chili, Argentinië of Maleisië zich daarbij voegen. Singapore en Hongkong hebben reeds een aantal jaren een hoger gemiddeld inkomen dan Nederland. Kon men vroeger zeggen dat vooral de westerse landen de toon aangaven, tegenwoordig is er sprake van een veel diffusere situatie. Dit neemt echter niet weg dat er in de huidige wereldsamenleving veel breukvlakken en kloven bestaan tussen arm en rijk.

Mondialisering

De laatste decennia van de afgelopen eeuw kenmerkten zich door een snel voortschrijdende integratie van landen in de wereldeconomie. Dit proces verloopt volgens de beginselen van open markten, vrij verkeer van goederen, diensten en kapitaal. Markten breiden zich hoe langer hoe meer uit en er ontstaat een wereldomspannend communicatiesysteem. De rol van overheden is hierbij beperkt. Na het tijdperk van de Koude Oorlog is de era van de mondialisering aangebroken.

Het orderingsbeginsel van vrije markten heeft het afgelopen decennium een triomftocht beleefd. Niet alleen in de traditioneel kapitalistische westerse landen, waar zich een herschikking heeft voorgedaan van gemengde economieën naar grotere ruimte voor marktwerking. Maar vooral in ontwikkelingslanden, in de voormalige Sovjet-Unie en de landen die in haar directe invloedssfeer liggen. Er heeft een reusachtige verschuiving plaatsgevonden in de besturing van de economie, van de 'commandotoren van de staat' naar de onzichtbare hand van de markt. Er is sprake van nieuwe economische mechanismen, zoals het totstandkomen van 24-urige mondiale geldmarkten.

Mondialisering is ideologisch vaak nauw verbonden met het bedrijfsleven. Zakenlieden hechten thans aan nationale grenzen veel minder waarde dan vroeger het geval was. Het tijdperk van de natiestaat lijkt voorbij. Er is een wereldeconomie ontstaan die geen respect heeft voor landsgrenzen, reputaties of tradities. Nationale overheden hebben het vermogen de economie te beheersen, definitief verloren. Bevolkingsgroepen die als producent of consument van betekenis kunnen zijn, worden in het netwerk opgenomen. De rest wordt buitengesloten. Vele regio's in de zwakker wordende natiestaten in het Noorden verkrijgen een toenemende zelfstandigheid en zullen de scharnierpunten worden van de toekomstige wereldeconomie. Daarnaast ontstaat er een groeiende samenwerking tussen complementaire gebie-

den aan weerszijden van een steeds poreuzere staatsgrens. Vooral in diverse delen van het Zuiden lijkt het erop dat de verkrumming van de centrale staten de vorm krijgt van etnisch nationalisme. Het betekent dat de toegang tot lokale hulpbronnen etnisch gaat worden georganiseerd. Zo zal de wereld volgens sommigen zelfs binnen een aantal decennia gaan bestaan uit enkele duizenden staten, of uit stadsstaten met de bijbehorende 'ommelanden'.⁴

Dit lijkt een onwaarschijnlijk scenario, maar het heeft voor veel vertegenwoordigers van het bedrijfsleven een magische aantrekkingskracht en verkoopwaarde. Binnen de context van het wereldwijde zakenleven, dat van topmanagers in de transnationale bedrijven en de financiële wereld, is de idee van mondialisering niet slechts een analytische notie, maar bovenal een ideologisch instrument. Het drukt een zekere oriëntatie op de toekomst uit. Globalisering wordt dan vooral gebruikt om een verwachting van een gewenste mondiale werkelijkheid aan te duiden. De kern van dit nieuwe geloof is dat mondialisering eigenlijk niet te besturen is. Om de technologische ontwikkelingen mogelijk te maken zijn maatschappelijke aanpassingen nodig. Deze mondialiseringsvisie vraagt om: liberalisering, deregulering en privatisering. De overheid dient terug te treden, en publieke voorzieningen moeten in handen komen van particuliere ondernemers. De privatiseringen van staatsbedrijven en vervolgens de doorbraak van de ICT-sector – internet en communicatietechnologie – lijken het gelijk van de markt te bevestigen. Nieuwe ondernemingen schieten uit de grond, aandeelhouderswaarde is de nieuwe maat der dingen. *Start-ups, dotcommers*, het is de triomf van de nieuwe economie. En daarmee vooral ook van de Amerikaanse normen en waarden in de economie.

De overheersende gedachte hierbij is dat de werking van vrije markten te prefereren valt boven door overheden gestuurde economische systemen en op den duur – na pijnlijke aanpassingen – voor de bevolking als geheel grotere welvaart oplevert. Hiervoor is het noodzakelijk om verliesgevende staatsbedrijven te privatiseren, overheidsfinanciën te saneren, een einde te maken aan de gewoonte om munten te devalueren als gemakkelijk alternatief voor moeilijke economische keuzes en, in het algemeen, de grenzen te openen voor importen van goederen, buitenlandse investeringen en kapitaalverkeer. Het is de liberale weg naar ontwikkeling, gebaseerd op de beginselen van het comparatieve voordeel van de vrijhandel.

De mondialisering van de economie gaat vaak ten koste van de rechten van werknemers in rijke en arme landen. Bovendien: is het wel zo'n goed idee om westerse bedrijven te laten produceren in straatarme landen? Daar worden lage lonen betaald, wordt kinderarbeid ingeschakeld, gelden geen strenge milieunormen en is de overheid niet in staat om toezicht te houden op de activiteiten van particuliere bedrijven, zeker niet als dat machtige multinationale ondernemingen zijn. De onderwerping aan de markt ondergraaft de nationale autonomie en maakt de bevolking weerloos. Lokale tradities worden ondermijnd door opdringerige culturen van buiten. Grote maatschappelijke vraagstukken, uiteenlopend van aids tot kindersterfte, van ontbossing tot migratiestromen, worden niet serieus genomen.

Veel harde feiten ondersteunen echter belangrijke onderdelen van de mondialise-

ringsfilosofie. Het niveau van de hedendaagse wereldhandel is hoger dan ooit tevoren en omvat een veel ruimer bereik van goederen en diensten. Nog belangrijker echter is de enorme expansie van financiële en kapitaalstromen via vooral elektronische geldovermakingen. Beheerders van fondsen, banken, grote bedrijven en vele miljoenen particuliere investeerders kunnen grote hoeveelheden kapitaal van de ene naar de andere kant van de wereld verplaatsen via een eenvoudige klik van de muis. Zij zijn op deze wijze onder meer in staat via manipulaties 'rotsvaste' economieën – zoals sommige in Oost-Azië te destabiliseren.⁵

Er is met de hedendaagse mondialisering wel degelijk iets nieuws onder de zon. In de afgelopen jaren zijn veel samenlevingen fundamenteel veranderd. Mondialisering is in tegenstelling tot de opvattingen van de sceptici een van de meest markante veranderingsprocessen binnen de huidige werelddamenleving.

De visie van de Wereldbank

Tien jaar lang leek het dat mondialisering op bijna alle terreinen een dagelijks meer tastbare werkelijkheid werd. Die ontwikkeling was niet alleen onomkeerbaar, maar eigenlijk ook niet te sturen. Maar nu groeit er fel verzet. En tot op het hoogste niveau wordt de vraag gesteld hoe dit proces te regelen en te ordenen valt. Van de straten van de internationale conferentieplaatsen tot in de hoofdkantoren van internationale financiële instellingen is de vraag te horen: wat voor soort mondialisering willen we eigenlijk?

Profiteren van de vrije wereldmarkt gaat voor arme landen niet zonder aanpassingsproblemen. Toch biedt mondialisering ook de armste wereldburgers nieuwe kansen op ontwikkeling. Versnelde technologische ontwikkeling in het algemeen en de dalende kosten van transport en communicatie in het bijzonder, leiden tot economische groei en toenemende internationale handel. Ook de armen hebben daar baat bij. Snelle daling van de armoede in landen met hoge groei getuigt daarvan. Maar tegelijkertijd neemt binnen die landen vaak ook de ongelijkheid toe. Zonder groei en open markten kan er geen sprake zijn van structurele armoedebestrijding. Maar mondialisering leidt niet vanzelf tot vermindering van armoede. Dat te denken is naïef.

De ideologie van de mondialisering is het standaardrecept van instellingen zoals het Internationale Monetaire Fonds en de Wereldbank. Het wordt voorgeschreven aan ontwikkelingslanden en de landen die de overgang van commando- naar markteconomie doormaken. Deze landen profiteren echter niet automatisch en onmiddellijk van de liberalisering van de wereldhandel. De import groeit vaak sneller dan de export, de prijs voor exportproducten is relatief laag en import verdringt lokale productie. Werkloosheid is het gevolg.

Met een rapport getiteld: *Globalization, Growth and Poverty* reageert de Wereldbank in de zomer van 2001 op de vele protesten tegen de mondialisering. In dit rapport wordt becijferd dat in ontwikkelingslanden die de afgelopen decennia aansluiting

zochten bij de wereldhandel het bruto binnenlands product per hoofd van de bevolking sneller is gestegen dan in landen die voor isolement kozen of daarin noodgedwongen terecht kwamen. In diezelfde landen gingen meer kinderen naar school en steeg de levensverwachting relatief sterker.

De wereld is vergeleken met honderd jaar geleden aanzienlijk minder geglobaliseerd. Het aantal mensen dat leeft in een land waarvan zij niet het staatsburgerschap draagt, is nu slechts twee procent van de wereldbevolking. En dat is niets in vergelijking met de migratie tijdens de eerste mondialiseringsgolf die van 1870-1914 plaatsvond. In die periode was tien procent van de wereldbevolking op zoek naar andere oorden. Er was sprake van een stijging van het inkomen per hoofd van de wereldbevolking, maar tegelijkertijd steeg ook het aantal armen. Met andere woorden: de inkomensongelijkheid nam toe. Deze kon worden toegeschreven aan het feit dat niet alle landen meegingen in het integratieproces.

De tweede golf van mondialisering leidde tot een verdere vergroting van de kloof tussen rijk en arm. In de periode 1950-1980 waren de rijke landen vooral op hun onderlinge relaties gericht. De handelsliberalisering ging voor een belangrijk deel buiten de ontwikkelingslanden om, met als gevolg dat ondanks stijgende hulpbudgetten het aantal armen alleen maar toenam.

In de huidige periode van mondialisering profiteren voor het eerst in de geschiedenis de arme landen. Drie miljard mensen in 24 ontwikkelingslanden zien volgens de Wereldbank hun inkomen stijgen als gevolg van de mondialisering. Landen als China, India, Brazilië, Mexico en Hongarije zijn intensiever met de wereldhandel gaan meedoen en trokken meer buitenlands kapitaal aan.

Net als bij eerdere mondialiseringsgolven blijven de niet-globaliserende landen achter. In die landen, met twee miljard inwoners, daalde het bruto binnenlands product per hoofd van de bevolking. Vooral in een grote groep Afrikaanse landen is de handel afgenomen. In deze landen loopt de armoedebestrijding spaak. De beleidsmakers van de Wereldbank vrezen dat het protest in de straat zal leiden tot protectionisme, waardoor een nieuwe kans op het plukken van de vruchten van mondialisering gemist wordt. Zij stellen dan ook dat het bizarre bondgenootschap van krachten die ijveren voor nationalisme, protectionisme en anti-industriële romantiek moet worden beëindigd. De hernieuwde tendens tot protectionisme is herkenbaar in lobbies voor anti-dumpingsmaatregelen, strenge voorwaarden voor voedselimporten en sanctieregimes bij de wereldhandelsorganisatie WTO. Ook extreme milieueisen kunnen nieuwe vormen van protectionisme worden.

Tegenstromingen

De *Nikes* en de *T-shirts* die de anti-globalisten in de diverse vergaderplaatsen van de financiële en politieke machthebbers van deze wereld dragen, de communicatie met gsm's, de organisatie via internet en de herkomst uit alle mogelijke landen van de wereld, zijn evenzeer onbedoelde symbolen van de mondialisering. De merkgympen en shirts van de demonstranten worden vervaardigd in ontwikkelingslanden die

daarmee deviezen verdienen. Net als de economie is het protest grenzeloos geworden. Het richt zich tegen de ideologie die ten grondslag ligt aan het verschijnsel mondialisering, aangeduid als 'neoliberalisme' of 'marktfundamentalisme' om aan te geven dat er sprake is van een doorgeschoten geloof in marktwerking.

De reactie van de anti-globaliseringsbeweging kwam traag op gang. Misschien omdat het morele failliet van het Sovjet-model ook daar doorwerkte, misschien omdat er begin jaren negentig niet veel op de beweerde zegeningen van de mondialisering viel af te dingen. Hoewel protestbewegingen bij internationale bijeenkomsten zich al eerder hebben voorgedaan, krijgen ze nu pas een massaal karakter. Verder levert het moeizame klimaatoverleg een schuldige op – de VS. De antiglobaliseringsbeweging is sterk anti-Amerikaans. De Verenigde Staten, als overgebleven grootmacht na de Koude Oorlog, belichamen bij uitstek de ideologie van de vrije markt en met hun wereldwijde merken symboliseren ze de culturele dominantie van de mondialisering. De derde wereld wordt uitgebuit, het milieu wordt verpest en de in de rijke wereld heersende 'Wall Street-filosofie' wordt de rest van de wereld opgelegd, zo is kort samengevat de kritiek.

De Amerikaanse vakbeweging schaaft zich recent formeel achter het anti-mondialiseringsprotest. Deze machtige vakbeweging zegt zich het lot aan te trekken van rechteloze arbeiders in arme landen. Zij is echter geen groot voorstander van de toestroom van arme Mexicaanse arbeiders op de Amerikaanse arbeidsmarkt en ziet met lede ogen Amerikaanse fabrieken naar lage lonenlanden in Midden-Amerika vertrekken. Die houding van de Amerikaanse vakbeweging oogst dan ook veel kritiek: protectie van het eigen belang dat wordt opgediend met een saus van medelijden met de verdrukte arbeiders elders.

Maar ook uit geheel andere hoek groeit er kritiek. De laatste vijftig jaar van de twintigste eeuw vielen verspreid over vier continenten veel dictaturen. Van Portugal tot Chili, van Hongarije tot Zuid-Afrika en van Estland tot Indonesië zijn de autoritaire regimes van 'links' en 'rechts' ineengestort. Politieke en economische hervormingen en de bijbehorende transitieprocessen verlopen echter in veel van dit soort landen vaak moeizaam en hebben ongunstige bijverschijnselen. Dan leiden veranderingen tot teruggang: spanningen en conflicten, maar ook tot armoede en sociale onzekerheid.

De veranderingsprocessen in Centraal- en Oost-Europa en de financiële crises in Azië en Rusland aan het eind van de jaren negentig hebben de ogen van veel bankiers en anderen in de internationale financiële gemeenschap geopend. Veel van deze landen ondervonden wat het betekent om de eigen financiële markten te openen voor vrije kapitaalbewegingen. Hun munten gingen onderuit en de financiële crises lieten een ravage achter. Ook andere landen maakten hardhandig kennis met de rauwe kant van het marktkapitalisme.

Diverse critici van het mondialiseringsdenken ontkennen overigens het unieke karakter van het verschijnsel en stellen dat de meeste landen slechts een gering deel van hun inkomen verwerven via buitenlandse handel. Deze handel vindt bovendien

plaats binnen handelsblokken met een regionaal beperkte omvang, zoals die van de Europese Unie, Noord-Amerika of de Aziatische *Pacific*. Zelfs belangrijke exponenten van de mondialisering als transnationale ondernemingen zijn in eerste instantie gericht op hun nationale thuisbasis terwijl ze (afgezien van de allergrootste bedrijven) meestal in slechts een beperkt aantal buitenlandse landen investeren. Daarbij komt dat de huidige verschuiving richting diensteneconomie de mondialisering juist afremt omdat de meerderheid van de diensten vooralsnog plaatsgebonden en niet verhandelbaar is.

De organisaties die zich verzetten tegen de manier waarop door regeringen en markten de mondialisering wordt aangepakt, veroveren snel terrein. Ze leren zich beter te organiseren; ze weten hoe ze de publiciteit moeten bereiken; en ze winnen aan erkenning. Door dit alles groeien ze tot een politieke macht. En nu komt de erkenning. De straat bereikt de studeerkamer, de universiteit.

Een geruchtmakend filosofisch traktaat over de mondialisering, getiteld: *Empire* geschreven door Michael Hardt en Antonio Negri wordt door sommigen al als het 'Communistisch Manifest voor de eenentwintigste eeuw' beschouwd. Door deze auteurs wordt een gloednieuw imperium geschetst – een ongrijpbaar rijk van mondiale kapitaal- en informatiestromen dat een allesomvattend net van discipline en beheersing over de aardbol spant. Critici van dit geschrift stellen echter dat het betoog vol hyperbolen staat en geen oog heeft voor de concrete, weerbarstige werkelijkheid en de onzekerheid omtrent de machtsverhoudingen in de wereld. Hardt en Negri overdrijven, om ideologische redenen, zowel de zwakte van nationale staten als de kracht van *multinationals* en mondiale kapitaalstromen. Eén ding is meteen duidelijk: dit is geen empirische studie – maar een betoog dat zowel opzwevend als abstract is. Maar dit boek voorziet zelfs in markttermen in een behoefte: de beweging tegen mondialisering kende tot nu toe geen 'denkboek', alleen een stortvloed aan gedetailleerde empirische en journalistieke studies waarvan het bekendste het wereldwijd verkochte *No Logo* is van Naomi Klein.

Nu de enig overgebleven supermacht machteloos blijkt tegen ideologisch geïnspireerd terrorisme, kan men zich echter afvragen wat macht nog betekent. Het antwoord in *Empire* luidt: de macht is overal en nergens. De macht heeft geen centrum meer, en kan van alle kanten worden aangevallen. Hoewel het Imperium mensenlevens wereldwijd probeert te controleren, verkeert het, volgens Hardt en Negri, in crisis. Juist omdat het democratisch is en geen centrum heeft, kan iedereen het van overal vandaan aanvallen. Door de strijd tegen deze oppermachtige vijand zouden de 'barbaren' en de 'rebellende slaven' in de toekomst een tegenimperium kunnen vormen dat wél iets doet aan de ongelijkheid in de wereld, en de vernietiging van het milieu. Beide auteurs hebben daar hun hoop op gevestigd.⁶

Veel van de critici van de mondialiseringsideologie blijven echter steken in een analyse van het probleem zonder duidelijk aan te geven hoe het nu allemaal anders zou moeten. Het blijft doorgaans bij vage, utopistische boodschappen en uiterst onduidelijke toekomstverwachtingen, zoals pleidooien voor mondiaal burgerschap, een basisinkomen, en democratisch bezit van de productiemiddelen.⁷

Een vooraanstaand criticus van het gangbare denken over ontwikkelingsvraagstukken, de Indiase econoom en Nobelprijswinnaar Amartya Kumar Sen, heeft in een groot aantal publicaties haarscherpe analyses gegeven van het ongelijkheidsvraagstuk, nieuwe concepten ontwikkeld en bouwstenen aangedragen voor een ander beleid. Zelf heeft hij vanuit zijn eigen geschiedenis en achtergrond nieuwe verklaringstheorieën gegeven voor het ontstaan van hongersnoden en het bestrijden van voedseltekorten. Sens gedachten over 'Human Development' hebben inmiddels in het internationale beleid ingang gevonden. Ontwikkeling is niet slechts een economisch groeiproces, maar is ingebed in een breder sociaal en politiek kader. Vrijheid en democratie zijn onlosmakelijk verbonden met ontwikkeling.

Dankzij de democratie en de rechtsstaat kunnen staatsburgers die worden bedreigd, zich tot de onafhankelijke rechter wenden. Er zijn wetten die het naleven van contracten en de algemene gelijkheid van kansen waarborgen. Monopolies en privileges worden zo voorkomen, en via oppositiepartijen en de vrije pers kunnen staatsburgers de gekozen regering ter verantwoording roepen. Vrijheid van handelen en vrijheid van pers vormen volgens Sen de meest efficiënte manier om armoede te bestrijden en economische ontwikkeling te stimuleren.⁸

Ook de Wereldbank schrijft in haar in september 2001 gepubliceerde *World Development Report* dat persvrijheid armoedebestrijding helpt. Een vrijere pers leidt tot sterke overheidsinstituties, betrouwbaarder bestuur en een hogere levensstandaard. Als de bevolking ongehinderd verschillende gezichtspunten krijgt aangereikt via krant, radio en televisie, zal ze om effectiever bestuur vragen. De sociale omstandigheden gaan er dan op vooruit.

De Wereldbank wijst corruptie en slecht werkende instituties (corrupte rechtbanken, een wirwar aan regels in combinatie met een gebrek aan rechtszekerheid) aan als de wortel van achterblijvende ontwikkeling. 'Zonder goed werkende instituties en een overheid die naar behoren functioneert blijven arme mensen in arme landen verstoken van de voordelen van de markt,' aldus *chief economist* Nicholas Stern bij de presentatie van het rapport. Donoren leggen bij het verschaffen van ontwikkelingshulp steeds meer nadruk op het opbouwen en versterken van instituties, zoals assistentie bij het innen van belastingen, het 'uitlenen' van ervaren rechters of hulp bij het opzetten van een robuuste overheidsboekhouding.⁹

De Amerikaanse filosofe Martha Craven Nussbaum heeft een aantal van Sens denkbeelden toegepast bij de analyse van mensenrechten en *gendervraagstukken* in onder meer India. Haar niet altijd onomstreden publicaties over het geweld tegen vrouwen zijn vlammende protesten tegen onrecht en een vurig pleidooi voor meer sociale rechtvaardigheid.¹⁰

Er is, nadat het 'hosannavirus' van de snelle wereldwijde economische expansie enigszins is uitgewoed, dus genoeg reden voor een grondige kritiek. Er bestaat grote politieke onzekerheid in de wereld na de terreuraanvallen van 11 september op de Verenigde Staten. De groei stagneert, de *dotcom*-rage is ruim voorbij, een sluipende recessie kost in het hele Westen duizenden hun baan. Corporaties zijn tot wereld-

machten gegroeid; de controle op hun doen en laten is verdwenen. Het einde van de *roaring nineties* komt in zicht. Een 'genuanceerd debat' daarover zou geen luxe zijn, maar tussen wie en wie, en de vraag blijft: hebben de demonstranten gelijk?

De overspannen beweringen van marktfundamentalisten dat de mondialisering in afzienbare tijd de kloof tussen de rijke en arme landen zou dichten of dat open markten onder alle omstandigheden voordelen opleveren, zijn achterhaald. Marktwerving blijkt een lastig leerproces te zijn. Maar de disciplinerende werking op overheden die ervan uitgaat, is onmiskenbaar en de kern van de gedachte achter mondialisering blijft overeind. Staatssturing van economieën heeft in de afgelopen eeuw meer rampen opgeleverd, inclusief schade aan het milieu, dan marktwerving. Ontwikkelingslanden hebben voordelen bij buitenlandse investeringen die banen opleveren, bij toegang tot afzetmarkten voor hun producten, bij technologie-overdracht door ondernemingen en bij kapitaalstromen die groter zijn dan de officiële ontwikkelingshulp.

Lang niet alle landen profiteren hier echter van, sommige landen zijn buitengesloten en de voordelen zijn ongelijk verdeeld. Maar het mondialiseringssysteem is flexibeler dan de rigide stelsels uit de tijd van de Koude Oorlog en het zal zich met of zonder protesten verder aanpassen.

Ongelijkheid en diversiteit: arbeid, milieu en cultuur

Ontwikkeling is in veel opzichten verandering. Daarbij hebben mensen van alles te winnen en te verliezen: (kansen op een gegarandeerd) levensonderhoud, status, machtspositie, gezondheid, een leefbaar milieu, cultuur en zelfrespect. Vaak is de winnaar van het een tegelijk verliezer van het andere.

Materieel overleven is van *primair* belang. Allereerst is er verschil tussen de korte en de lange termijn, en verder is er verschil tussen individueel en collectief overleven. Er zijn verschillende soorten 'bronnen' nodig om te overleven: economisch, sociaal en cultureel kapitaal, aldus Bourdieu.¹¹ Soms zijn deze 'converteerbaar', vaak echter niet. En door al die complexiteit hangt er aan 'economische ontwikkeling' vaak een onderschat prijskaartje. Als er bijvoorbeeld een generatie wordt opgeofferd, of een complete leefomgeving, dan is de prijs erg hoog wat ook het resultaat moge zijn. De 'culturele' prijs van het verlies aan cultuur en zelfrespect is ook erg hoog. Alleen is het niet zo eenvoudig om te weten in welke eenheden die prijs moet worden uitgedrukt. Zorg om de arbeidsomstandigheden, behoud van het ecologische evenwicht en de nadruk op de sociale en culturele kant van ontwikkeling vinden hun breekijzer in het verzet tegen de mondialisering. Er komen veel nieuwe inzichten bij, rond trefwoorden als verstorende internationale economische structuren, internationale en binnenlandse (on)gelijkheid, macht, milieu, *gender* en cultuur. Regionale financiële crises hebben ingrijpende mondiale gevolgen voor welzijn en ontwikkeling. Internationale instellingen als het IMF, de Wereldbank en de Wereldhandelsorganisatie hanteren nu – voor hen tot voor kort wezensvreemde – begrippen als armoedebestrijding, *empowerment*, milieu en mensenrechten.

Culturele diversiteit en regionale verscheidenheid

Mondialisering heeft niet alleen maar betrekking op de grote systemen, zoals de financiële en bankwereld. Het is ook een verschijnsel dat de persoonlijke en meer directe levenssfeer van binnenuit beïnvloedt. Het in contact komen met globale communicatie heeft het individuele en sociale leven van velen ingrijpend veranderd.¹²

De geborgenheid van het gezin en de duurzame relatie van de klassieke werkgever met zijn arbeiders komen onder druk te staan. Traditionele familiesystemen worden in vele delen van de wereld omgevormd, vooral als gevolg van het groeiende streven van vrouwen naar meer gelijkheid. De positie van kinderen binnen een gewijzigd economisch bestel en veranderende gezinsverhoudingen ondergaat vaak drastische wijzigingen. Het is een wereldwijde revolutie in het alledaagse leven waarvan de gevolgen in alle continenten worden gevoeld.

Oude regionale bindingen leggen het af tegen vluchtige, internationale contacten. Mensen wapenen zich tegen deze ontworteling door op allerlei manieren op zoek te gaan naar een eigen identiteit. Naast de openheid, het individualisme en de dynamiek ontstaat een sterke reactie van mensen die zich bezinnen op hun groepsidentiteit. Sommigen zoeken het in hun regio of hun geboortegrond, anderen in hun etniciteit of hun sekse (bijvoorbeeld via de vrouwenbeweging). Weer anderen grijpen terug op tradities en religie.

De samenleving valt uiteen in individuen en gemeenschappen. Die laatste vormen eigen culturen die vaak niet meer communiceren met de rest van de wereld. Zo is in de laatste decennia religieus fundamentalisme bij uitstek de manier om mensen te mobiliseren. Het heeft de plaats ingenomen van de klassieke progressieve, natiegebonden politiek.

De oude ideologische tegenstellingen in de wereld zijn verdwenen, maar nieuwe zijn daarvoor in de plaats gekomen.¹³ De betekenis van cultuur en godsdienst als scheids- en verbindingslijn tussen volkeren neemt in belang toe. Leidt mondialisering tot culturele gelijkshakeling of pluriformiteit? Hoeveel ruimte is er in het 'werelddorp' van de naaste toekomst voor de culturele pluriformiteit die de mensheid tot dusver tentoon heeft gespreid?

Barber karakteriseert in een vermaard geworden boek de huidige tijd aan de hand van twee tegenovergestelde culturele bewegingen die met elkaar botsen.¹⁴ Hij onderscheidt aan de ene kant de opkomende *jihad*, de stamvorming waarin een groep mensen zich een bekrompen identiteit aanmeet en een 'heilige oorlog' voert tegen zowel andere stammen als de alle identiteit wegvagende wereldcultuur. Aan de andere kant is daar de oprukkende *McWorld*, die homogene mondiale cultuur die gedomineerd wordt door multinationale bedrijven als *MTV* en *McDonald's*.

Deze ondernemingen veroveren de wereld door middel van alom zichtbare reclamecampagnes, die producten proberen om te toveren tot levensstijlen en ideeën. Bedrijven werden in de jaren negentig tot 'handelaren in zingeving', waarin imago, merk en logo belangrijker werden gemaakt dan het eigenlijke materiële ding dat

gekocht wordt. Tegelijkertijd maakt Naomi Klein in haar *No Logo* duidelijk dat de bedrijven er alles aan doen om de productie van begerenswaardige consumptieartikelen door arbeiders in (en uit) arme landen, aan het zicht te onttrekken. Zij noemt het soort baan van deze werknemers een *McJob*: laagbetaald, geen sociale rechten, vakbonden worden niet erkend, en je weet nooit zeker of je baan er morgen nog is.¹⁵

De vraag kan gesteld worden of de toenemende gelijkschakeling in de mondiale cultuur, bijvoorbeeld in de vorm van *McDonaldisering*, zal blijven voortgaan. Wordt de islam als alternatief voor die trend nog belangrijker dan ze nu al is? Wat gebeurt er als *McWorld* bedreigd wordt en onder spanning komt te staan? Er ontstaan tussen *McWorld* en de *jihad* verrassende schijngestalten, waarbij een spel met wisselende rollen optreedt: universele waarden van godsdiensten: christendom en humanisme; een internationale rechtsorde gebaseerd op de waarden van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens, worden vervangen door rechtsbeginselen en rechtvaardigheidsmaatstaven die veeleer oudtestamentisch aandoen. De westerse *McWorld* krimpt ineen tot een wraakgeest en de Arabische *jihad* groeit uit tot een moslim *McWorld*. Worden confrontaties tussen beide culturen daarmee onvermijdelijk? De terreuraanval van door de *jihad*geest gedreven groeperingen op de symbolen van Amerika's militaire en economische macht in New York en Washington en de reacties daar weer op zijn wellicht angstige voortekens.

Mondialisering gaat gepaard met tegenbewegingen. Zo treden culturele uniformering en culturele pluriformiteit tegelijkertijd op. Beide hangen nauw met elkaar samen en vormen een dubbelproces dat leidt tot de noodzaak om plaatselijke eigenaardigheden in een mondiale context te erkennen. Het besef deel uit te maken van een groter geheel stimuleert deze veelvormigheid – dat streven naar pluriformiteit maakt bovendien vaak gebruik van de mondiale regimes die aan de wortel van het verzet liggen.

Op veel plaatsen in de tegenwoordige wereld is er sprake van een groeiende aandacht voor de eigen culturele identiteit. In Afrika belemmert een herleefd etnisch bewustzijn het proces van nationale staatsvorming ernstig. Er bestaat een verkruimeling van de Afrikaanse staten, zowel vanuit een economische visie als vanuit een cultureel en politiek perspectief. In plaats van meer dan vijftig politiek-territoriale eenheden telt Afrika er in de toekomst wellicht meer dan duizend. De afnemende rol van de centrale staat betekent zowel een toename van het belang van instanties die werkzaam zijn vanuit het wereldniveau als van instanties die op lokale schaal opereren. De oudere etnische en religieuze structuren krijgen dan ook weer volop kansen.¹⁶

Perspectieven voor een meer rechtvaardige samenleving

Er is nog geen heldere en breed gedragen overeenstemming over een evenwichtig sociaal-economisch model waarin vrijhandel gepaard gaat met arbeidsstandaarden, milieubescherming en mensenrechten. Een nieuwe visie op ontwikkelingssamenwerking moet worden gebaseerd op een nog steeds bestaand draagvlak voor het

streven naar een duurzamer en rechtvaardiger mondiale samenleving. De industrielanden van de OESO geven nu slechts ruim 0,2 procent van hun bruto nationaal product uit aan ontwikkelingshulp in plaats van 0,7 procent, die wel als norm wordt gehanteerd, of de 0,45 procent die het ooit was. Het is het gevolg van het verdwijnen van de Koude Oorlog, het ontbreken van de noodzaak om ontwikkelingslanden politiek aan het Westen te binden en een verhoogde belangstelling voor de effectiviteit van ontwikkelingssamenwerking.¹⁷

De liberalisering van markten brengt echter tal van ongewenste neveneffecten met zich mee. Het blijft noodzakelijk 'de risico's van onveiligheid en uitsluiting, die het resultaat kunnen zijn van mondiale verandering', te beheersen.¹⁸ Zo is het van belang om te streven naar versterking van de 'institutionele omgeving' waarbinnen economische processen ontwikkeling moeten genereren. Het kan mogelijk worden met helderder eigendomsrechten en krachtiger en meer marktconforme overheidsinstellingen. Er is behoefte aan de vorming van instituties die het oog houden op marktprocessen.

Het is echter ook van grote waarde om aan andere benaderingswijzen de nodige aandacht te schenken. Deze kunnen meer gebaseerd zijn op samenwerking en idealiter zelfs op wederkerigheid in plaats van alleen op een combinatie van utilitarisme en hoop op de onzichtbare hand van de markt en Adam Smith. Er ontstaat dan ruimte voor een ander referentiekader dan de 'natuurlijke' marktorde: dat van een verantwoordelijke maatschappij in termen van bevordering van participatie, rechtvaardigheid en duurzaamheid. Voor internationale solidariteit is in zowel Noord als Zuid bij tal van religies en organisaties uit de *civil society* nog steeds het maatschappelijk draagvlak te vinden.

De kernvraag waarmee alle landen op dit ogenblik worden geconfronteerd is: hoe kan gezorgd worden voor duurzame economische verbeteringen in mondiale markten zonder de fundamentele samenhang van onze samenlevingen of de instituties van de vrijheidsgedachte op te offeren? Het antwoord op deze vraag ligt in effectiever sociaal en politiek management van de mondialisering. Verder dient in ieder geval ruimte geschapen te worden voor alternatieven. Het kenmerk van een open wereld is namelijk dat er meerdere wegen zijn die naar een oplossing kunnen leiden. Er zijn zoveel kapitalismen, niet alleen dat van Chicago; er zijn zoveel democratiën, niet alleen die van Westminster. Diversiteit is geen accessoire van de beschaving, maar een kernelement van een wereld die de behoefte aan gesloten, alomvattende stelsels achter zich heeft gelaten.

Er is ruimte nodig voor een herbezinning op de 'klassieke' internationale samenwerking en economische en financiële architectuur. De internationalisering van besluitvorming en activiteiten betekent in het algemeen haast onveranderlijk een verlies aan democratie. Anderzijds impliceert decentralisatie ook zelden groei van democratie en vrijheid. Vooral op subnationaal niveau houdt het meestal in dat niet de burgers maar min of meer militante activisten meer te vertellen krijgen. Het betekent toegeven aan het nieuwe nationalisme van zichzelf ophemelende leidersfiguren.

Only economic fundamentalists believe in the creation of a better world by means of a free market. Nevertheless, globalisation is an irreversible process. Heins pleads for effective social and political management which requires people to be watchful at a subnational level.

1 Zie UNDP, United Nations Development Programme, 1999: *Globalization With a Human Face*, Human Development Report, Oxford University Press, Oxford.

2 UNDP, United Nations Development Programme, 2001: *Making New Technologies Work for Human Development*, Human Development Report, Oxford University Press, Oxford, p. 11.

3 Zie Castells, M., 1996: *The Rise of the Network Society*, Information Age, vol. 1, Blackwell Publishers, Oxford.

4 Zie Ohmae, K., 1996: *The End of the Nation State: the Rise of Regional Economics*, The Free Press, New York.

5 Meer hierover in: Krugman, P., 1996: *Pop Internationalism*, MIT Press, Boston, ook in 1997 in het Nederlands vertaald onder de titel: *De borreltafel-economie. Drogeregeringen over globalisering*, Het Spectrum, Utrecht.

6 Hardt, M. & A. Negri, 2000: *Empire*, Harvard University Press, Boston.

7 Barrez, D., 2001: *De antwoorden van het anti-globalisme. Van Seattle tot Porto Alegre*, Mets & Schilt, Amsterdam.

8 Sen, A.K., 1999: *Development as Freedom*, Alfred A. Knopf, New York.

9 World Bank, 2001: *Globalization, Growth and Poverty*, Washington, D.C.

10 Zie onder andere Nussbaum, M.C. & A.K. Sen (eds.), 1993: *The Quality of Life*, Oxford University Press, New York.

11 Bourdieu, P., 1993: *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature*, Polity Press, Cambridge.

12 Giddens, A., 2000: *Runaway World: How Globalization is Reshaping Our Lives*, Routledge,

Londen.

13 Huntington, S.P., 1997: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York (ook in het Nederlands vertaald onder de titel: *Botsende beschavingen* bij Anthos, Amsterdam).

14 Barber, B.R., 1995: *Jihad vs McWorld*, Times Books, New York (een verkorte versie van dit boek in: *Nexus*, no 16, Nexus Instituut van de Katholieke Universiteit Brabant, Tilburg).

15 Klein, N., 2001: *No Logo*, Lemniscaat, Rotterdam.

16 Dietz, T., 1996: *Entitlements to Natural Resources: Contours of Political Environmental Geography*, International Books, Amsterdam.

17 Tarp, F. & P. Hjertholm (eds.), 2000: *Foreign Aid and Development: Lessons Learned and Directions for the Future*, Routledge, Londen.

18 World Development Report, 2000.

Overige literatuur:

Heins, J.J.F. & G.D.Thijs (red.), 2001: *The winner takes it all? Verdelingsvraagstukken in de wereld*, Themabundel Ontwikkelingsproblematiek nr. 12, Vrije Universiteit, Amsterdam, Kalb, D., N. Wilterdink, M. van der Land, R. Staring and B. van Steenberghe (eds.), 2000: *The Ends of Globalization: Bringing Society Back In*, Rowman & Littlefield Publishers, Totowa, NJ.

World Development Report 2001, 2000: *Attacking Poverty*, Oxford University Press, New York.

World Development Report 2002, 2001: *Building Institutions for Markets*, Oxford University Press, New York.

Drs. Ko (J.J.F.) Heins is universitair docent en werkzaam als ontwikkelingsgeograaf binnen het Instituut voor Didactiek en Onderwijspraktijk van de Vrije Universiteit. Hij is gespecialiseerd in de stedelijke- en milieuproblematiek van de ontwikkelingslanden en verrichte onderzoek naar de bestaansstrategieën van lage inkomensgroepen in Zuid-India en het Caribisch gebied.

Contextualisatie als theologisch paradigma

Het neologisme 'contextualisatie', dat in oecumenisch missionaire kring naar voren is gekomen na 1970, wordt in de theologie nu steeds vaker gebruikt.

Wat zijn de voorwaarden om 'contextualisatie' – een term, die duidelijk onderscheiden moet worden van 'inculturatie' – bruikbaar te maken in de praktische theologie? 'Contextualisatie' maakt het immers mogelijk om de boodschap van het evangelie in te vullen met de sociale en culturele context waarin die boodschap weerklinkt.

Sedert ruim dertig jaar is er aandacht voor de context naar voren gekomen in de antropologie en de theologie. De Franse encyclopedie *Larousse* definieerde 'context' in 1952 als: 'datgene wat ter verklaring bij een tekst staat, eraan voorafgaat of erop volgt'. Maar in de huidige woordenboeken staan betekenissen die duidelijk afkomstig zijn uit de menswetenschappen als de linguïstiek, de communicatietheorie, of de geschiedenis.¹ En de protestantse theologische encyclopedieën hebben tegenwoordig in het algemeen als trefwoord: contextuele theologie.²

Wat houdt deze nieuwe betekenis van contextualisatie in, terwijl bovendien het woord op een nogal vage manier ook ineens een rol speelt in het dagelijkse taalgebruik?

Is het een modewoord of is het een nieuw concept, een nieuw paradigma?

Het idee van een 'contextuele analyse' is voor het eerst naar voren gebracht door Ray Birdwhistell en Albert Schefflen, onderzoekers van het Amerikaanse 'Mental Research Institute: Palo Alto School'. Zij wilden naast de inhoud van een boodschap daarmee de omgeving aangeven waarin communicatie plaatsvindt. Terwijl de analyse van de inhoud van een boodschap het communicatiemodel onderstreept, dat lineair verloopt zoals telegraferen, geeft een contextuele analyse een interactief communicatiemodel, zoals een orkest dat ook doet.³

Deze benadering van de Palo Alto School functioneert nu in de theologie. In het Franse taalgebied maken de theologen in en rond de Protestantse Theologische

Faculteit van Neuchâtel in Zwitserland van deze methode gebruik op het gebied van de praktische theologie en in het bijzonder van de catechese.⁴ Eén van hen, Felix Moser, definieert het aldus:

'De praktische theologie schenkt in het bijzonder aandacht aan de contexten waarin het Woord dient te weerklinken. Zij probeert de contexten van de communicatie te bepalen. De praktische theologie analyseert de beperkingen, maar ook de mogelijkheden, die gegeven zijn met specifieke situaties, waarin het evangelie gecommuniceerd wordt.'⁵

Op nog een ander terrein van de theologie is de notie van de context belangrijk geworden in onze dagen en dat is de missiologie. Daar is de notie naar voren gekomen in de jaren zeventig van de vorige eeuw op een moment dat kritiek werd uitgesproken op de missionaire modellen van de kant van de theologen en predikanten uit het Zuiden. Een protestantse theoloog uit India signaleerde bijvoorbeeld dat de zendingsgenootschappen vaak de boodschap van een almachtige, gloriërende en agressieve God 'als een raket' gedropt hebben, terwijl het er nu om gaat een boodschap te formuleren, die uitgaat van een weerloze God, die aan een ieder weerloos aangeboden wordt naar het model van Christus'.⁶

Het belang van deze uitspraak ligt in het feit dat hier gesteld wordt dat er een relatie is tussen de wijze waarop een boodschap ontvangen wordt en de boodschap zelf. De contextuele analyse van de communicatie die plaatsvindt, heeft met de inhoud te maken. We komen erop terug.

Dit artikel gaat met name over de zin en het gebruik van de notie van context in de missiologie omdat missiologie één van de vruchtbaarste onderdelen van de theologie is, maar waar intuïtie vaak de plaats inneemt van reflectie, terwijl juist daar de noodzaak van een theologische uitwerking naar voren komt. Daarbij zal de geschiedenis van het begrip contextualisatie in de protestantse missiologie aan de orde komen met daarnaast inculturatie, die van katholieken huize is en vaak verward wordt met contextualisatie, wat onjuist is.

In een tweede deel zal ik nagaan in hoeverre de notie contextualisatie kan dienen als een theologisch paradigma, dat wil zeggen als een mogelijkheid tot vernieuwing van het evangelisch getuigenis. Ik kom dan met een paar stellingen die voorwaarden zijn voor een dergelijke uitwerking en met de grenzen ervan.

De geschiedenis van het begrip contextualisatie

In de protestantse theologische wereld is het nieuwe woord contextualisatie voor het eerst gebruikt tijdens een assemblee van het Theological Education Fund (TEF) van de Wereldraad van Kerken in 1972. Aan deze jaarvergadering nam voor het eerst een meerderheid van theologen uit de Derde Wereld deel en de bijeenkomst vond plaats aan het einde van het derde mandaat van zeven jaar van het TEF. In het verslag van deze conferentie wordt het woord contextualisatie gebruikt.

'Dit woord betekent alles wat bekend is uit de term "indigenisatie", maar men probeert om er verder te gaan. [...]

Bij "indigenisatie" wordt gedacht aan een antwoord op het evangelie in de terminologie van de traditionele cultuur. Contextualisatie wil dat ook, maar houdt daarbij rekening met het verschijnsel van de secularisatie, van de technologie, van de strijd om gerechtigheid allemaal elementen die karakteristiek zijn voor de actuele geschiedenis van de landen van de Derde Wereld.

Contextualisatie is daarmee duidelijk een dynamisch proces... dat de steeds veranderende aard erkent van alle menselijke situaties; dat mogelijkheden ziet voor veranderingen en zo wegen opent naar de toekomst.

Het programma van een theologie van de contextualisatie van de Derde Wereld zal dus haar eigen prioriteiten hebben... Toch betekent aan de andere kant contextualisatie niet een gefragmentariseerd isolement van volken en culturen.

Terwijl mensen in elke verscheidenheid van culturele verschillen hun eigen geschiedenis moeten terugvinden, blijft een onderlinge afhankelijkheid van contexten. Contextualiteit betekent dus dat de mogelijkheden tot vernieuwing allereerst plaatselijk herkend moeten worden in de eigen situatie, maar tevens geplaatst moeten worden in de huidige onderlinge afhankelijkheid die ons verbindt met situaties in het verleden en het heden maar ook met mogelijkheden voor de toekomst.

En tenslotte haalt de contextualisatie, ondanks de accentuering van specifieke plaatsen en situaties, de fundamentele inspiratie uit het evangelie, dat bestemd is voor alle mensen en draagt zo bij aan de solidariteit van alle mensen in gehoorzaamheid aan een gemeenschappelijke Heer.⁷

En ik maak vier kanttekeningen bij deze tekst van het TEF, die – hoe zou het anders kunnen – te maken heeft met de context van de crises in de relaties Noord-Zuid van omstreeks 1972.

Contextualisatie wil zich onderscheiden van de 'indigenisatie'; een thema dat met name door de Duitse theologie ontwikkeld is op basis van opvattingen over de 'Volkskirche' en door de functionalistische ethnologie, die tussen de beide wereldoorlogen naar de Derde Wereld geëxporteerd is. Contextualisatie maakt het namelijk mogelijk om de missiologie los te maken van verworteling of van kerkplanting, die uitloopt op kerkelijk conformisme, ten koste van eschatologische spanning en van het afsnijden van elk missionair perspectief.

Het begrip contextualisatie heeft in tegenstelling tot het woord indigenisatie, dat eraan voorafging, inhoud gekregen op een assemblee die in meerderheid bestond uit theologen uit het Zuiden (Afrika, Latijns-Amerika, en Azië), die in het algemeen geen academici waren, maar die wel allemaal gevormd waren in de westerse universitaire stijl van de jaren 1950-1960. Teruggekeerd in hun land ongeveer op het moment dat hun kerken zelfstandig waren geworden en het aantal zendingsarbeiders verminderd was, komen zij tot de volgende twee constatering:

Nadat ze tot aan de Tweede Wereldoorlog de traditionele culturen bekritiseerd hadden en een theologie en een ecclesiologie aanbevolen hadden, die een breuk impliceerde met de traditionele culturen, gaan de zendelingen die in ere herstellen juist op

het moment, dat ze zelf op het punt staan om te vertrekken vanwege de secularisatie en de technologische ontwikkelingen.

De zendingen komen zo met een theologie die cultureel al een gepasseerd station is in de wereldwijde theologische reflectie. Van een vervreemding door ontworteling, loopt de theologie van de Derde Wereld nu het risico van vervreemding omdat ze zich opsluit.

Het theologische model van de contextualisatie is analoog met wat Paul Tillich genoemd heeft 'het protestantse principe', wat inhoudt dat in de theologische reflectie van de Reformatie men in het algemeen weigert om wat voor cultureel of historisch element dan ook uit de menselijke belevingswereld te identificeren met God en verder niet alleen probeert om het verleden te bewaren en te interpreteren, maar ook nieuwe wegen inslaat. Dit protestantse uitgangspunt staat dus per definitie kritisch tegenover de altijd weer problematische ontmoeting van het Woord van de levende en profetische God met de context.⁸

Hoewel de ontmoeting met de context altijd plaatselijk is en van eigen aard, mag de consequentie nooit een zich afsluiten van andere contexten zijn of van andere theologieën. Natuurlijk is, zoals de Wereldzendingenconferentie van Bangkok, waar het principe van de contextualisatie in 1972 aanvaard is, het heeft verwoord: 'een contextuele theologie een waardevolle en levende vorm van theologie, die zich niet zomaar universeel wil laten gelden, omdat ze zich uitspreekt met het oog op een specifieke situatie en daarvan uitgaat'.⁹ Maar daarbij gaat het om het verwerpen van totalitaire en imperialistische vormen van universaliteit om aldus de aspecten van elke theologische reflectie te bewaren, namelijk de bevrijding in Christus van alle mensen overal en dus ook van elk individu op zijn of haar plaats.

Laten we het hierbij eerst laten ten aanzien van het begrip contextualisatie. Ik kom later op de grenzen ervan terug.

Eerst dient er nu aandacht besteed te worden aan dat andere neologisme: inculturatie, dat in katholieke kring naar voren is gekomen. Dat is namelijk niet alleen interessant uit oecumenische overwegingen, maar ook om het begrip contextualisatie helderder te krijgen.

Inculturatie

In dezelfde tijd dat het begrip contextualisatie naar voren kwam is het woord 'inculturatie' gemunt door katholieke bisschoppen uit de Derde Wereld. Het concept dat daarachter steekt zonder dat de term zelf nog gebruikt is, is voor het eerst publiekelijk naar voren gekomen tijdens de synode van de bisschoppen van Afrika en Madagascar over de evangelisatie van 1974 en het is teruggekomen als 'inculturatie' bij de synode van 1977 over de catechese.¹⁰

Tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie is de term gebruikt en Paus Paulus VI heeft die herhaald in zijn apostolische exhortatie *Evangelii Nuntiandi* (1975) als de

opdracht om de christelijke boodschap wortels te geven in de menselijke culturen, door die te accepteren en te transformeren. De catechese is een actieve bijdrage tot inculturatie omdat die de wijze van leven van de catechisant inhoud geeft en tegelijk van binnenuit verheldert. Het christelijk geloof "incarneert" zich om zo te zeggen door de catechese in de verschillende culturen. En een werkelijke incarnatie van het geloof door middel van de catechese impliceert zowel een geven als een ontvangen.' De in katholieke kring meest wijd geaccepteerde definitie van het begrip inculturatie is die van Pedro Arrupe, de Spaanse algemeen overste van de jezuïeten, die hij in 1978 gaf bij de 32e assemblee van zijn orde.¹¹

'Inculturatie is de incarnatie van het christelijk leven en de christelijke boodschap op een concreet gebied, in die zin dat die ervaring niet alleen uitdrukking vindt met hulp van elementen van die cultuur – wat alleen maar een oppervlakkige aanpassing zou betekenen – maar ook dat die ervaring tot een uitgangspunt van inspiratie wordt, die tegelijk norm én motief tot vereniging inhoudt. Inculturatie verandert en herschept de betreffende cultuur en is zo het begin van een nieuwe schepping.'

Net als ik gedaan heb ten aanzien van de contextualisatie maak ik weer vier opmerkingen ten aanzien van inculturatie.

Zoals de contextualisatie zich onderscheidt van de indigenisatie, onderscheidt de inculturatie zich van de aanpassing (de adaptatie), een begrip dat veel gebruikt is in de katholieke missiologie tussen de beide wereldoorlogen tot aan het Tweede Vaticaans Concilie. Het bekende decreet 'Ad Gentes' onderscheidt zich van protestantse teksten van die dagen door de problematiek van de 'implantatio ecclesiae'. Maar op een katholiek theologische wijze vraagt 'Ad Gentes' ook dat 'het christelijk leven aangepast wordt aan de aard en het karakter van elke cultuur' (AG: 22) op dezelfde manier als vóór Paus Paulus VI in 1952 Paus Pius XII al had gesteld: 'Alles wat in overeenstemming is met de natuur van de mens, zoals God die heeft ingesteld, aldus alles wat goed en eenvoudigweg menselijk is, wordt door de kerk aanvaard, ontwikkeld, verheven en geheiligd.'¹²

De notie inculturatie heeft in tegenstelling met de oudere term adaptatie niet alleen te maken met de benadering van de buitenlandse missionaris die aangepast moet worden aan een andere werkelijkheid, maar ook met de plaatselijke autochtone kerk en haar leden die geroepen zijn om te leven binnen hun eigen cultuur. En verder is het zo dat, terwijl de adaptatie alleen maar sloeg op de uiterlijke kenmerken van een cultuur, de inculturatie pretendeert een dieper gaande nieuwe uitdrukking te vinden binnen die cultuur.

Het theologisch denkpatroon dat aan de orde is bij de inculturatie, is iets anders dan wat Tillich de 'katholieke substantie' noemt 'die het accent legt op en een band zo niet een continuïteit veronderstelt van God, de mens, de natuur en de cultuur'. In directe verbinding met de klassieke natuurlijke theologie leidt de inculturatie tot de ontwikkeling van theologieën, die vervulling inhouden of participatie, met als uitgangspunt een theologische reflectie over de incarnatie van Gods Woord in de cultuur.

De aanhangers van inculturatie dienen dus net als de mensen van de contextualisatie zich te verdedigen tegen de kritiek dat ze de theologie willen opsluiten in een con-

text of een cultuur, die haar afsluit van de gemeenschap met de universele kerk en met de wereld in het algemeen. Maar toen de protestanten op de Wereldzendingconferentie van Bangkok van 1972 verklaarden dat alleen de bevrijding in Christus het criterium is voor de kerkelijke gemeenschap, heeft het katholicisme daar afstand genomen van deze notie van bevrijding omdat men die te politiek vond. De apostolische exhortatie van Paulus VI, *Evangelii Nuntiandi* van 1975, die afrekent met de bevrijdingstheologie, bevestigt dat de plaatselijke kerk de universele kerk verrijkt. Wij constateren dus een accentverschil bij de twee tradities dat bij de protestanten christologisch is en bij de katholieken ecclesiologisch.

Dus in de jaren zeventig van de vorige eeuw verschenen er onder druk van de theologen van de Derde Wereld, die het theologisch discours en de theologische praxis wilden dekoloniseren, twee nieuwe begrippen, de een in de oecumenisch protestantse traditie en de ander in de rooms-katholieke traditie: contextualisatie en inculturatie. Hierbij dient vervolgens het belang onderstreept te worden van de plaats waar dit theologisch discours naar voren kwam. Een theologie, die ontwikkeld is in de Eerste Wereld en vervolgens getransponeerd naar de Derde Wereld functioneert niet of niet meer. Vandaar die nadruk op de context tegenover de tekst in het kader van een ervaringsstheologie in een protestantse omgeving en het naar voren komen van de cultuur tegenover de natuur in een scheppingstheologie in de katholieke sfeer.

Voor de westerse theologie houdt dit drie dingen in: het Westen en het christendom vormen niet de eenheid die men christenheid noemt. Wij zijn ons ervan bewust geworden nu in een post-christelijk tijdperk te leven. De relaties tussen het Westen en het christendom zijn ook contextueel en cultureel, maar wij hebben dat lange tijd vergeten en niet gezien omdat het christelijke Westen zich een civiliserende roeping had aangemeten en die had gekoppeld aan imperialistische pretenties. Het is voor ons van groot belang om te ontdekken dat er hier in het Westen ook distantie bestaat tussen christendom en context dan wel christendom en cultuur, net als bij de andere volken, die met het christendom in aanraking zijn gekomen via westerse zendingsoctiviteiten.

Contextualisatie als een theologisch paradigma

Het zou weleens kunnen dat ik als eerste dat onderscheid van Tillich heb toegepast op de begrippen contextualisatie en inculturatie. Ik weet niet of alle theologen die zich met deze vragen bezighouden mij daarin zullen volgen.¹³ De Zuid-Afrikaanse missioloog David Bosch en de Zwitser Klauspeter Blaser doen dat in ieder geval niet en dat betekent dat ze het gesprek op dit punt niet verhelderen.

Bosch herinnert aan de katholieke komaf van de term inculturatie en constateert dan dat het woord al gauw in protestantse kring aanvaard is en heden ten dage in wijde kring in de missiologie gebruikt wordt.¹⁴ Ik geloof niet dat dit klopt. Bosch

beroept zich in zijn boek op dit punt alleen op katholieke theologen.

Klauspeter Blaser gebruikt in zijn boek *La theologie au XXe siècle* van 1995 en ook in een artikel over inculturatie¹⁵ de twee termen vrijwel door elkaar. Ik veronderstel niet dat hij niet op de hoogte van het verschil is, maar Blaser beschouwt waarschijnlijk het onderscheid tussen de twee noties als niet relevant gezien de uitdagingen waarvoor de westerse theologie de theologen van de Derde Wereld plaatst. Ik ben daarvan niet overtuigd.

Wat betreft Bosch' opmerking over het succes van de notie inculturatie in protestantse kring is er het gegeven dat de theologen van de beide tradities niet meer geïsoleerd bezig zijn en dat bovendien daardoor deze begrippen opgerekt zijn in brede internationale en oecumenische kringen. Dus is er geen sprake meer van gesloten gedachtesystemen en 'talen' maar van een soort brede markt, waar de precieze betekenis van concepten gemakkelijk kan vervagen.

Daarbij kan men ook nog constateren dat inculturatie ook voorkomt in een tekst van de Wereldraad van Kerken van 1982, die nog steeds gezag heeft: *Zending en Evangelisatie, een oecumenisch accord*.

Inculturatie komt daarin aan de orde als een consequentie van de incarnatie, zoals dat verwoord is in een tekst van het studie- en documentatie-centrum van de katholieke missies SEDOS. Het is trouwens interessant om te constateren dat die tekst inculturatie beschouwt als een manier om de christelijke missie te karakteriseren uitgaande van het gegeven dat het woord vlees is geworden in een individu, een gemeenschap, een kerk, een cultuur, naast een andere wijze om de christelijke missie te karakteriseren namelijk uitgaande van het te verkondigen woord.¹⁶ Vindt men hier niet het onderscheid van Tillich terug, die op deze wijze inculturatie onderscheidt van contextualisatie?

Ten aanzien van het onderscheid dat Tillich maakt, stem ik graag in met André Gounelle dat 'deze twee houdingen ten opzichte van het heilige elkaar tegenkomen in vrijwel alle kerken'.¹⁷ Maar Gounelle zegt ook met recht: 'De sacramentele en priesterlijke houding heeft de meest diepe en uitgewerkte historische uitdrukking gevonden in de katholieke kerk en de profeet en de beeldenstormer zijn de meest karakteristieke en doordachte uitdrukkingen van geloof in de protestantse kerken.'

De vergelijking tussen de beide benaderingswijzen impliceert dat bij de contextualisatie er de neiging is om zowel methodisch als theologisch de spanning te aanvaarden die er is tussen de realiteit van deze wereld en het christelijk geloof, terwijl bij de inculturatie men die tegenstelling wil overbruggen.

Inderdaad lost de contextualisatie niet a priori het probleem van de verbinding boodschap-context op.

Contextualisatie veronderstelt:

– het principe van een altijd kritische ontmoeting tussen context en verkondiging als consequentie van een inclusieve uitleg van de betekenis van de incarnatie. De incarnatie van het Woord wordt alleen gerealiseerd in Jezus Christus;

– het onderstrepen van het dynamische en permanente karakter van het proces van contextualisatie.

Daartegenover lost de inculturatie a priori het probleem van de relatie verkondiging-cultuur op. Inculturatie veronderstelt namelijk een proces van inculturatie door de sacramentele en institutionele bemiddeling.

Zo vertegenwoordigt de contextualisatie een protestantse theologische logica, die nadruk legt op een scheiding tussen God en de wereld. Zij werkt aan hun toenadering via een profetisch getoonzette verkondiging, die weerklank vindt in de wereld; een wereld die de boodschap hoort maar niet aanvaardt, die haar zelfs verwerpt (cf. Johannes 1:10).

De inculturatie hoort thuis in de katholieke theologische logica, die probeert om de scheiding tussen God en de wereld te overbruggen. Zij werkt aan hun toenadering via de wijsheid van het woord dat doordringen zal in de wereld en die wereld zal verwelkomen.

Hebben we te maken met twee onverzoenbare redeneringen, zoals Jean Ansaldi stelt? Aan de ene kant de klassieke katholieke visie, die leidt tot het doen ontwaken in elk mens van zijn door de zonde ingeslapen scheppingsbewustzijn dat nog wel aanwezig is, en aan de andere kant de logica van het evangelie, dat weet heeft van de scheiding die de zonde heeft aangebracht tussen God en de wereld, en de radicale denaturatie van de mens die daar het gevolg van is geworden.¹⁸

Een ander onderscheid, waarmee Rudolph Bultmann is gekomen als het gaat om verbinding en oppositie ten aanzien van begrippen als geloof en religie, kan voor ons daarbij verhelderend werken ten aanzien van de definiëring woord-context ofwel: evangelie en cultuur. Bultman houdt afstand van het katholieke begrip verbonden aan continuïteit, maar ook van het protestantse model van de breuk. Volgens hem zit in het evangelie tegelijk continuïteit en breuk. Beter gezegd: men weet zich verbonden met het evangelie wanneer verwachtingen worden waargemaakt, zoektochten een goed einde vinden, of menselijke aspiraties vervuld. De breuk wordt manifest als wensen van mensen niet worden vervuld omdat het scheppende woord ook een paradoxaal antwoord kan oproepen, een verwijdering tussen de menselijke context en het goddelijke woord. Verbondenheid en verzet zijn zo twee noodzakelijke benaderingen, die het in bultmanniaanse termen mogelijk maken om van het contextueel vooraf verstaan van de wensen van de mens over te gaan op hun gelovig verstaan. Hoe dat dan werkt? Door het woord in de context of de cultuur te plaatsen, waarbij men weet dat die context en die cultuur dat woord niet zelf kunnen voortbrengen of kunnen integreren, maar dat dat woord het leven mogelijk maakt van degene die het ontvangt.¹⁹

In een gedachtegang die zoekt naar synthese, zou men kunnen zeggen in de lijn van David Bosch en Stephan Bevans, dat de inculturatie een speciaal soort contextuele theologie is, die zich situeert in een consequent perspectief van aanpassing ten aanzien van de context of de cultuur in tegenstelling tot andere contextuele theologieën, die meer de verschillen accentueren.²⁰ Om zowel methodologische als theologische

redenen geef ik de voorkeur aan de laatste meer kritische versie van het woord contextualisatie tegenover inculturatie omdat die beter de spanning weergeeft tussen de relatie van deze wereld en het geloof.

Kan de context een theologisch concept inhouden?

Sinds de Reformatie en de pioniers van de huidige academische theologie als Schleiermacher, is men opgehouden de theologie als een speculatieve wetenschap over God te beschouwen zoals dat nog het geval was in de *Summa Theologicae* van Thomas van Aquino. Anders gezegd, met de Reformatie is de theologie existentieel geworden, dat wil zeggen dat ze zich specifiek is gaan bezighouden met de fundamentele vragen van de mens. In een zeker opzicht is de theologie daarmee gecontextualiseerd. David Bosch zegt dan ook: 'Schleiermacher was de eerste die zei dat elke theologie beïnvloed is, zo niet bepaald is door de context waarin die theologie zich heeft ontwikkeld.'²¹ Inderdaad presenteerde Schleiermacher het geloof niet meer als een aanvaarden van dogma's als waarheden om in te geloven maar als uitdrukking van het gelovig geweten van elk mens waarbij het oneindige en het eindige elkaar ontmoeten, dus God en zijn schepsel. Wat de theologie betreft, die presenteert Schleiermacher als het totale begrip van de ervaring die de mens opdoet met God en Christus. Daarop kunnen de fundamenten gelegd worden van de belangrijkste disciplines van de eigentijdse theologie door het gelovig geweten te plaatsen tegenover de bijbelse teksten, de filosofie en de wetenschap, de samenleving en de cultuur, en ten slotte tegenover de kerk.

Zo worden dan de contouren zichtbaar van de vier traditionele hoofdstukken van het theologische onderwijs in de protestantse traditie.

Bosch veronderstelt toch dat noch Schleiermacher, noch zijn opvolgers voorbij kunnen gaan aan het volgend stadium, namelijk aan de erkenning dat hun eigen theologische productie op zich ook weer geconditioneerd is. Dat is met name waar, zo zegt hij, ten aanzien van de wetenschappelijke exegese waar de eisen van universitair niveau een breuk tot stand hebben gebracht tussen de onderzoekers van de geschiedenis van de vorm en de redactie én van de ervaringen van andere lezers dan de wetenschappelijke. De hermeneutische benadering heeft toch een grote stap vooruit kunnen maken als het gaat om het verstaan van die conditionering, toen die aantoonde dat de lezer ingrijpt bij de interpretatie van een tekst.

Maar het is met name het naar voren komen tegen het einde van de eeuw van een theologische productie op andere plaatsen dan in het Westen en wel in de Derde Wereld, die veel duidelijker dan voorheen liet zien dat theologie op zijn minst zowel van 'onderop' ontstaat als van 'bovenaf' en wel met name door de ervaring van diegenen, die de theologische benadering van de westerse theologische wereld zien als een vervreemding, dat wil zeggen als een systeem dat hen verhindert om een eigen theologie te produceren en hen dwingt om te herhalen wat anderen reeds hebben gezegd.

Daarom wordt er in de theologieën die van elders gekomen zijn (naar ons toe!) in de eerste plaats een streep gezet onder de context als een bron van informatie naast de Schrift als bron van inspiratie, of de traditie van de kerk waarin men zich bevindt in protestantse of katholieke context.

Daarom is er als tweede accent nadruk op de contextualisatie als theologische daad meer dan als theologisch concept in klassieke zin, dus als abstract idee dat toegepast wordt op de realiteit. Daarom spreken de theologen, die zich hiermee bezighouden het liefst van een nieuw theologisch paradigma, waarin de gedachtevorming niet voorafgaat aan het zijn en de redenering aan de actie, maar waarin de twee samengaan.

Ik gebruik dus de notie van theologisch paradigma om de contextualisatie te definiëren. De term komt van de wetenschapshistoricus Thomas Kuhn in zijn boek *La structure des révolutions scientifiques* (1983) en is voor de theologie aangepast door Hans Küng.

Voor Kuhn is het zo, dat de exacte wetenschappen en ook de menswetenschappen zich niet stap voor stap en lineair ontwikkelen, maar via revoluties, via breuken die men aanduidt met copernicaanse wendingen. Dit soort revoluties zijn niet het gevolg van de vooruitgang die een wetenschap op eigen terrein maakt, maar veeleer omdat het geheel van het intellectuele, psychologische, sociale, politieke, culturele en technische kader van een bepaalde wetenschap uiteenvalt omdat men niet in staat is de problemen die zich voordoen, op te lossen. Wanneer er dan een nieuwe logica ontstaat met alles wat daaraan vastzit, een nieuwe wijze van verklaren, dan noemt Kuhn dat een paradigma. Hij prefereert die term boven concept of model om recht te doen aan met name de sociaal en historisch globaliserende dimensie, die op het moment van veranderingen in logica zich voordoen in de wetenschap.

Waarschijnlijk vanwege het globaliserend aspect is dit idee van paradigma terechtgekomen in de geschiedenis van de theologie, met name via Hans Küng. Hij onderscheidt zes opeenvolgende paradigmata in de geschiedenis van het christendom. En die indeling is niet nieuw omdat die klopt met de onder historici meest gebruikelijke: eerste christelijke kerk, patristieke periode, Middeleeuwen, Reformatie, eeuw van de Verlichting en ten slotte de oecumenische periode die nog voortduurt.

Het nieuwe van de aanpak van Kuhn is, dat hij met name onderstreept dat de christenen van een bepaald tijdperk hun geloof begrepen en beleefd hebben op een wijze die maar gedeeltelijk overeenkomt met de geloofsbeleving in andere tijdperken, terwijl Küng zich bovendien interesseert voor de overgang van het ene paradigma naar het andere.²²

Mogelijkheden en grenzen?

Wanneer men meer het accent legt op de contextualiteit dan op het inhoudelijk concept van de theologie, dan verschuift de reflectie van de inhoud van de uitspraken naar het ontstaan van die uitspraken, en van het leerstellig onderricht naar de her-

meneuse van het dagelijks leven. Dit klopt met de wijze waarop Jezus zijn zending heeft begrepen, zoals blijkt uit de evangeliën. In hem heeft God zich gekeerd naar de wereld en heeft God zich begeven in de concrete levensomstandigheden van de armste mensen om daar 'alle dingen nieuw te maken' (Openbaring 21:5).

Maar men moet wel oog hebben voor de grenzen en voor de mogelijke afwijkingen van theologie die zich richt op de context. Overdreven aandacht voor de context kan ertoe leiden dat de zaak van God met deze wereld geïdentificeerd wordt met een concreet historisch of sociaal proces. Dit is ten principale gebeurd met de eerste contextuele theologie van de twintigste eeuw, namelijk de bevrijdingstheologie, die in de jaren rond 1960 is ontstaan in de Latijns-Amerikaanse context, waarbij de politieke bevrijdingsstrijd een paar keer geïdentificeerd is met de christelijke beloften van heil. Met andere woorden: de context moet theologisch een plaats blijven waar zonder verwarring de ontmoeting plaatsvindt tussen God en de wereld door bemiddeling van Christus. Dat levert dan 'een nieuwe schepping' op (of in een andere vertaling: 'nieuwe schepsels') waar Paulus over spreekt in 2 Korintiërs 5:17 e.v., maar op initiatief van God. Deze prioriteit van Gods initiatief boven dat van de mens impliceert niet een theologie die niet in balans is met de werkelijkheid, maar bewaart de identiteit van de mens in Christus zonder welke er geen theologie in context meer mogelijk is maar alleen maar een ideologie van de context.

De contextualisatie veronderstelt de experimentele en bijkomstige aard van elke theologie, die inhoud krijgt door de voortdurende dialoog tussen de bijbeltekst als bron en de lokale context als doel. Daarom werkt de contextuele theologie met het vertaalmodel van de dynamisch of functioneel equivalente methode in plaats van de formele of letterlijke equivalentie. Bij die methode heeft de conformiteit aan de context prioriteit boven de woordelijke concordantie.

Omdat een bijbeltekst altijd ontstaan is binnen een historische context – wat niet de oplossing betekent van de vraag naar het begrijpen van die tekst – kijken contextuele theologen allereerst naar de historisch kritische methode en vertalen ze vervolgens in de stijl van de Nederlandse vertaling 'Groot nieuws voor U'. Maar de recente ontdekking van exegetische methoden, die aandacht hebben voor de manier van communiceren en de effecten ervan (narratologie, retorica, pragmatisme) opent nieuwe wegen tot verstaan van de tekst en de context. Zo wordt de context een bemiddelaar tussen wat het evangelie wil zeggen en de persoon: die de Schriften leest en er het Woord van God in hoort.

Het evangelie kan alleen maar gelezen worden in relatie tot de context want daarin krijgt de boodschap betekenis. Alleen, de context is een relatieve norm in vergelijking met de tekst zelf, die normatieve norm is.

Een theologie van de contextualisatie veronderstelt de uitwerking van een veelheid van plaatselijke theologieën, die een einde maakt aan de overheersing van dominante theologie. Maar dat mag niet leiden tot een kritiekloos waarden van elke contextuele theologie, wat zou uitlopen op relativisme. Wij moeten vasthouden aan de stelling dat de theologie een universele dimensie heeft die alle contexten te boven gaat.

Wanneer elke theologie alleen voorstelbaar is in context dan kan men de christelijke

traditie beschouwen als een keten van plaatselijke theologieën, zoals de Amerikaanse theoloog Robert Schreiter het heeft gesteld, waarvan de schakels afhankelijk van elkaar zijn.²³

Daarbij kan men zich dan een dialoog voorstellen tussen theologieën opdat een plaatselijke theologie ook elders begrepen kan worden. Deze interactie van theologische visies, waarbij ook de westerse theologie haar duidelijke plaats heeft, draagt bij aan de uitbouw van theologische thema's die gemeenschappelijk kunnen functioneren in de verschillende contexten.

In 1975 heeft de Wereldraad van Kerken de notie van conciliariteit uitgewerkt als een model van eenheid van kerken in dialoog en heeft voorgesteld om die toe te passen op de theologieën door haar te baseren op de wederzijdse erkenningen.²⁴

'Kerken en theologieën komen voort uit het evangelie, dat ze gezamenlijk hebben,' schrijft Blaser, 'en ze zijn onderweg naar een steeds diepere eenheid. De waarheid is niet uniform maar ze is ook niet relatief. De waarheid is een weg.'²⁵

Historisch zijn contextuele theologische visies niet ontstaan in de theologische wereld, maar in kerkelijke en sociale kring. Hun aanhangers leggen er in het algemeen getuigenis van af in termen ontleend aan profaan taalgebruik en niet in religieus of filosofisch woordgebruik.²⁶ Hier ligt een verklaring voor het discrete universitaire *dédain* ten aanzien van contextueel theologiseren. Maar we behoren dat gegeven te beschouwen als verrijkend in plaats van verarmend.

Het feit dat het gaat om theologische productie op twee plaatsen, of zo men wil niveaus, is gewoon legitiem. De universitaire theologie, die zich om epistemologische redenen op even grote afstand van de tekst als van de context opstelt, doet dat met recht, want zij heeft te maken met die beide realiteiten. Contextuele theologie functioneert ook tussen tekst en context, maar om existentiële redenen, want zij leeft als het ware van die positie in de kerkelijke gemeenschap. In die gemeenschap raakt het evangelie de mens, krijgt het een lokale kleur en scheidt het voor de gemeenschap de mogelijkheid om de boodschap naar buiten te verkondigen, waarbij niemand zal betwijfelen dat de prediking, de catechese, de liturgie, de evangelisatie, et cetera, geen theologische activiteiten zijn.

De kern van de vraag ligt in het komen en gaan tussen deze kerkelijke handelingen en de universitaire formulering ervan. De praktische theologie heeft hier haar werkterrein want praktische theologie is theologie in actie, gepraktiseerde theologie. Vervolgens is het theologie, die de kerkelijke praktijk mogelijk maakt, dus is het theologie, die in praktijk gebracht kan worden en ten slotte is het theologie, die nadenkt over de kerkelijke praktijken, dus een soort kerkelijke 'praktijkkunde'.

Omdat de contextuele theologie met opzet in de buurt zit van de context is er altijd het risico van syncretisme. Wie kan nog het christelijk gehalte van een theologie definiëren wanneer elke ervaring van contextualisatie a priori welkom is en gewaardeerd wordt?

Een kritische reflectie is dus nodig over het theologisch thema van de incarnatie, dat

immers vaak gebruikt wordt om de contextualisatie te rechtvaardigen.

Het gebruik van de notie incarnatie als rechtvaardiging van de contextualisatie wordt ons – we zeiden het reeds eerder – aangereikt door het katholicisme dat de term incarnatie is gaan gebruiken als de inhoudelijke en institutionele vertaling van de incarnatie in de verschillende gestalten van het christendom. Zonder te ontkennen dat ook in de verschillende tradities van de protestantse theologie elementen van een specifiek christendom geïnstitutionaliseerd zijn, moeten wij herhalen, dat wij geen specifieke cultuur of christelijke context willen verdedigen, laat staan bevorderen. De contextualisatie maakt deel uit van de ontkerkelijking van instituties en, breder gesteld, van de secularisatie van de samenleving, waarbij deze procesen natuurlijk niet de spirituele dimensie van de mens uitsluiten.

Anders gezegd, het thema incarnatie dat in de contextuele theologieën gebruikt wordt, moet zijn dubbele christologische betekenis houden: namelijk dat het Woord vlees is geworden in Jezus, als getuige van de komst van God onder de mensen, en dat op basis van de weigering van de mensen van dat vlees geworden Woord, zichtbaar geworden aan het kruis, er in de cultuur een discontinuïteit is die kritiek impliceert op de machten en op alle ideologische systemen, wat ze inhoudelijk ook voorstellen.

Uit het Frans vertaald door Ype Schaaf

The word 'contextualisation', which was coined in ecumenical circles in the seventies, is playing an ever more important role in all theological disciplines. What are the conditions to make the word 'contextualisation' – which should be distinguished from 'inculturation' – useful in Practical Theology? This question is important as the process of 'contextualisation' enables us to reflect on the cultural context where the message resounds.

1 *Nouveau Petit Larousse illustré* ed. 1952, blz. 230.

2 Uitgaven van na 1970 van het *Evangelisch Kirchenlexicon*, *Theologische Realencyclopädie*, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, hebben een rubriek: Kontextuelle Theologie. *L'Encyclopédie du Protestantisme* heeft ook een rubriek: Théologies Contextuelles.

3 Zie hiervoor: *La nouvelle communication. Textes recueillis et présentés par Yves Winkin*, Paris: Seuil 1981 blz. 392-401.

4 Pierre Bühler en Clairette Karakash, ed., *Quand interpréter c'est changer. Actes du congrès herméneutique international Neuchâtel sept. 1994*, Genève, 1995.

5 Félix Moser, 'Quelques repères pour arpenter le territoire de la théologie pratique,' in: *Études Théologiques et Religieuses* 70, 1995/1, blz. 55-56.

6 Shafique Keshavjee, 'De la mission missile à la mission transmission.' *Perspectives Missionnaires* 1993/25, blz. 3-7.

7 Zie: Shokin Coe en Aharon Sapsezian, *Ministry in context*, Londen, TEF 1972.

8 Paul Tillich, *Substance catholique et principe protestant*, Parijs-Genève 1995.

9 *Bangkok Assembly 1973. Minutes and Report*, Genève, Wereldraad van Kerken.

10 'Messages des évêques au peuple de Dieu. 28 oct. 1977', geciteerd door Michel Sales, *Le christianisme, la culture et les cultures*, Axes 1980-1981, blz. 17.

11 Pedro Arrupe, 'Lettre et document de travail sur l'inculturation,' in *Acta Romana Societatis Iesu* 1978/2, blz. 283.

12 *Ad Gentes* en Paus Pius XII worden geciteerd door Bruno Chenu in 'Glissements progressifs d'un agir missionnaire', *Lumière et Vie* 1984/168, blz. 69-85.

13 Jean François Zorn, 'Les missions protestantes et la contextualisation,' in Gilles Langevin en Raphaël Pirrio, ed., *Le Christ et les cultures dans le monde et l'histoire*, Quebec Bellarmin 1991, blz. 191-202.

14 David J. Bosch, *Transforming mission. Paradigm Shifts in theology of mission*, Orbis New York, 1e druk 1991, 11e druk 1996, blz. 425-432.

15 Artikel 'inculturation' in de *Encyclopédie du Protestantisme*, blz. 720-721.

16 'Zending en evangelisatie een oecumensich accord,' *Allerwegen* 14e jaargang no 3, 1983 NZR Amsterdam.

17 André Gounelle, 'Protestantisme et Catholicisme selon Tillich,' *Foi et Vie* 1995/2, blz. 29.

18 Jean Ansaldi dans André Birmelé et alii: *Paroles du pape, paroles protestantes*, Parijs 1995, blz. 45.

19 Rudolph Bultmann, *Foi et Compréhension*, Parijs 1970, blz. 500-516.

20 Zie noot 14, blz. 425-432.

21 Zie noot 14, blz. 422.

22 Hans Küng, *Une théologie pour le troisième millénaire: pour un nouveau départ oecuménique*, Parijs Seuil, 1989.

23 Robert J. Schreiter *Constructing local theologies*, Maryknoll NY / Orbis Books SCM Press 1985; Nederlandse vertaling: *Bouwen aan een eigen theologie. Geloofsverstaan binnen de plaatselijke context*, Baarn, Nelissen 1984. ISBN 90-244-1526-8.

24 De notie van conciliariteit is ontwikkeld door de conferentie van 'Geloof en kerkorde' in Accra van 1974.

Uniting in Hope, Accra 1974; *Paper no 72*, Wereldraad van Kerken, Genève.

25 Klauspeter Blaser, *La théologie au vingtième siècle*, Genève 1995, blz. 296.

26 Enkele voorbeelden: 'de theologie van de cocosnoot', in de Stille Oceaan, 'de waterbuffel-theologie' in Azië, 'Minjungtheologie' (theologie van het lijdende volk) in Korea en 'de theologie onder de boom' en de 'theologie van de reconstructie' beide in Afrika. Academische theologen kiezen theologische of filosofische termen als: 'theologie van de hoop', 'theologie van het kruis', 'dialectische theologie' of 'procestheologie'.

Jean-François Zorn (1946), Fransman en Zwitser, was jarenlang verbonden aan DEFAP (Service protestant français de mission). Hij promoveerde op een onderzoek naar de geschiedenis van de Mission de Paris: *Le grand siècle d'une mission protestante. La Mission de Paris de 1822 à 1914*, Paris: Karthala, 1993. Hij is thans hoogleraar praktische theologie aan het Institut Protestant de Théologie, Faculté de Montpellier (Frankrijk). Hij is voorzitter van de Association Francophone oecuménique de missiologie (AFOM).

Het subject van de inculturatie

Frans Damen verbeldert het model van de inculturatie vanuit de vraag naar het subject van de evangelisatie en laat zien dat dit model zal leiden tot een cultureel polycentrische kerk.

Tijdens de laatste halve eeuw werd meer dan ooit de culturele dimensie betrokken in de reflectie over evangelisatie en missionering. De problematiek van de verhouding tussen evangelie en cultuur werd daarmee een centraal thema, niet alleen van de missiologie, maar ook van de systematische theologie. Vanaf het eind van de jaren zeventig heeft in de katholieke kerk deze reflectie zich vooral ontwikkeld rondom een nieuwe theologische term: inculturatie.

Het neologisme inculturatie werd met een opvallende gemakkelijkerheid opgenomen in het officiële spreken van de katholieke kerk, en heeft ook opmerkelijk vlug ingang gevonden in de theologische reflectie in alle continenten waarbij Latijns-Amerika als laatste aan boord gekomen is. Daarbij is ongetwijfeld een aantal nieuwe aspecten aan bod gekomen, en zijn andere op een nieuwe manier bewerkt.

Anderzijds is het frustrerend telkens weer te moeten vaststellen dat de term inculturatie, zowel in de vakliteratuur als in vulgariserende teksten, in erg uiteenlopende betekenissen gebruikt wordt, en dat er in een kwart eeuw nauwelijks een consensus gegroeid is rond de specifieke inhoud ervan. Veeleer lijkt het erop dat men de term inculturatie is gaan gebruiken als een algemeen aanvaard synoniem voor evangelisatie of missionering speciaal in een context van de problematiek evangelie en cultuur, en dat men steeds minder reden lijkt te zien om nog naar een specifieke betekenisinhoud van inculturatie te zoeken of deze te postuleren.

Is inculturatie dan alleen maar een modewoord geweest waarmee de discussie over evangelie en cultuur een tijdlang gekruid werd? Dan is het wel de vraag of er voldoende reden was om een nieuwe term in te voeren. Of bezit de term inculturatie toch een eigen inhoud die specifiek genoeg is om de missiologische reflectie te verrijken en te oriënteren? Ik geloof dat dit inderdaad het geval is. Inculturatie verwijst naar een specifieke invalshoek en benadering van evangelisatie en missionering.

I. Modellen van evangelisatie

Vanaf het prille begin van het christendom zijn de missionering en evangelisatie thema's van systematische reflectie en discussie geweest. Daarbij is de dimensie van de cultuur steeds in het debat betrokken geweest. In welke mate en op welke wijze dat in bepaalde periodes gebeurde, dat zal ongetwijfeld mede bepaald geweest zijn door het tijds-klimaat en de concrete missionaire uitdagingen die zich aandienen. Bij nadere analyse kunnen, in de verschillende missionaire visies, houdingen en benaderingen ontwikkeld worden, en specifieke patronen ontdekt worden. Dit laat ons toe te spreken van modellen van evangelisatie of missionering.¹

Deze modellen waren niet exclusief of zonder meer algemeen geldend in bepaalde tijdperken of conjuncturen; wel waren ze courant of richtinggevend. Maar ongetwijfeld hebben zij zowel de reflectie als de praktijk diepgaand beïnvloed. Een situatie vergelijkbaar met een leien dak, waar verschillende leien zich tegelijkertijd en gedeeltelijk boven of onder elkaar bevinden en met elkaar te maken hebben, in interactie staan met elkaar.

Dat was ook het geval toen P. Pedro Arrupe, de generale overste van de jezuïeten, tijdens de synode over de catechese (1977) een expliciet nieuw model van evangelisatie en missionering voorstelde, en het met het neologisme *inculturatie* benoemde. Ook deze benadering van evangelisatie als *inculturatie* is gegroeid en stond in interactie met andere benaderingen die in die tijd prominent waren. P. Arrupe presenteerde echter wel een nieuwe benadering van evangelisatie. Door daaraan een nieuwe benaming te verbinden, wilde hij wellicht benadrukken of *sauveren* wat hij niet voldoende kon onderbrengen in de reeds bestaande modellen. En dan is het zaak op het spoor te komen wat hij specifiek met *inculturatie* bedoelde.

In de reflectie die zich rond of met het nieuwe theologische concept *inculturatie* ontwikkeld heeft, heeft de vraag naar wie het *subject* is van de *inculturatie* niet voldoende aandacht gekregen. Nochtans lijkt mij dit precies de vraag te zijn die de introductie van het neologisme *inculturatie* nodig maakte en waarom deze term ook niet slordig gebruikt mag worden of uitgerekt naar een algemene betekenis toe.

Dit wordt mogelijk duidelijker wanneer wij *inculturatie* als model van evangelisatie vergelijken met andere modellen die in de loop van de geschiedenis prominent geweest zijn, en die ook vandaag elkaar nog blijven overlappen. Wij willen deze nu kort typologisch signaleren.²

Acculturatie

Westerse christenen zagen gedurende lange tijd weinig reden om eraan te twifelen dat zij een technische, culturele en religieuze superioriteit bezaten tegenover de niet-westerse volkeren. Vooral tijdens de periode van koloniale expansie hoopten zij dat de nadrukkelijke aanwezigheid van de westerse christelijke cultuur het leven en de cultuur van die volkeren grondig zou beïnvloeden en omvormen. Dit proces wordt *acculturatie* genoemd: een langdurig en direct contact tussen dragers van verschillende culturen, die een grondige culturele beïnvloeding en vervreemdende omvor-

ming tot gevolg heeft. Door een dergelijk acculturatieproces wilde men de volkeren civiliseren en verheffen tot op een niveau dat hun zou toelaten te participeren in de voortreffelijkheid van de westerse christelijke cultuur.

De christelijke missionering heeft lange tijd actief en bewust geparticipeerd in het acculturatieproces, temeer omdat men ervan overtuigd was dat dit de voorwaarde was om aan eigenlijke geloofsverkondiging te kunnen doen, en om niet-westerse mensen en volkeren de mogelijkheid te bieden echt christen te worden. Het christendom, ook het christelijk geloof, heette namelijk onlosmakelijk verbonden te zijn met, en ingebed in de westerse christelijke cultuur.

In dit perspectief hebben missionarissen enorm veel werk verricht, zowel op maatschappelijk, cultureel als religieus gebied. Er was ook veel te doen, want in dit perspectief van interculturele ontmoeting werd de westerse cultuur als de actieve pool beschouwd, en de niet-westerse cultuur als de receptieve pool. De westerling had eigenlijk niets substantieel te ontvangen of te leren van de niet-westerlingen. Het werd een eenzijdig acculturatieproces.

Vandaar dat in dit perspectief het subject van de evangelisatie voor alles de westerse missionaris behoorde te zijn, die zowel zijn of haar westerse cultuur als westers christelijk geloof uitdroeg, en deze 'op verplaatsing' tot ontwikkeling trachtte te brengen.

Adaptatie

Met de crisis van het koloniaal systeem, gingen missionarissen op het veld vragen stellen omtrent de niet zo bemoedigende resultaten van de missionering. Wat hen verontrustte, was dat bij de missionering door acculturatie de culturele en religieuze tradities van de volkeren eigenlijk genegeerd werden. Nochtans was intussen uit studie en ervaring gebleken dat deze tradities coherente wereldvisies, religies en culturen vertegenwoordigen. Was het christendom niet gedoemd een 'Fremdkörper' te blijven, zolang het in een cultureel westerse vormgeving en verpakking werd aangereikt?

Hoe zou de christelijke boodschap aangepast kunnen worden? Moest daarvoor niet een onderscheid gemaakt worden tussen enerzijds de essentie of kern van het christendom, en anderzijds de cultureel westerse vormgeving en verpakking waarin deze in de loop van de geschiedenis haar beslag gekregen had? Moest die kern niet uit het westerse culturele omhulsel gehaald worden, en opnieuw bekleed met de geschikte elementen uit de cultuur van de niet-westerse volkeren? Daardoor zou de kern van de christelijke boodschap geenszins aangetast worden, maar zou de culturele vormgeving wel 'aangepast' worden aan de culturele capaciteiten van de volkeren.

Ook in dit model van adaptatie of accommodatie is de westerse missionaris subject van de evangelisatie. Hij of zij is het die de kern van het christendom van de cultureel westerse inkleding zal onderscheiden en ervan scheiden. Hij of zij zal ook in de culturen van de niet-westerse volkeren de waardevolle en geschikte elementen opsporen en selecteren, en vervolgens ook de kern van het christelijke geloof opnieuw met deze culturele elementen bekleeden. De niet-westerse volkeren blijven daarbij nog steeds overwegend passieve bestemmelingen.

Incarnatie

Toen het dekolonisatieproces zich aan het doorzetten was, en de volkeren in het Zuiden zich begonnen te profileren met hun eigen geschiedenis, cultuur en lokale kerk, werd ook het model van de aanpassing gecounterd. Het kon toch niet zijn dat mensen in het Zuiden veroordeeld waren om aan de passieve, ontvangende kant te blijven staan wachten? Waren zij intussen niet subject geworden van hun eigen geschiedenis, cultuur en godsdienst? Was de hele culturele operatie van de adaptatietheologie wel ter zake?

De incarnatietheologie plaatst de problematiek van de cultureel-westerse inkleding en vormgeving van het christendom tussen twee haakjes. Zij gaat ervan uit dat het wezen van het evangelie niet een godsdienst of dogmatiek is, maar een geloofservaring. De evangelisatie is daarom niet een zaak van het cultureel-westerse christendom als zodanig; het gaat in wezen om het doorgeven van de geloofservaring van de persoon van Jezus Christus. Wat verwacht wordt van allochtone (westerse) missionarissen, is dat zij de vonk van hun geloof in Christus zouden laten overslaan op hen. Daarmee is hun missie beëindigd en kunnen zij vertrekken. Als dit gebeurd is, zal die geloofservaring vervolgens wel geïncarneerd worden, vlees en bloed krijgen, in en door de mensen die dit geloof creatief in hun eigen cultuur een originele gestalte geven.

Het belangrijkste subject van de evangelisatie staat hier duidelijk aan de overzijde. De westerse missionaris is enkel nog een instrumentele rol toebedeeld. Degenen die tot nog toe vooral receptief behoorden te zijn, eisen nu hun verantwoordelijke en creatieve rol op als subject van cultuur en godsdienst.

Deze forse subjectivering van de evangelisatieopdracht in de incarnatietheologie bracht meteen een structurele correctie voort, met name in de theologie van de evangelisatie van de culturen. Deze gaat uit van de overtuiging dat culturen objectieve en coherente systemen zijn. Geen enkele cultuur kan geïdentificeerd worden met het evangelie; alle zijn deficiënt en alle staan onder het oordeel van het schandaal van het kruis.

Alle culturen moeten zich bekeren, uitgezuiverd worden in de wortel. Zo niet, dan zal een persoonlijk beleefd christelijk geloof in een deficiënt cultureel systeem desintegreren. Evangelisatie van personen en volkeren is alleen mogelijk indien tegelijkertijd hun cultuur geëvangeliiseerd wordt.

Wie is het subject van de evangelisatie van de culturen? Dat zijn de plaatselijke kerken die vanuit het evangelie hun cultuur trachten te transformeren. Maar omdat het evangelie steeds een breuk met de bestaande cultuur inhoudt, is er behoefte aan een externe instantie. Dat is uiteraard het evangelie zelf, maar het zijn toch weer de buitenlandse missionarissen die de essentieel kritische functie op zich nemen om deficiënties in deze culturen te ontdekken en wegen van uitzuivering daarvan voor te stellen.

Inculturatie

In de ontwikkeling van de gangbare modellen van evangelisatie heeft zich een belangrijke verschuiving voorgedaan wat betreft het subject van de evangelisatie: van het belang van de actieve bijdrage van de allochtone 'zending', naar het groeiende belang van de bijdrage van hen die voorheen als receptieve 'bestemming' beschouwd werden. Sinds de jaren zeventig wordt er gezocht naar een evenwicht of een synthese waarin beiden volwaardig aan bod komen.

P. Arrupe omschreef inculturatie als 'de incarnatie van het christelijk leven en de christelijke boodschap in een concrete context, en wel zo dat deze ervaring niet alleen uitgedrukt wordt met de elementen eigen aan die bepaalde cultuur (dit zou niet meer dan een oppervlakkige aanpassing betekenen), maar dat deze zelfde ervaring zich ook transformeert in een inspirerend principe, en een norm en unificerende kracht die deze cultuur transformeert en oriënteert, en zodoende aan de oorsprong staat van een nieuwe schepping'.³

De formulering van dit evangelisatiemodel verraadt duidelijke invloeden vanuit andere bestaande evangelisatiemodellen, vooral dat van de incarnatie en de evangelisatie van de culturen. Merkwaaardig genoeg wordt echter in deze definitie praktisch niet omschreven wie het *subject* van de inculturatie is. Mogelijk is mede daardoor de term inculturatie vaak als een wassen neus in verschillende richtingen getrokken. Nochtans lijkt het me dat inculturatie als evangelisatiemodel een belangrijke doorbraak betekent, vooral met betrekking tot de vraag naar wie het subject van de evangelisatie is.

Het inculturatie-model

Hoewel de term inculturatie in Romeinse vergaderzalen gesmeed werd, kwam de vraag om inculturatie niet uit het Westen. Het waren de bisschoppen van Azië die in hun bijdrage tot de Romeinse Synode van 1974 over evangelisatie, vroegen om een 'indigene en geïncultureerde kerk'. De christelijke kerken in het Zuiden, vooral in Azië en Afrika, zijn zich ervan bewust dat de cultuur van fundamenteel belang is voor het geloofsenagement en de beleving van de godsdienst. Zij hebben behoefte aan een authentieke integratie in hun lokale cultuur. Dit is voor hen een voorwaarde om als kerkgemeenschap een bevrijdende evangelische boodschap te beleven en te kunnen doorgeven.

Voor hen is de cultuur geen traditioneel, statisch gegeven, maar een dynamische levensruimte die in voortdurende ontwikkeling is en onder spanning staat. Hun cultuur is geen christelijke cultuur, maar overwegend of haast uitsluitend door andere religieuze tradities gevormd. Intussen wordt in het Zuiden het christendom (nog steeds) overwegend in een cultureel-westerse vormgeving aangeboden.

De inculturatietheologie situeert de evangelisatie bewust in het perspectief van contact tussen verschillende culturen, met name in de ontmoeting tussen de subjecten van de cultuur.⁴ Daardoor moet het thema van het subject van de evangelisatie ook

in dit specifieke perspectief behandeld worden. Culturen bestaan niet zonder de subjecten die de cultuur dragen. Verder is er geen godsdienst buiten de cultuur, en is de gelovige tegelijk subject van zijn of haar cultuur. Geloofsoverdracht en kerkvorming gebeuren in contact tussen concrete subjecten van de culturen.

Het inzicht dat evangelisatie en missionering gebeuren in een proces van cultuurcontact, is niet nieuw, getuige daarvan het model van acculturatie en adaptatie. Wel was het nodig in dit proces van contact en uitwisseling tussen culturen de partner die traditioneel als receptieve partij beschouwd werd, ten volle te valoriseren als volwaardig en creatief subject van de evangelisatie. In het perspectief van inculturatie ontmoet de allochtone gezondene op zijn of haar weg partners die hij of zij niet alleen als volwaardige gesprekspartners beschouwt, maar als hoofdacteur in de evangelisatie. En dat zijn de leden van de lokale cultuur, meer bepaald ook van de lokale kerk. Daardoor wordt evangelisatie gezien als een dialoog tussen twee subjecten. In een missionaire situatie zal het vaak de allochtone (westerse) missionaris zijn die in gesprek gewikkeld raakt met de subjecten van de lokale cultuur, van de plaatselijke kerk. Daarmee begint dan ook de dialoog tussen het gevestigde westerse christendom, en de jonge christelijke lokale kerk die 'reeds geworteld is in het sociale leven en enigszins aangepast aan de plaatselijke cultuur' (*Ad Gentes*, 19).

In cultuur gewikkeld

Traditioneel werd in de missionering en evangelisatie de nadruk gelegd op het initiatief en het actieve engagement van de allochtone missionaris om de christelijke boodschap op een aangepaste manier aan te reiken, door te geven en te verkondigen aan mensen met een andere cultuur en godsdienst. Inculturatie centreert de aandacht nu echter vooral op wat er gebeurt aan de andere kant, de kant van hen die de evangelische boodschap ontvangen. Dezen zijn niet langer de passieve, ontvangende pool, maar worden erkend als het subject van de cultuur, en actieve hoofdacteur van de evangelisatie. Het is niet de allochtone missionaris die zich incultureert, hij of zij kan zich enkel aanpassen. Het is het evangelie dat geïncultureerd *wordt*, en wel in de gastcultuur en door het subject van die cultuur.

Als zodanig refereert inculturatie aan iets wat als een passief aspect van de evangelisatie gezien kan worden. De missionaris geeft de boodschap uit handen, in het vertrouwen dat deze ingewikkeld zal worden in de ontvangende cultuur, daarin opgenomen zal worden, er wortel zal schieten, er nieuwe uitdrukkingsvormen zal krijgen, en deze gastcultuur zal verrijken. En daar zal zich, zoals bij alle culturele integratie, de conditionering van de gastcultuur doen gevoelen. Het evangelie *wordt* geïncultureerd.

Maar het is niet 'het' cultureel systeem dat 'het' evangelie integreert. Het zijn de concrete mensen die bewogen zijn door het evangelie zoals zij het gehoord en ervaren hebben en die het als subjecten van hun cultuur zullen wikkelen in hun cultuur. Dat inwikkelen is een culturele act die noodzakelijk is, opdat het geloof in het evangelie zich zou kunnen ontplooiën.

Toen María haar pasgeboren zoon 'in doeken wikkelde en in een kribbe legde' (Luk. 2:7), was dit een eerste culturele act, die mogelijk maakte dat Jezus zich in de joods-Aramese cultuur zou kunnen ontplooien en zijn zending volbrengen. Toen hij zijn zending volbracht had, nam Jozef van Arimatea zijn lichaam van het kruis en 'wikkelde hij het in een lijkwade. Vervolgens legde hij Hem in een graf, dat in steen was uitgehouwen en waarin nog nooit iemand was neergelegd' (Luk. 23:53). Andermaal een culturele act, symbool van een unieke religieuze geschiedenis van Jezus de Christus.

Contact tussen culturen

Dat betekent niet dat de allochtone missionarissen nog alleen maar een accidentele instrumentale functie toegemeten krijgen, zoals in het model van de incarnatie. Zij zijn wel degelijk welkom op het terrein, en wel als gasten van de plaatselijke kerk. Wel zijn ze niet meer degenen die het laatste woord hebben, maar wel diegenen die een bemoedigend woord spreken, in de mate dat zij dat ook op een betrouwbare en verstaanbare wijze weten waar te maken in het huis van de ander. En dit in een concrete situatie die zij zelf niet meer onder hun controle hebben en ook niet willen hebben.

Hun aanwezigheid zal authentiek behoren te zijn, en coherent vooral met hun cultureel-allochtone identiteit. Dat zij zich aanpassen aan de concrete situatie en mogelijkheden wordt gewaardeerd. Met name ook hun inspanningen om de christelijke boodschap op een gepaste, verteerbare manier aan te reiken en met anderen te beleven.

Maar de zendeling zal een gesprekspartner moeten zijn, die de ander aan het woord laat, en die weet dat het gesprek nog niet op gang gekomen is zolang de gesprekspartner er niet tussen gekomen is met een opmerking, een antwoord, een vraag, een kritiek, of een of andere reactie of tegenvoorstel. Die gesprekspartners moeten mondig worden. Zij staan overigens niet met lege handen, want ze zijn drager, subject van de lokale cultuur, met alles wat cultuur in zijn integrale betekenis vertegenwoordigt op materieel, sociaal, geestelijk en religieus niveau; mogelijk vertegenwoordigen zij ook reeds een groeiende christelijke bewustwording en een eigen ervaring van de geloofsgemeenschap die ermee wordt opgebouwd.

Vanuit die rijkdom zullen de gesprekspartners in gesprek treden, om het evangelie dat hun wordt aangereikt in woord en daad vanuit hun cultuur te verstaan, te interpreteren, te integreren en vorm te geven in de eigen cultuur. En dat in dialoog met de allochtone missionaris.

Dat dit gebeurd is in Europa, toen de Grieken en Romeinen, de Ieren, Angelsaksen en Germanen kennismaakten met het christendom dat hun van buiten aangereikt werd, is genoegzaam bekend.⁵ Dat ditzelfde proces vandaag de dag overal in de wereld aan de gang is, daarvoor wordt te weinig aandacht en begrip opgebracht. En daar is het in het inculturatiemodel vooral om te doen.

Inculturatie betekent niet dat de evangelische boodschap opgelost wordt in de cul-

turen. Wel betekent het dat subjecten van de cultuur en de lokale kerken vanuit en met de middelen, noden en ervaringen van hun cultuur, de evangelische boodschap en het christendom ontdekken, waarderen, en integreren in hun cultuur en het daarin een eigen vorm te geven. Dit is ongetwijfeld een gedifferentieerd proces van selectie, verwerping, inpassing, aanpassing, enzovoort, van wat wordt aangereikt.

Een essentieel element daarin is dat er een communicatie, dialoog plaatsvindt met de allochtone zendeling. Deze kan alleen maar trachten de boodschap van het evangelie en het christelijk leven zo betrouwbaar, authentiek en verteerbaar (aangepast) mogelijk aan te bieden; het zijn de subjecten van de cultuur zelf die de inculturatie zullen voltrekken. Eerst nadat de missionarissen hun werk gedaan hebben, zal post factum blijken of de plaatselijke kerk dit aanbod ook geïncultureerd heeft, of er wel inculturatie plaatsgevonden heeft.

Het begrip inculturatie verwijst naar het feit dat evangelie en christendom niet anders dan een concrete culturele gestalte kunnen aannemen, en dat dit niet alleen geldt voor de initiële fase, maar in alle omstandigheden. Inculturatie is daarom niet alleen aan de orde in de fase van evangelisatie of missionering, of wanneer een christelijke gemeenschap kennelijk nog op zoek is naar een authentieke culturele vormgeving.⁶ Culturen zijn geen statische gegevens, maar zijn voortdurend in ontwikkeling; en dit geldt ook voor godsdiensten, ook het christendom. Vandaar dat het ingroeien in de omringende cultuur, een permanente opdracht blijft voor elke lokale kerk.⁷

Kritische reserve

Tegelijk blijft het principe overeind dat het evangelie principieel een kritische reserve bewaart tegenover gelijk welke cultuur, ook de zogeheten westerse christelijke cultuur. Vandaag de dag zijn lokale kerken erg cultuurbewust, en eisen het recht op om zich te integreren in hun cultuur en daarin het evangelie te incultureren. Hoe kan voorkomen worden dat geïncultureerde vormen van christendom het kritisch oordeel van het evangelie tegenover hun cultuur opgeven en naadloos opgaan in die cultuur?

Er is vooreerst het evangelie zelf dat jonge christenen en christelijke gemeenschappen met eigen ogen lezen, en dat bij die lezing mogelijk andere kritische elementen vrijgeeft dan degene die vanuit andere culturen, zoals de Europese, onderkend werden. De jonge kerkgemeenschappen zullen trachten ook in gesprek te blijven met de allochtone zendingen die hen op weg gezet hebben. Nu staan zij op eigen benen, en zij ontmoeten elkaar op gelijke voet als leden van geloofsgemeenschappen die het christelijk geloof op hun eigen manier in hun eigen cultuur vorm en gestalte geven, en die daarover tegenover elkaar ook rekenschap willen afleggen.

Maar inculturatie veronderstelt ook een ecclesiologisch perspectief, waarin de pluraliteit van culturen niet enkel gewaardeerd wordt, maar dat zelf cultuurpluralistisch is. De kerk zal in de toekomst verder groeien in culturele verscheidenheid, omdat steeds meer lokale kerken het christelijke geloof in hun cultuur zullen incultureren.

Maar ook de relatie tussen de lokale kerken zal steeds meer cultureel gearticuleerd zijn. Niet alleen de culturele eigenheid van de kerken zal aan belangrijkheid winnen, maar in de ontmoeting tussen kerken zal het cultureel anderszijn van de lokale kerken een grotere kritische functie toebedeeld krijgen, zodat kerken elkaar kunnen bevragen, corrigeren en verrijken. De kerk zal cultureel polycentrisch worden, en zal nieuwe structuren en communicatievormen ontwikkelen, die ook mondiaal een verrijkende en kritische uitwisseling van ervaringen en criteria bevorderen, uitwisseling die de kerk ongetwijfeld zal verrijken.

Frans Damen illuminates the model of inculturation from the perspective of the question of the subject of evangelisation, and shows that this model will result in a culturally polycentric Church.

1 Zie voor een typologie van modellen van evangelisatie V. Neckebrouck, *De Derde Kerk. Cultuur en geloof*, Leuven-Amersfoort: Acco, 1993, (*La tierce Eglise devant le problème de la culture*, Immensee, 1986), die wij hier gedeeltelijk volgen.

2 Zie: F. Damen, *Hacia una teología de la Inculturación* (La CBR en la Nueva Evangelización, 1), La Paz: CBR, 1989, 45 p.; ook opgenomen in *Yachay* 6 (Cochabamba, 1989) N 10, 41-78, en *Iglesias, Pueblos y Culturas* 4 (Quito, 1989) N 15, pp. 7-44; ook 'Inculturatie en Bevrijding. De bijdrage van Paulo Suess', in: V. Neckebrouck, F. Gistelincx en C. Cornille (red.), *Het Christendom en de Conquista, 1492-1992*, Leuven: University Press-Peeters, 1992, pp. 125-143.

3 P. Arrupe, 'Lettre et document de travail sur l'inculturation', *Acta Romana Societatis Iesu* 17, 1978, N 2, pp. 282-309, p. 283.

4 Wij laten ons bij onze interpretatie van inculturatie leiden door onder meer: A. Roest Crolius & T. Nkéramihigo, *What is so new about Inculturation?* Rome, Gregoriana, 1984, en vooral N. Standaert, 'L'Histoire d'un néologisme. Le terme 'inculturation' dans les documents

romains', *Nouvelle Revue Théologique* 110, 1988, pp. 555-570; *Inculturatie: Evangelie en Cultuur*, Mechelen, Kerk en Wereld, 1990, 83 p. Overigens zijn we vooral vertrouwd met de reflectie terzake zoals in Latijns-Amerika gedaan is. Zie bijvoorbeeld M. Azevedo, 'Evangelización inculturada', *Misiones extranjeras*, 1985, N 87, 197-221; P. Suess, 'Inculturação: desafios – caminhos – metas', *Revista Eclesiástica Brasileira* 49, 1989, pp. 81-126; D. Irarrázaval, *Inculturación. Amanecer eclesial en América Latina*, Lima, CEP, 1998.

5 Zie bijv. A. Wessels, *Kerstening en Ontkerstening van Europa. Wisselwerking tussen Evangelie en Cultuur*, Baarn: Ten Have, 1994.

6 Voor een opmerkelijke studie van het inculturatieproces in het China van de 17^{de} eeuw, zie: N. Standaert, 'La Réception des idées de Ricci en Chine', *Lumen Vitae* 39, 1984, pp. 291-304, en 'L'Inculturation et la mission en Chine au XVII^e siècle', *Eglise et mission*, 1985, N 230, pp. 2-24.

7 Zie bijv. M. Büker, *Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis*, Freiburg (Schw.): Universitätsverlag, 1999, p. 440, die daarvoor in de leer gaat bij de bevrijdingstheoloog Paulo Suess en Diego Irarrázaval.

Frans Damen (1944), Vlaams passionist en lid van de kernredactie. Studeerde theologie en indologie aan de Katholieke Universiteit te Leuven. Was van 1981 tot 1994 als missionaris werkzaam in Bolivia in het mijnpastoraat en in het pastorale vormingswerk. Onderzoek en publicaties vooral over nieuwe religieuze bewegingen en indigene culturen in de Andes.

De grenzen van de inculturatie volgens de rooms-katholieke kerk

Een pluralistische gemeenschap

Johannes Paulus II heeft een tweevoudig beginsel vastgesteld als leidraad van het leergezag dat concrete gevallen van inculturatie moet beoordelen: inculturatie mag niet onverenigbaar zijn met het evangelie en mag niet leiden tot breuk met de universele kerk. Maar in feite hanteert Rome nog een derde, onuitgesproken criterium: de inculturatie mag niet leiden tot diepe interne meningsverschillen op het grondvlak.

'La pensée catholique abhorre toute variation,' schreef Durkheim in *Le suicide*. Of die uitspraak al dan niet waar is, hangt af van de betekenis die men eraan geeft. Indien men bedoelt dat, op gebied van geloofsvoorstellingen, rituele praktijken, kerkelijke instellingen, morele discipline, esthetische vormgeving en religieuze ervaring, het katholicisme overal en altijd een volstrekte uniformiteit tentoonspreidt, slaat men de plank natuurlijk mis. Historisch en cultuurantropologisch onderzoek brengt juist de enorme verscheidenheid aan het licht van de culturele gestalten die het christendom, meer bepaald het katholicisme, vertoont, zowel wanneer men het beschouwt in de loop van zijn geschiedenis als in de breedte van zijn geografisch-culturele verspreiding. De onderzoeker ziet zich geconfronteerd met een onnoemelijke veelheid van telkens weer andere originele incarnaties van een religieus systeem waaraan in de praktijk soms niet veel meer dan de naam, van buitenaf, een zekere eenheid en gemeenschappelijkheid verleent. Hij constateert dat, hoe nadrukkelijk het christendom zich ook profileert als een religieus geloof dat zich voedt aan één enkele gemeenschappelijke bron, de dynamiek die zijn geografische en sociologische expansie door de wereld heen verzekert, in de praktijk evenzeer functioneert als een factor van diversificatie dan als een element van eenvormigheid. Alhoewel theologen en missionarissen uitentreuren herhalen dat het christendom, op het gebied van openheid en soepelheid tegenover andere culturen, heel wat kan leren van de islam, blijkt de tendens tot diversifiëring in feite veel krachtiger aan het werk te zijn in het eerste dan in het

tweede.¹ Waar zij klagen over het gebrek aan creativiteit van de niet-westerse kerken op het gebied van inculturatie,² is, in het oog van historici en antropologen, juist een bijna onstuitbare scheppingsdrang bij de culturele appropriatie van het christelijk geloof het kenmerk bij uitstek van deze kerken. Het probleem is niet dat zij met een vergrootglas zouden moeten speuren naar originele autochtone vormgevingen van het christendom. Die lopen hen voortdurend voor de voeten. Het is eerder dat zij moeite hebben om in de veelheid en veelvormigheid van de lokale contextualisaties, het element of de elementen op het spoor te komen die hun gemeenschappelijke benoeming als christendom rechtvaardigen. Cross-culturele studies van het christendom lijken hun praktisch onuitvoerbaar, omdat het bijna onmogelijk blijkt een soort blijvende en onveranderlijke kern van het christendom af te zonderen, een 'essentie' die intact zou blijven door de ontelbare culturele transformaties heen die het door zijn expansie in tijd en ruimte heen heeft ondergaan. Reeds binnen één en dezelfde maatschappij dient het christendom zich nooit aan als een eenduidige, uniforme, onveranderlijke grootheid.³ Wanneer het ook nog gaat reizen door continenten en culturen heen, wordt het bijna onherkenbaar.⁴ Sommigen gaan zelfs zo ver te stellen dat de term 'christendom' eigenlijk uit het wetenschappelijk vocabularium zou moeten worden gebannen,⁵ precies omdat de verstrekkende en diepgaande culturele kakelbontheid van het fenomeen waarop hij wordt toegepast het gebruik ervan problematisch maakt. De manier waarop de christelijke missionarissen zijn omgegaan met culturele verschillen, de soepele en evenwichtige wijze waarop zij die hebben beheerd, heeft volgens L. Sanneh aanleiding gegeven tot 'het ontstaan van een pluralistische beweging van planetaire afmetingen, gekenmerkt door de krachten van radicaal pluralisme en sociale destigmatisering'.⁶ 'De katholieke kerk in het bijzonder,' schrijft M.D. Murphy, 'heeft zich bekwaam getoond tot culturele scherpzinnigheid en organisationele flexibiliteit.' Die gaven hebben van haar, 'in termen van lange levensduur, van schaal en van mogelijkheden, het grootste corporatieve succesverhaal gemaakt uit de geschiedenis van de mensheid.'⁷ Dergelijke algemene evaluaties worden door concrete lokale toestanden bevestigd. Zo schrijft de Britse onderzoeker I. Linden bijvoorbeeld: 'Indien het succes (van het christendom) wordt gemeten naar de mate waarin een westerse wereldgodsdienst een deel is geworden van, zich geïncarneerd heeft in, Afrikaanse maatschappijen, dan zijn er talrijke success-stories.'⁸ En de Nederlandse antropoloog J. van Kessel geeft als zijn mening te kennen: 'Vijfhonderd jaar christendom in Latijns-Amerika overziend, is een van de belangrijkste successen de andinisering van het christendom, de inculturatie van het evangelie, het Indiaans syncretisme als schepping van de Andesvolken.'⁹

Het tweevoudig beginsel

De vraag is of er geen grenzen zijn aan dat proces van inculturatie dat als het ware spontaan tot stand komt overal waar het evangelie gepredikt wordt en door een groep mensen wordt aanvaard. Ik heb het niet over grenzen die voortvloeien uit een beperktheid van het vermogen tot specifieke vormgeving van het evangelie die som-

mige menselijke culturen eventueel zou kenmerken, maar over grenzen bepaald door het geloof zelf. De katholieke kerk heeft bij herhaling haar diepe eerbied uitgesproken voor alles wat in het culturele erfgoed van de volkeren waar en goed is. Anderzijds weigert zij aan gelijk welke culturele traditie een brevet van onaantastbaarheid toe te kennen. Zij is er zich immers van bewust dat culturen scheppingen zijn van de mens en derhalve minstens ten dele door de zonde getekend. Hun waarde mag dus niet overschat worden. Bovendien transcendeert in haar ogen het evangelie alle culturen en zij laat niet uit haar geheugen weggedruken dat de evangelische boodschap 'een schandaal was voor de joden en een dwaasheid voor de heidenen'. Als de kerk grenzen stelt aan wat kan en mag op het gebied van inculturatie, dan doet zij dat omdat zij de geloofsschat wil behoeden voor vervorming, vervalsing, verlies van eigenheid of volledigheid door bestanddelen van de culturen die onverenigbaar zijn met wat waar en goed is en omdat zij de transcendentie van het evangelie ten opzichte van de culturen wil veilig stellen. Wat dat concreet inhoudt zal uiteraard voor iedere particuliere cultuur dienen vastgesteld te worden. Wel formuleert het leergezag een algemene regel die als norm en leidraad moet dienen bij het beoordelen van de verschillende concrete gevallen. Die regel is dat de inculturatie moet worden geleid door wat Johannes Paulus II heeft genoemd 'het tweevoudig beginsel'. Dat houdt in, ten eerste, dat geen enkele vorm van inculturatie onverenigbaar mag zijn met het evangelie en, ten tweede, dat geen enkele vorm van inculturatie mag leiden tot het verbreken van de gemeenschap met de universele kerk.¹⁰

De meeste katholieken zullen het daar in beginsel mee eens zijn. De problemen beginnen wanneer duidelijk wordt dat er geen eenstemmigheid heerst over waar de grenzen precies liggen: wanneer is er concreet onverenigbaarheid met het evangelie of wanneer moet men besluiten dat de *communio* met de universele kerk de facto werd verbroken? Bisschoppen en priesters, theologen en gewone gelovigen kunnen daarover onderling van mening verschillen. Met het gevolg dat er conflicten ontstaan die zowel de grond van de zaak kunnen betreffen als kwesties van opportuniteit. De polygynie is een goed voorbeeld. Op grond van een oordeel over het wezen van de zaak, zullen sommigen stellen dat deze instelling zo haaks staat op de boodschap van het evangelie dat men niet kan gedogen dat zij in een christelijke gemeenschap overleeft. Anderen zullen argumenteren dat zij, in culturen waar polygynie tot de gangbare en wellicht zelfs normatieve praktijk behoort, perfect in de kerkelijke gemeenschap kan worden geïntegreerd. Weer anderen ten slotte zullen het in beginsel eens zijn met de eerste stellingname, maar tevens oordelen dat, ethisch en pastoraal, het niet past in polygame samenlevingen van meet af aan de traditionele discipline van de kerk door te voeren. Zij denken dat het de voorkeur verdient daarmee te wachten tot de dynamiek van de socio-culturele verandering en de groei van het christelijk bewustzijn als het ware vanzelf tot de teloorgang van de huwelijksvorm in kwestie hebben geleid.

Hoe gaat de katholieke kerk om met dergelijke meningsverschillen in haar schoot? Gewoonlijk neemt zij aanvankelijk, voor kortere of langere tijd, een afwachtende houding aan, soms tot ergernis van bepaalde katholieken die zich ongemakkelijk

voelen bij dergelijk wat zij noemen 'gedoogbeleid' en aandringen op 'duidelijkheid'. Vroeg of laat wordt het probleem dan toch opgelost, in de meeste gevallen door de katholieke traditie te reactiveren die stelt dat in laatste instantie alleen het leergezag bevoegd is om op gezagvolle wijze uit te maken of een bepaald cultureel element al dan niet onverenigbaar is met het evangelie. De competentie om dat evangelie op authentieke wijze te interpreteren ligt immers uitsluitend bij het magisterium: 'De taak om het geschreven of overgeleverde Woord Gods op authentieke wijze te verklaren is alleen aan het levende leraarsambt toevertrouwd, dat zijn gezag uitoefent in de naam van Jezus Christus.'¹¹ Zo heeft het centraal gezag enkele jaren geleden een particuliere kerk in Afrika verzocht een einde te maken aan het experimenteren met andere eucharistische species dan het bijbelse brood en wijn. Hetzelfde leraarsambt heeft gesteld dat het wijden van vrouwelijke priesters een toegeving zou zijn aan de moderne westerse cultuur die onverenigbaar is met de wil van Christus zoals die tot uiting komt in het Nieuwe Testament. Sommige katholieken beweren dat zij zich in hun hart daar niet bij kunnen neerleggen. Zij weten echter dat er in het katholicisme geen verhaal is tegen dergelijke uitspraken en dat een bisschop die toch vrouwen tot priester zou wijden of een priester die toch maniokbrij en rijstwijn of bananenbier zou consacreran, die initiatieven vroeg of laat zou zien uitlopen op het verbreken van de gemeenschap met de universele kerk. Alleen nieuwe en tegengestelde uitspraken van het magisterium kunnen verandering brengen. Zulke uitspraken behoren tot de mogelijkheid, bijvoorbeeld wanneer essentiële waarheden of waarden die de kerk op een bepaald moment alleen maar door een afwijzende houding meende te kunnen veilig stellen, later, in een veranderde context, zouden blijven ook zonder die houding gevrijwaard te kunnen worden.

Een derde beginsel?

Zoals boven gesuggereerd zijn theologen en missiologen, in schrille tegenstelling met de onderzoeksresultaten van etnografen en historici, meestal somber gestemd wat betreft het lot van de inculturatie in de niet-westerse wereld. Waar laatstgenoemden vooral successen waarnemen, menen de eersten alleen maar reden te hebben om aan de klaagmuur te gaan staan. Hun discours is overwegend negatief, vol aanklachten en overvloeit van ressentiment. Overal in de niet-westerse kerken schijnen zij steeds weer te botsen op een eentonige en in hun ogen verwerpelijke imitatie van het westerse christendom. Liturgie, theologie, spiritualiteit, instellingen, kerkelijke structuren en discipline, religieuze architectuur, kunst en socialisatiemethoden, het lijkt hun allemaal even eenvormig, even westers, even Romeins. Volgens hen is de evangelisatie in de Derde Wereld als een bulldozer over het culturele landschap heen gewalst en heeft alles wat anders, wat cultureel oorspronkelijk was met de grond gelijk gemaakt. Op de puinhoop veroorzaakt door deze meedogenloze iconoclastische wervelstorm, heeft men vervolgens een fotokopieerapparaat geïnstalleerd dat afdrukken van Romeinse modellen moet afleveren voor de bouw van de lokale kerken.

Natuurlijk hebben zij weet van de officiële kerkelijke documenten die met aandrang een andere benadering van de culturen in het evangelisatieproces voorstaan. Zij zijn echter de mening toegedaan dat deze plechtige verklaringen in het verleden dode letter zijn gebleven, terwijl hun praktische toepassing vandaag af te rekenen heeft met de aarzelende en weigerachtige houding van de centrale gezagsorganen van de kerk. Van deze laatste kan men ten bate van de inculturatie hoogstens een schoorvoetende en met mondjesmaat bedeelde instemming verwachten. In de meeste gevallen bereikt men veel minder dan dat en stoot men op een botte afwijzing. De verantwoordelijkheid voor de erbarmelijke toestand waarin, volgens deze ontevreden experts, de inculturatie zich bevindt, schrijven zij ondubbelzinnig toe aan de blijkbaar onuitroeibare behoudsgezinde, ethnocentrische en centralistische houding van het kerkelijk gezag, meer bepaald van de centrale bestuursinstellingen van de kerk.¹²

Het is ontegenzeggelijk juist dat de Romeinse instanties grote omzichtigheid aan de dag leggen bij het behandelen van concrete dossiers betreffende inculturatie. Het is eveneens onbetwistbaar dat, in heel wat gevallen waarin ook voor hen duidelijk zou moeten zijn dat de trouw aan het evangelie, noch de gemeenschap met de universele kerk in gevaar is, zij toch vooralsnog de boot van de inculturatie afhouden. De vraag is of die ogenschijnlijk stugge houding inderdaad voortspuit uit een onberedeneerde conservatieve reflex, een ethnocentrische instelling of centralistische machtsbhonger.

Ik geloof dat een dergelijke interpretatie voorbijgaat aan een objectief aanwijsbare factor die inherent is aan de inculturatieproblematiek en die een ernstigere verklaring oplevert voor de aarzelingen, de traagheid van – en soms de resolute afwijzing door – de Romeinse instanties, dan de nogal gemakkelijke verwijzing naar vermeende subjectieve elementen. Ik heb het over een factor die rechtstreeks voortvloeit uit de natuur zelf van het inculturatieproces in een context van socio-culturele verandering, uit een structurele eigenschap van de hedendaagse culturele situatie van de niet-westerse wereld. Die situatie kenmerkt zich allesbehalve door eenvormigheid. Integendeel, tegenstellingen, verschillen, variaties, nuances en uitzonderingen zijn schering en inslag, zowel op het gebied van de graad van acculturatie – concreet: de mate waarin westerse invloeden werden geassimileerd – als op dat van de houding tegenover die acculturatie of verwestering. Van belang zijn hier niet zozeer de verschillen of tegenstellingen die zich manifesteren op macrolvlak, het feit bijvoorbeeld dat Latijns-Amerika als geheel cultureel sterker is verwesterd dan Afrika of Ethiopië minder dan Zuid-Afrika. Relevant is vooral het feit dat die variaties zich ook voordoen op microniveau, binnen de grenzen van kleine lokale gemeenschappen, steden, dorpen of buurten en lokale sociologische entiteiten, verwantschapsgroepen, standen, kasten, elites, enzovoort. Het bestaan van de verscheidenheid op het gebied van graad van verwestering en op het vlak van de mentale instelling tegenover de moderniteit en tegenover de eigen traditionele cultuur is een element dat elke *concrete* poging tot inculturatie maakt tot een moeilijke, complexe en delicate aangelegenheid. Het is gemakkelijk voor een theoloog van achter zijn kathedraal te peroreren dat

er geïncultureerd moet worden en te fulmineren tegen hen die er volgens hem verantwoordelijk voor zijn dat dat onvoldoende gebeurt. De vraag die werkers op het terrein zich stellen is: hoe moet ik *concreet* de mooie ordewoorden toepassen in een gemeenschap die allesbehalve cultureel homogeen is en waarin met betrekking tot de culturele toekomst van de groep verschillende denkbeelden opgang maken en tegenstrijdige opties verdedigd worden? Een gemeenschap die bovendien, ten gevolge van een innerlijke verscheurdheid, vaak zichzelf tot immobilisme veroordeelt door tezelfder tijd haar wil tot modernisering en haar trouw aan de autochtone traditie te affirmeren.¹³ Die toestand heeft tot gevolg dat de thematiek van de inculturatie in de niet-westerse kerken vaak voor spanningen zorgt, rivaliteit in de hand werkt en verdeeldheid veroorzaakt.¹⁴

Is het zo verwonderlijk dat de centrale administratie van de kerk met die gegevens, die zich situeren *at the grassroots* van het kerkelijk leven, rekening houdt in haar concrete beleidsvoering? Het heeft ettelijke jaren geduurd vooraleer Rome het signaal op groen zette voor de *messe zaïroise*. Gedurende al die tijd werd dat 'treuzelen' toegeschreven aan de beuzelarijen en achterbakse verdragingsmanoeuvres van een conservatieve Poolse paus en zijn archaïsche hofhouding. Beter geïnformeerde instanties laten doorschemeren dat het er de centrale administratie vooral om te doen was de nodige tijd en ruimte te scheppen om de Congolese kerkgemeenschap toe te laten haar diepe interne meningsverschillen over het nieuwe alternatieve misritueel zo veel mogelijk uit te vlakken. Dat inzicht impliceert dat, in de veronderstelling dat het leergezag van mening zou zijn dat, bijvoorbeeld, voor het voltrekken van de ritus van de consecratie het gebruik van andere materialen dan brood en wijn niet wezenlijk in tegenstrijd is met het evangelie en evenmin de gemeenschap met de universele kerk in het gedrang brengt, het zich toch nog op goede gronden tegen een verandering op dat gebied voor onbepaalde tijd zou kunnen blijven verzetten. Met andere woorden, naast de twee boven geciteerde beginselen die uitdrukkelijk door de huidige paus als normerend voor de inculturatie vooropgesteld worden, en die een leerstellige legitimatie hebben, hanteert de kerk in de praktijk een derde, meestal onuitsproken criterium dat eerder van pastorale aard is en dat men het opportuniteitsbeginsel kan noemen.

Pope John Paul II has formulated a twofold criterium for setting the boundaries of inculturation: inculturation may never contradict the Gospel, and may never disrupt the unity of the universal Church. In fact, the Roman Catholic Church operates a third, undeclared criterium: inculturation may never cause deep internal disagreement at the local level.

- 1 L. Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll, 1989, p. 234: 'Muslims from across cultural and national boundaries exhibit far greater unity of faith and practice than Christians.'
- 2 Zie bijvoorbeeld W. Bühlmann, *The Church of the Future*, Maryknoll, 1986, p. 148; V. Wantatah, *Emancipation in African Theology. An Inquiry on the Relevance of Latin American Liberation Theology to Africa*, New York, 1989, p. 157
- 3 R. Lapointe, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève - Paris, 1988, p. 154-158; J.A. van der Ven, 'Katholieke kerk en catholicisme in historisch en empirisch perspectief,' in J. Peters (ed.), *Kerk op de helling*, Kampen, 1993; J.A. van der Ven, 'Religieuze individualisering,' in J.A. van der Ven (ed.), *Individualisering en religie*, Baarn, 1994, p. 73.
- 4 R. Gray, *Black Christians and White Missionaries*, New Haven - London, 1990, p. 1: 'When the faith is transmitted across continents and cultures, it sometimes appears at first sight to be almost unrecognizable.'
- 5 W.C. Smith, *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind*, New York, 1963.
- 6 L. Sanneh, *Translating the Message*, p. 234. Onderstreping in de tekst. Elders, in L. Sanneh, *Encountering the West. Christianity and the Global Cultural Process*, Maryknoll, 1993, p. 173, heeft de auteur het over 'the rise of world Christianity and its incredibly pluralist character', en in L. Sanneh, *Should Christianity Be Missionary?* Dialog. A Journal of Theology, 2001, over 'the floodtide of pluralism' (p. 87) en 'Christianity's unprecedented pluralist expression' (p. 97). Cfr E. Poulat, *La galaxie Jésus*, Paris, 1994, p. 7-8: 'Au regard des historiens et des sociologues, l'ère chrétienne, c'est le déploiement dans l'histoire et dans l'espace de christianismes multiples dont l'unité est problématique et la diversité réelle, trop réelle.'
- 7 M.D. Murphy, 'The Culture of Spontaneity and the Politics of Enthusiasm: Catholic Pentecostalism in a California Parish,' in G. Saunders (ed.), *Culture and Christianity. The Dialectics of Transformation*, New York - London, 1988, p. 158. Zie ook P. Valadier, 'La mondialisation et les cultures', *Etudes*, 2001, p. 511.
- 8 I. Linden, 'The Roman Catholic Church in Social Crisis: The Case of Rwanda,' in E. Fashole-Luke (ed.), *Christianity in Independent Africa*, London, 1978, p. 243.
- 9 J. van Kessel, 'Huilancha. Het bloedoffer

van de Hoogland Indianen aan moeder aarde,' in V. Neckebrouck, F. Gistelincq, C. Cornille (eds.), *Het christendom en de conquista, 1492-1992*, Leuven, 1992, p. 122-123. Cf A.C. Walls, *Christianity in the Non-Western World. A Study in the Serial Nature of Christian Expansion*, *Studies in World Christianity*, 1995, p. 15: 'One can speak of the Christianization of the Andes in the early colonial period only if one speaks of the Andeanization of Christianity.'

10 Johannes Paulus II, *Apostolische Exhortatie Familiaris Consortio* (22 nov. 1981), 10; Johannes Paulus II, *Encycliek Redemptoris Missio* (7 dec. 1990), 54.

11 *Dei Verbum*, 10. Zie ook *Ibidem*, 12.

12 Zie bijvoorbeeld W. Bühlmann, *The Church of the Future*, Maryknoll, 1986, p. 148; A. Shorter, *Toward a Theology of Inculturation*, Maryknoll, 1988, p. 194; F. Ferrarotti, *Le retour du sacré*, Paris, 1993, p. 64; J. Kavunkal, *Inculturation and Ecclesial Structures*, Jeevadhara, 1993; P. Puthanangady, *Liturgical Inculturation in India*, Jeevadhara, 1993.

13 D. Westerlund, *Ujamaa na Dini. A Study of Some Aspects of Society and Religion in Tanzania, 1961-1977*, Stockholm, 1980, p. 138, schrijft over de toestand in Tanzania: 'There was a basic contradiction in the talk about promoting traditional culture on the one hand, and modern development on the other hand. The peasants were supposed to abandon authentic and accepted patterns of old traditions. Yet they were also supposed to promote the very same traditions.' De hier vermelde problemen worden uitvoeriger beschreven in V. Neckebrouck, 'Inculturer dans un contexte de changement. Analyse synchronique', te verschijnen in *Euntes Docete* en in *Cahiers de Réflexion* (Cameroon).

14 In Azië zie bijvoorbeeld J.P. Pinto, *Basic Communities and Inculturation, Vidyayoti. Journal of Theological Reflection*, 1986, p. 270. Voor een Latijns-Amerikaans voorbeeld, zie H. Siebers, 'Globalization and Religious Creolization among the Q'eqchi' of Guatemala' in C. Smith - J. Prokopy (eds.), *Latin American Religion in Motion*, New York - London, 1999, p. 264-265. Men vindt Afrikaanse voorbeelden onder andere in V. Neckebrouck, *Le onzième commandement. Etiologie d'une Eglise indépendante au pied du mont Kenya*, Immensee, 1978; O.U. Kalu, *The Dilemma of Grassroot Inculturation of the Gospel: A Case Study of a Modern Controversy in Igboland, 1983-1989*, *Journal of Religion in Africa*, 1995; B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh, 1999, p. 128.

Valer Neckebrouck was tot zijn emeritaat in 2001 hoogleraar missiologie en godsdienstwetenschappen aan de Faculteit Godgeleerdheid, en hij was verbonden aan het Departement Sociale en Culturele Antropologie van de Faculteit Sociale wetenschappen van de Katholieke Universiteit Leuven.

De visie van de *Journal of Inculturation Theology*

*Inculturatie als theologische methode kent twee fundamentele aspecten: zelfontlediging van de door de eeuwen heen overgeleverde kerkelijke en culturele tradities en selectieve acceptatie van elementen uit elke cultuur die dienstbaar is aan de verkondiging van de boodschap van het evangelie. Ze zijn uitgangspunt voor alle theologiebeoefening aan het Instituut voor Katholieke Theologie in West-Afrika, en basis voor de door dit Instituut uitgegeven *Journal of Inculturation Theology*.*

In 1981 heeft de Associatie van Bisschoppenconferenties voor Engelstalig West-Afrika het Katholiek Instituut voor West-Afrika (Catholic Institute of West Africa – CIWA) opgericht met het doel de theologische studie te bevorderen binnen de sociaal-culturele context van de regio om er het christelijk geloof dieper te doen wortelen. Vanaf het begin is dit Instituut de uitdaging aangegaan om deze doelstelling te verwirkelijken. Alle onderwijs binnen het Instituut ongeacht de theologische discipline wordt gegeven in het perspectief van de inculturatie. Ook alle onderzoek van staf en studenten wordt vanuit dit perspectief ondernomen. Dit vereist een geheel nieuwe visie op de theologie van zowel de staf als de post-graduate studenten die vrijwel allemaal een op westerse leest geschoeide theologische opleiding hebben gevolgd, hetzij in het eigen land of in het buitenland. Die theologie had weinig directe betrekking tot de actuele context, situaties en vraagstukken.

Met deze theologische oriëntatie tracht het Instituut de verbinding te leggen tussen theologie en leven. Het gaat uit van de erkenning dat de theologie die men had ontvangen beïnvloed was door de sociale, culturele en confessionele achtergrond van de betreffende gevende partij. De opdracht om theologie te beoefenen vanuit het perspectief van de inculturatie heeft twee kanten: enerzijds de verbinding aan te brengen tussen theologie en allerlei vraagstukken van levensbelang die uit de culturele setting voortkomen, en anderzijds de culturele en andere invloeden op het spoor te komen die de inhoud van de theologie bepalen die men zelf heeft ontvangen. Deze

theologische onderneming veronderstelt dat eerlijk onderkend wordt dat cultuur een onmisbare rol vervult in alle menselijk handelen of men zich daarvan bewust is of niet.¹

Het Instituut heeft het nodig gevonden om als onderdeel van dit academisch avontuur een tijdschrift te publiceren dat onderzoek op het gebied van deze inculturatiethologie zou aanmoedigen. De docenten van de faculteit hebben lange discussies gevoerd over de naam van het tijdschrift. Ten slotte moest een keuze worden gemaakt uit: *Journal of Contextual Theology* en *Journal of Inculturation Theology*. Sommigen zeiden dat cultuur deel uitmaakt van de context, en dat dus dit contextuele alle culturele en andere andere aspecten waarop de theologie betrekking heeft zou insluiten. Volgens de redenering van anderen heeft juist net andersom elke context, welke dan ook, een culturele achtergrond, en is dus de notie van cultuur meer alomvattend dan die van context. Deze discussie omtrent de naam van het tijdschrift was een weerspiegeling van de gedachtegang rondom het invoeren van het woord 'inculturatie' zelf als een manier van theologie beoefenen. Reeds eerder werden van Afrikaanse zijde als alternatieven voor het woord 'inculturatie' genoemd: Afrikanisatie en indigenisatie. Ten slotte werd de voorkeur gegeven aan 'inculturatie' omdat de beide andere woorden niet adequaat werden geacht, zo niet misleidend waren voor wat inculturatiethologie trachtte te bereiken.² De discussie omtrent de naam van het tijdschrift van het Instituut voerde tot de conclusie dat, wilde het tijdschrift werkelijk de theologische doelstelling, visie en aspiraties weergeven en uitdragen, het woord 'inculturatie' in de naam onmisbaar was. Zo kwam men ertoe om het tijdschrift, toen het in 1994 voor het eerst uitkwam, plechtig te noemen: *Journal of Inculturation Theology*.³

Inculturatie als theologische methode

Er bestaan veel definities van inculturatie.⁴ Voor onze doelstelling is het voldoende om op te merken dat inculturatie een woord is dat betrekking heeft op een actie, of liever van de dynamische interactie, tussen evangelie en cultuur. Het is een basisgegeven van de missie van de kerk in wereldwijd verband, niet slechts voor Afrika of voor de Derde Wereld of Twee-Derde wereld, zoals nogal eens wordt gedacht. Het woord inculturatie geeft deze dynamische interactie tussen cultuur en evangelie weer op een wijze waarop afrikanisatie of indigenisatie dat niet doen. Om de natuur en de doelstellingen van deze inculturatie weer te geven kozen de Afrikaanse bisschoppen weer een ander woord: 'incarnatie'. Incarnatie en inculturatie geven beide twee belangrijke aspecten weer: die van de zelfontlediging en die van selectieve acceptatie (self-emptying and selective assumption).⁵ Het aspect van de zelfontlediging heeft betrekking op de ontvangen tradities en de houding van de missionaris. Hier gaat het om het ontdekken van die culturele aspecten die met de missie en het westerse christendom in het algemeen zijn meegekomen (riten, symbolen, taal, administratieve structuren en wereldbeeld) en die het evangelie vorm hebben gegeven, maar die niet intrinsiek behoorden tot de evangelieboodschap zelf. De bedoe-

ling is om te komen tot een zelfontleding van deze vormen, zodat ritën, rituelen, symbolen, taal en wereldbeeld van de nieuwe ontvangers van het evangelie op hun beurt dragers worden en de bemiddelaars om de boodschap van het evangelie en het christelijk geloof te leven en tot uitdrukking te brengen. Op deze wijze zullen de nieuw bekeerden tot het besef komen dat hun menselijke bestaan een integraal onderdeel vormt van de totale christelijke realiteit. Zo kan hun leven deel gaan uitmaken van de wereldwijde oogst van wat Gods Geest zaait, bewerkt, en doet gedijen onder de volken van elke stam en taal en natie.

Dit aspect van de inculturatie kan vergeleken worden met de erkenning van fundamentele mensenrechten die discriminatie verbieden op basis van ras, sekse of geloof. Inculturatie is de erkenning van het recht van elke cultuur om te bestaan en te dienen als een legitiem medium om ons geloof in God uit te drukken en te vieren. Zo bezien heeft inculturatie altijd een rol gespeeld tot in de Schriften zelf. Het joodse volk ontleende aan de Semitische culturen allerlei ritën en rituelen om hun verbond met God tot uitdrukking te brengen en te vieren. Onder deze rituelen hebben besnijdenis een plaats en verschillende feesten die een relatie hebben met de landbouw van het Midden-Oosten. Zelfs de namen voor God (bij voorbeeld El en Elohím) zoals de Rash Shamra teksten hebben onthuld. In het Nieuwe Testament komen we deze inculturatie wellicht het meeste tegen in de brief aan de Hebreeën, omdat deze veel ontleent aan het Griekse filosofische wereldbeeld en de instellingen van het Oude Testament aanhaalt om de betekenis van Christus' priesterschap en van het nieuwe verbond uiteen te zetten. Inculturatie heeft ook bewust een rol gespeeld in de vroege periode van de kerstening van Europa. De huidige feesten van Kerstmis en Pasen, om slechts twee van de voornaamste liturgische feesten te noemen, en de namen van de week, werden overgenomen van de Europese 'heidense' feesten.⁶ In deze tijd herinnert zich nauwelijks nog iemand de herkomst hiervan uit de Europese culturen, want ze zijn de erfenis geworden van de universele kerk.

Afrikaanse culturen vragen niet of de data voor Kerstmis en Pasen of de dagen van de week veranderd kunnen worden om daardoor beter aan te sluiten op de Afrikaanse werkelijkheid. Ze staan er eerder op dat beide jaarlijkse feesten op een Afrikaanse wijze worden gevierd. Veel Afrikaanse theologen speuren hun cultuur af om de vitaliteit van zinvolle ritën, rituelen en symbolen te vinden die dienstbaar gemaakt kunnen worden aan het tot uitdrukking brengen van het geloof, en een rol kunnen spelen in de ontwikkeling van de theologie, van christologie, ecclesiologie, spiritualiteit en zelfs van het canonieke recht. Op deze wijze worden de Afrikaanse culturen één met de boodschap van het evangelie en deze boodschap van het evangelie wordt zo één met de cultuur, in een proces waarin beide elementen elkaar verrijken. Gastvrijheid, het gevoel voor gemeenschap en solidariteit, samengevat in de Afrikaanse levensfilosofie 'ik ben omdat wij zijn en omdat wij zijn ben ik', en respect voor de aarde (ecologie) zijn enkele basiswaarden in de Afrikaanse cultuur die het waard zijn te worden gelieerd aan het evangelie en die een vaste plaats dienen te krij-

gen in een Afrikaanse christelijke gemeenschap. De buitengewone Assemblée voor Afrika van de Bisschoppensynode, kort aangeduid als de Afrikaanse Synode, heeft dit op het niveau van de ecclesiologie met zoveel woorden genoemd en gesteld dat het familieverband, 'de Kerk als Gods familieverband', als kernbegrip kon gelden voor het verstaan van het wezenlijke van de kerk in een Afrikaanse context.

Het andere aspect van de inculturatie, de selectieve acceptatie, heeft betrekking op de noodzaak om het bestaan van zondige aspecten van de cultuur te onderkennen, wil de cultuur zelf onder beslag van het evangelie komen. Jezus, Gods vleesgeworden Woord, 'is ons in alles gelijk geworden uitgenomen de zonde' (het Eucharistisch Gebed IV; Heb. 4:15). Op overeenkomstige wijze tracht de theologie van de inculturatie die zondige aspecten van de cultuur te onderkennen die verlost dienen te worden zodat mensen die in deze cultuur leven ook werkelijk op evangelische wijze bevrijd worden door de boodschap van het evangelie. De behandeling van vrouwen en kinderen als personen die niet de moeite waard zijn te worden genoemd, evenmin als in de joodse Semitische culturen van de bijbel, vormt een gebied waarop deze zondige aspecten aan het licht komen. In de meeste Afrikaanse culturen hebben vrouwen geen legale status; ze kunnen geen land bezitten, maar ze worden zelf gezien als het eigendom van hun echtgenoten. Inculturatietheologie probeert de vinger te leggen op de wezenlijke anti-evangelische aard van zulke gebruiken en vast te stellen welke schade erdoor wordt aangericht, niet alleen aan vrouwen maar ook aan mannen en aan de maatschappij in het algemeen. Dat zowel mannen als vrouwen zich deze zondige praktijken, die wortelen in een patriarchale, hiërarchische cultuur, hebben eigen gemaakt, vormt een hindernis om open en ontvankelijk te staan tegenover Christus' bevrijdende evangelie.

Deze laatste opmerking maakt duidelijk dat inculturatietheologie niet alles kritiekloos aanvaardt wat in een cultuur wordt aangetroffen, of het nu overeenstemt met het evangelie of niet. In de beginperiode werd inculturatie gezien als een theologische methode die geen oog had voor begrippen als bevrijding, omdat ze geacht werd niet in te gaan op sociaal-economische en politieke vragen zoals die wel in de bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika aan de orde worden gesteld of voor rassenvragen waaraan aandacht werd geschonken door de Zwarte Theologie in Noord-Amerika of het Zuid-Afrika van de apartheid. Evenwel, wanneer inculturatietheologie geheel op haar eigen merites wordt beoordeeld, kan ze omschreven worden als een bevrijdingstheologie in de meest fundamentele betekenis van het woord. Deze theologie is eropuit mensen bewust te maken van de wijze waarop culturele en sociale gebruiken voedsel geven aan een anti-evangelische wijze van denken die de slechte vruchten voortbrengt van racisme, etniciteit, politieke tirannie, economische gierigheid, machtswellust, uitbuitend kapitalisme en meer recentelijk van het monster van de globalisatie. Een solide bevrijdingstheologie moet noodzakelijkerwijze die culturele uitingen aanspreken die op allerlei manieren versterkend werken op deze anti-evangelische culturele waarden.

Het tijdschrift

Dit is in het kort de draagwijdte van de inculturatietheologie. De *Journal of Inculturation Theology* heeft als doelstelling het onderzoek te bevorderen van verschillende aspecten van deze inculturatietheologie en de resultaten daarvan op wereldwijd niveau onder theologen uit te wisselen. Het bewustzijn dat cultuur een alles doordringende en alles omvattende realiteit is die vorm geeft aan menselijke gedachten, waarden en aan menselijk handelen, plaatst ons voor de noodzaak te zoeken naar de specifieke rol van de cultuur in de overgeleverde geloofstradities en religieuze handelingen. Alle volken, of ze nu in het Noorden of in het Zuiden wonen, dienen de uitdaging aan te gaan van zelfontleding en selectieve acceptatie met het oog op hun eigen cultuur. Dit geldt evenzeer voor die culturen die veel van de huidige christelijke theologieën en liturgische praktijken hebben vorm gegeven. Geen enkele cultuur is statisch. Veel mensen hebben mogelijk zelfs geen weet van de betekenis van de christelijke rituelen die voor voorbije generaties van grote betekenis zijn geweest. Het feest van Kerstmis (Christus mis) bijvoorbeeld, is bezig heel snel zijn religieuze dimensie te verliezen in een steeds verder gesecculariseerde westerse cultuur. In toenemende mate wordt dit feest slechts gezien als een paar vrije dagen waarin de geboorte van Christus van weinig of geen betekenis meer is. De meeste kerstkaarten en de daarop uitgesproken wensen zijn los komen te staan van de geboorte van Christus en de bijbelse verhalen daaromheen. Een treffend bewijs daarvan is dat je, in de periode van de bombardementen op Afghanistan door de door Amerika geleide coalitie, kerstkaarten tegenkomt met afbeeldingen van wapens en met oorlogsmotieven. Toch is het feest een viering van de geboorte van de Vrededorst wiens rijk een einde brengt aan oorlog en wiens gerechtigheid grenzeloos is. Het is een feest waar terroristen en mensen die zichzelf niet-terrorist noemen, zich met elkaar verzoenen en een vrede sluiten die geen einde heeft. Dit geleidelijke binnendringen van seculiere symbolen, rituelen en waarden in het christendom is een reden tot zorg waarmee inculturatietheologie op wereldwijd niveau zich moet bezighouden teneinde de wereldculturen te bevrijden van dit verlamme verval. Dat vraagt om een proces van zelfontleding en selectieve acceptatie.

De *Journal of Inculturation Theology* van het CIWA Instituut drukt de hoop uit dat zowel het theologisch onderzoek van het Instituut als dat van elders in de wereld oog zal krijgen voor de vitale rol van de cultuur in alle menselijk activiteiten, en zich zal wijden aan inculturatietheologie binnen de verschillende culturele contexten en op de verschillende plaatsen. De eigen dynamiek van elke cultuur brengt mee dat er altijd de noodzaak van inculturatie zal zijn willen we het goede dat Gods Geest schenkt niet verliezen. Het zal altijd weer nodig zijn oog te krijgen voor het voortbestaan van zondige aspecten van een cultuur die geworteld zijn in egoïsme en de zucht naar macht (politieke, economische of andere), en het verlies van de eigen identiteit van de volkeren die naar het beeld van de goede God geschapen zijn. Op deze wijze hoopt het tijdschrift voor theologen van verschillende geloofstradities een platformfunctie te vervullen zodat transculturele en interculturele discussies gevoerd kunnen worden over

de vragen op welke wijze cultuur kan worden erkend en gezuiverd teneinde drager te kunnen worden van de boodschap van het evangelie. In dit proces worden deze boodschap en de cultuur zelf beide verrijkt, en worden alle volken en culturen in staat gesteld vruchten van de Geest te dragen. Zo kunnen volken van verschillende culturen verrijkt worden door te zien hoe anderen op allerlei wijze hun culturen trachten te verbinden met het evangelie in een proces waarin de gehele cultuur tot Christus wordt gebracht en waarin de cultuur kan worden opengesteld naar Christus toe, Gods boodschap, die ten diepste inhoudt een wederzijds geven van zichzelf.

Dit tijdschrift is voor het CIWA Instituut een middel om theologiebeoefening aan te moedigen. Het nodigt theologen van verschillende culturele achtergrond uit om de dialoog over de inculturatie levendig te houden. Het wetenschappelijke karakter van het tijdschrift mag niet verhinderen dat de vruchten van de publicaties de missie van de kerk in de weg staan, maar wil juist dienstbaar zijn aan de mensen die zich direct met deze missie van de kerk bezighouden, hetzij in eigen land of daarbuiten, omdat de kerk van nature missionair is (*Ad Gentes* no. 2). Inculturatie is de fundamentele en onontbeerlijke factor in de verkondiging van het evangelie die niets anders beoogt dan volken het evangelie te brengen in de diepte en de wortels van hun culturen zonder eerst te eisen dat ze andere culturele wegen inslaan alvorens christen te worden. Voor christenen is dit proces in alle duidelijkheid begonnen in het allereerste begin van de verkondiging van de boodschap. De eerste christenen moesten een beslissing nemen op het punt van de besnijdenis die een voorwaarde was voor hen die hoopten in de zegeningen van het verbond met Abraham te delen. De interculturele doorbraak kwam tijdens de Synode van Jeruzalem die erkende dat een dergelijke eis onverenigbaar was met het nieuwe verbond van Jezus. Een andere interculturele doorbraak was het gebruik van het Grieks in plaats van het Aramees als communicatiemiddel voor het evangelie in een steeds groter wordende kerk uit de heidenen. De geboorte van de kerk als zending op Pinksteren werd gekenmerkt door het wonder waardoor mensen 'van elke natie onder de hemel' ieder 'Gods wonderlijke daden' hoorden verkondigen 'in zijn eigen taal' (taal die de belichaming van een cultuur is). Petrus en de eerste evangelieverkondigers waren 'allen Galileeërs'. Maar het evangelie manifesteerde zichzelf vanaf het allereerste begin als groter dan het Galilese culturele kader (zie Hand. 2:5-12). Vandaag zoekt de inculturatietheologie hetzelfde bewustzijn te bevorderen zodat alle volken Gods wonderlijke daden kunnen verstaan in hun eigen taal.

Ten slotte

De *Journal of Inculturation Theology* wil zich ten dienste stellen van allen die zich bezighouden met inculturatietheologie en nodigt hen uit de vruchten van hun onderzoek te delen met anderen. Het tijdschrift wordt gepubliceerd door het Katholiek Instituut van West-Afrika, maar het wil onderzoek niet beperken tot deze regio, en ten dienste staan van Afrika als geheel of nog meer van de Derde of Twee-Deerde Wereld. Jezus droeg zijn discipelen op de goede boodschap te verkondigen tot

aan de einden der aarde, te beginnen bij Jeruzalem. Deze opdracht vereist inculturatie van de kant van de mensen. Geen natie of cultuur kan zich onttrekken aan het beoefenen van een theologie der inculturatie, elk in zijn eigen context.

Uit het Engels vertaald door Gerard van 't Spijker

Inculturation Theology presupposes two major aspects: self-emptying of the received traditions, and selective assumption of elements of any culture where the gospel is proclaimed. This kind of inculturation theology is basic for the Catholic Institute of West Africa (CIWA) and its Journal of Inculturation Theology.

1 Zie voorts : T. Okure, 'I will open my mouth in parables' (Mat. 13:39): A case for a Gospel-Based Biblical Hermeneutics,' NTS 46/3 (2000), pp. 445-463.

2 Zie Peter Schineller, S.J., *A Handbook on Inculturation* (New York/Mahwah: Paulist, 1990), vooral pp. 14-27. Schineller was decaan voor academische zaken van het CIWA Instituut voordat hij zijn handboek schreef. Zijn boek is gedeeltelijk een weerspiegeling van de discussies binnen het Instituut over dit onderwerp.

3 Het *Journal of Inculturation Theology* (JIT) verschijnt tweemaal per jaar. In het allereerste nummer heeft Justin Upkong de verschillende dimensies en problemen rondom inculturatie uiteengezet. Justin Upkong, 'Towards a New Approach to Inculturation Theology', JIT Vol. 1 no. 1 (1994), pp. 8-24.

4 Voor bruikbare definities verwijs ik naar de

Pontifical Biblical Commission, The Interpretation of the Bible in the Church (Vatican City: Libreria Editrice Vaticana, 1993), pp. 117-118; Virginia Fabella, 'Inculturation', in R.S. Sugirtharajah and Virginia Fabella, eds., *Dictionary of Third World Theologies* (Maryknoll: Orbis, 2000), pp. 104-106.

5 Voor een verdere uitwerking van deze opvattingen op het niveau van Jezus, de vroege kerk en vandaag verwijs ik naar T. Okure, 'Inculturation: biblical theological bases', in T. Okure, Paul van Thiel et alii., *32 Articles evaluating the inculturation of Christianity in Africa* (Spearhead pp. 112-114; Eldoret: AMECEA Gaba Publications, 1990), pp. 55-88.

6 Gregorius de Grote, 'Letter to Abbot Mellitus' in J. Neusner en J. Dupuis, eds., *The Christian Faith*, rev. ed. (New York: Alba House), no. 1102.

Dr. Teresa Okure, Nigeriaanse, een Zuster van de Society of the Holy Child Jesus, is hoogleraar Nieuwe Testament aan het Katholiek Instituut voor West-Afrika en is eindredacteur van het *Journal of Inculturation Theology*. Haar promotieonderzoek werd gepubliceerd als *The Johannine Approach to Mission: A Contextual Study of John 4:1-42*. WUNT 2/31; Tübingen: JCB Mohr [Paul Siebeck], 1988).

Ze heeft voordrachten gehouden in Afrika, Noord-Amerika, Europa, Latijns-Amerika en Azië over inculturatie en de contextuele lezing van de Schriften en over vrouwenhermeneutiek. Naast vele wetenschappelijke artikelen was ze eindredacteur van de bundel *To Cast Fire Upon the Earth: Bible and Mission Collaborating in Today's Multicultural Global Context*, Pietermaritzburg: Cluster Publications 2000.

Ze is op dit moment coördinator van Bible Studies and Mission (BISAM), een studieproject van de International Association of Mission Studies (IAMS).

Het veranderende Afrika en de grenzen van contextualisatie

Globalisatie is in Afrika een overweldigende realiteit. Het kwetsbare Afrika dreigt vuilnisbelt van afvalstoffen, ideologieën en overvloedige technologie te worden. De vraag welke partner Afrika zal zijn in de dialoog der volken maakt de herwaardering van culturele wortels urgent. De kerk zal haar permanente houding van verdediging van tradities moeten laten varen, wil ze haar rijkdom kunnen verzilveren in een context van conflicten, vluchtelingen en ziekten en marginalisering.

Bij het begin van de 21e eeuw wordt de existentiële situatie in Afrika bepaald door twee factoren. Het continent is aan de ene kant op zoek naar eigen identiteit, of, zoals sommigen het definiëren, er is dringend behoefte aan authenticiteit. Aan de andere kant voelt men de sterke behoefte in Afrika om in de pas te komen en te blijven met de andere delen van de wereldgemeenschap ten aanzien van de modernisering van de politieke en economische instituties en sociale structuren. Deze tweede uitdaging wordt vaak aangeduid als het ontwikkelingsproces.

Deze behoefte aan definiëring van de eigen identiteit en dit streven naar ontwikkeling beïnvloeden het sociale en publieke leven op alle niveaus. Op termijn zullen ze mogelijk het sociale en publieke leven tot op zekere hoogte bepalen. Daar bedoel ik concreet mee dat politieke beslissingen, economische planning, sociale politiek en zelfs godsdienstige oriëntatie, bepaald zullen worden met in het achterhoofd deze factoren. Heel wat auteurs hiervan zeggen openlijk dat zij bij hun keuzen hun legitimatie halen uit deze twee uitgangspunten. Hoe dan ook, het is waar dat de verschillende wijzen waarop nationale problemen benaderd worden in de landen van Afrika, teruggevoerd kunnen worden op de antwoorden die men geeft op deze twee uitgangspunten.

Identiteit en ontwikkeling

Afrika's worsteling om een eigen identiteit en authenticiteit is voornamelijk een cultureel vraagstuk, terwijl ontwikkeling met wetenschap en technologie te maken heeft. Identiteit vraagt om een nieuwe waardering van de eigen culturele wortels in het belang van het vinden van een richtingsbesef dat van binnenuit komt en ook te maken heeft met je veilig voelen en zelfvertrouwen hebben. Het is dus een nogal theoretisch streven. Maar het is van levensbelang en nauw verbonden met het meer praktische thema: ontwikkeling.

De doelstelling van ontwikkeling is om aan de volken van Afrika de materiële mogelijkheden en hulpmiddelen van het leven te verschaffen, die, hoewel op vele plaatsen van de wereld vanzelfsprekend, voor de meerderheid van Afrikanen niet of nauwelijks beschikbaar zijn.

Geen van beide problemen: identiteit en ontwikkeling zijn nieuw voor de volken van Afrika, maar beide zijn op een bijzondere, nieuwe wijze actueel geworden in de huidige wereldsituatie, waarbij Afrika dus ook aan beide een nieuwe inhoud moet geven. Zoals John Tomlinson¹ heeft gesteld: de wereld van vandaag bestaat uit zeer complexe persoonlijke, sociale en internationale onderlinge verbindingen in die zin dat er een 'zich snel ontwikkelend en dichter wordend netwerk van onderlinge relaties en onderlinge afhankelijkheid' groeit. En die ontwikkeling noemen we globalisering.

'Het is belangrijk om te signaleren dat er verbindingen liggen tussen verschillende mogelijkheden variërend van de sociale en institutionele relaties, die zich wereldwijd profileren tussen individuen en groepen; van het aldus groeiende nationale grenzen overschrijdende verkeer van goederen, informatie, mensen en werkmethodes tot meer 'concrete' verbindingen als gevolg van technische ontwikkelingen zoals het internationale systeem van snel vliegverkeer en de letterlijke verbondenheid via elektronische communicatiesystemen.'²

Deze verbindingen hebben op ten minste twee belangrijke punten te maken met Afrika's strijd ten aanzien van identiteit en ontwikkeling. Ten eerste verloopt hierdoor de interactie binnen Afrika zelf met het oog op het zoeken naar identiteit en ontwikkeling onzeker en 'hobbelig', omdat het ene aspect het andere in de weg lijkt te staan en dus de mogelijkheden tot realisering belemmert. Ten tweede wordt ook het verbinden van Afrika met de rest van de wereld erdoor bemoeilijkt, met name met diegenen die kunnen beschikken over wetenschappelijke en technische kennis van hoog niveau en daardoor over culturele dominantie, die allebei als het ware de motor van de globalisatie zijn. Wat voor partner wordt Afrika in de dialoog tussen staten? Wat voor partnerschap is er mogelijk tussen Afrika en de rest van de wereld in deze omstandigheden?

In het laatste gedeelte van dit artikel zal de kwestie van identiteit aan de orde komen in relatie tot de christelijke kerk, namelijk hoe de kerk de vraag van identiteit en ontwikkeling in Afrika op een zo eenvoudig mogelijke wijze kan benaderen. Daarbij zal ik een aantal beperkingen bespreken voor het kerkelijke proces tot contextualisatie,

beperkingen, die naar mijn overtuiging nodig zijn om de eigen identiteit van de kerk te versterken en tegelijk de ontwikkeling van het continent te bevorderen. Maar eerst is het nodig het proces van globalisering in Afrika nader te definiëren. Afrika is namelijk daardoor tot het continent geworden dat cultureel en economisch in een veranderingsproces zit met alle onzekerheden en pijn van dien.

Het Europa van de 19e eeuw en het Afrika van de 21e

Ter verduidelijking wijs ik op een analogie.

Technisch en economisch betekende de Industriële Revolutie in de 18e en de 19e eeuw in Europa de overgang van de feodale agrarische samenleving van het einde van de Middeleeuwen naar de moderne productiemethoden van de nieuwe tijd. Intellectueel en cultureel vond ongeveer gelijktijdig met de Industriële Revolutie de Verlichting plaats. 'Centraal in het denken van de Verlichting stond het gebruik en de verering van de rede als de macht waardoor de mens het universum kon verstaan en zijn eigen positie kon verbeteren. De doelstellingen van de rationele mens werden kennis, vrijheid en geluk.'³

De Verlichting en de Industriële Revolutie stimuleerden elkaar tot de culturele en technologische ontwikkeling van het huidige Europa.

Voor ons zijn de menselijke aspecten van deze Europese ontwikkelingen van belang. De Industriële Revolutie vereiste een zekere mate van slavenarbeid en van afbraak van sociale relaties die tot dan in Europa onbekend waren. Tegelijk ontstond daarbij ook een nieuwe cultuur, die anders was dan de voorgaande agrarische. Gemeenschap werd stap voor stap vervangen door een individualistische benadering van het menselijk bestaan, met name gericht op individuele materiële vooruitgang. Geestelijk was de verandering zelfs nog traumatischer. De macht die de katholieke kerk tot dan over de mensen had gehad begon te verminderen 'door de aanvallen op de kerk door het humanisme, de Renaissance en de protestantse Reformatie'.³ Alle drie deze bewegingen onderstreepten het primaat van het menselijke rationeel denken, dat Europa ten slotte accepteerde als leidend uitgangspunt op alle terreinen van het leven.

Ik noem deze feiten omdat ze in zekere mate lijken op wat Afrika nu ervaart in de eigen overgang van een agrarische naar een verstedelijkte industriële samenleving. Maar er is één belangrijk verschil. De veranderingen waar Afrika mee te maken heeft zijn veel groter dan wat er in Europa gebeurd is gedurende de Renaissance en de Industriële Revolutie. Dat komt omdat de globalisatie, die Afrika overweldigt, als het erop aankomt een veel ingrijpender gebeuren is.

De nieuwe realiteiten van de globalisatie die Afrika opgelegd worden, maken het continent onzeker ten aanzien van de vraag welke weg te gaan en hoe dat te doen. Daardoor is Afrika als het ware open en kwetsbaar ten aanzien van alle mogelijke negatieve aspecten van de globalisatie. Het wordt bijvoorbeeld een plaats om alle mogelijke ideologieën en overtollig geworden technologie te dumpen. Nog erger is dat Afrika de vuilnisbelt is geworden voor alle mogelijke giftige afvalstoffen met daarbij zelfs verouderde pesticiden, medicijnen, gevaarlijke rommel uit experimen-

ten en vervuilde lucht. Ook als het om cultuur gaat, is Afrika niet veilig. In het globaliseringproces wordt Afrika door financiële en soms ook politieke machten gedwongen om de onkritische consument te worden van waarden, die op het eerste gezicht mooi en onweerstaanbaar lijken, maar die niet of nauwelijks van enig nut zijn als het gaat om de eigen identiteit en authenticiteit, laat staan om rechtvaardige ontwikkeling.

Gebeurtenissen uit het verleden hebben Afrika opgezadeld met een blijvende erfenis, die de huidige op zich al pathetische situatie nog verder negatief beïnvloedt. Wanneer dit feit ontkend wordt, maakt dat de situatie alleen maar erger. Als een en ander geaccepteerd wordt en eerlijk onder ogen gezien, dan zou Afrika's toekomst er beter uit kunnen zien. De ervaringen van slavernij en kolonialisme zijn zo bekend, dat we ze niet speciaal hoeven te noemen. Wat tot voor kort niet duidelijk was, is het bestaan van een internationaal systematisch en geïnstitutionaliseerd racisme, dat Afrika's strijd om een eigen identiteit en ontwikkeling in een globaliserende wereld moeilijk maakt. De recente Conferentie over Racisme, Rassendiscriminatie, Vreemdelingenhaat en Onverdraagzaamheid, die augustus-september 2001 in Durban in Zuid-Afrika is gehouden, bracht dit aan het licht.

Georganiseerd racisme

Richard Jenkins definieert⁴ racisme als een ideologie, die een 'aspect is van de sociale constructie van etnische differentiatie'. Racisme bestaat in 'institutionele kaders en praktijken, die systematische achteruitzetting betekenen voor raciaal bepaalde categorieën mensen'. De consequentie hiervan is wat Albert Memmi⁵ 'etnofobie' heeft genoemd of nog breder: 'fobie voor anderen'. Voor ons gaat het hier om aversie tegen het zwarte ras. Zwarten worden niet beschouwd als 'anderen' met een gelijkwaardig respect, maar als 'de rest', die in alle opzichten anders is dan 'wij'. Praktisch rechtvaardigt deze houding gevoelens van superioriteit en bevoorrecht zijn, of in extreme vormen, die allerm minst zeldzaam zijn, vijandigheid en agressie tegen 'hen'.

Wat de Afro-Amerikaan heeft meegemaakt in de Verenigde Staten kan gezien worden als de microkosmos, vergeleken bij waar de nieuwe natiestaten van Afrika ten zuiden van de Sahara in macroformaat tegenop lopen in de internationale gemeenschap.

Steve Martinot zegt over de VS dit:

'In het boek *Souls of Black Folk* stelt W.E.B. Du Bois dat voor Afro-Amerikanen het blanke racisme een soort dubbel bewustzijn heeft gebracht: "de neiging om altijd naar jezelf te zien door de ogen van een ander." Dat heeft te maken met het gegeven dat de zwarte weet dat er altijd over je gesproken wordt, dat je thema van verhalen bent omdat de blanke wereld om je heen zich meester van je heeft gemaakt. Voor Afro-Amerikanen betekent het dat je nooit niet-zwart kunt zijn in een Amerika dat negers verwerpt, maar net zo goed de onmogelijkheid om geen Amerikaan te zijn in een Amerika dat zwarte Amerikanen afwijst.'⁶

Nu gaat het er hier niet om het racisme in de VS gedetailleerd te behandelen, maar

om de situatie op het Afrikaanse continent duidelijk te maken. Tegen deze achtergrond kan men drie verschillende maar wel onderling verbonden Afrikaanse realiteiten constateren:

- Afrika heeft niet de moed om zichzelf te definiëren.
- Afrika ziet geen kans om de eigen ervaring met de wereld tot een hulpmiddel ten eigen voordele te maken.
- Afrika weigert het eigen Afrikaan zijn te accepteren in een wereld, die daar niets van wil weten.

Afrika mag en kan in de huidige situatie niet accepteren wat de andere regio's van de wereld zich aanmatigen, op economisch, politiek, cultureel of sociaal gebied, eenvoudig omdat internationale instellingen en structuren zo in elkaar zitten dat ze Afrika tegenwerken. Bijvoorbeeld voor de meeste continenten en regio's levert participatie in het internationale sociaal-economisch en politieke overleg nauwelijks problemen op. Voor Afrika is dit elke keer weer een probleem, 'een strijd tegen discriminatie'.⁷ Dus krijgen Afrikaanse conflicten, vluchtelingen, ziekten, enzovoorts, niet veel internationale aandacht en hulp om ze op te lossen. Ze worden vaak gerelativeerd en aangeduid als 'de problemen van Afrika'. Een hoge functionaris van de Wereld Gezondheidsorganisatie van de VN illustreerde dit onlangs door te stellen, dat wanneer aids/hiv Europa op dezelfde schaal had geteisterd als dat nu in Afrika gebeurt, er veel meer middelen in geld en expertise vrijgemaakt zouden zijn voor de preventie en de behandeling.

De grote onzekerheid betreffende Afrika's plaats en rol in de volkerengemeenschap op de drie gebieden die ik heb genoemd, plaatst Afrika nu in een soort overgangssituatie. Om op een solide basis verder te kunnen gaan, moeten de Afrikanen voor zichzelf helder krijgen, hoe hun identiteit eruit moet zien en gebaseerd daarop wat praktisch dan de eigen ontwikkeling moet inhouden. Omdat het op dit ogenblik nog niet mogelijk is zekerheid te geven ten aanzien van de uitkomst van dit proces, mag men verwachten – zoals dat ook gebeurd is bij de Renaissance en de Industriële Revolutie – dat het proces pijnlijk zal zijn totdat er een acceptabele visie uit voortgekomen is.

Identiteit en ontwikkeling in de kerk

Identiteit en ontwikkeling zijn problemen van de samenleving als geheel. Wat men tegenwoordig in de kerk de worsteling over, of het proces van inculturatie en contextualisatie noemt, is vergelijkbaar met het zoeken naar identiteit en het definiëren van ontwikkeling in de samenleving als geheel. De motiveringen mogen verschillen en misschien de methoden ook, maar de doelstelling is dezelfde.

Wereldwijd en globaliserend christendom heeft voor de Afrikaanse kerk inculturatie als 'probleem' met zich meegebracht. Maar inculturatie is een fundamenteel begrip in de christelijke kerk, omdat die kerk van nature missionair is, wat in zekere zin het vraagstuk van de inculturatie onvermijdelijk maakt. Het evangelie moet in verbin-

ding gebracht worden met een specifieke cultuur. Daarmee staat de kerk telkens weer voor de vraag welke aspecten van een cultuur uitgedaagd dan wel verworpen moeten worden, en welke beslist gehandhaafd dienen te worden als bewijzen van Gods aanwezigheid en van het werk van de Heilige Geest al vóór de evangelisatie begon, omdat zij verrijkingen zijn van het evangelie op een specifiek terrein en een specifiek moment. Ten slotte zijn er ook vaak elementen die gehandhaafd kunnen worden als onschuldig voor het geloof. Simon Kofi Appiah⁸ spreekt hier over het 'essentialistisch' model van inculturatie.

Idealiter zou inculturatie in deze zin een normaal proces zonder problemen moeten zijn in het contact tussen evangelie en cultuur, als een proces van wederzijdse uitdaging en verrijking tussen twee werelden met als uiteindelijk resultaat een christendom dat zichzelf is én echt Afrikaans; een christendom waarin Afrikaanse waarden niet bij voorbaat belachelijk worden gemaakt, verworpen worden of verloren gaan.

In het verleden is deze ontmoeting in Afrika echter gefrustreerd met als gevolg, zoals Appiah het heeft gedefinieerd: 'Afrikaanse volken werd de vrijheid ontnomen om tot een wisselwerking te komen met de christelijke boodschap zodat er een Afrikaanse incarnatie van het christendom zou ontstaan'.⁹

'...toen de christelijke missionarissen naar Afrika kwamen sprak men van: "beschaafde Europeanen en primitieve Afrikanen; christelijk Europa en heidens Afrika" enzovoort. Europa was het nieuwe Koninkrijk van God op aarde en de opdracht tot christianiseren gaf de Europese veroveraars de vrijbrief om op te treden 'sicut miles Christi' – als soldaten van Christus – volgens de instructie van paus Nicolaas VI aan de koning van Portugal in 1494, om de volken van Afrika aan te vallen, te veroveren, te onderwerpen en tot slaaf te maken.'¹⁰

Het probleem van de 'essentialistische' inculturatie is in onze dagen in Afrika veel ingewikkelder dan nodig vanwege dat verleden. Het is nu veeleer een exercitie in herstel en zelfs rehabilitatie geworden, zoals de voormalige president van Guinee Sekou Toure het gekwalificeerd heeft,¹¹ van onderdrukte, soms niet erkende, maar nog zeer levend aanwezige waarden die onder de oppervlakte de spiritualiteit van de mensen nog sturen en bepalen. Het is bijna ironisch dat veel van de eigenlandse religieuze leiders zelf hier ambivalent tegenover staan en dat in het algemeen het de missionarissen zijn die hier iets aan willen doen. 'Wij hebben het hun aangeprept; we moeten hen er ook weer van afhelfen', schijnt de houding te zijn van veel missionarissen, wanneer ze constateren dat de catechese, de liturgie en de leefwijze (van de priesters en de katholieke kerk in het algemeen) niet alleen exotisch is maar ook in toenemende mate ouderwets en sociaal niet relevant.¹² De oudere Afrikaanse kerkleiders en met name de katholieke priesters, die gewijd zijn in de jaren 1950 – 1970, zijn verbonden met het bestaande systeem dat culturen uit elkaar haalt en waardeert op de wijze die Appiah in het citaat hierboven heeft aangegeven.

Het tweede model voor inculturatie noemt Appiah¹³ het 'existentialistische' model. Dat beschrijft voor de kerk hetzelfde als wat ontwikkeling betekent voor de samenleving als geheel. Het heeft te maken met contextualisatie. Appiah zegt hierover:

'Dat model vraagt dat inculturatie beschouwd wordt als een integraal Afrikaanse theologische hermeneuse, die niet volledig is zonder aspecten van antropologische rehabilitatie en bevrijding.' Zonder exclusief een dialectiek van evangelie en cultuur te zijn, legt hij uit, terwijl hij Emmanuel Martey citeert, dat de existentiële benadering van inculturatie, gebruik makend van elementen uit het geloof en uit de cultuur, een proces is dat streeft naar de integrale bevrijding van de Afrikaan. Inculturatie is hier het begin van een nieuw niveau van bewustzijn van Afrikanen bij het zoeken naar antwoorden op existentiële vragen.¹⁴

De grenzen van contextualisatie

Als het erop aankomt is de 'existentialistische' contextualisatie een zoeken naar het antwoord op de vraag hoe en in welke mate de kerk in Afrika zich kan en moet inlaten met de politieke en economische problemen waar het continent nu mee te maken heeft. Daaronder valt het zoeken naar oplossingen voor de vele praktische problemen die op Afrika afkomen als gevolg van de globalisering en het zichtbaar maken van een aantal negatieve elementen van dit proces, die het leven van de mensen beïnvloeden. Zoals bijvoorbeeld: voedselgebrek en honger, etnische conflicten en genocide, consumentenmentaliteit en buitenlandse schulden, corruptie en daden van terrorisme in vrijwel elke Afrikaanse megacity.

Deze factoren vormen met elkaar de context van het leven en het getuigenis van de kerken in Afrika in onze dagen.

De grote vraag is: hoe kan de kerk daarbij invloed uitoefenen op een ethische manier zonder aan de ene kant de Afrikaanse identiteit te compromitteren en aan de andere kant te bevorderen dat Afrika een volwassen zelfstandig lid wordt van de wereldgemeenschap. Daarbij moet spreken over grenzen aan de contextualisatie gaan over twee dingen, namelijk over wat de kerk niet kan doen in de huidige omstandigheden gegeven haar middelen en haar functie, en aan de andere kant wat de kerk niet zou moeten doen om te vermijden dat de Afrikaanse identiteit én de christelijke inhoud van authentieke ontwikkeling gecompromitteerd wordt.

Wat de kerk niet kan doen, is het gemakkelijkst uit te leggen. In het algemeen is de institutionele kerk in Afrika zich onvoldoende bewust van de globaliseringprocessen en van de praktische consequenties daarvan, zowel in negatieve als in positieve zin. Sommige individuele christenen en sommige christelijke organisaties zijn wel op de hoogte van de vragen en problemen waar de kerk en de samenleving in het algemeen voor staan, wat meestal te maken heeft met hun functie in de samenleving. Zij zijn best bereid om hun kennis te delen met de kerk. Echter, de katholieke kerk van Afrika beschikt over onvoldoende netwerken voor deze participatie van de leken. Het gevolg is dat heel veel van deze individuen en organisaties aan de zijlijn blijven staan van het engagement van de kerk in het contextualisatieproces dat de globalisatie oproept.

Het is niet zo dat de katholieke kerk geen theoretische hulpmiddelen heeft om te

kunnen participeren en zich engageren. Om maar een voorbeeld te geven: het pakket sociale uitspraken van de kerk begon in de moderne tijd met de encycliek 'Rerum Novarum' van Paus Leo XIII in 1891 en is sindsdien niet statisch gebleven; het is regelmatig gemoderniseerd, zowel wereldwijd als op sommige terreinen ook regionaal. De bijdrage van Paus Johannes Paulus II op dit gebied is opmerkelijk. Terwijl hij een reputatie opgebouwd heeft van nogal conservatief te zijn in dogmatische kwesties, is hij zeer progressief – en naar mijn mening zeer onpartijdig – in het duiden van de effecten van de globalisatie op volkeren en het leefmilieu, en het onderstrepen van de noodzaak om de leken te benaderen om er wat aan te doen. Echter zijn publicaties op dit terrein maken op dit ogenblik geen integrerend deel uit van de catechetische of ethisch christelijke toerusting in Afrika. Alles blijft daar nogal onbekend en kan dus niet effectief werken.

Terwijl de katholieke kerk op dit ogenblik in Afrika in een overgangperiode zit van een voornamelijk door missies gestructureerde kerk naar een Afrikaanse kerk, lijkt het of die kerk vastzit in een houding die alleen gekwalificeerd kan worden als: vesting-kerk in die zin dat de kerk-in-de-verdediging er sterk op uit is om tradities in stand te houden, die op langere termijn noch de Afrikaanse eigen identiteit, noch een authentiek christelijke ontwikkeling inhoud kunnen geven. Deze situatie moeten we onder ogen zien: De kerken kunnen geen belangrijke veranderingen ondergaan zonder de ontstane situatie beter te leren begrijpen, en opnieuw te bedenken wat wij aan dit soort wereld te bieden hebben en hoe we dat dan het beste kunnen uitvoeren.

Wat de kerk niet moet doen is het volgende. Terwijl de katholieke kerk in het belang van de contextualisatie constant de dialoog moet aangaan met de ideeën en de daden van de globalisering van onze dagen, is het wel zaak deze relatie op een juiste wijze te leggen. Ik denk hier aan houdingen die, hoewel ze in het verleden vaak door de kerk gehanteerd zijn in haar relatie met de wereld, niet meer bruikbaar zijn. De vier belangrijkste, die ik noem zijn: dogmatisme, triomfalisme, dualiteit en exclusiviteit. Sommige zijn al aan de orde geweest omdat ze oorzaak zijn van het feit dat de kerk niet in staat is om te contextualiseren.

Een besef van eigen identiteit is nodig voor alle gesprekspartners opdat de dialoog zin gaat krijgen, maar identiteit betekent geen dogmatisme. Per definitie impliceert globalisatie snelle veranderingen en verschuivingen in ideeën en realiteiten. Terwijl de kerk moet weten waar te staan ten aanzien van specifieke problemen en duidelijk moet zijn ten aanzien van haar ethische positie in fundamentele morele vraagstukken, kan die kerk niet meer aankomen met van tevoren reeds vaststaande antwoorden in het gesprek over die vragen. Dit heeft het proces van contextualisatie in Afrika negatief beïnvloed omdat de katholieke kerk niet open genoeg is geweest tegenover Afrikaanse cultuur aan de ene kant en de moderniteit aan de andere kant. De kerk heeft een te sterk concept van dualiteit gehanteerd en is te absolutistisch geweest ten aanzien van goed en kwaad in de wereld. En heeft verder zich niet voldoende gerealiseerd dat in heel wat moderne situaties, dergelijke zwart-wit posities

niet meer a priori mogelijk zijn. Het vraagt tijd om bevredigende antwoorden te vinden op heel wat vragen en problemen en dan kan ten slotte de uitkomst nog onhelder zijn. In de hedendaagse wereld moeten wij als gelovigen vaak met een onheldere visie werken.

Dus dienen houdingen en praktijken, die getuigen van triomfalisme en bekrompenheid (de vesting-kerk, die exclusief is!) de contextualisatie niet. Het beeld dat Eugene E. Uzukwu¹⁵ heeft voorgesteld voor de kerk van Afrika is in dit verband voortreffelijk: de kerk moet een 'luisterende kerk' zijn met hele grote oren, die alles ziet, die luistert naar allen in een gezamenlijke inzet met zoveel mensen en groepen als mogelijk, en zo beslissen wat er christelijk gedaan moet worden.

Ten slotte

Ik heb de inculturatie en contextualisatie beschreven als realiteiten die de Afrikaanse kerk in een overgangperiode brengen, maar dat betekent niet dat de taak op een goede dag voltooid zal zijn. Integendeel, inculturatie zowel in de 'essentialistische' als in de 'existentialistische' zin zijn een doorgaand proces in het leven van de kerk.

En toch moet er een moment komen waarop een specifieke plaatselijke kerk een duidelijk zicht heeft gekregen op de eigen identiteit als bijzonder en plaatselijk en zich haar plaats realiseert en die kent als deel van een specifieke cultuur en als bijdrager in ontwikkeling. Een plaatselijke kerk die als zodanig erkend wordt in haar herkenbare eigenheid in gemeenschap met andere gemeenschappen. Wanneer het zover is kunnen we in sociologische zin zeggen, dat de overgangperiode voorbij is. Dat wensen en bidden wij de kerk op het Afrikaanse continent toe.

Uit het Engels vertaald door Ype Schaaf

Globalisation is an overwhelming reality. The vulnerable continent risks to become a dumping ground for various ideologies and obsolete technologies. The question what kind of partner does Africa become in the dialogue of nations makes it urgent to recover its cultural roots. The Church will have to abandon its defence of traditions, in order to revalidate its wealth in the context of conflicts, refugees, diseases and being neglected by the rest of the world.

-
- 1 John Tomlinson 1999:2.
 2 *Ibidem*.
 3 *New Encyclopaedia Britannica* 1989 ed. Chicago, blz. 504.
 4 Richard Jenkins, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London Sage Publications 1997, blz. 83.
 5 Albert Memmi, *Racism*, Minneapolis, University of Minnesota Press 2000.
 6 Steve Martinot 'Introduction: The double Consciousness,' in A. Memmi, *Racism*, blz. xvi, zie noot 5.
 7 blz. xvii, zie noot 5.
 8 Simon Kofi Appiah, *Africaness, Inculturation, Ethics: In search of the subject of an inculturated Christian ethic*, Frankfort, Peter Lang 2000.
 9 Zie noot 8, blz. 25.
 10 Zie noot 8, blz. 24.
 11 Chukwudum B. Okolo, *The African Synod: Hope for the continent's liberation*, Eldoret AME-CEA Gaba Publications 1994, blz. 47.
 12 Martin Doornbos: 'Church and State in Eastern Africa: Some unsolved questions,' H.B. Hansen en M. Twaddle, eds. *Religion and Politics in East-Africa*, London, Currey 1995, blz. 262.
 13 Zie noot 8, blz. 31.
 14 Zie noot 8, blz. 32.
 15 Eugene E. Uzukwu, *A Listening Church: Autonomy and communion in African churches*, New York, Orbis Books 1996.

Laurenti Magesa is priester van het bisdom Musoma in Tanzania. Hij geeft regelmatige gastcolleges aan het Maryknoll Institute of African Studies in Nairobi, Kenia. Hij geniet thans een Sabbatical Year, waarin hij in de periode september – november 2001 gasthoogleraar was aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen en onderzoek deed aan het Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) te Utrecht op het gebied dat zijn bijzondere interesse heeft: Afrikaanse religie en Afrikaans christendom.

Inheemse spiritualiteit in de kerk

Een stem uit Latijns-Amerika

De priester Diego Irarrazaval ziet in de geestkracht waarmee de oorspronkelijke bevolking van het Andesgebergte weet te overleven de werking van de Geest van Christus, die niet privé-bezit is van enige christelijke denominatie maar verrassend de gehele aarde vervult.

Wereldwijde en plaatselijke ontwikkelingen oefenen alle invloed uit op spiritualiteit; we zijn ons daarvan bewust, zowel in de ontwikkelde als in de gemarginaliseerde gebieden in de wereld. Op de wereldmarkt worden ook religieuze goederen verhandeld. Overal op de wereld zie je snuisterijen voor kerstmis, voorwerpen die een rol spelen in het boeddhisme, in new age en in allerlei syncretistische bewegingen. In gesecculariseerde gebieden van de wereld zijn geestelijke bronnen te vinden die door de armen en de buitengeslotenen zijn geproduceerd.

In dit artikel wil ik de aandacht vestigen op enkele aspecten van Latijns-Amerikaanse spiritualiteit. Het is daarbij mijn wens dat westerse harten en oren gevoed worden door de verschillende manieren waarop het leven wordt ervaren. Ik beweeg me nu al twee decennia te midden van de bewoners van de hooglanden van Peru en andere gebieden. Dikwijls ben ik bang hun ervaring verkeerd te verstaan. Wat ik doe is trachten een heel ingewikkelde en veranderende werkelijkheid thuis te brengen. Ik wil daarin mijn verlangen delen om inheemse spiritualiteit serieus te nemen en een plaats te geven in het leven van de kerk vandaag.

Een geestelijk gevoel voor tijd

In Latijns-Amerika voelen mensen zich verantwoordelijk voor wat gebeurt. Maar het meest belangrijke is de geestelijke dynamiek die ontwikkeld wordt op de menselijke levensreis. Talrijke mensen getuigen van een door velen gedeelde ervaring van de aanwezigheid van God. Tijd is niet iets dat we in de vingers hebben. Het is veelmeer

zo dat tijd wordt ervaren als het hebben van zorgen in het heden waarin verleden en toekomst samenkomen. Dat heden is vervuld van het goddelijk mysterie.

Tijd is een proces van lange duur, want vreugde en vieringen duren dagen en weken. Daarmee vergeleken is een cocktailparty van een uur iets onvoltooids dat ontmenselijkend werkt. Er is tijd genoeg voor het houden van 'fiesta'. Feestvieren vormt het hart van de geestelijke levensweg van mensen. Tijd duurt lang omdat honger en pijn altijd voortduren. De armen dragen het kruis van eindeloos ziek zijn en van gebrek aan de eerste levensbehoeften. Tijd doet pijn.

Op ons continent is er een groot aantal situaties en gevoeligheden. Mensen in de steden hebben veelal een pragmatische en oppervlakkige manier van omgaan met tijd. Voor hen geldt: tijd is geld. Tijd wordt gebruikt, geconsumeerd. En er is een vrijetijdsindustrie en gecommmercialiseerd vermaak. Dat alles vormt een dagelijkse hindernis voor een ontspannen en vreugdevolle ervaring van God.

Samen met anderen hier in de Andes koester ik de droom dat een meervoudige tijdsbeleving een weg kan zijn voor het verrijken en veranderen van de manier waarop we omgaan met God. De liturgie en de doelstellingen van evangelieverkondiging zijn meestal eendimensionaal, vluchtig, westers en pragmatisch. Maar ze zou ook een veelvoudige dynamiek kunnen krijgen in overeenstemming met de wijze waarop de Afro-Amerikanen en de mestizo-bevolkingen hun leven leiden.

De presentie van de Geest

De Geest wordt nauwelijks gezien als een realiteit, behalve door hen die actief deelnemen aan christelijke gemeenschappen en in geestelijke bewegingen.

Evenwel, veel mensen beleven de menselijke en kosmische tijd op een geestelijke wijze. Ik zie dat in inheemse gemeenschappen in de Andes. Vanaf de geboorte, die omgeven is door veel inheemse rituelen, tot aan de dood met zijn oneindige geestelijke symbolen en rituelen, wordt het Mysterie van het Leven gevoeld. Mensen zijn gewend spontaan een gebed uit te spreken, tonen hun solidariteit met medemensen en beleven vreugde aan de manifestaties van God in de natuur en in de dingen om hen heen.

De oorspronkelijke bevolking kent een diep inzicht aangaande de tijd.¹ In de culturen van Midden-Amerika en de Andes hebben tijdsperiodes altijd een religieuze betekenis gehad. Bijvoorbeeld: het Nahuatl-volk in Mexico geloofde dat er vier zonencycli waren die elk eindigden in een catastrofe; maar elke keer zorgden de goden weer voor herstel. Onze huidige tijd, de 'vijfde zon' genaamd, is te danken aan Quetzalcoatl, een heilige held. De Maya hadden vijf eeuwen voor Christus een kalender van 365 dagen. In 1631 maakt Guamán Poma melding van vijf inheemse tijdsperiodes. Daarna, zo schrijft hij, kwam de periode van de Inca's en nog later die van de christenen. Hij geeft de twaalf maanden weer met sociaal-religieuze symbolen. Dit is het culturele erfgoed dat we heden ten dage ter beschikking hebben. In de Amer-Indische tijd en ruimte wandelen we in de voetstappen van de of het Transcendente.

De diepzinnige geloofssystemen van de volken van Latijns-Amerika laten zien dat tijd een geestelijke kwaliteit heeft. Hierin gaan cycli en historische ontwikkelingen samen. Het is niet nodig verband te leggen tussen God en de geschiedenis van mens en kosmos. Dat verband is er al. Waar aan gewerkt moet worden is het bewustzijn van de presentie van de Geest en de uitdagingen die dat vandaag voor ons met zich meebrengt.

Geloof en handelen van het volk

Er is een menigte van voorstellingen op geestelijk gebied, elk met zijn eigen gehalte. Volken en culturen op heel ons continent staan voortdurend in verbinding met de voorouders, met de doden, waarvan de meesten actief zijn en deelnemen aan het leven van elke dag. Veel mensen hechten grote waarde aan beelden uit de katholieke traditie. Bovendien, veel voorwerpen en handelingen kunnen 'gelukbrengend' zijn. Mensen uit de middenklasse staan open voor spiritisme.

Laten we iets verder ingaan op wat gebeurt in de wereld van de Quechua-christenen. De Quechua-cultuur is de grootste en wijdst verbreide cultuur in Zuid-Amerika. Ik begin met het noemen van een trinitarisch gebed, geformuleerd door een persoon uit de Quechua-cultuur uit Equador: 'Heilige en goede Vader. Uw kinderen in deze wereld hebben U lief. Uw aanwezigheid brengt wonderlijke dingen voort. Wij danken U daarvoor. Echter, zij die systemen van de dood opbouwen, accepteren Uw plan voor het leven niet, en keren zich tegen U. Ze trachten het volk van God te onderdrukken. Wil hen vergeven. Vader, geef ons het licht van Uw Heilige Geest, zodat wij Uw weg vinden. Uw Zoon Jezus Christus is de weg, die ons kracht verleent om een wereld van broederschap en zusterschap te bouwen, voor nu en altijd.'² Dit gebed en nog meer dergelijke gebeden laten een spiritualiteit zien waarin de meest essentiële elementen van de christelijke boodschap zijn opgenomen. Dit wordt gedaan op een manier die laat zien wat inculturatie betekent. Er is een hartelijke inheemse relatie tot God, een verzet tegen onderdrukking, en de behoefte kracht te ontvangen voor het opbouwen van een goede wereld.

Quechua-gemeenschappen in Peru, te midden waarvan Carlos Flores zijn pastorale taak vervult, hebben op impliciete wijze deel aan de Heilige Geest.³ Volgens mij kun je zeggen dat deze Quechua's door de Geest bewogen zijn, ook al spreken ze zelf niet in termen van de Geest, omdat hun religieuze vorming hun die termen niet heeft aangereikt.

De zogenaamde mestizo's dragen een mengeling van culturele trekken in zich, waarvan de oorspronkelijke cultuur de grondslag vormt. Ze hebben achting voor verschillende geestelijke wezens. Ze spreken van de Vader-Geest en Heer-Geest. Bovendien vertegenwoordigen beelden uit het volkskatholicisme voor hen een grote geestelijke diepte en hebben soms de betekenis van iconen. Er zijn geestelijke wezens die het huis beschermen, anderen dragen zorg voor de productie van de landbouw of het vee. Deze bescherming door geesten is de specifieke rijkdom in het bezit van de

armen. Een ander interessant geloof is dat mensen verschillende geestelijke werkelijkheden in zich verenigen: er is een hoofdgeest, iemands innerlijke kracht, die verloren kan gaan en weer worden teruggewonnen, en er is de ziel waarvan sprake is in vragen van dood en leven.

Keerzijde van deze werkelijkheid is het bestaan van allerlei kwade geesten. Deze zijn aanwezig in de natuur, verblijven in vochtige plaatsen, in nacht en duisternis, in de wind, en zijn aanwezig in menselijke personen die kwaad brengen: heksen, personen die ongelukken veroorzaken. Deze geesten staan niet in verhouding tot de Geest van God. Sommige van deze geesten worden verbonden met de satan uit de joods-christelijke traditie.

Er zijn enkele pogingen ondernomen om de aanwezigheid van de Geest binnen de culturen van de Andes te duiden.⁴ Naar mijn inzicht dienen we een relatie te leggen tussen de menselijke en de kosmische ervaringen van het heilige van de culturen van de Andes en de manifestaties van de Geest van Christus. Dit is een proces dat zich voltrekt in een evangelieverkondiging die een geïncultureerd karakter heeft. Ik heb daarmee niet louter verbale uitdrukkingen op het oog. Het belangrijkste is dat er concrete tekenen zijn waardoor de volken van de Andes met vreugde de aanwezigheid van de Geest beleven in mensen, in de geschiedenis en in hun directe omgeving. In dit verband verwijst ik naar de boodschap aan Cornelius en aan andere heidenen die we tegenkomen in het boek Handelingen der Apostelen: 10:44 en 45; 11,15. Ook nu mogen we het 'neerdalen' van de Geest erkennen in de manier van leven van niet-christenen.

Inculturatie

In deze wereld van de inheemse bevolking wordt de ervaring van het leven van alledag uitgedrukt in religieuze en feestelijke momenten. Het geloof in de Geest, altijd symbolisch van aard, heeft een invloed op het leven van alledag. We hebben hier met geïncultureerde geloofsuitingen te maken. Ze verwijzen vooral naar Christus en naar Maria. Het geloof in de Geest wordt nauwelijks expliciet verwoord. Maar er zijn ook impliciete en indirecte vormen van inculturatie.

In Brazilië, bijvoorbeeld, treft men belangrijke vormen van inculturatie van de Geest aan. Veel steden en buurtschappen kennen de viering van het 'festo do Divino', de viering van de goddelijke Geest. Dit goddelijke is een voorstelling van de Geest, voorgesteld op een vlag met een afbeelding van een duif. Dit religieuze feest bestaat uit het opvoeren van dansen, wedstrijden, het delen van voedsel met hen die gebrek lijden, het houden van spelen voor kinderen, jongeren en ouderen, er zijn gebeden en rituelen in de kerk en buiten op de pleinen.⁵

Brazilianen zeggen dat de Geest ('the Divine', het goddelijke) hen beschermt, en ze hebben een bepaalde verering voor de vlag die het goddelijke voorstelt. Carlos Bradao vraagt bijzondere aandacht voor de spanning tussen de wijze waarop het gewone volk het goddelijke viert en de wijze waarop de vertegenwoordigers van de kerk dit doen. Bovendien, in de meeste gevallen betreft het een plaatselijke en cultu-

rele viering, en niet zozeer een feest ter ere van de Geest van Christus. Niettemin is het van betekenis te zien hoezeer mensen in Brazilië, sinds de koloniale periode tot nu toe, een diepe verbondenheid kennen met de Geest, in hun eigen geïncultureerde vormen. Deze voorbeelden uit Brazilië laten zien dat wanneer mensen horen spreken van de Geest, ze dat in zich opnemen en de gegeven voorstellingen op hun eigen 'geïncultureerde' wijze tot uitdrukking brengen.

Ik leg er de nadruk op dat naast deze genoemde voorstellingen van de Geest, er nog ontelbare andere menselijke activiteiten zijn waarin we diverse vormen van incultu-ratie kunnen herkennen. We vinden uitingen van medelijden en daden van moed in het zoeken naar gemeenschap en het op zich nemen van verantwoordelijkheid. Hier – doorgaans op impliciete wijze – voelen we het vuur van de Geest van Christus. Sommigen zijn het daarmee niet eens en zeggen dat dit soort ervaringen geen expliciet pneumatologisch karakter dragen. Dat zij zo. Naar mijn inzicht is de Geest niet slechts een kwestie van woorden en voorstellingen. Het is een ervaring van verandering. Wat de doorslag geeft is de vraag op welke wijze personen en gemeenschappen hun dagelijks leven leiden in overeenstemming met de Geest. Het is eveneens van belang dat de geloofsvoorstellingen die wij uitdragen een kwaliteit van geïncultu-reerd zijn met zich dragen en expliciet pneumatologisch van aard zijn.

Daar komt bij dat er een groeiend bewustzijn van de aanwezigheid van de Geest is, en van een groeiende communicatie daarmee. Dit gebeurt in kerkelijke gemeen-schappen, in evangelikale en pinkstergroepen, en in bepaalde katholieke praktijken op het gebied van catechese, charismatische vernieuwing en volksvieringen van het geloof. Er zijn tekenen van het werk van de Geest voor het heil van het volk: gene-zing, beleving van vrijheid, van vertrouwen, van profetie, van onderscheidingsver-mogen, van het belijden van Jezus als Heer. Dit alles heeft een bijbelse fundering, zie 1 en 2 Korintiërs. In heel Latijns-Amerika doen mensen daden die getuigen van spi-ritualiteit: ze geven getuigenis van hun geloof, ze vragen rechtvaardigheid, ze zijn uit op genezing van mensen die wonden hebben opgelopen, ze werken aan gemeen-schap. Dit geïncultureerde handelen uit geestkracht is ergens op gebaseerd: het komt voort uit de Geest van onze Verlosser. Anderzijds, iedere dag is men getuige van blokkades die tegen de Geest worden opgeworpen. We komen daden van discrimi-natie tegen en gebrek aan eensgezindheid. Daarom is het altijd nodig dat de kerk een onderscheid maakt tussen de aanwezigheid en de afwezigheid van het verband met de Geest.

Het vervlochten zijn met de geschiedenis

Een van de meest belangrijke activiteiten van de inheemse bevolking bestaat uit het weven van kleren, van lakens, en van andere voorwerpen voor het gebruik in het dagelijks leven. Ook worden overal artikelen van handvaardigheid gemaakt voor de verkoop op de markt. In veel plaatsen is het werk van mannen en vrouwen, maar meestal zijn het toch vrouwen die op deze wijze hun artistieke en praktische talenten ontplooiën.

Ik interpreteer deze talenten in termen van historische verantwoordelijkheid. In de kerk van Latijns-Amerika hebben we opnieuw oog gekregen voor de geestelijke diepte van gebeurtenissen en daden. In Medellín hebben de bisschoppen in 1968 de erkenning uitgesproken dat 'transformatie en ontwikkeling evidente tekenen (zijn) van de Geest die de geschiedenis leidt'. (Latijns-Amerikaanse bisschoppen, Medellín, Introductie, no. 4.) Later schreven ze tijdens de Pueblo-conferentie: 'de Geest van de Heer leidt het godsvolk in de geschiedenis [...] in de opbouw van sociale werkelijkheid' (Document van Pueblo no. 1128). In Santo Domingo (1992) zeiden onze bisschoppen: 'de Geest van Jezus leidt tot transformatie van volken van verschillende culturen' (Santo Domingo Document no. 229). Deze leerstellige richtlijnen worden in iedere situatie opnieuw actueel. Ik geef nu een toelichting daarop in het licht van de werkelijkheid van de culturen van de Andes.

Het weven dat we in de Andes tegenkomen kent verschillende aspecten: technologische vaardigheden, schoonheid, geduld, een activiteit die mensen met elkaar in gesprek brengt, wijsheid, organisatievermogen, en ervaring op het gebied van economie. Er wordt op verschillende niveaus creatieve energie ontwikkeld: de aarde verschaft het materiaal nodig voor het weefproces, het zijn mensen die hun talenten tot ontplooiing brengen, in het bijzonder de vrouwen die het weven voor hun rekening nemen. Een stuk kleding wordt gemaakt uit materiaal dat de Levende Aarde voortbrengt. Mensen van vlees en bloed scheppen een schoonheid die zijn oorsprong vindt in de ziel. Bij het weven zijn mannen en vrouwen bronnen van gemeenschap en van nieuw leven. Op deze wijze kunnen we de activiteit van het weven zien als de manifestatie van energie die zich ontplooit in de werkelijkheid.

Toch is ook hier niet alles positief te duiden. Er is ook een destructieve werkelijkheid. De natuur wordt geweld aangedaan. Menselijke lichamen worden misbruikt. Er zijn situaties waarin patriarchale verhoudingen leiden tot onrecht en mannen en vrouwen vernederen. Er is vijandschap en gebrokenheid van de samenleving. Mensen met minder competenties zijn soms geneigd anderen te imiteren die geacht worden succes te hebben. Deze minder positieve aspecten in de samenleving moeten onderkend worden.

In deze veelzijdige werkelijkheid stelt de kerk de vraag naar de aanwezigheid van de Geest der Schepping, de Geest van gemeenschap en dienst. We komen in de richting van een antwoord wanneer we tekenen waarnemen van de goddelijke aanwezigheid die schoonheid scheidt, en die tot begaafdheid leidt om de gemeenschap te versterken. Zo ben ik van oordeel dat de Amer-Indische pneumatologie zijn voordeel kan doen bij het constateren van de implicaties van de activiteiten van mannen en vrouwen bij het weven. Overal waar iemand bijdraagt tot leven en het bevorderen daarvan, daar zijn tekenen van de Geest. Dit gebeurt niet alleen in religieuze activiteiten. Om met Maria Clara Bingemer te spreken: overal waar leven tot ontplooiing komt onderkennen we de Geest.⁶

Het helen van de gebrokenheid van het menselijk bestaan

Onder de inheemse gemeenschappen en die van de Andes komen we in het dagelijks leven daden van genezing tegen. Het heeft te maken met lichamelijke aanwezigheid, fijngevoeligheid, geestelijk lijden, sociale armoede, intermenselijke moeilijkheden. We kunnen dit historisch en holistisch noemen. Wanneer mensen kwaad en ziekte tegenkomen, vinden ze wegen ter genezing van lichaam en ziel, de sociale verhoudingen en de ziel, van de gemeenschap en het ecosysteem. In al de jaren waarin ik mijn leven heb mogen delen met die van de bevolking van de Andes ben ik onder de indruk gekomen van de wijze waarop zij omgaan met kwaad en ziekte. We zouden hun benadering als holistisch kunnen betitelen. Hun oplossingen voor de problemen hebben te maken met hun lichamelijke, hun wijze van omgaan met elkaar en hun relatie tot het heilige. Er is een strijd tegen situaties waarin machten van het kwaad zich voordoen. Er is een zoeken naar verzoening en vergeving. Je kunt zeggen dat wortel en doel van genezing is een verlangen naar liefde. In dit alles zijn ze bezig de geschiedenis te transformeren, en dat hebben ze te danken aan de Geest. Voorzover mensen te maken krijgen met pijn die niet verdiend is of met lijden als gevolg van onderdrukking, én met het zoeken van welzijn en gerechtigheid, is er sprake van een ontmoeting met de Geest die vrijheid bewerkstelligt. In mijn omgang met mensen van de Andes kom ik voortdurend tegen dat ze uit zijn op heelmaking van elkaar. Dat gebeurt in genezingsessies met een vreedzaam karakter en vol symboliek. Doorgaans worden de Geest of Christus niet met zoveel woorden genoemd, maar de naam van God valt wel in het gesprek tussen de genezer en de gene die genezing zoekt. Het symbool van het kruis is hierbij heel belangrijk. Ook zijn er veel uitingen van medelijden, van troost, van krachten die gedeeld worden. In dit alles kunnen we de aanwezigheid van de derde persoon van de drie-eenheid ervaren. In veel gevallen heb ik meegemaakt hoe de Geest geneest en bevrijdt van boze krachten. Wanneer ik in gebed ben met families en in grotere gezelschappen zijn er duidelijk aanwijzingen van de aanwezigheid van de Geest die leven doet. Dit valt in analytische taal niet te verklaren, maar slechts in de taal van het hart en van de ziel. Voor mij is het niet aan twijfel onderhevig dat door de geestelijke wijsheid van mensen die genezing uitoefenen en die raadgevers zijn, deze aanwezigheid dieper wordt gevoeld.

We zijn ook getuige in meer algemene zin van wat ik noem de dynamiek van een op elkaar aangelegd zijn. De Aarde, personen, groepen, en heilige zaken zijn op elkaar aangelegd. In bijbelse taal noemen we dit liefde. Mensen van de Andes getuigen van de vruchten van de Geest: liefde, vreugde, vrede (Galaten 5:26). De geest maakt woning in de harten van mensen, 'de geest van de zoon in het hart gezonden, die roept: Abba, Vader' (Galaten 4:6). Wanneer dit gebeurt, is er sprake van genezing van mensen, van gemeenschap, van geschiedenis.

Geestelijke vieringen

Nog een andere dimensie van het ervaren van de Geest is de wijze waarop armen het

leven en hun bestaan vieren. Dit heeft plaats in elke familie en elke buurtschap, in elke stad, groot of klein. Latijns-Amerikanen zijn mensen van de 'fiesta', 'feestgangers'.

Dit geldt in het bijzonder van de oorspronkelijke bevolking. Hoe arm de mensen ook zijn, ze zullen altijd aanleiding vinden om iets te vieren. In alle hardheid van het leven worden ze steeds sterkere mensen. Je kunt zeggen dat hun feesten de hartslag van hun menselijke existentie vormen. Het is niet alleen maar voor de verstrooiing, of om ergens naartoe te gaan. Er is altijd genoeg te beleven, en er is ook overal voldoende amusement. Maar ik wil vooral onderstrepen dat het voor hen een vorm is van het voedsel geven aan het leven, en van het transformeren van de geschiedenis, als resultaat van hun geestelijke kracht. Mensen die gediscrimineerd worden en die verarmd zijn, vinden een middel om hun levensomstandigheden te verbeteren en hun geschiedenis te maken tot een plaats van vreugde en betrekkelijke vrijheid.

In bijbelse taal: deze feestelijke ontmoetingen zijn vieringen waar iets van het Godsrijk ervaren wordt. Hier moeten we denken aan hoe Jezus het Rijk laat zien van de God die liefde is en hoe hij mensen nodig, in het bijzonder de verworpenen en de zieken, tot de maaltijd van het Koninkrijk.

In het concrete leven in de Andes zijn er tal van tekenen van deze spiritualiteit van het feest. In familieverband of in een stadje met religieuze publieke feesten, delen mensen vriendschap, eten en drinken, vertrouwen en vreugde, een ethiek van wederzijdse betrokkenheid en een leven waarin niemand wordt buitengesloten. Voor mij zijn dit tekenen van omgaan met de Geest. Daar waar een gemeenschap wederzijds met elkaar meeleeft en gelukkig is met zijn geloof, daar is erkenning van God en daar wordt Hij geprezen. Deze geestelijke rijkdom verandert het dagelijks leven en verandert de geschiedenis. De ene persoon is nog gevoeliger voor de Geest van de Christus van Pasen dan de ander.

Daarnaast komen we ook donkere en negatieve zaken tegen. Onder de inheemse bevolking komen we op hun feesten dikwijls ook discriminatie tegenover armen, jongeren en vrouwen tegen. Soms wordt er gevochten en is er lichamelijk en emotioneel geweld. Gebruik van alcohol leidt nogal eens tot geweld en conflicten. Dat betekent een afstand van de Geest van leven. Dat brengt de gemeenschap van christenen ertoe steeds weer te onderscheiden of mensen vervuld zijn van vreugde en van de Heilige Geest (Handelingen 23:52).

Ten slotte

We kunnen geen grenzen bepalen aan de werkzaamheid van de Geest van God. Met dit alles heb ik slechts enkele punten uit het leven van de mensen willen aangeven. Alle gelovigen binnen de kerkgemeenschap hebben hun eigen manier om de aanwezigheid van de Geest van liefde vast te stellen. Deze Geest is altijd verrassend, ze vervult de aarde, gebeurtenissen, personen en menselijke verhoudingen en vervult de kosmos. Deze Geest is aanwezig in alle volken en culturen, en ze is niet het privé-bezit van enige christelijke denominatie, of enig individu of groep.

Johannes Paulus II heeft ons een goede boodschap gegeven: 'de aanwezigheid van de Geest raakt niet alleen individuele personen, maar ook hele samenlevingen, de geschiedenis, volkeren, culturen en religies...' (*Redemptoris Missio*, 28). Deze open pneumatologie is macro-oecumenisch, en op deze wijze een uitdaging voor elke gelovige van goeden wille waar ook ter wereld.

Uit het Engels vertaald door Gerard van 't Spijker

The Catholic priest Diego Irarrazaval depicts the spiritual power of the original population of the Andes. Their deep religious life, which gives them strength to survive and to struggle for their society, is a sign of the Spirit of Christ which is present among all peoples and may not be considered private property of any Christian denomination.

1 Over de inheemse tijdsbeleving is veel literatuur beschikbaar: G. Brotherston, *La Métrica Indígena en su literatura oral*, Mexico: FCE, 1997; M.J. Harman, *The aymara language in its social and cultural context*, Gainesville: University of Florida, 1981, 33-56; M. Rivera, *La religión maya*, Madrid: Alianza, 1986; Carlos Cabarrus, *La cosmovisión k'ekchi 'en proceso de cambio*, Coban, Guatemala, 1974; P. Duviols y R. Adorno, *Sobre Waman Puma de Ayala*, La Paz: Hisbol, 1987; J. Zorrilla, *Percepción, representación y estructuración del tiempo en la cultura andina*, Lima: PUC, 1977; M. Marzal, *La transformación religiosa peruana*, Lima: PUC, 1983.

2 Doroteo Guamán, in *Espiritualidad y fe de los pueblos indígenas*. Quito: INPPI, 1995, pp. 32-33.

3 Carlos Flores, *El Tayacha Qoyllur Rit'i. Teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*, Cusco: IPA.

4 B. Wrisley, 'Interpretaciones populares del Espíritu Santo en Bolivia', *Allpanchis*, 5 (1973), 159-166; E. Jordá, *La cosmovisión aymara en el dialogo de la fe*, Lima, 1981, II: 166-168, 338-372; C. Flores, op.cit., 160-164; M.J. Caram, 'El

pentecostés de cada día', *Pastoral Andina*, 95 (1994), pp. 16-17.

5 Ik verwijs hier naar de zogenaamde Pinkstercyclus ('cycle of Pentecost'), onderzocht door R. Azzi, *O catolicismo popular no Brasil*, Petropolis: Vozes, 1978, pp. 119-125; en specifieke situaties die zijn bestudeerd door Carlos R. Brandao, *Sacerdotes de viola*, Petropolis: Vozes, 1980, pp. 165-202; *Cavalhadas de Pirenopolis*, Goiania: Oriente, 1981; *Festim dos Bruxos*, Sao Paulo: Icone, 1987, pp. 142-156.

6 Maria Clara Bingemer, 'Outro Paraclito, o Espírito Santo e la diferenca da mulher', *Revista eclesiastica brasileira* 222 (1996), pp. 348-363. Zie ook haar verhandeling 'A pneumatologia como possibilidade de dialogo e missao universais', in F.L.C. Teixeira (org.), *Dialogo de Passaros*, Sao Paulo: Paulinas, 1993. In dit laatste artikel legt Bingemer uit hoe zij de Geest ziet als gegeven aan elk scepseel, en niet slechts aan de kerk. De Geest scepseel heil omdat ze leven brengt. Daarom: overal waar leven tot ontplooiing komt, kunnen we de Geest van God zoeken en vinden (p. 113).

Diego Irarrazaval, geboren in Chili, is katholiek priester, lid van de Congregatie van het Heilig Kruis. Sinds 1975 is hij werkzaam in Peru, waar hij thans directeur is van het Aymara Instituut naast zijn pastorale werk in de Parochie van Chucuito. Hij houdt regelmatig voordrachten in geheel Latijns-Amerika op het gebied van inculturatie en de indiaanse identiteit, een onderwerp waarover hij ook veel gepubliceerd heeft. Binnenkort verschijnt een nieuw boek, getiteld: *Un Jesus Jovial*. Hij is voorzitter van de Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT) voor de periode 2001-2006.

Actuele thema's in de Dalit-theologie

De Dalit-context: de schepping van een sociale orde

Een van de negatieve gevolgen van het Indiase kastenstelsel is de reeds eeuwenlang durende onderdrukking van kastelozen, de Dalits. Deze Dalits vormen 70% van de leden van de kerken. De piëtistische zending waar deze kerk uit voortgekomen is, heeft dit probleem nooit aangepakt. In de laatste jaren is een Dalit-bewustzijn ontstaan dat leidt tot een eigen bevrijdingstheologie.

Het is voor ons van groot belang deze uiteenzetting te beginnen met een korte bespreking van de huidige context van de Dalits. Deze is geworteld in de huidige sociale situatie van India, welke is gebaseerd op het kastenstelsel. De tweede factor voor de historisch gegroeide context van de Dalits is wat we het proces van globalisatie noemen. De realiteit van de globalisatie in zijn tegenwoordige vorm is duidelijk geworden in het laatste kwart van de 20e eeuw. Hierbij moet worden opgemerkt dat in het geval van India kastenstelsel en globalisatie nauw met elkaar verbonden zijn. Want de hoofdrolspelers in beide systemen zijn dezelfde: de sterke voorstanders van het kastenstelsel, die historisch gezien de scheppers zijn van dit systeem en die nu ook de mensen zijn die de globalisatie in India hebben binnengehaald. Overigens vormen de slachtoffers van de globalisatie hetzelfde historisch zwakkere deel van de Indiase samenleving, zij die eeuwenlang de slachtoffers zijn geweest van het kastenstelsel. De grote meerderheid van deze slachtoffers zijn leden van de verschillende Dalit-gemeenschappen. Maar om de context van de Dalit te kunnen begrijpen, geven we hier een korte beschrijving van de Indiase sociale stratificatie vanuit Dalit-perspectief. We zullen niet uitgebreid ingaan op de globalisatie.

De geschiedenis van de huidige sociale stratificatie in India heeft zijn historische wortels in een van de vroegste gewelddadige conflicten tussen de eerste bewoners van het oude India en vroege migranten. De tweede groep noemde zich zelf *Arya* (edel) en de eerste groep betitelden zij als *Dasa* (slaaf). De gedetailleerde geschiede-

nis van deze twee vijandige groepen is terug te vinden in een oude geschreven bron, de *Rigveda*, die dateert van rond 1500 v.Chr.¹ In deze *Rigveda* vinden we de eerste vermelding van de sociale stratificatie, waarover we het hier hebben. Volgens de *Rigveda* was deze klassenverdeling ontstaan uit het lichaam van de Schepper God *Brahma*. Deze klassenverdeling heeft daarom een goddelijke oorsprong. Een strofe van een hymne van de *Rigveda*, welke gaat over dit deel van de geschiedenis van deze ordening luidt als volgt:

De *Brahmaan* (priester) was zijn mond, zijn beide armen waren de *Rajanya* of later genoemd de *Ksatriya* (de kaste der strijders). Zijn dijbenen werden de *Vaishya* (de kaste der handelaren), en uit zijn voeten kwamen de *Sudra* (de dienstbare klasse).²

Het punt waar het hier om gaat is dat deze sociale ordening, zoals beschreven in de *Rigveda*, slechts gold voor de *Arya*, en niet voor de eerste inwoners van India. Na het doorlezen van de tekst van de *Rigveda* is het duidelijk dat de eerste inwoners van India diegenen waren die zich tegenwoordig of Dalit of *Adivasi* (autochtonen) noemen. Een van de resultaten van bovengemeld conflict, beschreven in de *Rigveda*, was dat in een later stadium de tegenstanders van de Dalits in staat waren hen te verdeden in een aantal groeperingen door hen de meest minderwaardige banen te geven. Tegenwoordig zijn de Dalits verdeeld over 850 subgroepen. De Dalits zijn niet alleen horizontaal verdeeld, maar zijn door hun vijanden ook verticaal onderverdeeld, op grond van de zuiverheid en reinheid van de aan hen opgedrongen bezigheden. Hoe kon dit gebeuren? We vinden de details hiervan in de latere vedische literatuur, waaronder de *Upanishads* (800–600 v. Chr.), de *Bhagavad Gita* (200 v. Chr.–A.D. 500) en de *Manusmriti* (A.D. 1-700).³

De onderdrukking van de Dalits was niet slechts beperkt tot hun fysieke lijden. Sociaal, cultureel en godsdienstig leden zij veel meer, wat aanvankelijk reden was om hen in hun tegenwoordige positie te dwingen – een positie ‘zonder identiteit’, of ‘als niet-mens’, of ‘niet-volk’. Dit is de reden waarom geleerden, die hen tot onderwerp van hun studies wilden maken, hun een plaats wilden geven aan de onderkant van de Indiase samenleving. Maar zij pakten het probleem verkeerd aan door hen als een aparte klasse te behandelen. Deze geleerden vinden dat de Dalits, ook al behoren zij allen tot de onderkant van de samenleving, toch geen aparte etnische identiteit representeren. De Dalits hebben immers geen specifieke lichamelijke kenmerken of culturele identiteit gemeen. Zij spreken niet éénzelfde taal en evenmin hebben ze een godsdienst of manier van belijden. Ze hebben een variëteit aan sociaal leven. Dit maakt het allemaal moeilijker om hen als een groep of klasse te beschouwen. Het enige wat ze gemeenschappelijk hebben is een unieke vorm van discriminatie die zij ondervinden van de kant van mensen uit hogere kasten, en dit vormt de basis van deze ‘speciale groepering binnen de Indiase maatschappij’.⁴

Het is inderdaad belangrijk in te zien dat de cumulatieve hegemonie van het kastensysteem, deze extreme onderdrukking waaraan de Dalits onderworpen waren, hun leven gebracht heeft tot deze uiterst onterende lage status, en dat zij zelf deze wijze van leven ook hebben geaccepteerd. De geestesgesteldheid van de Dalits is onderscheiden van die van andere Indiërs, die ook worden beschouwd als een lage kaste in het geheel van het kastensysteem en die ook hebben geleden onder verschillende rituele vernederingen en die ook economisch arm en politiek machteloos zijn. Deze Dalit-status heeft hun in feite de identiteit van 'onaanraakbaren' gegeven.

Verbonden aan de onaanraakbaarheidstatus is de extreme economische armoede waarin de Dalits worden gedreven door de voortdurende economische uitbuiting, waardoor zij de laagste en ritueel meest smerige baantjes kregen. Zij zijn landloze boerenknechten (in feite is het niets anders dan aan de grond gebonden slavernij) of hebben beroepen die gezien worden als ongeschoold werk (maar die in feite geschoold werk zijn) zoals het villen van dode dieren, leerlooien, schoenen maken, weven, slachten van dieren, spelen in een muziekgroep, vuil ophalen, het schoonmaken van de openbare wegen en straten, het plukken van kokosnoten en het tappen van palmwijn. In het algemeen zijn de Dalits ook vandaag de dag tot deze beroepen veroordeeld.⁵

De Dalits als collectief werden vanwege de economische slavernij gebrandmerkt met de bijbehorende psyche, niet alleen als hulpeloos, maar ook machteloos. Zij verloren niet alleen hun economische, sociale en culturele basisrechten, maar ook hun politieke rechten. En dit heeft hen politiek gemaakt tot 'niet-mensen'. Op den duur werden zij, in wezen, de 'onderworpenen' en hun onderdrukkers die tot de hoogste klasse behoorden, werden hun meesters en overheersers.⁶

Op deze wijze is tegenwoordig het drievoudige probleem – inferieure sociale status, politieke machteloosheid en economische armoede (slavernij) – een deel geworden van het innerlijke wezen van het Dalit-zijn. Zij hebben dit geaccepteerd als een natuurlijk deel van hun leven. Dit heeft hun een complexe identiteit gegeven, wat hun zegt dat zij onaanraakbaar zijn, dat zij onderworpenen zijn en slaven. Dit is in het kort de context van de Dalits, waarop een antwoord gegeven moet worden vanuit welke op geloof gebaseerde theologie dan ook.

In principe zijn er twee belangrijke theologische termen die het Indiase christelijke leven tot op de dag van vandaag hebben gedomineerd en onze aandacht vragen, namelijk de missionaristentheologie en de Indiase christelijke theologie.

We zullen hier heel in het kort aantonen in hoeverre deze twee theologische uitdrukkingen omgaan met positie en context van de Dalits.

De theologie van de zendelingen en missionarissen

Sinds de 16e eeuw hebben we een stroom aan missionarissen gehad, afkomstig uit Europa en Noord-Amerika. Vanwege hun werk zijn er tegenwoordig in alle delen van India christenen. Behalve de Syrische christenen in Kerala, hebben al de ove-

rige christenen, meer dan 20 miljoen in aantal, hun geloof te danken aan deze missionarissen, zowel rooms-katholieken als protestanten. Maar naast deze positieve invloed, hebben zij zo goed als niets verbeterd aan de situatie van Dalits. Om te kunnen begrijpen waarom missionarissen zo vreselijk hebben gefaald in hun antwoord op de situatie van de Dalits, moet men zowel de godsdienstige als sociale context kennen, waarin de gehele missionaire beweging en haar theologie zijn ontstaan. De vroegste missionarissen, waaronder Bartholomeus Ziegenbalg, Heinrich Plütschau en Christian Friedrich Schwartz, waren theologisch opgeleid aan de universiteit van Halle, het grote centrum van de piëtistische en evangelische christenheid. Zij en anderen waren onderwezen door een welbekend vroom geleerde August Hermann Francke (1663-1727) en zijn zoon. Theologisch gezien was het belangrijkste concept waarin professor Francke geloofde dat van de tweede of nieuwe geboorte. Hijzelf had in 1686 een dramatische bekeringservaring gehad. De theologie uit Halle geloofde in de onfeilbaarheid van de Schrift. Speciale nadruk werd gelegd op persoonlijke heiligheid en bezorgdheid om het bereiken van het heil in het hiernamaals.⁷

Daarbij gelooft het piëtisme in het doen van goede werken, maar deze werden nooit gezien als een echte bijdrage aan het heil. Volgens een van de allereerste piëtisten, George Major, waren goede werken slechts noodzakelijk om het heil te bewaren. Zij dragen niets bij aan het heilsproces. Een van Luthers intieme vrienden, Nicholas Amsdorf, beweerde zelfs dat goede werken schadelijk waren voor het heil.⁸ In zekere zin maken deze piëtistische visies duidelijk waarom een zendeling als Schwartz het helpen van de armen en ander werelds werk als tweederangs beschouwde in vergelijking met zijn missionaire (dus: spirituele) verplichtingen.

Ook een ander belangrijk historisch gegeven moeten we niet vergeten. De invloed van de piëtistische theologie was niet slechts beperkt tot een missionaire beweging in het toenmalige Duitsland, maar was verspreid over bijna alle landen van Europa, inclusief Engeland, en daardoor tot in Amerika. Professor John Weborg vat het verhaal van de invloed van de piëtistische theologie als volgt samen:

Zo verspreidde het piëtisme, zowel vanuit Halle als vanuit Hernhutt, zich tot aan de Baltische staten en Scandinavië, tot aan Engeland toe door de enorme invloed van Bengel op Wesley, en tot in Amerika zowel door de invloed van Halle op Muhleberg (de aartsvader van het Amerikaanse lutheranisme) als door Cotton Mathers briefwisseling met Francke en door de opkomst van de missionaire beweging.⁹

Datgene wat we over de diepe invloed van Halle op de verschillende zendingen moeten beseffen is allereerst: dat het de zendingen beïnvloedde die er werden getraind; ten tweede: het beïnvloedde hun lokale leerlingen en ten derde: de invloed breidde zich generaties lang uit.

Wat was er verkeerd met de piëtistische theologie? In principe was er niets verkeerd mee, want waarschijnlijk voldeed het aan de noden van de tijd en was het een ant-

woord op de context van waaruit het was ontstaan. Maar het bleek verkeerd te zijn toen de zendelingen probeerden het in een context toe te passen welke erg veel verschilde van de context waarin de piëtistische theologie was geboren. Iedere levende theologische expressie moet immers gegrondvest zijn in de actuele ervaring van mensen in een speciale historische context. Dit gold evenzeer voor de piëtistische theologie. Deze theologie was ontstaan tijdens een oorlog die binnen de Europese geschiedenis bekendstaat als de Dertigjarige Oorlog (1618-1648). Deze oorlog werd gevolgd door drie Franse invasies in Duitsland. De Dertigjarige Oorlog, samen met deze invasies, bracht niet alleen de bevolking van Duitsland terug tot eenderde van de vroegere, zij schiep ook een chaos op alle terreinen van het menselijk leven. De soldaten maakten gebruik van allerlei onmenselijke middelen om hun doel te bereiken, waaronder 'het kwellen, martelen en verkrachten van burgers'. Professor Weborg zegt: 'Zozeer waren de omstandigheden ontmenselijkt dat de doden werden gevonden met gras in hun monden en kannibalisme was niet vreemd.' Hij vervolgt: 'Het gevolg hiervan was de ontvolking van een land, de ontmenselijking van mensen ten gevolge van de overlevingsdrang en het verdwijnen van moraal en manieren.'¹⁰

Het verval van het gezag van de kerk was al eerder begonnen, maar het werd door de Dertigjarige Oorlog versneld. Feodale heren waren al sinds de Middeleeuwen bezig hun gezag uit te breiden. Ze waren 'een macht in zichzelf geworden, met een toenevend gezag over de kerk'. Een rigide klassenindeling was opgekomen en was geheel en al geaccepteerd binnen het kerkelijk leven. Zelfs in de kerk werden de sacramenten van Avondmaal en Doop gescheiden bediend. Professor Weborg zegt hierover: 'Mensen van de bovenlaag bijvoorbeeld stonden erop de communie te ontvangen apart van de lagere klassen, of, als zij samen ter communie moesten gaan, wensten zij een aparte beker. Hetzelfde gebeurde met de doop. De elite wilde niet dat hun kinderen werden gedoopt in de kerk, aangezien dat zou betekenen dat er water werd gebruikt waarmee de lagere klassen ook waren gedoopt.'¹¹

De lengte van dit artikel maakt het onmogelijk hier verder in te gaan op de context van Europa waar de theologie van de missionarissen ontstond. We willen er echter aan toevoegen dat de vroege zendelingen, waaronder Ziegenbalg en Plütschau, die naar India kwamen, een begrip van het christelijk geloof met zich meebrachten dat het resultaat was van de hierboven beschreven context in Duitsland. Maar als we zorgvuldig de context van het piëtisme bekijken, waarin dit concept van christelijk geloof werd geboren en ook de theologische expressie die geboren werd zoals hierboven gesteld, dan kunnen we ook de toepassing zien van deze theologie op de Indiase context die was overheerst door het kastenstelsel, en hoezeer deze zendelingen succes hadden in de praktijk. In dit opzicht is het belangrijk het getuigenis van Christian David, een leerling van Christian Schwartz, te vermelden. Hij zegt: 'Sinds de dagen van Ziegenbalg was het de gewoonte om in twee afgescheiden groepen in de kerk te zitten en apart ter communie te gaan aan de Heilige Tafel, en uit de beker te drinken, de bekeerlingen uit de hogere kaste eerst. Hij voegde er aan toe dat het kastenonderscheid een "puur wereldlijke idee" was. Nadat deze ideeën en praktijken

eenmaal waren geformuleerd door de vroege zendelingen, bleef hun invloed tot op de dag van vandaag bestaan onder de Indiase christenen.¹²

Kortom, de theologische leerstellingen van de eerste missionarissen in India gaven de christenen slechts een 'halve redding'. Het was een 'halve redding', want er werd daarin geen poging gedaan de leerstellingen van het christelijk geloof te relateren aan het leven van het volk, en het ging alleen over morele zaken, zoals de persoonlijke heiligheid en spiritualiteit met betrekking tot het hiernamaals.

De gewone Indiase christen, zelfs de grootste analfabeet, ervaart ook nu nog deze eenzijdigheid van het geprekte christelijk geloof. Want vanaf het begin zijn de christenen in India met deze eenzijdige theologie gevoed. En dit aspect is nog altijd de hoofdoorzaak waarom de gemiddelde bekeerling met een Dalit-achtergrond nog steeds niet van deze minderwaardige situatie is bevrijd.

De huidige Indiase christelijke theologie

Een vooraanstaand theoloog uit India, M.M. Thomas, zegt over theologie in context: 'Doorleefde theologie is de manier waarop een kerk zijn geloof belijdt en zijn historische bestaan bepaalt in dialoog met zijn eigen omgeving.'¹³ De frasering die hier onze aandacht vraagt is 'eigen omgeving'. Wat is de omgeving waarin de kerk van India leeft? Volgens de een is het een multireligieuze of pluralistische omgeving. Dit is de werkelijkheid waar tot nu toe de christenen van India en anderen, als denkers en bekeerden, een antwoord op hebben proberen te geven. Sommige antwoorden op deze realiteit hebben een theologie in het leven geroepen welke nu bekendstaat als 'Indiase christelijke theologie', welke echter niet werkelijk relevant is voor de levensomstandigheden van de meerderheid van het volk.¹⁴ Want deze ervaring heeft de werkelijkheid van een op kaste gebaseerde maatschappij (of context of omgeving) genegeerd, waardoor zij in feite irrelevant is voor de Dalits.

Ten aanzien van de op kaste gebaseerde denkers moet worden opgemerkt dat hun ervaring en onderzoek sterk verschilt van dat van een gemiddelde christen in India, want dezen zijn allen afkomstig uit een hogere kaste of hun familie was rijk. Nadat zij christen geworden waren, was hun eerste belang dus niet hetzelfde als dat van de duizenden die ook christen geworden waren, maar arm waren en behorend tot de lagere geledingen van de maatschappij (hoofdzakelijk Dalits). De directe zorg van de bekeerlingen uit hoge kasten was hoe zij hun nieuwe geloof of ervaring zouden moeten vertalen of interpreteren in Indiase denkwijzen, dat wil zeggen: gebaseerd op de Brahmaanse godsdienst en cultuur waarin zij waren opgegroeid. Hun belangrijkste activiteit was het zoeken naar een autochtone vorm van christendom welke een belangrijk onderdeel vormt van de Indiase christelijke theologie.

De huidige Indiase christelijke theologie richt zich dus niet op de vragen van de meerderheid van de christenen voor of nadat zij christen waren geworden. Dit komt omdat deze theologische expressie gebaseerd is op de religieuze tradities van de minderheid. Brahmanen (de priesterkaste) vormen slechts 5,22% van de totale bevolking van India. Het is daarom duidelijk dat de hedendaagse Indiase christelijke theologie

in zekere zin de levenservaring heeft genegeerd van meer dan 80% van de Indiase bevolking, waaronder de Dalit-christenen, (die overigens meer dan 70% van de Indiase kerk vormen).¹⁵

Dalit-theologie: antwoord op de context van de meerderheid

Zoals duidelijk is uit de hiervoor gevoerde discussie, zijn de bestaande traditionele theologieën, waaronder de oude theologie der zendelingen, evenals de hedendaagse Indiase christelijke theologie, irrelevant voor de Dalits, aangezien zij én niet gebaseerd zijn op hun levenservaring én geen antwoord geven op de noden van hun leven. Deze theologie richt zich niet op de kwesties waarmee de Dalits geconfronteerd worden in hun dagelijks leven, welke samenhangen met de onderdrukking vanwege de kaste of veroorzaakt zijn door de nieuwe factor van globalisatie. De traditionele Indiase theologie is een uiting van de belangen van de rijken en de elite van deze wereld, die zichzelf hiërarchisch 'aan de top' of 'bovenaan' geplaatst hebben, terwijl de Dalits door dezelfde rijken, die door de huidige theologieën bediend worden, gedwongen worden een plekje te zoeken aan de voet of onderaan. Dus als de Dalit-theologen verwijzen naar Dalit-theologie, bevestigen zij in feite de behoefte aan een theologische expressie welke de Dalits in de zoektocht naar het dagelijks brood zal aanspreken en helpen in hun toestand van onderdrukking, armoede, lijden, onrechtvaardigheid, analfabetisme en ontkenning van hun menselijke identiteit of waardigheid. Deze werkelijkheid van de Dalit is dus de reden om een Dalit-theologie te formuleren, welke eigenlijk een antwoord is op de levenssituatie van de Dalits.

Er moet hierbij ook op een ander belangrijk punt gewezen worden. Het woord 'Dalit' als voorvoegsel bij 'theologie' dient als een duiding van de rol van deze theologische expressie als Dalit-theologie. De term 'Dalit' verwijst naar de 'staat' waarin de mensen leven, die zichzelf zo noemen. Dit is een toestand van onderdrukking waarin zij al eeuwenlang zijn gedwongen te leven, door hun tegenstanders of onderdrukkers, die het middel van de kaste gebruiken. Degenen onder de Dalits die hun persoonlijke en hun gemeenschappelijke onderdrukking beseffen, hebben deze situatie gekenschetst als die van 'Dalit'. De belangrijkste factor achter dit besef is hun eigen geschiedenis, want deze geschiedenis heeft hen geholpen hun in het verleden verloren identiteit op het spoor te komen, een identiteit welke hun tegenstanders weloverwogen hebben trachten te vernietigen. Het is vanuit dit verleden dat de Dalits ook hebben begrepen hoe hun eenheid en identiteit systematisch vernietigd is door hun ook nog eens in honderden groepen onder te verdelen door hun namen te geven die de aard van hun als laag geclassificeerde werk aanduiden. Dit besef heeft de Dalits ertoe gebracht zich te storten op de zoektocht naar 'solidariteit' om zo eens hun eenheid terug te vinden. Het is de Dalit-theologie die hen helpt de verschillende gebeurtenissen van het verleden en het heden in de theologische context te plaatsen. Daty geeft hun de zekerheid

dat wat ze hebben gedaan of doen juist is in het oog van God. Om deze redenen hebben twee thema's de hoofdaandacht gekregen van Dalit-theologen: Dalit-geschiedenis en Dalit-solidariteit. Deze twee thema's vragen om speciale aandacht. Ten aanzien van de Dalit-geschiedenis zijn al genoeg opmerkingen gemaakt. Daarom zullen wij ons in de rest van dit artikel vooral bezighouden met de Dalit-solidariteit, een van de belangrijkste grondslagen van Dalit-theologie, en ten slotte willen we toelichting geven op Dalit-theologie zelf.

Dalit-solidariteit, gebaseerd op Goddelijke solidariteit

De uitdrukking 'solidariteit' is hier gebruikt in plaats van 'historische context', aangezien 'solidariteit' de meest geschikte uitdrukking is om de Dalits te helpen de kern van de boodschap van het christelijk geloof te herontdekken vanuit hun eigen perspectief. Solidariteit kan dus helpen de verschillen onder de Dalit te overbruggen die leden van (hogere) kasten hebben gemaakt. Maar wat bedoelen we nu eigenlijk met de uitdrukking 'solidariteit'? Het antwoord op deze vraag vinden we in de Goddelijke solidariteit, waarover we in de bijbel een verhaal vinden. Ten eerste heeft God zelf zijn 'solidariteit' met de mensheid in de geschiedenis laten zien. Om Gods wijze van solidariteit te concretiseren maakten de bijbelse schrijvers gebruik van de geschiedenis van één natie, namelijk Israël, dat op een bepaalde tijd een slavenvolk werd in Egypte. God zag echter hun lijden en de onderdrukking die zij leden onder de farao's van Egypte en Hij besloot hen door Mozes te helpen (Exodus 1:8-14, 2:23-25). Toen Hij Mozes de opdracht gaf zei Hij: 'Ik heb terdege gezien de ellende van mijn volk, dat in Egypte is, en hun gejammer over hun drijvers gehoord, ja, Ik ken hun smarten. Daarom ben Ik nedergedaald om hen uit de macht der Egyptenaren te redden' (Exodus 3:7-8). Hier zien we dat God niet alleen solidariteit biedt met de onderdrukten in woorden en ideeën, maar ook in daden toont Hij dat Hij 'neerdaalde om hen te redden', wat betekent dat Hij deel had aan hun strijd. Zijn optreden toont ook dat Hij definitief de kant koos van de onderdrukten tegenover de onderdrukkers, wat geen religieuze maar meer een politieke handeling was, waarbinnen zelfs economische en sociale dimensies zaten. Zo lezen we in Exodus hoe God voor de Israëlieten streed totdat zij volledig bevrijd waren.

Het hoogtepunt van Gods solidariteit met de mensen, in het bijzonder met de onderdrukten van de wereld, zien we in de menswording. Deze zien we het meest wezenlijk uitgedrukt in Johannes 1:14. Hier vinden we dat God door zijn menswording zichzelf niet slechts identificeerde met de mensheid door een mens te worden, Hij werd geheel en al deel van de geschiedenis der mensheid door 'onder ons te gaan wonen'. Een concreet beeld van Gods solidariteit met de mensheid kan men vinden in Lucas 2:1-7. Hier vinden we een mensenkind 'gewikkeld in doeken, liggende in een kribbe' (Luc. 2:7). Hiermee gaan twee oudtestamentische profetieën in vervulling over Gods deelname aan de geschiedenis der mensheid die vele honderden jaren eerder waren uitgesproken. Jesaja profeteerde: 'Zie, de jonkvrouw zal zwanger worden en een zoon baren; en zij zal hem de naam Immanuel geven,' wat betekent God met ons' (Jes. 7:14), en dezelfde profeet zei dat God als een mens 'geen gestalte of

luister' zal hebben (Jes. 53:2). Dus (als deel van de vervulling van deze profetieën) ontmoeten we in de menswording God in totale solidariteit met de mensheid, niet alleen als een gewoon mens, maar als een die de armste der armen werd (in werkelijke zin een Dalit), die zijn identiteit 'van de andere wereld' geheel aflegde ter wille van de mensheid. Dit is het wat de uitdrukking solidariteit betekent en wat we terugvinden in de historische menswording van God. De Dalit-christenen worden hierdoor uitgedaagd dit voorbeeld te volgen, zodat hun gemeenschappelijke ervaringen (naast die van de Dalits in het algemeen) de basis kunnen worden van een authentieke Dalit-theologie.

Dalit-theologie: naar een alomvattend heil

Allereerst moeten we beseffen dat Dalit-theologie is ontstaan enerzijds uit de historische ervaring van de Dalits en anderzijds uit hun ontmoeting met de God van de bijbel, die altijd een voorkeur heeft gehad voor de onderdrukten en historisch armen. Deze is ook gebaseerd op de overtuiging dat zij zelf de makers van de geschiedenis zijn. Dit houdt in dat zij het 'actieve onderwerp' van hun geschiedenis zijn, en niet het 'passieve object', zoals hun opponenten eeuwenlang hebben geprobeerd te laten zien in de door hen geschreven verhalen. Dit is natuurlijk de eerste stap in de richting van Dalit-bevrijding, want in werkelijkheid zijn zij, de tegenwoordige Dalits, de ware Indiase maatschappij, die de door God bedoelde onverdeelde mensheid van de geschapen wereld representeert. Dat is hun oorspronkelijke staat welke de Dalit theologie verondersteld wordt te kunnen herstellen. Tot het weer terugbrengen naar hun oorspronkelijke staat, zoals de Dalit-geschiedenis aan het licht heeft gebracht, omdat het deze 'door God bedoelde onverdeelde mensheid' is welke hun tegenstanders altijd opzettelijk hebben trachten te vernietigen.

De aanval van hun tegenstanders op niet minder dan hun rechten op menselijkheid zelf, resulteerde in het verlies van hun andere rechten, waaronder educatieve, sociale, economische, culturele, politieke, spirituele en godsdienstige rechten. Het herstel van al deze rechten hangt nu af van hun solidariteit, want het is hun inzet voor solidariteit die hen in staat zal stellen om de uitdaging van hun opponenten aan te gaan. Deze solidariteit is wederom tweeledig, een verplichting tegenover God aan de ene kant en een verplichting aan hun mede-Dalits (die tot een andere godsdienst, geloof, ideologie kunnen behoren) aan de andere kant. Deze dubbele verplichting tot solidariteit is in ware zin het onderwerp van de Dalit-theologie.

Einddoel van de Dalit-theologie is het creëren van de mogelijkheid van volledige vrijheid of redding, gebaseerd op bevrijding door Christus. Deze bestaat in het bevrijden van de Dalits van de onderdrukkende structuren. Zo kunnen zij subject worden van de totale menselijke geschiedenis en van hun eigen geschiedenis. Zo kunnen ze naast een ervaring van persoonlijke zondenvergeving komen tot de totale bevrijding van het gehele volk van God inclusief hun onderdrukkers. En op deze

wijze zal de Dalit-theologie de Dalits in staat stellen instrument te worden in het vestigen van een 'rechtvaardige maatschappij'.

Uit het Engels vertaald door Paule Maas

One of the negative consequences of the cast system in India is the systematic oppression of the outcasts, the Dalit. These Dalit form 70% of the members of the Christian churches. The pietistic missions which are at the origin of these churches have never tackled the problem of the social injustice of the oppression of the Dalit. In the last few decades a new self-consciousness among the Dalit has resulted in its own liberation theology.

1 Rigveda 10.90.12. Zie verder: James Massey: *Roots-Concise History of Dalits*, CDS Pamphlet No.3, New Delhi, 2001, pp. 5-18.

2 Griffith, Ralph T.H.: *The Hymns of the Reveda*, Delhi, 1986 (reprinted), p. 603.

3 James Massey, op. cit., pp. 20-24.

4 Oliver Mandelsohn and Upendra Baxi (eds.), *The Rights of Subordinate Peoples* (een hoofdstuk in IDEM, *The Untouchables*), Delhi, 1994, p. 60.

5 L.M. Shrikant, *Report of the Commissioner for Scheduled Castes and Scheduled Tribes for the period ending 31st December, 1951* (Government of India, New Delhi), p.1.

6 T.K. Oommen, *Protest and Change – Studies in Social Movements*, New Delhi, 1996, p. 256.

7 John Weborg: 'Pietism – The Fire of God

which...Flames in the Heart of Germany', in: *Protestant Spiritual Traditions*, edited by Frank C. Senn, New York, 1886, pp.199, 202.

8 Ibid., pp. 192-204.

9 Ibid., p. 210.

10 Ibid., p. 185.

11 Ibid., p. 186.

12 Kaye, John William: *Christianity in India: An Historical Narrative*, London, 1859, p. 253.

13 Boyd, R.H.S.: *An Introduction to Indian Christian Theology*, Delhi, 1991, p. VI (Forward).

14 Zie Arvind P. Nirmal, *Heuristic Explorations*, Madras 1990, pp. 139-140.

15 James Massey: *Introducing Dalit Theology*, CDS Pamphlet No.1, New Delhi, 2001, p. 10.

The Rev. **dr. James Massey** is algemeen-secretaris van de organisatie Dalit Solidarity People in India en Honorary Director van het Centrum voor Dalit Studies (Theologie) New Delhi, India.

Maakt vrienden!

Een Maleisische theologie van de vriendschap

De Anglicaanse kanunnik dr. S. Batumalai ziet in de multiculturele en multiraciale samenleving aanleiding tot het ontwerpen van een theologie van de vriendschap, en bekijkt daartoe enkele basisnoties in de bijbel en de koran.

We kunnen niet zeggen in een vriendelijke wereld te leven. De contextuele noden van de wereld vragen van ons dat we het evangelie van vriendschap delen om zo een vriendelijke wereld op te bouwen en een aangenaam Maleisië. Gods wereld, Hie hij liefheeft en waar Hij zijn volk heen zond is een dynamische, complexe en vijandige wereld. We hebben het effect van de atoom- en waterstofbom ondervonden en kortgeleden de aanvallen op de Verenigde Staten op 11 september 2001. Hoe kunnen we dan zeggen dat we op weg zijn naar een verdraagzame samenleving? Bovendien is de wereld niet langer eenvormig, maar zijn we op weg naar een veeltalige, multiculturele en multireligieuze samenleving.

Maleisië is een goed voorbeeld van de complexe wereld waarin we leven. Het is een uitdaging nu in Maleisië christen te zijn: we kennen er drie dominante culturen, spreken vele talen en iedere bevolkingsgroep houdt vol trots vast aan haar eigen historische, culturele, godsdienstige, etnische en raciale verschillen en kenmerken. Er zijn al lange tijd pogingen gedaan om 'tussenoplossingen te vinden' en zich in te leven in de noden van de ander. In Maleisië bestaat de bevolking uit Maleisiërs (60% van de bevolking), Chinezen (ongeveer 20%), Indiërs (ongeveer 9%) en Oost-Maleisiërs, die de rest vormen. Iedere Maleisiër kent ten minste drie talen en ook wordt er van ons gevraagd dat we andere talen bestuderen en kennismaken van andere culturen om zo van Maleisië een modelstaat te maken. We vertellen de toeristen die Maleisië komen bezoeken, dat Maleisië kennen betekent ervan te houden.

De godsdienstige verscheidenheid en de heropleving van godsdiensten en andere waarden zijn, afhankelijk van ons perspectief, prikkelend, zegenrijk en verrijkend.

Het is van belang het eigen geloof 'brandend' te houden zonder daarbij anderen te schroeien. Het is van belang het eigen geloof te laten opbloeien zonder een kruis-tocht te voeren of agressief te zijn tegen onze vrienden en naasten in Christus. Interreligieuze relaties zijn erg belangrijk en de *Malaysian Consultative Council of Christian, Buddhist, Hindu and Sikh* (de Maleisische Interreligieuze Raad van Christenen, Boeddhisten, Hindoes en Sikhs, zonder de moslims) heeft een belangrijke rol gespeeld bij het voorbereiden van de weg van vrede en harmonie en de eerste regeringsleiders hebben goede voorbeelden gesteld om deze interreligieuze samenwerking te bevorderen. De eerste premier, Tunku Abdul Rahman, heeft geholpen deze interreligieuze samenwerking van de grond te krijgen, en de huidige premier, dr. Mahathir Muhammad, raadpleegt regelmatig religieuze leiders en bezoekt hen tijdens de religieuze feestelijkheden, zoals kerstvieringen, om zo te bouwen aan een goede verstandhouding en om vriendschappen te vernieuwen.

Bovendien vormt de Maleisische politieke situatie een uitdaging. De aspiraties van iedere etnische gemeenschap zijn afhankelijk van economische welvaart en religieuze harmonie. Zowel in 1969 als in 2001 waren er interrassiale of etnische rellen; deze hadden hoofdzakelijk een economische achtergrond.

Tenslotte moeten we een *modus vivendi* zien te ontwikkelen om door buurtgerichte programma's op scholen, kantoren en met andere middelen een prettige en vriendelijke buurt te scheppen. Ook al vormt het christendom slechts 8% van de bevolking, die zowel Chinezen, Indiërs, de Oost-Maleisiërs, Europeanen en andere groepen omvat, toch moeten de christenen de fakkel van de vriendschap en liefde dragen en voorop gaan in de wedloop. De uitdaging is nu hoe we dat zullen gaan doen. We hebben het in het verleden gedaan met de hulp van ons geloof in de God van liefde en vriendschap in een pluralistische, complexe en onvriendelijke wereld.

Voor we de ontdekking van het culturele, bijbelse en theologische ideaal verder ontwikkelen, wil ik stilstaan bij de bestaande rijkdom van onze geschiedenis.

Inleiding

'Hoe gaat het met mijn goede vriend bisschop Roland Koh?' vroeg de vroegere eerste minister van Maleisië, Tunku Abdul Rahman, toen hij bisschop Chiu Ban It ontmoette, de Anglicaanse bisschop van Singapore. In Maleisië, waar de islam de officiële godsdienst is, heeft bisschop Roland Koh de harten van menig nationaal leider, zowel Maleisiër als niet-Maleisiër, gewonnen. 'Ik ben een persoonlijke vriend van Tunku Abdul Rahman en we hebben altijd elkaars ervaringen gedeeld, in het bijzonder toen hij werd gekozen tot eerste Algemene Secretaris voor alle Moslimlanden,' zei aartsbisschop Tan Sri Vendargon, de vroegere rooms-katholieke aartsbisschop van Kuala Lumpur.¹

Zowel Vendargon als Roland Koh zijn bekend om het gemak waarmee ze vrienden maken ter wille van de kerk en zij waren de eerste kerkleiders aan wie de Panglima Setia Mahkota (PSM)-prijs door de koning van Maleisië werd toegekend. Volgens de Aziatische 'Who's Who?', betekent het opschrift PSM: 'Commandeur van de zeer

hoog gewaardeerde Orde van de Kroon van Maleisië'. Ons doel is een gezonde maatschappij in Maleisië op te bouwen.

Een interpretatie van de term vriendschap

Volgens R.O. Winstedt, een Brits pedagoog en wetenschapper die in Maleisië heeft gewerkt, is het woord *Muhibbab* (afgeleid van *Muhabat*, Urdu) een vorm van broederschap, vriendschap en liefde. Deze *Muhibbab* is van wezenlijk belang voor ons gemeenschappelijk sociaal, economisch, politiek en spiritueel welzijn. Visie 2020 (*Wawasan 2020*), het document waarin de nationale visie op de overgang van landbouwstaat naar een industriële natie is vastgelegd, zoals die is voorgesteld door de eerste minister Mahathir Muhammed, tekent het ideale Maleisië als een ontwikkelde samenleving. Deze ontwikkeling van de natie is niet mogelijk zonder eenheid en doelgerichtheid en vriendschap op vele verschillende niveaus. Het is nodig dat wij zowel algemene, universele, waarden als godsdienstige waarden aanbevelen om de mensheid ertoe te brengen Gods deelgenoot en verlosser en tevens goede rentmeesters te zijn.

Interraciale en interreligieuze vriendschap zou mogelijk moeten zijn. Vriendschap, hoe universeel ook en hoezeer ook als iets vanzelfsprekends aanvaard, heeft een krachtig effect op het leven van anderen. Het is het beste middel om een echte en waarachtige relatie te ontwikkelen in de multiraciale, multigodsdienstige en veeltalige context van Maleisië.

Er is een gezegde: zeg mij wie je vrienden zijn, en ik zal zeggen wie je bent. Onze vrienden kunnen onze aard en karakter zonder vrees of goedkeuring uit de doeken doen. Vrienden worden niet toevallig geboren, zoals bloedverwanten, maar vriendschap moeten we juist cultiveren en voeden. Vrienden kunnen ons soms spontaan te hulp komen als dat nodig is, terwijl verwanten daartoe dikwijls uitgenodigd moeten worden. Dit geldt vooral binnen de Indische context. Er moet ten aanzien van verwanten vastgehouden worden aan het protocol. Ze komen langs in de verwachting gastvrij onthaald te worden en kunnen hun ongenoegen over bepaalde dingen laten blijken. Vrienden daarentegen zullen ieder vorm van gastvrijheid, hoe klein ook, accepteren. Verwantschap kan angst veroorzaken bij het vervullen van iemands noden, terwijl vrienden zichzelf geven om de gastheer te helpen.

Verwantschap heeft echter ook zijn sterke kanten. Verwanten vormen een grote kring met een duurzaamheid die geldt van de wieg tot het graf. Vriendschap daarentegen bestaat in een kleine club en men moet hard werken om deze te doen groeien. Vriendschap vraagt keuzes.

Verwanten kunnen bepaalde zaken doorgaans niet vertrouwelijk houden daar zij allen geïnteresseerd zijn in partijpolitiek, maar een vriend kan men vertrouwen. Verwanten zijn met elkaar verbonden, terwijl vrienden onderling niet aan elkaar verbonden hoeven te zijn. Dit betekent overigens zowel de kracht als een zwakte van vriendschap.

Het belang van deze soort in Maleisië en elders

Vriendschap is zowel een godsdienstig als een sociale categorie in Maleisië.

Vriendschap wordt zowel in de bijbel als in de koran gezien als een 'mens-god'-verhouding of theologische categorie. 'Een vriend is,' zei Jezus, 'degene die sterft voor zijn vriend' (Joh. 15:13). Dit is het hoogste voorbeeld van opofferende vriendschap. Vriendschap kan groepen (als genoemd in 1 Kor. 1:12) bijeenhouden. Liefde speelt in vriendschap een voorname rol. Er kan in anderen een ommekeer plaatsvinden als we vriendschap als van Christus tonen. Vriendschap mag gebruikt worden om contacten met mensen te leggen of deze weer op te vatten of te versterken. Vriendschap helpt om broederschap en vriendschappelijke relaties binnen een vijandige wereld op te bouwen. Vriendschapsverhoudingen zijn belangrijk bij het delen van waardevolle inzichten en kunnen van pas komen in sociale en godsdienstige situaties. Het is van kardinaal belang bij 'het maken van leerlingen'. Je kunt pas iemand tot leerling maken als hij je vriend is. Ook al zeggen we naar een beroemd boek van Albert Schweitzer dat alle mensen 'broeders' zijn, we zijn nog erg veraf van dit visioen. Vriendschap is voor integratie. In een gebroken en verdeelde samenleving als de onze, kan vriendschap een 'bron' en een aroma zijn. Het is van vitaal belang voor ons algemene, sociale, economische en politieke welzijn.

Vriendschap, zoals hierboven naar voren gebracht, is een van de beste manieren om een industriële natie op te bouwen. In het genoemde document *Vision 2020* noemt de eerste minister, dr. Mahathir Muhammed, de volgende punten als essentieel voor de maatschappij waarnaar gestreefd moet worden:

- Een morele en ethische maatschappij doordrenkt met godsdienstige en spirituele waarden.
- Een liberale en tolerante samenleving waarin de Maleisiërs elkaars geloof en zeden respecteren.
- Een zorgzame samenleving waarin het welzijn van mensen wordt bepaald rondom de familie en niet door het individu of de staat.
- Een economisch rechtvaardige maatschappij.

Je kunt je afvragen hoe wij de hierboven gestelde doelen kunnen bereiken. Vriendschap kan hierbij een groot voordeel zijn. De eerste minister van Maleisië en zijn mede-Maleisiërs breiden hun vriendschap naar elkaar uit. Christenen moeten samen met anderen op zoek zijn naar de voorspoed van anderen. De profeet Jeremia schreef de joden die in Babel in ballingschap waren: 'Zoek de voorspoed van de samenleving waarin je leeft en jouw voorspoed ligt in de voorspoed van hen' (Jer. 29). Er zijn pogingen ondernomen om elkaars aspiraties te onderkennen, te begrijpen en te appreciëren zodat we als een team kunnen werken om het nationale doel te bereiken.

Onze Maleisische context vraagt ons deze mens-godrelatie te gebruiken om de mens zo goddelijk te maken als het door God bedoeld was. Iemand zei: 'De Zoon van God werd de Zoon van de Mensen om zonen van mensen zonen van God te maken.'

In Maleisië kan men het Goede Nieuws of de Schrift (of religieuze waarden) niet zonder vriendschap met elkaar delen. Vriendschap en onze nationale taal, het Bahasa Malaysia, kunnen een goed middel zijn om in Maleisië een krachtige en zorgzame samenleving op te bouwen. Vriendschap is te zien als een door God gegeven gave in een multiraciale, multiculturele, multireligieuze, veeltalige en een multipolitieke context.

Een zorgzame samenleving

Onze contextuele realiteit, Gods geboden en de zendingsopdracht (*Great Commission*) vragen van ons om vriendschap, een doodgewoon en alledaags fenomeen, serieus te nemen. Maleisiërs zijn zich bewust van de gemeenschappelijke politiek, de raciale, culturele en linguïstische verschillen en economische ongelijkheid. De hartstocht voor socio-economische voorspoed maakt dat mensen minder angstig zijn voor hebzucht en materialisme. Bij een groot aantal gelegenheden wordt aangegeven dat Maleisiërs telkens weer zich onheus opstellen tegenover hun mede-Maleisiërs ('Waar is de vriendelijke Maleisiër gebleven?' – *Star* 19.12.1991). Het is een onloochenbaar feit dat christenen veel vrienden hebben onder de niet-christenen. Deze vriendschap is belangrijk voor het scheppen van duurzame en steviger vriendschap, welke de weg kan banen tot een diepere en spirituelere vriendschap. Overigens heeft in Maleisië de godsdienstige heropleving in zekere mate ook barrières opgeworpen tegen het deelgenoot maken van het evangelie.

We hebben God lief omdat Hij ons als eerste liefhad. We bouwen onze vriendschap uit, omdat Hij als eerste in Jezus Christus onze vriend werd. We moeten eerst horen naar de Tien Geboden, vervolgens naar de zendingsopdracht, voor we de diepte van vriendschap begrijpen. We moeten God en onze naasten liefhebben als onszelf, zegt Jezus: 'Er is geen ander gebod groter dan dit.' Bovendien verklaren deze geboden de inhoud van de wet der profeten. We moeten met deze soort liefde de zendingsopdracht benaderen. Doen we dit niet dan zal onze liefde te zakelijk blijken te zijn. De zendingsopdracht onderstreept in de bijbel de zorg om leerlingen te krijgen voor de doop.

Vriendschap als bijbels begrip

God is onze vriend en Hij was het die deze nieuwe relatie begon. Abraham, man van geloof, wordt ook Gods vriend genoemd (2 Kron. 20:7; Jes. 41:8). In het boek Wijsheid (7:27) wordt gezegd dat wijsheid mensen tot vrienden van God maakt. In het commentaar van William Barclay zegt Andrew Edinburgh dat aan het hof van de Romeinse keizer vrienden het diepst en meest innig met hem verbonden waren en het recht hadden hem te bezoeken wanneer ze maar wilden.² De almachtige God laat zichzelf vriend van zijn schepping en schepselen noemen. Mozes werd als een bijzondere vriend van God beschouwd. Dit was Gods keuze. 'En de Here sprak tot Mozes van aangezicht tot aangezicht, zoals iemand spreekt met zijn vriend' (Ex.

33:11). Een van de bijzonderste verhalen over vriendschap is het verhaal van David en Jonathan (1 Sam. 20:42; 2 Sam. 16:17). Jonathan stemde er vanwege hun vriendschap mee in ten behoeve van David afstand te doen van een groot deel van zijn vaders koninkrijk. Jonathan haalde zich hiermee de haat van zijn vader op de hals en was bijna door Saul vermoord vanwege deze vriendschap. Het belang van vriendschap werd verder naar voren gebracht in het Nieuwe Testament in het leven en de zending van Jezus.

'Welk een vriend is onze Jezus,' is een van de populairste christelijke liederen. Christus is bekend als onze herder, Heer, verlosser en bovenal als onze vriend. Als een goddelijke vriend heeft hij ons zo lief dat hij voor ons gestorven is. Hij had ook een speciale belangstelling voor de noodlijdenden, behoeftigen, zondaren (Mat. 11:19; Luc. 7:34) en dit plaveide de weg voor een speciale vriendschap. Deze nieuwe verhouding tot Christus doorbrak barrières. Hij sprak niet alleen over vriendschap, maar onderhield ook vriendschap met velen, denk aan Maria, Marta en Lazarus. Christus heeft met Maria Magdalena, nota bene een hoer en zondares, een vriendschapsrelatie onderhouden. Het betreft hier niet een vriendschap met een belangenaspect, maar echte, ware en bovenal goddelijke vriendschap. In die zin kunnen we niet ontsnappen aan de prijs van vriendschap op het kruis.

Gods solidariteit met de mensheid

Het evangelie omschrijft nauwkeurig Gods solidariteit met de mensen. De Koreaanse theoloog, dr. Kim Yong Bock, zegt: 'Maar het eenvoudigste en kortste woord over solidariteit komt van Jezus: Geen grotere liefde kan iemand hebben dan deze, dat hij zijn leven geeft voor zijn vrienden. Ik noem jullie mijn vrienden, want ik heb jullie alles verteld wat ik heb geleerd van mijn God.'³

Kim Yong Bock gaat verder met uiteen te zetten dat iemands leven geheel delen, zelfs tot de dood, een communicatie in volledig vertrouwen, het ware merkteken van solidariteit is. In onze taal wordt dat *line* genoemd. In het Indonesisch wordt in dat verband gesproken van *setia kawan*, een loyale of trouwe vriend.⁴

De afstandelijke God heeft erin toegestemd te leven als onze naaste, dat is de betekenis van de geboorte van Jezus. Zijn komst bij ons in de historische aanwezigheid van Jezus van Nazaret. Hij kwam als een Emmanuël, God met ons (Mat. 1:18-23). God is gekomen om onder ons te leven als een vriend. Dit verandert de manier waarop wij denken over onze plaats en over onszelf in deze wereld. God met ons is een rijk en veelzijdig idee, waarin opgenomen is het geloof dat Hij onze beschermer is, onze helper, supporter en vriend; dat Hij voor ons is en niet tegen ons en dat Hij beschikbaar is en toegankelijk. Hij kan gezien worden als een nieuwe buur die bij ons is komen wonen.

Jezus riep ons op om zijn vrienden te zijn. Hij zegt zijn leerlingen dat hij hen geen slaven wil noemen, *douloi*, maar vrienden. De term slaaf is echter niet denigrerend bedoeld. Mozes, David, Jozua en anderen werden aangeduid als *douloi*, de dienaren, van God (Deut. 34:5; Joz. 24:59; Ps. 89:20). De belangrijkste mensen uit het verle-

den zijn er trots op de *douloi* van God genoemd te worden (1 Tim. 1:1; Jak. 1:1).

Er is echter nog een andere, diepere en intiemere band. Jezus zei: Ik heb echter voor jullie iets groters: jullie zijn niet langer slaven; jullie zijn mijn vrienden. Dit is een privilege. We zijn niet als slaven die geen enkel recht hebben om binnen te treden in de aanwezigheid van de meester. Er is geen sprake van een afstandelijke meester, of koning-slaafrelatie, maar van een nauwe en geprivilegieerde verbondenheid. Als vrienden van Jezus zijn we ook vrienden van God.

Het beeld van vriendschap is veelzeggend en vormt een intieme band tussen God en mens. Ieder die in Christus gelooft en al degenen die spreken over vriendschap zijn geroepen om de basis van zijn liefde en de kwaliteit van vriendschappen te testen. Hebben we werkelijk de mensen lief omwille van henzelf of is er sprake van een zakelijke, sociale, politieke of economische connectie? Ware vriendschap toont zich aan de meest betrokkenen, zoals bij de barmhartige Samaritaan. De liefdevolle zorg gaat hier uit boven raciaal, religieus en sociaal gedrag.

Door ons geloof en ons handelen worden we herkend als vrienden van Jezus. We worden geroepen Christus te gehoorzamen. Wij allen hebben vrienden van verschillende raciale, godsdienstige en politieke achtergronden. We kunnen, afhankelijk van onze relatie, onze vrienden bij ons thuis, bij een gebeds- en eredienst uitnodigen. In het boek Handelingen der apostelen is Cornelius een goed voorbeeld. Hij stelde zijn vrienden in staat de apostel Petrus bij hem thuis te ontmoeten (Hand. 10:20). Het is onnodig om vriendschappen te scheiden van verkondiging, een religieuze opdracht.

Een oude Iban adat zegt: 'We aanbidden niet tenzij het van doen heeft met ons werk. We werken niet tenzij het iets van doen heeft met onze eredienst.' Hoe zou ik onze opdracht tot evangeliseren kunnen omschrijven? Mijn omschrijving is: Maakt vrienden! Maakt leerlingen! Maakt de zonen dezer aarde tot zonen van God.

Vriendschap vanuit een islamitisch perspectief

Wij willen hier slechts één aspect van Allah's relatie tot zijn schepping proberen te begrijpen. In de islam betekent *waliy* (meervoud: *awliya*) beschermer, een verdediger, een vriend, een familielid, een verwant. De koran zegt: 'Slechts God en zijn boodschapper zijn je vriend' (Soera 5:55-60) en deze gift van goddelijke vriendschap of relatie is alleen te danken aan zijn barmhartigheid (Soera 3:10). Zowel Allah als zijn boodschappers staan voor ultieme vriendschap. Dit toont aan dat de god-mensvriendschap deel uitmaakt van het islamitisch geloof en dit is van grote invloed in hun broederschap. Er is ook een groot begrip voor menselijke vriendschap. God is niet de vriend van iedereen. Hij is de vriend van de Godvrezenden (Soera 45:9). Er wordt gewaarschuwd en de moslims worden gemaand voorzichtig te zijn met de vriendschap van bepaalde mensen (zie Soera 14:48; 5:51). Dit moet waarschijnlijk geïnterpreteerd worden vanuit de historische situatie.

Naast Allah en de koran, spelen Mohammed en de hadith een belangrijke rol. Mohammed blijft altijd *Rafiq Allah*, de vriend van God bij uitstek.⁵ In de hadith

wordt vriendschap onder de categorie nabuurschap besproken. 'De beste persoon naar Gods visie is de beste onder zijn vrienden; en van de naasten dicht bij God is de beste mens in deze buurt te vinden.'⁶ Er wordt niet alleen gevraagd God te beminnen, maar ook je medemens. Abu Hurairah vertelt dat de Heilige Profeet zei: 'Hij die gelooft in Allah en de dag van de opstanding laat hem geen ellende veroorzaken aan zijn naasten.' De koran zegt: 'Wees goed voor ouders, familie, wezen, de nooddriftigen, naasten, die dichtbij zijn, naasten welke vreemdelingen zijn, de vrienden naast je, de reiziger' (Soera 4:36).⁷ De Heilige Profeet zei verder dat een gelovige iemand is die leeft in vrede met zijn medemens. De hadith blijft maar aantonen hoe men zich moet gedragen. Hij is geen gelovige die zich vol eet terwijl de man naast hem honger heeft.

In de islam wordt God begrepen als goed en als degene die alleen het goede accepteert. Goede werken worden van iedereen verwacht (Soera 18:110). Een moslim is verplicht *zakat*, aalmoezen, te geven. Een van zijn verplichtingen is iemand te zoeken die werkelijk waardig is zijn gaven te ontvangen.⁸ In de islam kan deze plicht gezien worden als *mu'amalat* – verplichtingen zoals die tussen man en vrouw. Wanneer een rijkere moslim iemand tegenkomt die in nood zit, is het zijn plicht deze nood te lenigen, en daarnaast nog zijn verplichte aalmoezen. De moslim schenkt als teken van zijn dankbaarheid. God aanvaardt alleen maar het goede.

Er is een heilzaam teken van de heropleving van de islam in Maleisië geweest. Jihad wordt nu geïnterpreteerd als een strijd tegen analfabetisme, armoede en vooral betekent het hard werken. Misschien kunnen we ook wel overwegen *waliy* een *tawalia* te maken, te herinterpreteren als een geweldig middel om onze dankbaarheid aan God kenbaar te maken. De meeste moslims in Maleisië zijn Maleisiërs en dezen staan bekend om hun gastvrijheid, vriendelijkheid en vriendschap.

Vriendschap in Maleisië

Vanwege onze lange geschiedenis van goedwillendheid is er een natuurlijke tendens om vrienden te worden met mensen met een andere raciale, godsdienstige en taalkundige achtergrond. Nieuwbouwwijken zijn een goed voorbeeld van een gemengde bevolkingsopbouw. Door een speciale korting op huizenprijzen worden de Maleisiërs aangemoedigd om samen te wonen met Chinezen en Indiërs. Bovendien doorbreekt de verstedelijking de godsdienstige en raciale wijken.

In de afgelopen jaren heeft het *Rukun-Tetanga-plan* een nieuwe betekenis gegeven aan nabuurschap en wijkverbondenheid en bovendien mensen in staat gesteld samen te werken als een familie. Dit plan bevordert solidariteit en bovendien wordt er gekeken naar de veiligheid van de wijk. Het bevordert een sterker wordende beweging tot verdere integratie van de Maleisiërs. Het heeft geresulteerd in meer harmonie, in voorkoming van kleine diefstallen en het heeft mensen geholpen te werken aan een zorgzamere samenleving. Met verdere verbeteringen aan het Rukun Tetanga plan, kan het een creatievere rol gaan spelen in de nationale eenheid.

Vrijwilligersorganisaties (en *Service Clubs*) hebben ook geprobeerd dienstbaar te zijn

aan de samenleving en op sympathieke wijze heeft dit ook geholpen.⁹

Door dienstverlening aan de behoeftigen, speciaal in de ziekenhuizen en bejaarden-
tehuizen, kunnen we vrienden maken. Gepensioneerden geven praktische onder-
steuning. Zij zijn onbaatzuchtige, onbetwistbaar zegenrijke engelen. De naam *The
Smiling Pink Angels* werd hun gegeven door een van patiënten van het Universi-
teitsziekenhuis. Het werk is niet opzienbarend en er is geen financieel of persoonlijk
voordeel uit te halen. De enige winst is de vrienden die ze maken en het plezier van
belangeloos geven, wat een soort innerlijke vrede geeft. Dit is slechts één aspect van
vriendschap en het kan zich uitbreiden tot de spastische patiënten, visueel en fysiek
gehandicapt en al degenen die doelloos rondhangen in de vele winkelcentra.

Iedereen kan een vriendschap beginnen, zelfs de gehandicapt. Zij die tijd over-
hebben kunnen de blinden voorlezen, zodat ze beter voorbereid zijn op de verschil-
lende soorten behandeling. Deze vorm van dienstverlening vindt plaats. Iemand die
blind is wordt voorbereid om rechten te gaan studeren. In onze honger naar welvaart
dreigen de senioren of de ouden van dagen verwaarloosd worden. We moeten hen
aanmoedigen. Vriendschap kan slechts leiden tot dienstverlening aan zichzelf en
anderen. In de afgelopen jaren hebben mensen op weg naar fabriek en kantoor car-
pool diensten opgezet. Niet alleen werden hierdoor de files minder, maar ook werd
geld en energie gespaard en vriendschap bevorderd.

Raciale eenheid is een sleutel tot groei. Samenwerking is cruciaal voor een zorgzame
samenleving Volgens Mario Mahmood is er sprake van een gemeenschappelijke cultuur
onder de teenagers. Van onze kant is zelfkennis vitaal voor eenheid. Het doel is
een hechtere samenleving te scheppen waar de mensen van verschillende raciale
groeperingen in harmonie samen kunnen leven. We moeten proberen ieder emotio-
neel wantrouwen en vooroordeel ten opzichte van elkaar uit te bannen.

Er is veel wat gelovige mensen kunnen doen in het benadrukken en bevorderen van
vriendschap, zowel binnen hun godsdienst, hun socio-cultureel leven, als in termen
van interreligieus leven.

Uit het Engels vertaald door Paule Maas

*The Anglican Canon Dr. Sayantandi Batumalai sees in the multi-cultural and multi-
racial society the need for the development of a Theology of Friendship. In this respect he
screens particular basic notions in the Bible and in the Koran.*

-
- 1 S. Batumalai, *Prophetic Christology for Neighbourhoodology*, K.L. 1986, p. 234.
 - 2 Andrew Edinburg, *The Gospel of John*, Vol. II 1965, p. 208.
 - 3 *People of Asia - People of God*, CCA Chiang Mai, (1990) P.J.
 - 4 Ibid.
 - 5 Zie Talib Samat, *99 Nama Allah Yang Termasyhur*, Kuala Lumpur: Utusan, 1985, p. 87.
 - 6 M. Azizullah, *Glimpses of the Hadith*.
 - 7 Vriendschap en Dienst aan God, medemens en schepselen volgens Yusuf Ali, *The Holy Quran, Islamic Foundation*, Leicester 1979, p. 191.
 - 8 Cf. Al-Ghazali, *Inner Dimension of Islamic Worship*, 1978, p. 68.
 - 9 Suraiya Abdullah, *The Smiling Pink Angels of UH*, NST 21,2,92, p. 92.

De Maleisiër **dr. Sadayandi Batumalai**, Hindu van geboorte, is Kanunnik in de Christ Church Malacca. Hij studeerde in Singapore, Manilla en in het Verenigd Koninkrijk. Hij was principal van het Seminari Theoloji Malaysia en was in 1991 visiting fellow van het College of the Ascension te Birmingham. Hij is thans verbonden aan de Graduate School of Theology in South East Asia. Hij publiceerde onder andere *A Malaysian Theology of Mubibbab* (1990), en *An Introduction to Asian Theology*, Delhi: ISPCK 1991.

Het midden van de wereld?

De vijfde algemene vergadering van de EATWOT

Professor Lieve Troch woonde eind 2001 in Peru de algemene vergadering van de derde-wereldtheologen bij. Ze schrijft een kritisch verslag van deze conferentie.

Einde september, begin oktober 2001 werd te Quito, Ecuador, de vijfde algemene vergadering gehouden van de Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT). Vlak bij Quito op 12 km buiten de stad, op een hoogte van meer dan 4000 meter, loopt de evenaar. Daar bevindt zich een historische plaats, omwille van de zeer speciale energie die op dat punt van de evenaar te meten valt. Het is een plek waar eeuwenlang Indianen feestten, de Pachamama vereerden in de velden vlakbij door er in de open lucht te vrijen en waar de doden werden begraven. Dit energiepunt, het midden van de wereld genoemd, werd in het slotdocument van de vergadering als een symbolische term voor de bijeenkomst van deze algemene vergadering genoemd. De symboliek klinkt mooi, maar slaagde de vergadering er ook in dit vanuit een theologisch opzicht waar te maken?

In deze bijdrage wil ik een kort overzicht geven van de belangrijkste inhoudelijke lijnen die werden uitgezet tijdens deze vijfde algemene vergadering en vervolgens een aantal kritische geluiden laten horen die leefden binnen de vergadering ten aanzien van de uitdagingen waar Eatwot in de toekomst mee te maken zal krijgen, als deze associatie nog mee wil blijven tellen in het internationale theologische debat.

Korte voorgeschiedenis: Wat is Eatwot?

Na twee vergaderingen van derdewereldtheologen in 1968 (Genève) en 1975 (Nairobi), gestimuleerd door de Wereldraad van Kerken, werd in Dar-es-Salaam in 1976 besloten tot het oprichten van de Oecumenische Associatie van derdewereldtheologen. Het ontstaan was een precaire zaak. De theologen van Azië, Afrika en

Latijns-Amerika hadden het moeilijk om te komen tot een omschrijving van wat hen bond, daar de prioriteiten in bevrijding die door hen werden genoemd en de verschillen in context vanaf de oprichting bijna tot een breekpunt leidden. De associatieve toch een goede doorstart en ontwikkelde zich tot wat gedefinieerd kan worden als de eerste theologische gebundelde reactie vanuit de landen van het Zuiden tegen het constantijnse establishment in de kerken. Van meet af aan wilde Eatwot zichzelf zien en gezien worden als de gesprekspartner van de eerste-wereld-theologie. Eatwot werd niet enkel gesprekspartner maar vooral het kritisch tegenover en een gebundelde stem van de theologische ontwikkelingen in het Zuiden die door kritische theologen in het Westen ernstig werden genomen. Door verschillende partnerorganisaties werd en wordt Eatwot ook financieel van harte ondersteund. Sedert de oprichting werden tot nu toe vijf algemene vergaderingen gehouden: te New Delhi (1981), Sao Paulo (1986), Nairobi (1991), Manilla (1996), en nu als laatste Quito in 2001. De organisatie heeft zich op verschillende niveaus ontwikkeld. In vele landen van het Zuiden functioneren nationale bijeenkomsten van Eatwotleden, er worden tussen de algemene vergaderingen in continentale vergaderingen gehouden en om de vijf jaar een algemene vergadering waar aan deelgenomen mag worden door een vast quotum van leden per continent. De deelnemers worden aangeduid vanuit de landelijke vergaderingen. De eerste continentale en intercontinentale vergaderingen waren uitsluitend samengesteld uit mannelijke theologen. In 1981 werd door een scherpe interventie van de vrouwelijke theologen Virginia Fabella (Azië) en Mercy Amba Oduyoye (Afrika) het mannelijke karakter van de associatie bevraagd en een pleidooi gehouden voor centrale aandacht voor de sociale positie en specifieke religieuze ervaring van vrouwen. Dit werd de eruptie binnen de eruptie genoemd. Het leidde tot de oprichting van een vrouwencommissie binnen Eatwot die tot op de dag van vandaag continentale en intercontinentale vergaderingen kent. Een dergelijke vergadering werd ook gehouden twee dagen voor het begin van de conferentie te Quito. Momenteel gelden bij de afvaardiging naar de algemene vergadering strikte regels ten aanzien van representatie van kerkelijke denominaties en een gelijke verhouding in aanwezigheid van mannen en vrouwen.

Tijdens de laatste algemene vergadering in Manilla (1996) stonden de thema's globalisering en inculturatie centraal. Ter voorbereiding op de vergadering te Quito was gekozen voor de tekst van 1 Petrus 3:15-16. Het thema werd: *Rekenschap geven van de hoop die in je is: met de draden van onze voortgaande diverse vormen van strijd een tapijt van hoop weven voor de 21e eeuw.*

In een prachtige vallei midden in de Andes kwamen 62 deelnemers samen uit 29 landen die theologen representeerden uit Azië, Afrika, Oceanië en Latijns-Amerika. De leden vanuit de Noord-Amerikaanse minderheidsgroepen waren niet aanwezig, als reden werd verwezen naar de gebeurtenissen van 11 september. Officieel bleef in het duister hoe dit verder moest worden geïnterpreteerd. Mogelijk werd voorzien – aldus een aantal participanten te Quito – dat de algemene stemming van de vergadering niet pro-Amerikaans zou zijn in verband met de oorlogsretoriek van die

dagen en de ophanden zijnde oorlog in Afghanistan. De vergadering stelde publiekelijk geen vragen over de afwezigheid. Wel werd reeds vanaf de eerste dag gewerkt aan een verklaring met een oproep tot vrede en actie, gericht aan kerkleiders om hun macht te gebruiken voor het keren van de situatie. Deze verklaring werd tijdens de vergadering wereldwijd verstuurd. Vanuit de eerste wereld waren vijf Europese theologen aanwezig namens partner-/financieringsorganisaties (drie Duitsers, een Belg, een Nederlander) en een Noord-Amerikaan.

Voorafgaand aan de algemene vergadering was een tweedaagse bijeenkomst van vrouwen die hun werk in het kader van Eatwot van de laatste vijf jaren uitwisselden. Deze vergadering werd voor een groot gedeelte bepaald door de politieke situatie van het moment – de gebeurtenissen in de VS en de reactie daarop vanuit de verschillende continenten. Daarnaast werd gewerkt aan verheldering van de positie van vrouwen en theologie in de verschillende continenten. Een gelijksoortig analysekader om situaties te benoemen en met elkaar wezenlijk in gesprek te gaan bleek echter moeilijk te vinden, hoewel tegelijkertijd deze bijeenkomst een positieve dynamiek meebracht voor de totale conferentie.

De structuur van de algemene vergadering te Quito was strak en consistent: elke dag bestond uit een liturgieviering, verzorgd vanuit een bepaald continent, een bijbelstudie vanuit een ander continent, een centraal thema en een huishoudelijke of continentale vergadering of hearing. De hearings waren geconcentreerd rond de situatie van 11 september, een verslag van de anti-racismevergadering te Durban in augustus en het werken aan de eindverklaring. Gedurende twee dagen was ook een exposure gepland in en rondom Quito. Tijdens deze exposure werd kennisgemaakt met projecten van zelforganisatie van gevangenen, zelforganisatie van vrouwelijke slachtoffers van geweld en projecten opgezet door inheemse groepen. Spijtig genoeg werden deze ervaringen niet geïntegreerd in het programma.

Tijdens elke bijdrage gedurende de conferentie werd geprobeerd het hoofdthema van de vergadering 'hoop' mee te laten klinken, zij het dat dit dikwijls eerder een kreet bleek dan een wezenlijke bijdrage aan de thematiek.

De liturgieën waren kleurrijk en weerspiegelden telkens typische gegevens van elk continent: de multireligiositeit van Azië met de aanwezigheid van de *puti* en het vuur, de colanoten van Afrika die de bitterheid en zoetheid van het werken aan hoop symboliseerden, de viering georganiseerd vanuit de vrouwengroep waarin de meervoudige last voor vrouwen, het voortgaande geweld en de strijd om zichtbaarwording werden verbeeld. Indrukwekkend in de grootse natuur van het Andesgebergte met zijn heilige vulkanen was de liturgie opgezet door de Latijns-Amerikaanse groep: een liturgie geënt op de sacrale ervaringen van inheemse volkeren in Centraal- en Zuid-Amerika.

De bijbelstudies die dagelijks meer dan anderhalf uur in beslag namen stelden teleur: het waren met uitzondering van de Latijns-Amerikaanse bijdrage telkens eideloze preken vol vroomheid en zonder noemenswaardig studieus voorwerk. De

bijdrage van de Braziliaanse exegete Tania Mara Sampaio stak torenhoog uit boven de andere lezingen. Vertrekkend vanuit het Hooglied gaf zij een indrukwekkend verhaal over een theologie van het lichaam, als de enige epistemologische categorie en de betekenis ervan te midden van armoede en geweld. Haar bijdrage kreeg vervolgens een substantiële plaats in de eindverklaring.

De thema's die elke dag centraal stonden werden via intercontinentaal – en daarvoor ook intercultureel – opgezette panels uitgewerkt. Dit was een verfrissende aanpak. Achtereenvolgens werd gewerkt rond gender, zwarte theologieën, inheemse theologieën, 'interfaith' dialoog en christologie. De verschillende culturele en contextuele benaderingen lieten een breed spectrum zien en gaven af en toe aanleiding tot interessante discussies.

Het panel rond de interfaith dialoog werd niet beheerst door de dialoog met de grote religies van Azië, maar door de dialoog met islam en inheemse religies. De politieke spanningen in de verschillende continenten eisten duidelijk hun tol in de theologische discussies. Af en toe was zelfs sprake van een rigoureuze afwijzen van elke vorm van dialoog en een bijna triomfantelijke verheerlijking van het christendom, vooral vanuit de Afrikaanse deelnemers. Het christologisch debat dat logischerwijze als laatste was opgezet toonde ten gevolge hiervan een grote inhoudelijke verscheurdeheid.

Het genderdebat was emotioneel fel geladen, en werd niet beheerst door bijdragen van vrouwen. Het pleidooi voor aandacht voor de armoede en het geweld tegen vrouwen in samenleving, theologie en kerken werd met meer verve gevoerd door een aantal mannen dan door sommigen van de aanwezige vrouwen die niet geïnteresseerd waren en bepaalde analyses lachend wegwijsden. De eerder gesignaleerde afwezigheid van een gemeenschappelijk analysekader en gebrek aan wederzijds herkenbare concepten bleken zich hier bij de vrouwen te wreken. Maar een aantal mannen met als centraal figuur de Latijns-Amerikaanse theoloog D. Irarrazaval riep hun collega's op werk te maken van de eigen bekering en de genderproblematiek niet langer te zien als een zaak van vrouwen. Er werd besloten dit thema in de komende vijf jaar theologisch uit te werken vanuit het perspectief van mannen. Een verfrissend geluid dat bij eerstewereldtheologen nog niet zo makkelijk valt te horen.

Weven aan een tapijt van hoop: pendelen tussen globalisering, contextualiteit en inculturatie

Het hoofdthema van de vergadering 'weven aan een tapijt van hoop' werd niet expliciet gethematiseerd. Regelmatig werd de thematiek genoemd, maar verder niet inhoudelijk verbonden met de andere thema's. Hetzelfde gebeurde met de thematiek globalisering, het woord dook telkens opnieuw op, maar theologische doordienking stagneerde. Noodzaak tot politiek sociale analyse omwille van de verslechterende situatie voor mensen in het Zuiden werd voortdurend aan de orde gesteld, maar de discussies bleven vervolgens hangen in zeer gecontextualiseerde discoursen die verder geen verbinding maakten met die politiek sociale realiteit. Dit was een

frustrerende situatie, de particulariteit van theologische uitwerkingen kreeg steeds voorrang en alle aandacht, maar de verbindingen konden niet worden gemaakt. Vele deelnemers raakten hierdoor gefrustreerd en de vergadering slaagde er niet in dit te doorbreken. De noodzaak van een theologie die de globalisering kan thematiseren werd herhaaldelijk aan de orde gesteld, maar de vergadering vertoonde enkel een groeiende contextualisering die de groep versplinterde en fragmenteerde, niettegenstaande de opzet van de panels waardoor men dat probeerde te overstijgen. De grote aandacht voor ecologie en omgang met de natuur werd theologisch niet uitgewerkt. Opmerkelijk was de aandacht voor de spanning tussen fundamentalisme en secularisatie die door alle deelnemers werd herkend als aanwezig in de meeste landen, zij het dat beide tendensen verschillend werden gewaardeerd.

Bij het panel van de interfaith-dialoog duurde het lange tijd vooraleer de verschillende deelnemers in de gaten kregen dat per continent andere concepten worden gebruikt: interreligieuze dialoog (Azië), interfaith-dialoog (Latijs-Amerika en Afrika, die er elk iets anders onder verstaan: de Latijs-Amerikanen hadden het daarbij over de de syncretistische praxis van elke dag met zijn vermenging van Afro-religies met christendom, de Afrikanen bedoelden er gewoon oecumene mee), macro-öecumenisme (Latijs-Amerika, waarmee ze interreligieuze dialoog bedoelden). Deze verwarring kreeg een voortzetting in het christologische panel en in deze discussie bleken de opvattingen over de betekenis en het theologisch verstaan van Christus mijlenver uiteen te gaan.

Observaties als binnenstaander-buitenstaander

De aandachtige lezer zal mogelijk reeds hebben gevoeld dat ik met de nodige vragen achterblijf na deze conferentie. Vooraf wil ik stellen dat mijn observaties en de evaluatie die ik hierbij wil geven, gedeeld worden door een groot gedeelte van de deelnemers aan de vergadering en de andere buitenstaanders/partners. De sfeer van de conferentie was dusdanig dat de zorg voor het voortbestaan van Eatwot en de zorg voor de theologische stem van het Zuiden steeds in een open dialoog tussen leden van de vergadering en partners/buitenstaanders naar voren kwam. Herhaaldelijk werd de buitenstaanders/partners om een inbreng gevraagd en ze werden zelfs ingezet om af en toe vastgelopen situaties tussen de deelnemers zelf bespreekbaar te maken. Het binnenstaander/buitenstaander perspectief functioneerde op een katalyserende en uitdagende manier en werd vooral ingezet door de leden zelf. Dit mag wel een bijzondere situatie worden genoemd. Toch had deze situatie eerder te maken met een aantal problemen waar Eatwot op dit ogenblik en specifiek op deze vergadering mee worstelde.

De vergadering had te kampen met gebrek aan voorbereiding. Herhaaldelijk was geschoven met de data wat voor velen voor verwarring had gezorgd. Vervolgens bleek geen programma te zijn voorbereid. Ter plekke werd een stuurgroep samengesteld die ad hoc de thema's bepaalde en een dag vooraf mensen uitnodigde een bijdrage te geven in een panel. Dit frustreerde de meeste sprekers en luisteraars en

kwam de kwaliteit van verschillende bijdragen niet ten goede. Daartegenover stond dat ieder zich ook volledig verantwoordelijk voelde om de vergadering mee te laten slagen, wat ook een eigen dynamiek meebracht.

De samenstelling van verschillende delegaties was ondoorzichtig. Verschillende deelnemers bleken geen theologische opleiding te hebben, anderen waren studenten theologie die niet afwisten van opzet en doel van Eatwot, weer anderen waren aanwezig omdat ze dat nu eenmaal al jaren zijn en als religieuzen machtsposities innemen. Angst voor concurrentie bleek af en toe de delegaties in kwaliteit afgeroomd te hebben, een aantal theologen waar sommigen van hadden gehoopt dat ze er zouden zijn, liet het op het laatste moment afweten – sommigen uit frustratie van tevoren –, aldus de delegaties verzwakkend. Een discussie over de identiteit van de theoloog en de functie van Eatwot bleek aan een grote groep niet besteed.

Deze twee voorgaande gegevens hadden tot gevolg dat verschillende discussies ver beneden het peil bleven van de gangbare theologische discussies die doorgaans in de continenten zelf worden gevoerd. Sprekers bleken hun eigen theologen in de continenten en de stand van zaken rond bepaalde thema's niet te kennen. Dat frustreerde vervolgens die deelnemers die de discussies wel kenden. Opmerkelijk was dat de vergadering inhoudelijk werd opgetild door een van de stichters, de Aziat T. Balasuriya, door de Afrikaanse presidente, M. Amba Oduyoye, en de bijdrage van een drietal Latijns-Amerikaanse theologen.

Door een aantal deelnemers werd ervoor gepleit om in de komende jaren theologisch harder te gaan werken. De laatste jaren werden vanuit Eatwot geen publicaties meer uitgegeven, waardoor met een belangrijke traditie is gebroken. Daarom deden een paar deelnemers het voorstel in de toekomst weer scherper te werken in theologische commissies die gebruik zouden maken van de moderne communicatiemiddelen om zo materiaal makkelijker uit te wisselen en elkaar te stimuleren in het werk. Ook partnerschap met andere continentale theologische verbanden werd genoemd als een mogelijkheid om de malaise te overwinnen. Deze en meer suggesties toonden in elk geval dat een aantal personen zich terdege bewust was van de situatie waarin men verzeild is geraakt en dat men het schip weer vlot wil trekken. Het nieuw gekozen presidium, met Diego Irarrazav als president (voorheen vice-president), staat garant voor een degelijke krachtige aanpak. Het nieuw gekozen team bestaat uit leden die tijdens deze conferentie de opmerkelijkste bijdragen leverden en die ook de zwakke punten scherp analyseerden. Alle lof moet ook worden gegeven aan de kracht waarmee Mercy Amba Oduyoye, de aftredende presidente, tijdens de conferentie een aantal malen netelige situaties op een scherpe en adequate manier in goede banen wist te loodsen.

De vergadering werd in Quito gehouden, in het midden van de wereld. Deze geografische situatie kende een inhoudelijke vertaling: de complexiteit waarin theologie, geloofsgemeenschappen en volkeren zich over de hele wereld bevinden was tastbaar aanwezig tijdens de vergadering. De situatie in de wereld werd door verschillende aanwezigen ervaren als een draaikolk waarin ze zochten naar manieren

om weer greep te krijgen op een aantal situaties die uit de hand dreigen te lopen. Anderen liepen vrolijk rond op een volgens hen interessante interculturele bijeenkomst, zonder zich verder te bekommeren om wat de identiteit van Eatwot nog zou kunnen zijn. Ook dit gebeurt in het midden van de wereld. De komende vijf jaar lijken een toetssteen te worden voor de toekomst van deze organisatie. Heeft Eatwot zijn tijd gehad? Gaat het om het aantreden van een nieuwe generatie? Dat bleek niet uit de coalities die ter plekke werden gesloten.

En mocht blijken dat Eatwot het niet redt zijn oorspronkelijke intentie waar te maken, waar zijn dan de plekken waar de tot nu toe door Eatwot vertolkte geluiden in de toekomst kunnen worden gehoord? Want die geluiden zelf zijn niet verstomd en de theologische vertolkingen ervan zijn aan te wijzen.

In the last part of 2001, Prof. Lieve Troch assisted at the 5th Assembly of the EAT-WOT-theologians in Peru. She gives a lively account of this important meeting of Third World Theologians.

Prof.dr. Lieve Troch is hoogleraar in feministische studies in religiewetenschappen aan de Methodistische Universiteit te Sao Paulo, Brazilië (namens de SoW-kerken) en docente systematische theologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Ze was aanwezig bij de Eatwot-vergadering namens de Nederlandse medefinancieringsorganisaties.

Hoopvolle Boodschap

Verklaring van de vijfde algemene vergadering van de vereniging van derdewereldtheologen

1. Inleiding

Wij, leden van de oecumenische vereniging van derdewereldtheologen (EATWOT), zijn neergestreken in de 'Casa De Espiritualidad Maria Auxiliadora', in het prachtige dal van Tumbaco onder Quito, Ecuador, voor de vijfde algemene vergadering van 24 september tot 1 oktober 2001. Daar, omgeven door de verheven toppen van de Andes, op een plaats die 'het midden van de wereld' genoemd wordt, hebben we ons zilveren jubileum gevierd en gediscussieerd over het thema 'Geef rekenschap van de hoop die in u is: De draden van al onze gevechten weven tot een tapijt van hoop in de 21^e eeuw'. Het thema van de algemene vergadering was geïnspireerd door de tekst uit 1 Petrus 3: 15-16:

*Weest altijd bereid tot verantwoording aan al wie
u rekenschap vraagt van de hoop, die in u is.*

Deze boodschap is gericht aan mensen die leven in een context die gelijk is aan onze eigen derdewereldcontext, om een levende hoop in hen te wekken door de opstanding van Jezus Christus uit de doden. [...]

2. De context van de derdewereld

Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Oceanië, elk met zijn miljoenen mensen in een grote verscheidenheid aan culturen, religies en talen hebben hun enige problemen. Alle zijn ze getroffen door het verschijnsel van de globalisatie dat onze wereld doortrekt. Ondanks de ruimhartige beloften, is het resultaat van de globalisatie dat de kloof tussen rijk en arm zich heeft vergroot en dat het lijden van mensen nog ernstiger is geworden. In een globale wereld, worden miljoenen mensen (vooral vrouwen) gedwongen naar elders te trekken. EATWOT stelt voor om hier over na te denken en er actie in te ondernemen. We zijn getroffen door verpaupering, het gebrek aan goed bestuur, de wereldwijde epidemie van hiv/aids, terrorisme en de gevolgen van een verafgoding van macht en genotzucht. Dit alles vormt de grondstof waaruit we ons tapijt van de hoop weven. [...]

3. Problemen, redenen tot zorg en antwoorden

Overal ter wereld worden vrouwen gediscrimineerd en worden ze gemarginaliseerd. Hun lichamen worden gebruikt, misbruikt en afgedankt. In de derdewereld zijn zij

de armsten der armen (de *anawim*). Wij schreeuwen het uit om te worden gehoord en we dromen van een wereld waarin geweld tegen vrouwen en meisjes nog slechts een herinnering zal zijn. Theologiebeoefening door vrouwen en leiderschap van vrouwen worden nog steeds als tweederangs beschouwd. We hebben gevochten en zetten de strijd voort tegen hiërarchische en patriarchale structuren in alle instellingen, of het nu families zijn, of regeringen, kerken of hele samenlevingen.

Veel vrouwen overal op de wereld koesteren tekenen van leven en hoop. Niet alles is verloren. Er is hoop wanneer gelovige mannen en vrouwen strijden om samen de genderdialoog aan te gaan en daarnaar te handelen. We vatten hoop als de lijdende lichamen van mannen en vrouwen opstaan in schoonheid, leven, beweging en het concrete leven van alledag, in verbinding met de natuur. Daarom onderkennen we met instemming een zich ontwikkelende theologie van het lichaam. Er is hoop wanneer we trachten het Woord van God te verstaan vanuit de perspectieven van gender, aldus teksten afwijzend die gewelddadig zijn en instemmend met teksten die mannen en vrouwen helen. Het waren vrouwen die als eersten getuigden dat Jezus leefde. Er is hoop wanneer vrouwen met waardigheid worden behandeld. Er is hoop wanneer mannen luisteren naar de stemmen van vrouwen en wanneer ze zelf de normen en waarden onder kritiek stellen waarmee ze zijn grootgebracht ter wille van een nieuwe menselijke samenleving. Een bijzondere uitdaging voor mannen is om hun man-zijn opnieuw te definiëren in het huidige patriarchale systeem, als onderdeel van bevrijding tot menselijkheid.

Er is hoop wanneer vrouwen en mannen strijd leveren tegen onrechtvaardige structuren en zich tot het uiterste inzetten om uit te komen bij een nieuwe mensheid en een nieuwe schepping.

Zwarte religieuze en sociale bewegingen hebben verrijkend gewerkt voor de theologie in zwarte gemeenschappen in de Verenigde Staten, Zuid-Afrika, het Caribische gebied en in Latijns-Amerika. Deze theologieën zijn door verschillende fasen heen gegaan. Vandaag verbinden ze aandacht en zorg voor economische en politieke vraagstukken met aandacht voor ecologie, cultuur en belangen van vrouwen. Onze zwarte theologieën breken traditionele begrippen omtrent God af, en ze ontwikkelen bepaalde verhoudingen met voorouders, nieuwe vormen van geloof in Jezus Christus, en een vernieuwde inzet voor recht en verzoening.

Azië is een continent met een grote verscheidenheid van culturen, geschiedenis en religies. Het herbergt grote mogelijkheden. Azië herbergt ook de meerderheid van de armen in de wereld. De invloed van de globalisatie vergroot de verschillen en leidt tot interne conflicten. Desondanks is de solidariteit die zichtbaar is onder mensen van alle geloven en culturen in de strijd om een volledige menselijkheid een krachtig teken van hoop. We spreken uit dat het is in een gezamenlijke inzet dat dialoog plaatsvindt, en dat die inzet ons in staat stelt een spiritualiteit van verzet en strijd voor te staan. [...]

Uit het Engels vertaald door Gerard van 't Spijker.

Contextuele theologie in Europa

Autobiografische aantekeningen van een Fries in Afrika

Als contextualisatie betekent dat voorchristelijke culturen en godsdiensten een plaats moeten krijgen binnen het huidige christendom, dan valt er voor Europese theologen nog veel werk te verzetten. Wagenaar ontdekte in Afrika dat hij aan de slag moet met de ontwikkeling van een Friese theologie.

Inleiding

Onder de druk van het afronden van mijn colleges aan het einde van het eerste semester 2001-2002, te midden van stapels te corrigeren papers (Afrikaanse theologie) en onder de verzengende hitte van de Kameroense zon aan het begin van de droge tijd, wil ik proberen in te gaan op de vraag om iets te schrijven over contextuele theologie in Europa. Vanwege de tijdsdruk giet ik mijn gedachten in autobiografische aantekeningen, in de hoop dat dit enig licht kan werpen op de problematiek. In dit artikel zal ik proberen te schetsen hoe ik contextuele theologie oorspronkelijk zag in een maatschappijkritisch perspectief (class, race, gender) en nu, via een lange omweg, meer in het perspectief van cultuur en identiteit. Contextuele theologie in Europa heeft voor mij, momenteel, vooral te maken met inculturatie in Friesland. Dit verhaal gaat daarmee over een Friese Europeaan met een Afrikaanse bril op!

Bevrijding

Tijdens mijn studie in de jaren tachtig, kwam ik, samen met vele medestudenten, onder de indruk van bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika. De namen van theologen als Gutiérrez, Sobrino, Segundo, Bonino en Boff werden met een zekere eerbied uitgesproken. We waren, in onze context van academische theologie, jaloers op de combinatie van maatschappelijk engagement en theologische reflectie. Theologie was reflectie op de bevrijdingspraxis! Natuurlijk stelden we ons veelvuldig de vraag hoe we gestalte konden geven aan bevrijdingstheologie in een Europese context. Een

docent als Bert Hoedemaker hielp ons door het schrijven van een paper over 'Contextuele Godgeleerdheid'. Het was voor ons toen vrij duidelijk dat een contextuele theologie in de richting zou moeten gaan van genitiefvormen van theologie, zoals feministische theologie, economische theologie en vrede-theologie (tijdens de koude oorlog met de bijbehorende hete debatten). Immers, daar lag onze interesse en maatschappelijke praxis. De centrale begrippen werden samengevat in de 'triniteit' van 'class, race and gender', maar meer en meer werd duidelijk dat deze antropocentrische begrippen moesten worden aangevuld met 'ecologie'.

Met als doelstelling om na te denken over bevrijdingstheologie in Europa, ging ik naar Union Theological Seminary in New York, een van de centra in de Verenigde Staten qua zwarte, feministische en derde-wereldtheologie, om daar deze vormen van bevrijdingstheologie te bestuderen. Als blanke, Europese man probeerde ik na te denken over de consequenties voor Europese theologie. Ik kwam tot de conclusie dat Europese contextuele theologie om twee denkers niet heen zou kunnen, te weten Karl Marx en Karl Barth. Daarmee zou Europese theologie maatschappij/cultuurkritisch en religiekritisch zijn! Met die inzet zou er verbondenheid zijn met andere vormen van bevrijdingstheologie (op zoek naar maatschappelijke transformatie) maar zou er tegelijk ook een typisch eigen Europees geluid te horen zijn, namelijk een fundamentele argwaan tegen alle vormen van religie. De combinatie van Barth en Marx zou voldoende worteling in Europa geven en bovendien voldoende diepgang aan een vierkant 'Nee' tegen een uit z'n voegen gegroeide patriarchale, kapitalistische en oorlogszuchtige maatschappij. Europese theologie zou dan reflectie zijn op de zoektocht naar een wereld waarin 'liefde en trouw elkaar omarmen; gerechtigheid en vrede elkaar kussen' (Psalm 85) en zou getypeerd kunnen worden door 'een uitkijken naar een wereld waar elk zijn/haar naam in vrede draagt' (H. Oosterhuis, Lied aan het Licht).¹

Hoewel ik hartstochtelijk meedraaide in deze wereld van engagement en maatschappijkritiek, ontstond er in die hectische tijd in New York ook een onderstroom van vermoeden dat er iets ontbrak. Maar ik kon het 'tekort' toen nog niet goed onder woorden brengen. Twee ervaringen kan ik me wel herinneren. De eerste was een ervaring van ontluistering. In mijn ijdelheid meende ik al heel wat bereikt te hebben, toen ik in New York studeerde. Als boerenzoon uit een klein dorpje van het Friese platteland meende ik eindelijk mijn gevoel van minderwaardigheid af te kunnen schudden. Maar toen ik mijn eerste brief aan Heit en Mem (mijn ouders) wilde schrijven, werd ik als door de bliksem getroffen. Ik had nooit mijn eigen taal leren schrijven en moest hun dus in het Nederlands schrijven, een taal waarin ik nooit met mijn ouders had gecommuniceerd. Plotseling begreep ik dat al mijn ambitie en studie me vervreemd hadden van mijn eigen cultuur en achtergrond. Dat ik verschillende talen had moeten leren (als theoloog inclusief Grieks, Latijn en Hebreeuws) terwijl ik mijn eigen taal niet kon schrijven.

Een tweede gewaarwording van tekort ontstond door het bestuderen van de teksten en publicaties van de eerste tien jaar (1976-1986) van EATWOT (Oecumenische Associatie van derde-wereldtheologen). Daar zag ik voor het eerst hoe Latijns-

Amerikaanse theologen onder vuur kwamen te liggen vanuit Afrika en Azië. Vanuit Azië werd hardhandig duidelijk gemaakt dat de gebruikelijke kritische houding ten opzichte van 'religie' ernstig tekortkwam. A. Pieris veroordeelde deze bevrijdingstheologische houding als westers en (neo-) koloniaal en oordeelde dat er geen bevrijdingstheologie in Azië zou kunnen bestaan zonder het besef dat religies een belangrijk revolutionair potentieel bezitten.² Vanuit Afrika kwam een soortgelijke kritiek maar dan meer gericht op het tekort van de bevrijdingstheologische houding ten opzichte van 'cultuur'. E. Mveng wist weliswaar de analyses aangaande armoede en bevrijding te waarderen, maar voegde toe dat in Afrika een van de grootste problemen te maken had met 'antropologische armoede'. Hij schrijft:

"There is a type of poverty that I call "anthropological poverty". It consists in despoiling human beings not only of what they have, but of everything that constitutes their being and essence – their identity, history, ethnic roots, language, culture, faith, creativity, dignity, pride, ambitions, right to speak ... we could go on indefinitely.³

Door dergelijke ervaringen en inzichten ontstonden er haarscheurtjes in mijn visie op contextuele theologie als uitsluitend maatschappijkritische theologie in de tradities Barth en Marx.

Inculturatie

Na mijn studie werd ik, aan het begin van de jaren negentig, beroepen tot predikant voor buitenlandse studenten in Nederland. De problematiek van de wereldsamenleving lag letterlijk elke dag op onze stoep: internationalisering van het onderwijs; pluraliteit van wereldchristendom en van de wereldgodsdiensten; interreligieuze en interculturele spanning en dialoog; vluchtelingenproblematiek. Door de grote aantallen studenten uit Afrika werd ik geconfronteerd met de vele gezichten van dit continent. Niet alleen van 'officiële' uitwisselingsstudenten, maar ook van vluchtelingstudenten. Steeds meer werd het me duidelijk dat Afrikaanse studenten, hoewel ze met hartstocht over allerlei zaken discussiëren, pas echt warmlopen wanneer het gaat over cultuur en culturele identiteit. Niet dat politieke en sociale onderwerpen onbelangrijk zouden zijn, maar wanneer het gaat over de koloniale geschiedenis en de betekenis van de botsing tussen westerse cultuur en traditionele Afrikaanse cultuur, dan wordt het pas echt belangrijk. En heel spannend wanneer het gaat over etnische identiteit en conflicten. Opvallend was dat ik volledig mee kon (en mocht) praten wanneer ik mijn Friese perspectief inbracht, iets wat ik steeds meer ging doen.

Ik zag me genoodzaakt om meer Afrikaanse literatuur en Afrikaanse theologie te lezen om het allemaal een beetje te kunnen begrijpen. Qua theologie waren het vooral de boeken van Lamin Sanneh (uit Gambia) en Kwame Bediako (uit Ghana) die me het belang van inculturatie duidelijk maakten. Sannehs boek *Translating the Message*⁴ maakte een onuitwisbare indruk, vooral door de nadruk op 'translatibility'

(vertaalbaarheid van het evangelie). Hij betoogt dat het evangelie niet 'los verkrijgbaar is',⁵ maar incarneert in de culturen van de mensen die christen worden. Fundamenteel in zijn betoog is dat heiden-christenen in de eerste eeuw van de vroege kerk niet jood hoefden te worden, maar christen konden zijn in hun eigen culturele context. Sanneh plaatst de apostel Paulus op de grens tussen joden-christenen en heiden-christenen en analyseert dat Paulus de heiden-christenen voortdurend moest beschermen tegen de dominante stroming van joden-christenen, die hun joodse cultuur wilden opdringen aan deze heiden-christenen en meenden dat zij eerst de cultuur en godsdienst van het jodendom zouden moeten aannemen voordat ze een Jezus-volging zouden kunnen worden. De fundamentele keuze tot cultureel pluralisme binnen het christendom leidde, volgens Sanneh, tot een relativering van de dominante joodse cultuur en tot een de-stigmatisering van perifere heidense culturen.⁶

Voor Afrikaanse theologen is dit dynamiet! Immers, vanuit dit perspectief kan een vuist worden gemaakt tegen de oude, maar nog steeds wijdverbreide opvatting dat christendom en westerse cultuur bij elkaar horen, en dat je als christen de dominante westerse cultuur zou moeten aannemen ten koste van je eigen inheemse cultuur. Niet voor niets heeft Kwame Bediako een van zijn boeken de titel: *christendom in Afrika: de vernieuwing van een niet-westerse godsdienst* gegeven.⁷ Bediako worstelt eveneens met de erfenis van het koloniale christendom, waarbinnen Afrikaanse christenen vervreemd zijn van hun eigen cultuur. Voortdurend stelt hij de vraag hoe je tegelijk authentiek christen en authentiek Afrikaan kunt zijn. Wanneer Afrikaanse christenen niet voor altijd religieus schizofreen door het leven willen gaan, zal de inculturatie van het evangelie werkelijk moeten plaatsvinden. Een van de belangrijkste onderdelen van dit proces is dat de voorchristelijke godsdiensten en culturen een plaats moeten krijgen binnen het huidige christendom. Bediako is van mening dat de overgang tot het christendom gepaard moet gaan met culturele continuïteit en niet, zoals in het koloniale christendom, met zoveel nadruk op discontinuïteit. Afrikaans christendom kan niet zonder haar eigen Afrikaanse geschiedenis, cultuur en identiteit. Dat laatste woord 'identiteit' is kenmerkend voor de theologie van Bediako.⁸

Bovengenoemde gesprekken met studenten en inzichten van Afrikaanse theologen wierpen me steeds meer terug op mijn eigen achtergrond. Ik kon niet meer anders dan het steeds weer terug te koppelen naar Friesland en de Friese kerken, en naar mijn eigen theologische positie en identiteit. Deze Afrikaanse theologen stelden vragen die ik daarvoor nooit had gesteld met betrekking tot mijn eigen achtergrond. Zij gaven me een soort 'discourse' dat andere vormen van theologie mij niet hadden gegeven. De vragen tuimelden over elkaar heen. Waarom gebruiken we, na 1200 jaar christendom in Friesland, onze eigen taal niet in de kerk? En waarom is een volledige vertaling van de bijbel pas tot stand gekomen in 1943? Waarom beschouwen we onze eigen (voorchristelijke) tradities als minderwaardig? Hoe zijn onze (Friese) voorouders gekerstend en wat betekende dat voor hun taal en cultuur? Moeten we Bonifacius zien als een held die ons van ons achterlijke heidendom verlostte, of als een

intolerante missionaris die te vuur en te zwaar het heidendom bestreed? Zijn de goden van de voorouders te vergelijken met de God van Israël (Afrikaanse theologen staan erop dat de God en Vader van Jezus Christus niet onbekend was aan de Afrikaanse voorvaderen)? En 'waar' zijn onze voorouders gebleven binnen het christelijke wereldbeeld? In hoeverre is het christendom een kracht geweest tegen onze inheemse cultuur, zoals in Afrika, of is er sprake geweest van impliciete (niet bewuste) inculturatie? Waarom is er eigenlijk nooit een bewuste theologische reflectie op gang gekomen aangaande inculturatie in Friesland? En waarom hebben we nooit serieus de vraag gesteld hoe we tegelijk authentiek christen en authentiek Fries kunnen zijn? Dergelijke vragen hebben me ervan overtuigd dat in Friesland verder nagedacht moet worden over inculturatie en geloof. Te veel en te vaak hebben we onze Friese cultuur buiten de kerk moeten laten. We zijn zo gelovigen zonder geschiedenis geworden. Bediako schrijft: 'Zonder geheugen hebben we geen verleden en zonder verleden hebben we geen identiteit.'⁹ Als voorbeeld haal ik mijn grootouders aan, die al meer dan 90 jaar (als Friezen) naar de kerk gaan. Zij weten wel van de geschiedenis van Israël te vertellen, maar praktisch niets over de geschiedenis van Friesland. Identiteit wordt zo ook een centraal begrip binnen Friese theologie.

Om kort te gaan, nu mij gevraagd wordt iets te schrijven over contextuele theologie kan ik die vraag niet meer beantwoorden zonder te refereren aan mijn Friese achtergrond en een te ontwikkelen Friese theologie.¹⁰

Afstand en identiteit (distance and belonging)

In het bovenstaande heb ik, heel in het kort, mijn ontwikkeling beschreven van bevrijdingstheologie tot inculturatietheologie. In de vier jaar dat ik nu in Kameroen doceer aan het seminarium van de Presbyterian Church in Cameroon, ben ik me steeds vaker gaan afvragen hoe die twee stromen zich tot elkaar verhouden. Elk jaar geef ik een cursus Afrikaanse theologie, maar tegelijk geef ik ook cursussen bevrijdingstheologie. Ik voel me volstrekt thuis in beide stromingen en vind dat ze bij elkaar horen. Maar dat is niet vanzelfsprekend gezien de gespannen verhoudingen tussen theologen uit de twee kampen. In het nu volgende wil ik proberen aan te geven hoe de twee stromingen bij elkaar horen als twee kanten van dezelfde medaille. Daarmee probeer ik te formuleren dat 'inculturatie' en 'bevrijding' beide een fundamenteel onderdeel zijn van elke contextuele theologie. In verschillende contexten kan het echter zijn dat de ene stroming meer benadrukt dient te worden dan de andere. Ik zal dit toelichten aan de hand van de gedachten van twee theologen, Andrew Walls en Miroslav Volf.

Andrew Walls, de leermeester van Bediako, schreef in 1982 het artikel *Het evangelie als gevangene en bevrijder van cultuur*.¹¹ Daarin schrijft hij dat er in de geschiedenis van de kerk twee tegengestelde krachten aan het werk zijn als het gaat om evangelie en cultuur, en dat beide terug zijn te voeren op het evangelie zelf. De ene noemt hij het 'verinheemings principe' (indigenizing principle), waarmee hij wil aangeven dat het

evangelie een plaats hoort te krijgen in de lokale cultuur van de betrokken mensen zodat de kerk een plaats is waar zij zich thuisvoelen. Geen enkele groep christenen heeft het recht om in de naam van Christus andere christenen wetten en regels op te leggen. De andere noemt hij het 'pelgrimprincipe', hetgeen impliceert dat christenen steeds de bestaande cultuur onder kritiek stellen en op zoek zijn naar een nieuwe samenleving. Zij zijn voortdurend, als pelgrims, op zoek naar een nieuw 'vaderland'. Terwijl het verinheemsing principe (de term werd later vervangen door inculturatie) het geloof laat wortelen in de cultuur, fluistert het pelgrimprincipe de waarschuwing dat de bestaande cultuur de kritiek van het evangelie niet kan doorstaan. Het evangelie accepteert iedere lokale cultuur maar transformeert deze van binnenuit tot een nieuwe schepping. Aan de ene kant zijn christenen dus van harte thuis in hun eigen cultuur, terwijl ze aan de andere kant steeds bezig zijn met het blootleggen van de tekorten en onvolkomenheden van diezelfde cultuur.

Met deze begrippen is Walls in staat om de twee kanten van 'bevrijding' en 'inculturatie' bij elkaar te houden. Inculturatie is het proces waarin kerk en geloof van harte thuishoren in de inheemse cultuur. Geen enkele cultuur is te min voor het evangelie! Bevrijding staat voor het voortdurend zoeken naar het Rijk Gods, waarbij de machten die ons knechten aangeklaagd worden en wij smachten naar recht en vrede voor iedereen. Omdat Walls in zijn denken erg gericht is op de situatie van de kerk in Afrika, legt hij veel nadruk op inculturatie. Hij gebruikt het pelgrimprincipe veel minder in zijn werk. Blijkbaar maakt zijn gerichtheid op de Afrikaanse context het noodzakelijk om aspecten van cultuur en culturele identiteit te benadrukken.

Op een zeer indringende wijze schrijft ook Miroslav Volf over de relatie tussen cultuur en evangelie.¹² Hij gebruikt het begrippenpaar 'distance and belonging', hetgeen ik voorlopig vertaal met 'afstand en identiteit'. Hij worstelt met zijn positie als Kroaat en christen te midden van de stormachtige ontwikkelingen in het voormalige Joegoslavië met zijn 'etnische-schoonmaak-oorlogen'. Hij schrijft het volgende:

'Both distance and belonging are essential. Belonging without distance destroys: I affirm my exclusive identity as Croatian and want either to shape everyone in my own image or eliminate them from my world. Distance without belonging isolates: I deny my identity as Croatian and draw back from my own culture. But more often than not, I become trapped in the snares of counter-dependence. I deny my Croatian identity only to affirm even more forcefully my identity as a member of this or that anti-Croatian sect. And so an isolationist 'distance without belonging' slips into a destructive 'belonging without distance'. Distance from a culture must never degenerate into flight from that culture. Rather, to be a sojourner must be a way of living *in* a culture and *for* a culture. In biblical terminology, the reign of God is not *of* this world, but is *in* this world and *for* this world.'

Te midden van grote etnische spanningen spreekt Volf over het grote belang van afstand tussen de Kroatische (kerkelijke) cultuur en het evangelie. Hij benadrukt dat christenen een realiteit kennen die belangrijker is dan de cultuur waartoe ze

behoren. Die realiteit is namelijk de nieuwe wereld die God creëert; een wereld waarin mensen uit alle volken en stammen, natiën en talen zich verzamelen rond de troon van God; een wereld waarin alle tranen van hun ogen zullen worden gewist (Op. 7). Christenen nemen afstand van hun cultuur vanwege hun ultieme verbondenheid met God en Gods toekomst. Maar tegelijk vraagt Volf zich af waar deze afstand uiteindelijk toe leidt, omdat christenen niet in een vacuüm kunnen leven en geen 'derde ras' vormen in de wereld. Vandaar dat Volf aangeeft dat deze afstand christenen niet uit hun cultuur haalt. Integendeel, wanneer iemand antwoord geeft op de roep van het evangelie dan staat diegene als het ware met een voet buiten de cultuur terwijl de andere stevig in de cultuur is geworteld.¹³ Zoals Jezus hartstochtelijk behoorde tot de joodse cultuur en die van binnenuit probeerde te evangeliseren, zo ook is de relatie van christenen tot hun eigen cultuur. Identiteit en afstand zijn beide essentieel.

Ik voel me zeer verbonden met Volfs woorden. Anders dan Walls legt hij veel meer nadruk op 'afstand' dan op 'identiteit', hetgeen heel goed te begrijpen valt, gezien de context waarin hij schrijft. Natuurlijk is hij uiterst kritisch op een 'beloning' die anderen uitsluit en elimineert. En gelukkig pleit hij voor omarming van andere etnische groepen ('embrace' in plaats van 'exclusion'). Maar zijn begrippenpaar maakt het mogelijk om de aspecten van cultuurkritiek en culturele worteling, van afstand en identiteit, in een perspectief te zien. Volf benadrukt het universele visioen van recht en vrede voor alle mensen, maar weet dat er geen universaliteit-eenheid bestaat zonder particulariteit-identiteit.

Conclusie

In een contextuele Europese theologie moet er plaats zijn voor 'bevrijding' en 'inculturatie'. Mijn indruk is dat bij het zoeken naar een contextuele theologie in Europa de balans gewoonlijk doorslaat in de richting van 'bevrijding'. Vanuit mijn eigen achtergrond ben ik steeds meer het belang gaan inzien van inculturatie. Contextuele theologie houdt voor mij, als Friese Europeaan in Afrika, in dat er nagedacht moet worden over Friese theologie. Maar dat impliceert geen kritiekloze omarming van de Friese cultuur en een isolement ten opzichte van anderen. Met de bovenstaande gedachten van Miroslav Volf hoop ik enigszins een antwoord te geven aan diegenen die Friese theologie een enge en gevaarlijke zaak vinden. Zij vinden dat Friese theologie te veel riekt naar etnische particuliere belangen en alleen maar kan leiden tot conflicten zoals die veelvuldig in Afrika te vinden zijn. Deze kritiek komt meestal van mensen die deel zijn van een dominante cultuur maar zich dat niet bewust zijn. Van mensen die niet weten wat het is om eeuwenlang cultureel gemarginaliseerd te zijn. Ik ben van mening dat het universele visioen nooit uit het oog mag worden verloren, maar dat het geen pas geeft wanneer dominante culturele (en kerkelijke) stromingen perifere culturele groepen gaan waarschuwen hoe gevaarlijk hun inspanningen zijn om kerk te willen zijn in hun eigen culturele context. In Afrika hebben ze genoeg gehad van missionarissen die universaliteit preken, maar intussen de mensen

losmaken van hun culturele erfgoed en hen daarmee slachtoffer maken van globalisering en westerse cultuur. In Friesland heeft dat ook lang genoeg geduurd. We willen gelovig in de wereld staan vanuit onze specifieke identiteit, en met open armen naar anderen. Elke contextuele theologie, en dus ook contextuele theologie in Europa, leeft van de spanningsboog tussen universaliteit en particulariteit, pelgrim-principe en verinheemingsprincipe, afstand en identiteit. Maar in een wereld van verregeande globalisering denk ik dat we in Friesland nadruk moeten leggen op particulariteit, identiteit en inculteratie. Om zo een lang verleden van culturele vreemding ongedaan te maken en te compenseren.

If contextualisation is seen as giving pre-Christian cultures and religions their proper place within the actual expression of the Christian faith, then there is a lot of work to do for European theologians in their own native countries. Hinne Wagenaar discovered in Africa that he has got to work out a proper Frisian theology.

1 Een aantal publicaties uit die tijd zijn: B. Mahan and L.D. Richesin (eds.), *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response* (Maryknoll: Orbis Books, 1981); V. Fabella and S. Torres (eds.), *Doing Theology in a Divided World* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); L. und W. Schottroff (Hg.), *Wer ist unser Gott?: Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der 'Ersten' Welt* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986); B. Klein Goldewijk, E. Borgman en F. van Iersel (red.), *Bevrijdingstheologie in West-Europa* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1988).

2 A. Pieris, 'The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology' in: V. Fabella and S. Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology. Papers from the 5th International conference of EATWOT*, Maryknoll: Orbis Books, 1983, pp. 113-139.

3 E. Mveng, 'Third World Theology. What Theology? What Third World?: Evaluation by an African Delegate' in: *Ibid.*, p. 220.

4 L. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture*, Maryknoll: Orbis Books, 1989.

5 L. Sanneh, *Het Evangelie is niet los verkrijgbaar: Het christendom als inculteratie-beweging*, Kampen: Uitgeverij Kok, 1996.

6 L. Sanneh, *Translating the Message*, p. 9.

7 K. Bediako, *Christianity in Africa: The*

Renewal of a Non-Western Religion, Edinburgh: Edinburgh University Press/Maryknoll: Orbis Books, 1995.

8 Zie: K. Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa* (Oxford: Regnum Books, 1992) en *Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective* (Accra: Asempa Publishers, 1990).

9 K. Bediako, 'Understanding African Theology in the 20th Century' in *Bulletin for Contextual Theology in Southern African and Africa*, Vol. 3/No. 2 (June, 1996): p. 4.

10 Een aantal publicaties in de richting van Friese theologie zijn: Nummer 22 van *Allerwegen, Evangelie en cultuur in Friesland*, Kampen: Uitgeverij Kok, 1996; H. Wagenaar, Y. Schaaf en A. van der Meiden, *In eigen theologie?: Afrikaanse vragen yn it Frysk en yn it Saksysk* (KFFB, 1999). De titel van de Nederlandse vertaling luidt: *Een eigen theologie: Friese en Saksische antwoorden op Afrikaanse vragen*, Kampen: Uitgeverij Kok, 2000; H. Wagenaar, 'Theology, Identity and the Pre-Christian Past: A critical analysis of Dr. K. Bediako's theology from a Frisian perspective', *International Review of Mission* Vol. LXXXVIII/ No. 351, (1999): pp. 364-380.

11 A. Walls, 'The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture' in A.F. Walls, *The Missio-*

nary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith, Maryknoll: Orbis Books/Edinburgh: T&T Clark, 1996, pp. 3-15.
12 M. Volf, 'A Vision of Embrace: Theological Perspectives on Cultural Identity and Conflict',

The Ecumenical Review, Vol.47/ No. 2 (1995): pp. 195-205; M. Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville: Abingdon Press, 1996.
13 M. Volf, 'A Vision of Embrace', p. 198.

Hinne Wagenaar (1962) studeerde in Groningen en aan het Union Theological Seminary in New York. Hij was pastor onder buitenlandse studenten in Oost-Nederland en doceert sinds 1998 theologie aan het Presbyterian Theological Seminary in Kumba, Kameroen.

De bijbel vertalen in je eigen taal

Bij de Wycliffe bijbelvertalers en bij de bijbelgenootschappen zijn en worden de laatste stappen gezet in een soort dekolonisatieproces.

Zendelingen en missionarissen hebben in de 19e eeuw al ginds de eerste bijbelvertalingen gemaakt, waarbij eigenlandse mensen 'informanten' waren. In de jubileumboeken van bijbelgenootschappen worden de pionier-bijbelvertalers als Moffatt in Zuid-Afrika, Christaller in Ghana en Saker in Kameroen uitbundig besproken, maar komen de namen van hun Afrikaanse helpers, die eigenlijk de sleutelfiguren waren bij de vertaling, niet of nauwelijks voor.

Het Nederlandse Bijbelgenootschap heeft daarbij een heel eigen rol gespeeld door meer dan een eeuw lang Nederlanders als 'taalafgevaardigden' te laten opleiden in Leiden in de bijbelwetenschappen en de javanistiek. Deze 'taalafgevaardigden' werkten vervolgens een leven lang in Indonesië aan het maken van een grammatica en een woordenboek en ten slotte een vertaling van de bijbel in 'hun' taal.

Een volgende etappe werd dat de intussen ontstane eigenlandse kerken in het midden van de vorige eeuw goed opgeleide eigen mensen konden vrijmaken om bijbelvertalingen te maken, waarbij de bijbelgenootschappen assisteerden met zogenaamde 'language consultants', specialisten met een linguïstische en bijbelse scholing. In het begin waren dat meestal Amerikanen en Europeanen. Bekende namen zijn hier Eugene Nida, William Reyburn en Jan de Waard. Toen het Tweede Vaticaans Concilie besloot tot het vieren van de eucharistie in de volkstaal gingen op vele plaatsen de katholieken ook participeren in dit vertaalwerk.

Intussen waren sinds 1930 de Wycliffes bezig mensen uit te sturen om de bijbel te vertalen in alle talen van de wereld. In de praktijk kwam dat neer op een geweldige inzet voor vertaalwerk in kleine talen onder indianen in Latijns-Amerika; in Afrika; onder bergvolken in Azië, enzovoort. Eerst waren de Wycliffe-mensen meer toegewijd dan opgeleid, maar dat is allang veranderd. Nu beschikt Wycliffe over honderden gekwalificeerde vertalers. Alleen, veruit de meesten van hen zijn Amerikanen en Europeanen. Toen ik in 1999 in Yaoundé was, waar een regionaal centrum van Wycliffe is, bleken daar meer dan honderd blanken in dienst te zijn, dus meer dan er ooit voor enige protestantse zending in het verleden in Kameroen gewerkt hadden. Dat kan natuurlijk niet meer in een land waar de kerken al bijna een halve eeuw zelfstandig zijn en allemaal onder Afrikaanse leiding staan.

Bovendien hoort een bijbelvertaling gemaakt te worden door mensen voor wie de ontvangende taal de moedertaal is. Wij nodigen in Nederland ook geen Russen of Japanners of Kikoejoes uit om de nieuwe vertaling in het Nederlands te maken.

De bijbelgenootschappen hadden dit al begrepen. Alle door de kerken beschikbaar gestelde mensen waren al eigen mensen, nu zijn ook vrijwel alle vertaalspecialisten van de Wereldbond van Bijbelgenootschappen (UBS) afkomstig uit het werelddeel, waarin zij werken.

Uit het jaarverslag van Wycliffe Bijbelvertalers Nederland, dat loopt tot september 2001, blijkt dat ook daar de grote omslag nu heeft plaatsgevonden. Er is sprake van een nieuw sponsoringprogramma voor 'partners in bijbelvertaling en alfabetisering om christenen daar een zo groot mogelijke bijdrage te laten leveren in het vertalen van de bijbel in hun eigen taal'. Met andere woorden: de westerse Wycliffe-werker is bezig de specialist te worden die eigenlandse mensen moet assisteren bij hun vertaalwerk. En aan de achterban wordt nu gevraagd om eigenlandse vertalers te steunen. Het laatste nieuwsbulletin van december 2001 van het Akrofi-Christaller Centre in Akuapem in Ghana, dat geleid wordt door dr. Kwame Bediako, verschaft daarbij interessante aanvullende informatie. Vanaf augustus 2002 zullen in Akuapem cursussen gegeven worden van drie en vijf maanden voor Afrikaanse en buitenlandse Wycliffe-medewerkers in Afrikaanse theologie en vertaalproblemen. Er komt een speciaal diploma voor deze trainingen. Daarnaast gaat het centrum in samenwerking met specialisten van de Wereldbond van Bijbelgenootschappen workshops organiseren voor bijbelvertalers uit heel Engelssprekend Afrika.

Er wordt zowel door de Wycliffes als door de UBS al samengewerkt met evangelische theologische scholen in Abidjan in Ivoorkust en in Bangui in de Centraal-Afrikaanse Republiek voor speciale vertaalopleidingen in het Frans.

Het Akrofi-Christaller Centrum heeft nog een interessant experiment met promotiestudenten kortgeleden afgesloten, namelijk exegese van de bijbel in Afrikaanse talen. Het merkwaardige verschijnsel doet zich namelijk voor dat in bijna alle kerken van Afrika de dienst geleid wordt en de Schrift wordt uitgelegd in Afrikaanse talen, terwijl de predikanten en priesters zijn opgeleid in het Engels of Frans of Portugees. Wat verandert er wanneer je exegese gaat bedrijven in je eigen taal?

De ervaring in Akuapem heeft geleerd dat dat veel is omdat de boodschap dan veel dichterbij komt.

Ype Schaaf

In memoriam

Stanley J. Samartha

Geboren 7 oktober 1920

Overleden 22 juli 2001

Stanley Samartha dient gezien en erkend te worden als een van de meest vooruitgeschoven 'verkenner' in het land van de theologie der godsdiensten in de tweede helft van de 20^e eeuw. Hij was in deze jaren met anderen een van de voortrekkers bij het creëren van een, inhoudelijk en methodisch, ingrijpende heroriëntatie in de theologische reflectie op de 'plaats' van het christelijk geloof in een wereld die religieus pluraal van karakter is. Hij werkte mee aan de ontwikkeling van een theologie der godsdiensten die getypeerd kan worden als post-Tambaram, post-Barth en post-Kraemer. Hij heeft daaraan een richting gevende bijdrage geleverd. Hij was een van de initiatiefnemers bij het ontwerpen van een theologie van de godsdiensten waarbij andersgelovigen actief betrokken werden. Het is mede dankzij hem dat godsdienst-theologische reflectie en concrete dialoog met andersgelovigen bij alle kerken hoog op de agenda zijn komen te staan. Samartha heeft aan dit alles een niet weg te denken bijdrage geleverd. In de komende decennia zal hij bij de verdere ontwikkelingen in de theologie van de godsdiensten ongetwijfeld de aandacht blijven krijgen die hij verdiend heeft.

In 1968 werd hij door de Wereldraad van Kerken (Genève) benoemd als verantwoordelijke voor de realisering van het programma 'the Word of God and the Living Faiths of Men'. Na zijn aftreden in 1980 is hij vanuit het Christian Institute for the Study of Religion and Society en het United Theological College (Bangalore) zijn baanbrekende en uitdagende bijdrage blijven leveren aan de ontwikkeling van een theologie van de godsdiensten die ernst maakt met Gods scheppende en verlossende betrokkenheid bij het leven van aanhangers van andere geloofsovertuigingen. Uitsproken voorbeelden hiervan zijn: *One Christ – Many Religions, Towards a Revised Christology*, Maryknoll 1997 en *Between Two cultures. Ecumenical Ministry in a Pluralist World*, Geneve 1996 (een gethematiseerde autobiografie).

Inhoudelijk gezien stond bij Samartha de zoektocht naar een christologie, herzien in de context van een religieus plurale wereld, centraal. Deze keuze berustte op de overtuiging dat het beroep van christenen op de exclusiviteit van hun geloof, dat God alleen en voor eens en altijd in Jesus Christus geopenbaard is, geen integraal onderdeel van het evangelie of van het christelijk geloof in God.

Wat hij vooral miste in de westerse christologie 'van boven' (*helicopter theology*) was de

aandacht voor het feit dat aanhangers van andere godsdiensten hun eigen 'heren' en 'meesters' hadden. Hij pleitte voor een ossewagen-christologie (*bullock-christology*) die met beide wielen voeling blijft houden met de religieuze bodem van Azië.

De Rijksuniversiteit Utrecht mag er trots op zijn in 1986 aan Samartha een eredoctoraat te hebben toegekend.

Zij die nader kennis willen maken met het leven en werk van Samartha verwijs ik naar Eeuwout Klootwijk, *Commitment and Openness. The interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha*, Zoetermeer 1992.

Jan van Lin

In memoriam

H.M. de Lange

Geboren 2 maart 1919

Overleden 27 september 2001

In september 2001 overleed de econoom dr. H.M. (Harry) de Lange, die gedurende bijna een halve eeuw een zeer actieve rol vervulde in de sociale tak van de oecumene. De Lange begon in 1945 zijn beroepsmatige loopbaan bij het Centraal Planbureau, waarvan de directeur J. Tinbergen een van zijn leermeesters was. Vanaf 1964 was hij verbonden aan het Universitair Instituut Vorming Bedrijfsleven, later geheten Interuniversitair Instituut voor Normen en Waarden in de Samenleving, dat onder meer studies en trainingen voor studenten theologie en predikanten en priesters verzorgde. Zijn beroepsmatige loopbaan sloot hij af als hoogleraar toegepaste sociale ethiek aan de Theologische Faculteit in Utrecht (1981-1984).

Daarnaast had De Lange een onbetaalde loopbaan in kerk en oecumene. Allereerst in zijn 'eigen' kerk, de Remonstrantse Broederschap, maar in toenemende mate in de oecumene. Vanaf 1952 was hij lid en na enige jaren secretaris van wat toen nog heette de Commissie voor Sociale Zaken van de Oecumenische Raad van Kerken in Nederland (vanaf 1968: de Sectie Sociale Vragen van de Raad van Kerken in Nederland). Van 1964 tot 1992 was hij voorzitter. Vanuit deze functie was hij betrokken bij vrijwel alle oecumenische initiatieven op het terrein van kerk en samenleving. Internationaal was hij vooral actief in het werk van de commissie Church and Society van de Wereldraad.

De inhoudelijke verantwoording van zijn streven formuleerde De Lange in zijn proefschrift *De gestalte van een verantwoordelijke maatschappij* (1966). Naast verant-

woordelijk was gerechtigheid voor De Lange een sleutelbegrip in de oecumenische sociale ethiek. Het impliceerde een besliste keuze voor armen en ontrechten. Hij was een van de pioniers in Nederland wat betreft de bewustwording van de arm-rijkverhouding in de wereld.

Daarbij kwam vanaf begin jaren zeventig de aandacht voor ecologische vragen. Dat leidde tot zijn concept van de 'economie van het genoeg'. Binnen de milieugebruiksruimte heeft de leniging van de noden van de armen voorrang boven de vergroting van de materiële welvaart van de rijken.

Het overlijden van De Lange betekent het afscheid van een inspirerende voortrekkker, die onvermoeibaar vanuit een diep doorleefd oecumenisch engagement opkwam voor het recht van de armen en de levensmogelijkheden van toekomstige generaties. Velen heeft hij daarbij blijvend geïnspireerd.

Herman Noordegraaf

NIM

Met ingang van 2002 heet het Missiologisch Instituut in Nijmegen officieel: 'Nijmeegs Instituut voor Missiologie' (NIM). De Engelse definitie van de instelling luidt:

'The Nijmegen Institute for Missiology is a centre for the study of non-western Christianity and the promotion of the north-south dialogue. The NIM perceives its task to mediate between churches and theologians in the western world and those in the southern hemisphere, as well as to mediate between established missionary institutes and further generation missionary workers.'

Afscheid Jan van Lin

Op 1 februari 2002 heeft dr. Jan van Lin, die van het begin af aan in 1993 directeur is geweest van het Missiologisch Instituut afscheid genomen om gezondheidsredenen. Dat is gebeurd op een studiedag over het thema dat hem altijd hoog heeft gezeten: religieus pluralisme en interreligieuze dialoog. Bij die gelegenheid is ook zijn nieuwste

boek: *Shaking the Basis* gepresenteerd. Jan van Lin heeft in Nederland het religieuze pluralisme onder anderen serieus genomen door een tijdlang voorzitter te zijn van de redactie van *Wereld en Zending*.

Inaugurele rede Frans Wijssen

Op 19 april 2002 zal dr. Frans Wijssen zijn inaugurele rede houden als hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen. Dit zal gebeuren in de Lammerszaal van het studiecentrum voor medische wetenschappen, Geert Groote Plein 21 te 15.45 uur.

Verder is door het bestuur van het NIM dr. Jorge Castillo benoemd tot wetenschappelijk medewerker. Dr. Castillo heeft zijn pastorale en wetenschappelijke ervaring opgedaan in Panama, Costa Rica, El Salvador en Guatemala. Hij studeerde in Tübingen en Chur en promoveerde in Nijmegen.

Stuurgroep voor de bisschoppen

Dr. Frans Wijssen is de voorzitter geworden van de stuurgroep 'bischoppelijke consultatie inzake missionaire

aangelegenheden'. Deze stuurgroep moet de kerkelijke documenten aangaande missie bestuderen en de missionaire opvattingen en praktijk in Nederland inventariseren om aanbevelingen te doen, die de bisschoppen kunnen helpen om in 2003 een nieuwe bisschoppelijke brief over missie te publiceren.

Samenwerking

De Nederlandse Raad van Kerken en vijf islamitische koepelorganisaties hebben afgesproken hun samenwerking te versterken. Zij willen zo eraan bijdragen de zekerheid en veiligheid in de samenleving te verbeteren. Ze willen hun gelovigen stimuleren meer expliciet aandacht te geven aan wat de bijbel en de koran zeggen over rechtvaardigheid, erbarmen, tolerantie, waardigheid van het leven en respect voor de kern van het bestaan.

— ID

Nieuwe voorzitter Solidaridad

De oecumenische ontwikkelingsorganisatie voor Latijns-Amerika Solidaridad heeft afscheid genomen van haar voorzitter Jan Zijderveld. Dr. Roelf Haan is zijn opvolger geworden. Haan heeft in Argentinië economie gedoceerd op een christelijke universiteit en hij is onder andere algemeen directeur van de IKON geweest. Solidaridad ontving voor haar projecten in 2000 7,6 miljoen gulden; dat is iets meer dan in 1999. 34 procent kwam uit katholieke parochies, 14 procent van protestantse kerken en 23 procent van particulieren. Solidaridad is in Nederland ook de ini-

tiatiefnemer van de Max Havelaar-koffie, de Oké-bananen en sinds kort ook van de Kuyichi-jeans.

— ID en BAR

Kerk Wereldwijd: een doorstart

De Stichting Kerk Wereldwijd, die, zoals we in het vorige nummer van *Wereld en Zending* meldden, het werk van Kerk Overzee voortzet, heeft fondsen gevonden voor het uitgeven van een contactorgaan voor Nederlandse expatriates. Het is getiteld: *Kerk Wereldwijd*. Jaargang 1, nummer 1 van oktober 2001 is gewijd aan het thema Aids. Meer informatie op de website: www.kerkoverzee.nl.

Twee miljard christenen

Volgens het Vaticaan zijn van de ruim zes miljard mensen op aarde nu bijna twee miljard christen. Van hen zijn meer dan een miljard katholiek, 342 miljoen protestant, 215 miljoen orthodox en 80 miljoen anglicaan. Verder noemt het Vaticaan 1,2 miljard moslims, 811 miljoen hindoes, 360 miljoen boeddhisten en 230 miljoen aanhangers van traditionele godsdiensten, 100 miljoen leden van nieuwe religieuze bewegingen, 23 miljoen sikhs en 14,5 miljoen joden.

— ID

Subjectief geloven

Van 16-18 november 2001 is in Maagdenburg in Duitsland een Frans-Duits oecumenisch congres gehouden over het 'bieden van geloof' in Parijs en in Oost-Duitsland. Hoewel het woord zending / missie weinig viel, was eenieder ervan overtuigd, dat het evangelie van Jezus moet

worden doorgegeven. Alleen, dat dient creatief en met respect te gebeuren. Daarbij viel op dat zowel protestanten als katholieken positief spraken over de zogenaamde a-religieuzen in Oost-Duitsland.

Ze hebben vaak geen rancune tegen het christendom omdat ze er niets meer van afweten. Het gaat dus niet om kerkverlaters, die we moeten terugwinnen.

We zullen moeten luisteren waar de Geest ook via hen tot ons spreekt. Daarbij blijkt dat onze discussies over kerkstructuren volstrekt onbegrijpelijk en oninteressant zijn voor buitenstaanders.

De Fransman Jean-Marie Dongani, die aan het Institut Catholique de Paris doceert, analyseerde de situatie waarin de kerk nu werkt als volgt:

Sinds de Verlichting zijn de diverse delen van de cultuur (kunst, recht, etc.) steeds verder uiteen gedreven, omdat er geen gemeenschappelijke (gelofs)grond voorhanden is. De integratie van de verschillende culturelementen komt nu pas in het individu tot stand. Dat betekent voor het christelijk geloof, dat men van objectief naar subjectief geloven is opgeschoven. Waarheid is iets wat gevonden, geconstrueerd moet worden door het individu. Authenticiteit is daarbij een sleutelwoord, niet objectiviteit.

Jan van Butselaar in een rapport voor de NZR

Ongeneeslijk religieus

In Utrecht is op 28-29 november 2001 in een samenwerking tussen het Institute of Social Studies in Den Haag en de Utrechtse Universiteit een stu-

dieconferentie gehouden over het thema 'Religie en conflict in Afrika ten zuiden van de Sahara'.

Uit Afrika ingevlogen deskundigen als de Rwandees dr. Tharicisse Gatwa, de Nigeriaan dr. Umar Danfulani, de Ghanese hoogleraar Elom Dovlo, mevr. dr. Grace Wamue uit Kenia en prof. Thias Kgatla uit Zuid-Afrika hebben daar gesproken over de rol van religie in de politieke en maatschappelijke botsingen in Afrika. Dat betekent dat niet alleen de conflicten in Rwanda, Soedan en Noord-Nigeria aan de orde kwamen, maar ook een alternatieve jeugdbeweging in Kenia en de rol van toverij in Zuid-Afrika. Dr. Gatwa stelde de politiek van de Organisatie voor Afrikaanse Eenheid en de VN aan de kaak wegens nooit ingrijpen in conflicten in Afrika. Dr. El Hassan uit Khartoem probeerde de regeringspolitiek van de Soedanese regering tegenover het zuiden recht te praten, maar hij werd door andere Soedanezen in de zaal weersproken, die de regering ervan beschuldigden een heilige oorlog tegen de niet-moslims te voeren.

Twee dingen werden duidelijk in Utrecht: religie is in conflicten in Afrika overal belangrijk. En: religie functioneert in elke situatie weer anders.

Dr. Gerrie ter Haar, de hoogleraar bij het ISS voor religie, mensenrechten en sociale verandering, was de motor achter deze internationale conferentie, die gesponsord werd door het Ministerie van Buitenlandse Zaken, de Utrechtse Universiteit, het ISS in Den Haag en o.a. verder door het ICCO. 'Alleen Afrikanen zelf kunnen aantonen hoe

belangrijk religie is als oorzaak van conflicten, als achtergrond van inzet voor etnische economische en ecologische veranderingen, en ook als stichter van vrede', aldus mevrouw Ter Haar. En de conferentie bewees dat ze daarin gelijk had.

Ype Schaaf

Themadag ICCO

Onder het thema: 'Onze opdracht: bewegen tot gerechtigheid' presenteerde het ICCO zich op 1 december 2001 aan 180 mensen die tot de achterban van ICCO gerekend mogen worden. De Zuid-Afrikaanse moslim dr. Farid Esack tekende de 11e september 2001 als botsing van twee fundamentalistische stromingen: het economisch beleid van de VS, nagestreefd met een bijna religieus-fundamentalistisch fanatisme, en een andere die daarop reageert met een combinatie van woede en misplaatste liefde voor het martelaarschap. De Palestijnse mevrouw Maha Abu-Dayyeh Shamas tekende de historische achtergrond van de conflicten tussen Palestina en Israël, en de actieve rol van vrouwen in de strijd voor mensenrechten. De activiteiten en interessevelden van het ICCO werden op deze dag tastbaar dichterbij gebracht.

Gerard van 't Spijker

Kerken, globalisering en internationaal kapitaal

In juni 2002 zal in Nederland een grote oecumenische bijeenkomst plaatsvinden over globalisering en internationaal kapitaal. Organisatoren zijn de Wereldraad van Kerken, de Wereldalliantie van Gereformeer-

de/Hervormde kerken en de Lutherse Wereldfederatie in samenwerking met de Raad van Europese kerken. Ook vertegenwoordigers van de Rooms-Katholieke Kerk hebben al toegezegd aanwezig te zullen zijn.

De consultatie is er één in een reeks regionale bijeenkomsten over de gevolgen van globalisering die door de kerken zijn georganiseerd.

De West-Europese bijeenkomst wil proberen op de vragen aan de kerken een antwoord te geven. Daarnaast zullen de deelnemers zich buigen over de gevolgen van globalisering in de eigen samenleving. In het bijzonder zal aandacht besteed worden aan het internationale financiële stelsel en de gevolgen daarvan voor het Zuiden.

De bijeenkomst is een consultatie: het is de bedoeling adviezen te formuleren over verdere stappen. Maar een minstens zo belangrijke doelstelling van de consultatie is om punten te verzamelen die ingebracht kunnen worden in een hearing in het Europese Parlement die door Kairos Europa in het najaar van 2002 georganiseerd wordt. Bovendien moeten aanzetten gegeven worden voor een proces van bezinning en actie in de Europese kerken, landelijk, regionaal en lokaal.

Jan Brock

Het betuttelende Vaticaan

Op de laatste bisschoppssynode in Rome was felle kritiek te horen op de betuttelende rol van de curie ten aanzien van plaatselijke bisschoppen. Zo vertelde de Ewe-sprekende bisschop Adanudy uit Togo dat de vertaling van de liturgie in het Ewe door het Vaticaan was afgekeurd op advies van één theologie-

student in Rome, terwijl zeven bisschoppen in Togo en Ghana zelf met de vertaling hadden ingestemd.

De voorzitter van de Braziliaanse bisschoppenconferentie sprak van betuiging bij bisschopsbenoemingen.

Bisschop Chemello stelde dat elke benoeming leek op een duister proces dat vaak verrassend uitloopt op een diepe teleurstelling.

Als remedie stelde hij voor dat de synode zou uitspreken dat Gods heilswerk zich via de lokale kerk voltrekt. Die lokale kerken horen daarom te worden gemachtigd om lokale problemen zoals het benoemen van een bisschop op te lossen.

– ID

ID is verhuisd

ID, het zeer informatieve informatieblad over de missionaire beweging dat de informatiedienst van het CMBR al 33 jaar uitgeeft voor de missionaire werkers in het Zuiden en hier, is per 1 december 2001 verhuisd van Den Bosch naar Den Haag. Het adres is daar: Lutherse Burgwal 10.

Het postadres is:

Redactie ID, Postbus 16442, 2500 BK Den Haag

tel.: (+31) (0)70 313 6734. fax: (+31) (0)70 313 6777;

e-mail: m.fillet@woordenwederwoord.nl

– ID

Intercultureel bijbellezen

De nieuwe project-secretaris van de Nederlandse Zendingsraad, Beatrijs Hofland, heeft een eerste opzet voorgelegd van een project intercultureel bijbellezen in Nederland dat in eerste

instantie in de stad Leiden zal plaatsvinden.

Een breed scala van kerken en organisaties zal meewerken:

De NZR, de Nederlandse Missieraad, de Raad van kerken van Nederland, de SKIN kerken, de Evangelische Alliantie, Gemeente-opbouw van de SOW-kerken, het Nederlands Bijbelgenootschap en de Vrije Universiteit.

– NZR

Sporen van God

Het Centraal Missionair Beraad van de Nederlandse Religieuzen (CMBR) is met een beleidsstuk gekomen dat een eigentijdse visie op missie geeft. Het heet 'Op zoek naar sporen van God' en is tot stand gekomen in veel gesprekken met assistentie van professor Rogier van Rossum uit Nijmegen. Van de ongeveer 15.000 Nederlandse religieuzen werken er circa 2.000 als missionaris. Omdat ze Jezus op zijn woord nemen, willen ze zijn als een levende graankorrel, die niet uit is op eigen voortbestaan, maar het leven doorgeeft. Daarom zoeken ze bondgenootschappen met mensen die het visioen van een rechtvaardige wereld delen.

Missie wordt dan: aan de zijde van hen gaan staan, die in het rijk geworden Nederland nauwelijks meetellen, lotgenoot worden van de armsten in het Zuiden, steun en toeverlaat zijn van mensen zonder thuis, zonder papieren. De dialoog aangaan met mensen van andere culturen en godsdiensten.

Mocht u het stuk willen lezen dan kan het gratis besteld worden per telefoon bij het CMBR (+31) (0)70 31 36 780

– BAR

M. Wessels, *De extremistische variant van de islam. De opkomst van het eigentijdse moslimextremisme*, Den Haag: Telderstichting 2001, 183 blz., ISBN 90-73896-20-7.

De Nederlandse liberale politieke partij VVD (voor Vrijheid en Democratie) heeft het laatste decennium op diverse wijze aandacht aan de islam geschonken. Politiek leider Frits Bolkestein bespeelde enerzijds graag het thema van het niet-Europees zijn van de islam. Voor het moderne Europa achtte hij de (waarden van) de Verlichting bepalend en daar zou de islam niet in hebben geparticipeerd. Bolkestein verzette zich dan ook lange tijd tegen een Turks lidmaatschap van de EU. Anderzijds ging Bolkestein wel in gesprek met iemand als Mohammed Arkoun, die de islam als een integraal en opbouwend onderdeel van de moderne Europese cultuur ziet. De van afkomst Marokkaan, dr. Osama Cherribi werd zelfs als parlamentslid het 'islamitische gezicht' van de VVD. In het kader van de verwerking van de aanslagen van 11 september 2001 heeft het Wetenschappelijk Bureau van deze partij een reeds gereedliggende studie van Wessels in enigszins bijgestelde vorm gepubliceerd, op korte termijn na het begin van de confrontatie tussen de 'Amerikaanse coalitie' en het Taliban-regime van Afghanistan.

De publicatie draagt geenszins het karakter van een gelegenheidswerkje. Er wordt een evenwichtig en zeer helder breed overzicht gegeven van de opkomst van het Wahhabisme tot Sayyid Qutb en Khomeiny (II: 19-40). De jaren 1979-1990 worden dan in een landenoverzicht geschetst, hoe, nog in de periode van de Koude Oorlog tussen westerse en communistische landen, in een aantal landen bewegingen opkwamen, die soms zelfs het overwicht kregen en een moslim-alternatief stelden tegenover kapitalisme en socialisme of communisme, systemen die in alle gevallen op een zeer corrupte en bevolking-onvriendelijke manier werden opgelegd (III: 41-56). Kern van de studie is de ontwikkeling tussen 1990-2001 in de landen van het Midden-Oosten, waarbij alle grote organisaties van fundamentalistische of extremistisch-islamitische signatuur de revue passeren (IV: 57-120). Hoofdstuk V stelt

bijna opgelucht vast, dat de 'Nederlandse moslims' in meerderheid uit twee landen komen, Marokko en Turkije, waar weinig radicalisme te vinden is.

Kernpunt van de studie is natuurlijk de slotconclusie in VI: 131-152, waar gewezen wordt op de veiligheidsaspecten. Nederland (dat wil zeggen dus vooral de politiek en de veiligheidsdiensten) moet vooral letten op de kleine minderheden uit Afghanistan, Libië en Pakistan. Maar ook wordt het vingertje geheven bij de liefdadigheidscollectes die onder de in het algemeen niet-politieke Turken en Marokkanen worden gehouden. De Amerikaanse anti-terroriswetten maken dit niet mogelijk. Als afschrikwekkend voorbeeld wordt een charitatieve organisatie genoemd die geld doorsluisst naar de Palestijnse Hamas en naar nabestaanden van Palestijnse slachtoffers van het conflict in het Midden-Oosten (135 en 146). Dit lijkt me een ongelukkig voorbeeld, sinds wij op de gewone tv kunnen zien hoe de politiebureaus in Palestijns gebied, gebouwd met Nederlands regeringsgeld, door de Israëli's in puin worden geschoten. Er wordt ook regelmatig gewaarschuwd tegen financiële ondersteuning door landen als Saudi-Arabië (nota bene een lid van de zogenaamde 'alliantie tegen het terrorisme') voor organisaties en moskeeën in Nederland (138, 144, 149). Er wordt zelfs onomwonden geformuleerd: 'Ook substantiële subsidiestromen voor moskeeën, islamitisch onderwijs en dergelijke vanuit landen als Iran, Saudi-Arabië en Libië zijn ... minder gewenst' (149). Er wordt nog niet gepleit voor een verbod. Gelukkig maar, want dan zou een vrijheidspartij als de VVD al helemaal nooit meer recht hebben om, in navolging van de Amerikanen, bij landen als India, Saudi-Arabië, Libië, Indonesië, Maleisië te pleiten voor vrijheid van godsdienst, ook in de zin dat de 'substantiële subsidiestromen' die vanuit westerse landen geopend, casu quo voortgezet zouden mogen worden. Vanuit islamitische landen wordt er vaak op gewezen, dat de westerse wereld met twee maten meet en bijvoorbeeld het etiket extremisme en terrorisme gemakkelijk toekent aan Palestijnen en niet aan de Israëli's. Hetzelfde geldt met betrekking tot de internationale banden van de wereldreligies: men kan natuurlijk niet de godsdienstvrijheid van moslims in Europa beperken en elders wel vrijheid voor de verspreiding of instandhouding van het christendom gaan eisen.

— Karel Steenbrink

P. Pas, *De zeven sacramenten op de drempel van het derde millennium*, Leuven: Acco 1999, 365 p., ISBN 90-334-4445-3

Waarom ligt dit boek ter bespreking bij de redactie van een missiologisch tijdschrift? Het is immers een bezinning op de rol en vorm van de (katholieke) zeven sacramenten met name in de zuidelijke Nederlanden. Dat die streken in het derde millennium missieland zullen worden klinkt wel enigszins door, maar dan wel in een nieuwe zin van het woord, namelijk als plek waar een nieuwe inculturatie moet plaatsvinden. Vanuit de pastorale praktijk wordt beschreven hoe de sacramenten vervreemd zijn van het huidige leefpatroon en opnieuw zingegeven moeten worden. Dit vaak in

krasse bewoordingen zoals op blz. 29: '...indien het doopsel niet meer noodzakelijk is om het eeuwig heil te bereiken dan moeten we er een andere zin voor vinden'. Dit zal menig lezer doen vragen: 'Waarom met zoveel moeite achterhaalde zaken reanimeren?' Die vraag wil Pas praktisch pastoraal benaderen door te tonen hoe er religieuze ervaringen zijn die in deze zeven kaders te kanaliseren zijn in een voor missiologen uitdagende oefening in inculturatie, die de lezer nieuwsgierig maakt naar die andere onlangs aangekondigde herbezinning op de sacramenten door E. Schillebeeckx, waarin deze de bevindingen uit de antropologie wil benutten. Voor missiologen is dit boek van belang, ondanks zijn weinig overtuigend gebruik van de antropologie (inzake het huwelijk bijvoorbeeld), want het toont hoe diep sociale verbanden het religieuze bepalen. Het gaat niet zozeer om een zoeken naar menselijke constanten van rituele beleving, waarbij de willekeurige gegevens uit alle windstreken aangedragen worden; en ook niet om een speurtocht naar existentiële ervaringen die ingekaderd kunnen worden in de zeven klassieke rituelen van initiatie, bevestiging, vergeving, levenskeuze, ziektebeleving, enzovoorts. Dit boek stuit onbewust op een derde dimensie, die meer missiologische reflectie verdient met gebruik van gedegen antropologisch onderzoek, te weten de breukvlakken en momenten van onheil in de globaliserende samenleving, waarop religieuze rituelen een antwoord willen zijn. Hoe schuld, ziekte, liefdesverbondenheid in een technologische 'risicomaatschappij' (U. Beck) vol institutioneel onrecht ritueel ingebed kan worden zal naast dit vrij intuïtieve werk om serieus antropologische analyses vragen. Als Pas de kinderdoop en niet de volwassenendoop bespreekt, duidt dit aan hoe religie en rituelen in zo'n samenleving op radicale vragen moeten antwoorden als ze meer willen zijn dan iets van een slinkende groep kerkgangers. Met dit boek heeft men de vraag wel volop in het vizier.

– *Wiel Eggen*

Tharcisse Gatwa, *Rwanda Eglises: Victimes ou Coupables? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda 1900-1994*. Yaoundé/Éditions CLÉ 2001 ISBN 2-7235-0124-8 ; Lomé : /HAHO 2001, ISBN 2-913746-09-8

In 1990 begon in Rwanda een burgeroorlog die in 1994 uitliep op een genocide waarin naar schatting 800.000 mannen, vrouwen, grijsaards en kinderen op gruwelijke wijze werden omgebracht. Een van de meest verbijsterende omstandigheden daarbij was dat dit gebeurde in een land waarin het christelijk geloof op de meest succesvolle wijze was gebracht, althans waar meer dan 80% van de bevolking tot een kerk behoorde. Hutu's (85% van de bevolking) stonden tegenover Tutsi's (15%). Maar ze spraken dezelfde taal, hadden altijd door elkaar gewoond en bezochten dezelfde kerken. Wat was de rol van de kerken in het proces dat tot deze genocide heeft geleid? Tharcisse Gatwa heeft deze vraag tot onderwerp van zijn dissertatie gemaakt die hij in 1998 aan de Universiteit van Edinburgh verdedigde. Een enigszins verkorte Franse versie hiervan werd in 2001 gepubliceerd, en de Engelse han-

delsuitgave zal waarschijnlijk in 2002 verschijnen.

De Rwandees Tharcisse Gatwa was na zijn journalistenopleiding in Kameroen enkele jaren secretaris-generaal van de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda, en vervolgens secretaris van het Rwandese Bijbelgenootschap. In het eind van de jaren negentig maakte hij als jeugdlid deel uit van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken, en in 1992 was hij actief in de mensenrechtenbewegingen in Rwanda. In mei 1994 ontvluchtte hij zijn land, en begon hij een theologische studie aan het Centrum voor Niet-Westerse Theologie te Edinburgh. Hij is thans directeur van de christelijke uitgeverij CLÉ in Kameroen.

Gatwa stelt dat de betekenis van het behoren tot een van de twee voornaamste etnische groepen de laatste paar honderd jaar ideologisch is geduid. De aanzet daartoe werd reeds in de prekoloniale periode van de 19^e eeuw gegeven door enkele Tutsiclans die zich als Tutsi-bij-uitstek beschouwden en door de creatie van mythen en legenden die hun superioriteit moesten bewijzen en zo hun macht over het centrum van het huidige Rwanda legitimeerden. Het bestaan van etnische groepen, waar op zich niets mis mee is, werd tot wat Gatwa noemt 'etnisme': de groepen gingen elkaar wederzijds uitsluiten. In de 20^e eeuw zetten de koloniale machthebbers dit proces voort en verdiepten het zelfs, en na de onafhankelijkheid namen de Rwandese politici dit weer over. Missie en zending, vanaf het begin van de 20^e eeuw in Rwanda actief, hebben deze ideologisering niet slechts gedoogd, maar ze hebben in de vorming, onderbouwing en handhaving ervan een beslissende rol gespeeld. Ze verzorgden een Rwandese geschiedschrijving vanuit dit gezichtspunt.

Zo heeft het karakter van het behoren tot een etnische groep door de Europeanen een andere inhoud gekregen toen dezen de negentiende-eeuwse ethnologische theorieën op de in Rwanda aangetroffen groepen gingen toepassen. Deze theorieën stelden dat Bantu-volken, waartoe de Hutu worden gerekend, de oorspronkelijke Afrikanen waren die in de loop van honderden jaren waren overvleugeld door groepen van Hamitische afkomst waartoe de Tutsi behoren. Dezen, zo werd gesteld, kwamen oorspronkelijk wellicht uit het Midden-Oosten. In elk geval hadden ze veel trekken gemeen met het superieure mensenras dat Europa tot een hoge cultuur had gebracht. Deze Hamiten, soms ook Niloten of Ethiopieërs genoemd, vormden volgens de invloedrijke Britse antropoloog S.G. Seligman 'la race civilisante de l'Afrique' (p. 31). Deze theorie is gebaseerd op het superioriteitsgevoel van Europeanen die een verklaring zochten voor het feit dat ze in Afrika intelligente mensen tegenkwamen. Deze rassistheorieën kenden aan de Tutsi een superioriteit toe die zich kon meten met de algemeen veronderstelde superioriteit van de Europeanen. Zo gaf de Belgische overheid tot de jaren zestig alle machtsposities aan de Tutsi met uitsluiting van de Hutu. De kerk fungeerde steeds als adviseur van het politieke gezag.

Na de Tweede Wereldoorlog heeft de kerk haar houding gewijzigd, en werden de Hutu aan de macht geholpen door een bloedige revolutie en democratische verkiezingen. Deze koerswijziging bracht geen oplossing voor het probleem: de ideologie van de racistische interpretatie van etnische verschillen werd intact gelaten.

De verwevenheid van de kerk met het nieuwe politieke regime van na de politieke onafhankelijkheid in 1961 maakte het haar onmogelijk om te werken aan genezing en verzoening. Door echter het nieuwe bewind van na de onafhankelijkheid te steunen, ook in zijn ideologische legitimering van de macht van een Hutu-meerderheid die in hoge mate de Tutsi uitsloot, legde de kerk mede de voedingsbodem voor het conflict dat werd uitgevochten toen de tweede en derde generatie van de Tutsi, die, vanaf 1959 naar het buitenland uitgeweken, in 1990 met een leger terugkwamen. Weliswaar zijn protestantse en katholieke kerkleiders vanaf 1990 een bemiddelende rol gaan spelen, maar omdat de kern van het probleem van het 'etnisme' niet werd onderkend, had men geen innerlijke weerstand tegen de fascistische groepen die na 1992 het front van Hutu Power gingen vormen.

Gatwa tekent ook hoe in de jaren voorafgaande aan de genocide een veelbelovende beweging op gang kwam van leken en lagere rooms-katholieke geestelijkheid, die een duidelijk politieke stellingname beoogden. Hier bleek bijvoorbeeld de evangelicale beweging van de African Evangelical Enterprise (AEE) een grote kracht te zijn, die een zuivere en heldere politieke stellingname niet schuwde.

Gatwa geeft ten slotte een schets van een 'ecclésiologie attentive' die is gebaseerd op ervaringen van kerken in Zuid-Afrika en in het Duitsland van na de Tweede Wereldoorlog. Hij tekent concrete stappen die de kerk zou moeten ondernemen: boete doen op grond van een analyse van haar positie in het verleden, en zich engageren in de grote vraagstukken van sociale rechtvaardigheid, zonder een politieke machtsfactor te worden.

Het boek dat een eeuw kerkgeschiedenis bestrijkt is overtuigend in zijn stellingname tegen de kritiekloze aanvaarding door de kerk van de rassentheorieën van de negentiende eeuw. Het biedt ook hoogst interessant materiaal over de periode 1990-1994, een periode waarin Gatwa zelf kritisch-solidair betrokken was bij de kerkelijke bewegingen voor mensenrechten en burgerrechten. Hij tekent genuanceerd de sterke en zwakke kanten van de katholieke en protestantse hiërarchie uit die periode.

Minder overtuigend is Gatwa wanneer hij de periode van de protestantse zendeling beschrijft. Hij moet daar steunen op secundair materiaal. Wie de goedbewaarde archieven van de Duitse en de slechtbewaarde archieven van de Belgische zending zou gaan napluizen, zou niet als conclusie schrijven dat de protestantse zendingen beoogden in de eerste plaats zo veel mogelijk Tutsi te bekeren (*La conversion des Batutsi était le champ de bataille des missionnaires*, p. 73).

Dit boek biedt een grondige en onpartijdige analyse van de invloed van kerken op de ontwikkeling van Rwanda in de 20^{ste} eeuw. Het kan daarom ook fungeren als bron van inspiratie voor het vinden van een onafhankelijke en geëngageerde houding van kerkleiders in het huidige Rwanda.

— Gerard van 't Spijker

Korte signaleringen

Mercu Amba Oduyoye, *African Women's Theology*, Pilgrim Press 2001, pp. 132, \$ 17,00, ISBN 0 8298 1432 x

Oduyoye laat zien hoe de Afrikaanse cultuur en haar multireligieuze context de selectie beïnvloed heeft van de theologische issues die door Afrikaanse christelijke vrouwen zijn opgepakt. Het belang van het dagelijks leven voor de theologie vormt de rode draad van de spiritualiteit van Afrikaanse christelijke vrouwen. Het boek verscheen in de serie 'Introductions in Feminist Theology', waarin ook recentelijk verscheen een boek van Kwok Pui-Lan, *Introducing Asian Feminist Theology*.

Leonardo Boff, *The Prayer of Saint Francis. A message of Peace for the World Today*, New York: Orbis Books 2001, \$ 12.00, ISBN 1 57075 365 3

'Heer, maak mij een instrument van uw vrede. Waar haat is, laat mij liefde zaaien...' Het gebed van Franciscus, het gebed voor de vrede, werd voor het eerst gepubliceerd in 1913 in een lokaal tijdschrift in Frankrijk. Het had daarvoor al een hele weg afgelegd en werd later toegeschreven aan Franciscus en werd op allerlei plaatsen in de wereld gelezen, en zo won dit pleidooi voor onconditionele liefde vele harten. Leonardo Boff exploreert dit gebed op inspirerende wijze opnieuw.

Dirk Bakker, *Maakidi, je hebt gelijk. Het verhaal van een lekenbroeder Franciscaan*, Haarlem, In eigen beheer 2001, pp. 140, NLG 33,00

Dit boek werd uitgegeven bij het afscheid van Dirk Bakker als missiesecretaris van het bisdom Haarlem. Het verhaal betreft vooral het werk van de (leken)broeders in het voormalig Nederlands Nieuw-Guinea in de periode 1961 tot 1970. Voorzieningen voor de primaire levensbehoeften werden in samenwerking met de plaatselijke bevolking opgezet. Zonder deze samenwerking op het gebied van landbouw, wegeaanleg, onderwijs en gezondheidszorg zou toenadering tussen twee culturen niet mogelijk geweest zijn.

Nico Roozen en Frans van der Hoff, *Fair Trade, het verhaal achter Max havelaar-koffie, Oké-bananen en Kuyichi-jeans*, Van Gennep, 2001, 312 pp., NGL 39,90, ISBN 90 5515 315

Frans van der Hoff werkt in Chili onder de arme koffiëboeren, Nico Roozen bij Solidaridad in Nederland. In de ontmoeting tussen deze twee mensen ontstond het idee voor de oprichting van het keurmerk Max Havelaar. Intussen is dit concept uitgegroeid tot een wereldwijde onderneming, waarbij producenten en consumenten uit meer dan vijftig landen betrokken zijn. In dit boek wordt het verhaal, met alle successen, maar ook de tegenwerking, beschreven. Het is een toegankelijk en spannend boek.

Graça Machel, *The impact of war on children* (foto's van Sebastião Salgado), Unicef 2001, 232 pp., £ 14.95, ISBN 1 85065 485 9

In 1996 uitte Graça Machel een crie de coeur over de impact van oorlog op kinderen.

Nu maakt zij de balans op na vijf jaar. De verhalen zijn zowel uitdagend als tragisch. Nog steeds blijken kinderen op allerlei manieren slachtoffer van de oorlog die volwassenen uitvechten: landmijnen, exploitatie van meisjes en jongens als soldaten en als seksuele slaven, de toename van hiv/aids in oorlogsgebieden. Maar het boek laat ook de programma's zien die een verschil gemaakt hebben. Er is aandacht voor de krachtige rol die vrouwen spelen bij de wederopbouw en bij het stichten van vrede. En een pleidooi voor scholen als de 'safe havens' voor kinderen. 'Maar duidelijk is ook dat er nog een lange weg te gaan is voordat onze beloften aan kinderen zijn vervuld', aldus Machel.

Corien van Zweden: Indiaanse Identiteit

Allerwegen nummer 44 dec 2001 Kok Kampen

In de Allerwegenreeks is een uitstekend geschreven nummer verschenen met artikelen van de hand van Corien van Zweden over indiaanse identiteit en christelijk geloof.

Het zijn ervaringsverhalen met de zogenaamde Hoogland-indianen in Bolivia en Peru die proberen om hun indiaanse identiteit te verbinden met christelijk geloof.

Helaas is dit nummer het laatste in de Allerwegenreeks. Een langzaam doorzettende terugloop van het aantal abonnees heeft de NZR na 32 jaar gedwongen om de serie van vier boekjes per jaar stop te zetten. Omdat deze boekjes nuttige nadere informatie gaven over ontwikkelingen en uitdagingen in het Zuiden is het betreurenswaardig dat Allerwegen stopt.

Zijn wij ook christelijk bezig ons te beperken tot de eigen navel en is dit een teken van de verminderende aandacht van de christenen hier voor ontwikkelingen ginds?

AVIMO

Audio-visuele Missie- en Ontwikkelingssamenwerking (AVIMO) te Leuven brengt met grote regelmaat video- en cd-producties uit voor educatieve doeleinden. Tot de laatste uitgaven behoren een rapportage over het Rehmi-project in Guatamala dat verzoening nastreeft na grootschalige schendingen van de mensenrechten op de indianenbevolking, een video met een interview met de Rwandees Laurien Ntezimana, laureaat van de Vredesprijs Pax Christi Internationaal, over verzoeningsprojecten op het niveau van de plaatselijke parochie, en een documentaire over stappen van verzoening tussen weduwen van verschillende bevolkingsgroepen in de parochie Rango bij Butare (Rwanda). Ook is er een serie over kinderen in Marokko, Somalië, Niger en Angola, en een kennismaking met de Kameroense bevrijdingstheoloog Jean-Marc Ela. Het zijn korte banden van 15 minuten met verwerkings-suggesties voor verschillende leeftijdsgroepen.

Info: Avimo, Kard. Mercierplein 3, B-3000 Leuven. Tel (+32)(0)16 23 42 93 en op www.kerknet.be/avimo.

Gerard van 't Spijker

Video Kameroen

Het CMBR heeft een video laten maken over missie in Kameroen in West-Afrika. De videofilm is geproduceerd door het Kameroense Multimedia Centrum in Yaoundé en Afrikaanse religieuzen en leken vertellen wat hen beweegt en wat zij doen, onder andere in krottenwijken en een gevangenis.

De videofilm wordt in Nederland gedistribueerd via het Missionair Centrum in Heerlen in Nederland, tel. (+31) (0)45 – 571 1980. In België door AVIMO te Leuven: tel. (+32) (0)16 234293

–BAR

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 samenleving. Christenen zetten zich hiervoor in in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil een ontmoetingsplaats zijn voor mensen, die zich 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:

- 2002.2 Religie en ontwikkeling
- 2002.3 Koreaans 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.

- Niet alleen privé. Over de functie van religie 2001/4
- De legitimatie van verscheidenheid 2001/3
- Roepingservaringen 2001/2
- Uitwisseling én wederkerigheid 2001/1

Mededeling van de uitgever

In verband met toenemende kosten heeft de uitgever zich genoodzaakt gezien de prijzen voor 2002 aan te passen.