

Oecumene in de praktijk



Wereld en Zending

2000.4



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
Dr. Karel Steenbrink, vz
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Jan Brock
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Kathleen Ferrier
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Drs. Rogier van Rossum
Ds. Truus Schouten
Dr. Gerard van 't Spijker
Drs. Verry Patty
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
Dr. Jeroen Vis
Dr. Hans de Wit
Dr. Rob van der Zwan

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9101 NH Dokkum
tel. (0519) 29 81 04
fax (0519) 22 06 82
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter
recensie)

directie

Wim Pepers
Theo Stevens
Nico Vriend

Wereld en Zending verschijnt
**viemaal per jaar en wordt uit-
gegeven 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: uitge-
verij Kok, Postbus 130, 8260 AC
Kampen, tel. (038) 339 25 85

abonnementen voor België:

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

abonnementsprijs

f 57,50 / Bfrs. 1048 per jaar
Buiten Benelux f 73,50
Studentenabonnement f 47,50 /
Bfrs. 857 per jaar
Buiten Benelux f 63,50
Losse nummers f 17,90 / Bfrs. 327,-
Losse nummers buiten Europa
f 20,25 incl. portokosten

copyright

Overname van artikelen alleen
met toestemming van de redac-
tie en met bronvermelding

OECUMENE IN DE PRAKTIJK

Ype Schaaf	Ten geleide	1
	Summary in english	2
Jaap van Slageren	300 jaar Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf	3
Kwame Bediako	De consequenties van de vertaalbaarheid van de bijbel	13
Ype Schaaf, Jaap van Slageren, Wout van Laar en Bert Hoedemaker	Een discussie over zending in post-missionaire tijden	23
Ype Schaaf	De reis van je leven Het Graham-congres-AMSTERDAM 2000	33
Philippe Chanson	De magisch-religieuze wereld van de Antillen	43
Joop Vernooy	Volksreligie in Suriname	52
Jan van Leeuwen	De Rooms-Katholieke Kerk in India tussen Hindoefundamentalisme en Vaticaanse orthodoxie	61
Jaap van Slageren, Ype Schaaf en Gerard van 't Spijker	Oecumene in de praktijk: Toegepast op <i>Wereld en Zending</i> , op gezamenlijke bijbelvertaling en kernmomenten uit de geschiedenis van Rwanda	72
Martijn van Laar	Bibliografie van in 1999 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur	91
	Kortweg	106
	Boekbesprekingen	115
	Inhoudsopgave jaargang 29, 2000	125

OECUMENE IN DE PRAKTIJK

De bedoeling was om een varia nummer samen te stellen aan het einde van het jaar 2000, maar een aantal praktische problemen maakte dat het toch weer een nummer met een kapstok werd: 'Oecumene in de praktijk'. Alleen moet het woord 'oecumene' breder gezien worden dan de relaties tussen christelijke kerken en groepen, als de ontmoeting c.q. de confrontatie in de hele 'oikoumenè', in de hele bewoonde wereld tussen mensen, die geloven. Verder heeft dit nummer door die praktische problemen een hoog eindredacteurengehalte gekregen. Oud-redacteur Jaap van Slageren, de huidige eindredacteur Ype Schaaf en de man die hem eind volgend jaar hoopt op te volgen: Gerard van 't Spijker hebben bijdragen geleverd.

Graf von Zinzendorf is een belangrijk pionier geweest voor de protestantse zending in de wereld. Jaap van Slageren vertelt over zijn leven en zijn actuele betekenis ter gelegenheid van de driehonderdste geboortedag van deze stichter van de Evangelische Broedergemeente.

De Ghanees Kwame Bediako trekt vervolgens de consequenties tot in het Afrika van vandaag van het feit dat Sint Patrick Ierland bekeerde tot een Latijnse kerk, die de westerse kerk werd, terwijl Wulfila de bijbel in zijn eigen taal, het Gotisch, vertaalde.

Dan volgt een discussie over zending in onze postmissionaire dagen naar aanleiding van de verschijning van een boek van Bert Hoedemaker. Jaap van Slageren, Wout van Laar, Ype Schaaf en ook Hoedemaker nemen eraan deel. De anglicaanse evangelikale aartsbisshop van Canterbury, Carey, herkende in het grote Graham-congres voor evangelisten Amsterdam 2000 een nieuwe oecumene. Ype Schaaf bericht kritisch over deze happening.

De volgende bijdrage van de Zwitser Philippe Chanson gaat over het volksgeloof, waar-je-niet-over-praat, dat onder de hele samenleving van de Franstalige Antillen en ook Guyana ligt. Waarna Joop Vernooij om zo te zeggen de Surinaamse versie van dit volksgeloof beschrijft.

Jan van Leeuwen stelt de 'oikoumenè' in Azië ook aan de orde in een grondige analyse van de rooms-katholieke kerk tussen hindoeïfundamentalisme en Vaticaanse orthodoxie in India.

'Oecumene in de praktijk' was eind augustus het thema van het jaarlijkse Colloquium van CREDIC, de werkge-meenschap van Franstalige missiologen in Louvain la Neuve in Wallonië. Drie Nederlandse bijdragen van dat congres staan in dit nummer:

Jaap van Slageren over *Wereld en Zending* als uniek oecumenisch-missiologisch tijdschrift.

Ype Schaaf over het oecumenische effect van gezamenlijk bijbelvertalen.

Gerard van 't Spijker over belangrijke oecumenische momenten in Rwanda.

De bibliografie van de in 1999 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur is dit keer gereedgemaakt door Martijn van Laar. In Kortweg staan een aantal missiologisch interessante actualiteiten. Er zijn een aantal boekbesprekingen, terwijl 2000/4 wordt afgesloten met de inhoudsopgave van jaargang 29.

Dit nummer is samengesteld door Karel Steenbrink, Frans Damen en Gerard van 't Spijker.

De eindredacteur

Ecumenical praxis

This issue gives a wide range of samples of ecumenical praxis, also in the broader sense of 'oikoumenè'. First in the life of the protestant mission pioneer Von Zinzendorf.

Then related to a curious statement: St Patrick created the western church by bringing a Latin bible to Ireland. Wulfila translated the bible a century later into Gothic. The Ghanaian Kwame Bediako writes about the far-reaching consequences of these two approaches up to our days.

Follows a discussion on the question what mission can be in our 'post-missionary' days. Or is this to western a reasoning?

The evangelical Anglican archbishop of Canterbury, George Carey, recognised in the huge congress of the Billy Graham Organisation a new and other type of grassroots ecumenism. Is he right?

Phillippe Chanson describes the hidden feelings of traditional religion in the society – and the churches – of the French speaking Caribbean Islands. And Joop Vernooy adds information on the same subject from Surinam.

From Asia comes the analysis of Jan van Leeuwen of the RC church between Hindu fundamentalism and Vatican orthodoxy.

From the conference in August of the French speaking missiologist organisation CREDIC in Belgium finally three samples of ecumenical praxis are given:

*– As demonstrated in this missiological periodical *Wereld en Zending*, which Dutch and Flemish Protestants and Catholics make since 25 years together.*

– On the ecumenical consequences of work on common bible translations.

– In the history of missions and churches in Rwanda.

Finally there are: the bibliography of missiological publications in the Dutch language in 1999, short news out of the missionary world and the book reviews.

Ype Schaaf, editor

Driehonderd jaar Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf

Von Zinzendorf was 300 jaar geleden de pionier van de protestantse zending. Hij is weer actueel.

Afgelopen zomer trokken weer honderden leden van de wereldwijde Broedergemeente naar Herrnhut, in de Oberlausitz, bij het drielandenpunt Duitsland, Polen en Tsjechië. In de tijd van de muur was deze plek moeilijk te bereiken. Nu is het weer wat het vroeger was: voor de Herrnhutters moederhuis en tref- en actiecentrum van alles wat met zending en geloofsbezinning te maken heeft. Dit jaar kwamen er extra veel mensen naar Herrnhut voor de viering van het 300^e geboortjaar van Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf. Er werd als vanouds veel muziek gemaakt en gezongen. En natuurlijk werd in de witgeschilderde kerkzaal met voor elk raam een prachtig bloemstuk ook gepreekt volgens het rooster van de dagteksten, de zogenaamde 'Losungen', die hier elk jaar en al driehonderd jaar lang door loting voor alle gemeenten en leden in alle delen van de wereld worden vastgesteld. De kerk heeft trouwens het karakter van een gemeenschapshuis en heeft daarom ook geen preekstoel. De voorganger leidt de dienst op een zetel van achter de tafel bedekt met een helder groen kleed. Tijdens de viering van het 'liefdesmaal' geeft hij de regie uit handen aan vrouwen en mannen die in traditionele kledij kopjes thee en brood uitdelen aan de gemeenschap. Dit jaar werden tijdens de vieringen ook veel verhalen verteld over Von Zinzendorf, verhalen die vooral betrekking hebben op zijn levensverhaal en hoe hij ertoe kwam Herrnhut te stichten.

Levensloop

De geschiedenis van het leven en werk van Von Zinzendorf is vooral terug te vinden

in zijn liederen, brieven, preken en verhandelingen. Maar je hebt meer nodig om een goed beeld te krijgen van hem en van zijn tijd. Dus klommen verschillende mensen in de pen en gingen anderen aan het verzamelen van attributen, foto's, kaarten, oude uitgaven. Het resultaat is: meerdere publicaties¹ en een prachtige expositie in het nieuwe volkenkundig museum, dat eind mei door Bundespresident Johannes Rau werd geopend. De tentoonstelling over Von Zinzendorf kun je beschouwen als een spiegel van de gehele wereldwijde zending van alle kerken en alle landen. Als je de pijltjes in het museum volgt, weet je tegelijk hoe zijn levensloop is geweest. Von Zinzendorf is een telg van de hoge adel uit Duitsland en is verwant met de meeste koningen en prinsen van Europa. Zijn vader, een rijksgraaf, overlijdt enkele weken na zijn geboorte. Zijn grootmoeder gaat voor hem zorgen en blijft dat doen ook nadat zijn moeder opnieuw is getrouwd. Vooral zijn grootmoeder Henriette Katharina von Gerdorf is goed thuis in kringen van de vrome adel en hofkringen in Duitsland en onderhoudt ook nauwe betrekkingen met piëtistische theologen zoals August Hermann Francke in Halle. In dat centrum wordt het geloof van de jonge Von Zinzendorf verdiept en rijpt zijn ideaal om in de zending te gaan. Tijdens zijn rechtenstudie wordt de band met het geloof lossen, maar op zijn rondreis langs verschillende Europese hoven en universiteiten, zoals bijvoorbeeld in Utrecht met theologische studenten en hoogleraren, komt de interesse voor geloofsvragen duidelijk naar voren. Ook ontvangt hij geestelijke inspiratie uit zijn vriendschap met de rooms-katholieke primaat van Frankrijk, kardinaal Noailles, die sympathiseerde met het Jansenisme.² Hij trouwt met gravin Erdmuth Dorothea van Reuss, die hem op een opmerkelijke manier ondersteunt. Hun nieuwe landgoed Bethelsdorf, voor een zacht prijsje van grootmoeder gekocht, blijft vooralsnog onbewoond. Ze gaan wonen in Dresden waar de keurvorst van Saksen hem heeft opgeroepen om als jurist aan het hof te werken: een erebaan. Dan komt de ommekeer in hun leven.

Tijdens een verblijf op hun landgoed treffen ze daar Moravische vluchtelingen aan, die vasthielden aan de tradities van de Boheemse Broeder-uniteit van Johannes Huss. De groep stond onder leiding van Christian David, een gewezen rooms-katholiek priester. Zij werden vervolgd door de rooms-katholieke kerk en werden al evenmin getolereerd op protestants grondgebied van de keurvorst van Saksen. Het echtpaar Von Zinzendorf biedt hun permanente gastvrijheid en raakt geïnteresseerd in hun geloofspraktijk. Een leven gelouterd door perioden van zware ontbering en geestelijk verdiept en verlevendigd door muziek en gemeentezang. De gemeenschap trekt steeds meer geloofsgenoten en andere ontheemden zoals joden en zigeuners aan. Dus worden in de bossen van Bethelsdorf bomen weggekappt om een asielcentrum annex kerk en school voor hen in te richten: Herrnhut (Wij moeten waken als de Heer). Om de nieuwe gemeenschap in goede banen te leiden verlaat de familie Von Zinzendorf Dresden. En nu blijkt des te meer hoe hard ze elkaar nodig hebben. Von Zinzendorf droomt zijn theologische en missionaire vergezichten en is beslist geen zakenman. Zijn vrouw weet van wanten, zorgt voor een gezonde financiering en waakt over orde en regel in de gemeenschap. De overzeese Herrnhutter

zendingsactiviteiten ontstaan meer bij toeval dan als gevolg van een vast opgezet plan. In 1731 ontmoet Von Zinzendorf aan het hof van de koning van Denemarken een slaaf, Anthony Ulrich, van het Caribische eiland St. Thomas. Hij raakt zo van hem onder de indruk dat hij hem meeneemt naar Herrnhut om hem ook daar zijn verhaal te laten doen. Er wordt gewikt en gewogen en in 1732 is het zover dat twee broeders erop uit trekken om het Evangelie onder slaven op St. Thomas te verkondigen. En dan komt de beweging pas goed op gang. Snel na elkaar vertrekken zendingen naar Groenland, Suriname, Noord-Amerika en Zuid-Afrika, Jamaica, Perzië en China. Ook Von Zinzendorf en zijn vrouw reizen de wereld rond. Zij in Duitsland en naar Polen en Rusland. Hij naar Engeland, Nederland, St. Thomas, Pennsylvania. Aan het eind van zijn leven (1760) had hij 226 broeders naar veertig landen van de noordpool tot de tropen op weg zien gaan. Maar wat is de achterliggende gedachte van zijn missionaire arbeid en hoe is de tomeloze inzet voor de verspreiding van het Evangelie in de wereld te verklaren?

De nieuwe oecumene

Onder de theologen en missiologen die graag naar Von Zinzendorf verwijzen, is Karl Barth hem misschien wel het meest uitgesproken positief gezind.³ Barth typeert Von Zinzendorf als oecumenicus van het eerste uur. Tot dan waren kerken en personen bijna uitsluitend met zichzelf bezig. Het theologisch gesprek beperkte zich tot gelijkgezinden en werd gevoerd om de desbetreffende kerken en kerkelijke groepen tot meer eensgezindheid aan te vuren, onverschillig of het rooms-katholieken, lutheranen, calvinisten of piëtisten betrof. De inzet van Von Zinzendorf was veel breder. Hij stelde zich niet tot doel de verschillende confessionele kerken uiteen te laten vallen en te vervangen door een superkerk. Hij zocht naar dwarsverbindingen en sloeg bruggen tussen de verschillende geloofsexpressies. De vele geloofsexpressies en dogmatische formuleringen, die hij er aantrof, zag hij als 'Tropen', bouwstenen voor de eenheid van Christus in deze wereld. Deze eenheid is niet te vinden binnen het raamwerk van geloof en leer van kerken, maar deze realiseert zich met de blik op de 'uiteinden der aarde'.

Zo leerde Von Zinzendorf zijn tijdgenoten dat het Griekse woord 'oikoumenè' betekent: de hele bewoonde wereld. Dit perspectief van eenheid in de wereld is zowel een gave als een opdracht. Maar het is vooral een wenkend perspectief. Alleen wie zijn persoonlijk belang en welbevinden van minder waarde acht dan dat van anderen en wie in het geloof boven zichzelf weet uit te reiken, is waarlijk dienstbaar aan deze in Jezus Christus geschonken eenheid. Vandaar dat Von Zinzendorf de ware genius is geworden van de moderne zending. De missionaire inspanning van de Herrnhutters overtrof alles wat er tot dan toe in het protestantse kamp aan zendingswerk was gedaan en hun proportionele inzet afgezet tegen hun ledenaantal is sindsdien door geen enkele protestantse kerkgemeenschap overtroffen. De beoogde stichting van een wereldwijde broedergemeenschap had evenwel niet tot doel de andere zendingen

gen overbodig te maken. Ze wilden integendeel de kerken aansporen uit hun zelfgenoegzaamheid te ontwakken en hun de weg tonen die zij in eigen verantwoordelijkheid naar de volken moesten gaan. Iedere kerk en zendingsorganisatie moest een bij haar passende visie van geloof kunnen uitdragen. Zoals bijvoorbeeld de methodisten, die mede door de levende contacten tussen Von Zinzendorf en John Wesley een wereldkerk zijn geworden, en de Engelse baptisten. De methodisten legden meer dan de Moravische broeders de nadruk op persoonlijke bekering en de methodisten stredden tegen het bestaan van de slavernij in tegenstelling tot de Moraviërs, die ervoor kozen slaven met de slaven te zijn.⁴ De baptist William Carey heeft op zijn beurt wezenlijke elementen van zijn zendingsleer ontleend aan Von Zinzendorf en hij heeft in 1800 zijn baptisten-zendingskolonie in Serampore (India) gevormd naar het model van de Moravische gemeenschap als een selfsupporting economische leefeenheid.⁵ Von Zinzendorf heeft dus veel in de protestants christelijke wereld losgemaakt. Door hem groeide er ook onderling respect en samenwerking met de rooms-katholieke kerk. Hij wordt dan ook wel de geestelijke vader van de oecumenische gedachte genoemd. En met Von Zinzendorf begint dus het zendingstijdperk. De bestaande anglicaanse, lutherse en calvinistische kerken hebben mede door Von Zinzendorf een grote opleving doorgemaakt en door zijn invloed zijn er zendingsbewegingen en zendingscorporaties in hun midden ontstaan. Dat de Herrnhutters naderhand een twintigtal van hun zendingsgebieden hebben overgedragen aan hun evangelische partners was dus niet alleen een belangrijk teken van oecumenische eensgezindheid en samenwerking, maar ook een opvallend signaal dat deze partners er klaar voor waren eigen zendingsverantwoordelijkheid te dragen.

Bezwaarschrift uit Amsterdam

Von Zinzendorf stond open voor zijn medemens en had de gave om te gaan met mensen met wie hij van mening verschilde. Door zijn krachtige persoonlijkheid oefende hij grote invloed uit op zijn omgeving. Als spreker was hij populair en door zijn geschriften had hij invloed op leidinggevende kringen in kerk en samenleving. Zeer geliefd was hij vooral in Nederland, waar hij erin is geslaagd in korte tijd een breed netwerk van bezinningsgroepen op te bouwen. Nederland werd door hem ook gebruikt als missionair doorgangshuis van mensen uit Herrnhut naar de overzeese zendingsgebieden. Van Amsterdam uit vond zijn geschreven werk verspreiding over West-Europa.⁶ Zelden was iemand meer geliefd, maar vinniger ook bestreden. Alleen al in Nederland werden veertig strijdschriften tegen hem gericht. Het meest bekende, waar ook in de expositie in Herrnhut uitvoerig op wordt gewezen, is het bezwaarschrift uit 1738 van de hervormde kerkenraad van Amsterdam, waarvan de volledige titel luidt: 'Herderlijke en vaderlijke brief aan de bloeiende Hervormde Gemeente, dienende tot ontdekkinge van en waarschuwinge tegen de gevaarlijke dwalingen van die lieden, dewelke onder den naam van Herrnhutters bekend zijn.' Het ging erom dat een aantal predikanten en toonaangevende leken zo sterk sym-

pathiseerde met de persoon en zienswijze van Von Zinzendorf, dat de kerkenraad haar positie in gevaar zag komen.⁷ Von Zinzendorf bezocht Amsterdam voor de eerste keer in 1736 en dat bezoek stond in het teken van de 'philadelphische gedachte', namelijk kerken opwekken om zich met hem tot een oecumenische geloofsgemeenschap aaneen te sluiten.⁸ Al eerder had de prinsesweduwe Maria Louise van Nassau belangstelling voor zijn beweging getoond en hem uitgenodigd haar in Leeuwarden te bezoeken. Met geldelijke steun van voornamelijk Amsterdammers werd in 1737 bij IJsselstein, op een terrein van de baronie van de prinses, een groot broederschaphuis gebouwd, 's Heerendijk genoemd. Het werd een dichtbevolkt en drukbezocht centrum van mensen onderweg van Duitsland naar Engeland en Amerika totdat, na de stichting in Zeist in 1747, alle broeders daarheen verhuisden.

Op de Zuid-Hollandse synode, waar zowel IJsselstein als Amsterdam onder ressorteerde en die in juli 1737 te 's Gravenhage bijeenkwam, werden de Herrnhutters voor het eerst ter sprake gebracht. De synode besloot een onderzoek in te stellen naar de bezwaren die Von Zinzendorf had geuit tegen het leerstuk van de uitverkiezing en de predestinatie: Von Zinzendorf hield aan de leer van de algemene genade vast en geloofde dat Christus voor alle mensen gestorven was. Maar intussen was Amsterdam al het middelpunt van de leerstellige strijd geworden. Naast Von Zinzendorf waren vier predikanten, die met hem sympathiseerden, het doelwit van het schrijven van de kerkenraad. De Herrnhutters werden voorgesteld als een mystiek gezelschap, dat zich liet leiden door 'zogenaamde evangelische eenvoudigheid'. 'Ze verderven de wijngaard'. 'Zinzendorf is een wolf in schaapskleren'. 'Onder schijn van schone redenen en honingzoete woorden brengt hij de kudde in verleiding'. 'Ze achten het inwendig licht belangrijker dan het Woord Gods'. 'Ze leren dat een christen volmaakt kan worden'. Deze lieden geven voor onder de 'Naakt Lopende Wilden' recht Abrahamieten gevonden te hebben en houden zelfs de Cabbalistische Joden voor Broederen'.⁹ Von Zinzendorf verweerde zich tegen deze aantijgingen in een brief d.d. 18 december 1738, die hij schreef op de rede van Texel, op reis naar St. Thomas en Amerika. Volgens Von Zinzendorf berustte de hele affaire op een misverstand: 'Ik ken dat soort Herrnhutters die erin beschreven worden niet. Intussen verwonder ik mij wel over de ongewone wijze waarop u tegen mij uitvalt, die zelf door het bloed der martelaren tot rijpheid bent gebracht. Maar waarschijnlijk is onze situatie niet dezelfde. Wij christenen uit Groot-Posen zijn al zo veel jaren een aambeeld geweest, waarop zich zo vele duizenden handen hebben stukgeslagen'.¹⁰ Het woord aambeeld heeft hier uiteraard een dubbele betekenis, omdat het verwijst naar de Waldensen en de Moravische Broeders met het bekende kerkzegel van handen die zich stukslaan op een aambeeld.

Overigens distancieerde het gemeentebestuur van Amsterdam zich van de brief van de kerkenraad. Toch deden de burgemeesters van de stad niets om het aangerichte onheil ongedaan te maken. Integendeel. De gouverneurs van Thailand en Ceylon kregen bevoegdheid de zending van de Herrnhutters aldaar te verbieden en de zen-

delingen uit te wijzen. Onder zwaar protest liet de Hollandse kolonie in Colombo hen gaan: 'Twee lieve broeders David Nischmann en August Christian Frederik Eller hebben een vonkje van liefde en genade in onze harten uitgestort. De grootste vijand der kinderen Gods hier heeft hun bestaan niet langer kunnen lijden'.¹¹ Ook in de andere Hollandse kolonies werden de Herrnhutters voortaan niet meer toegelaten, met uitzondering van Suriname. Hier wist Von Zinzendorf het gezag van de koloniale overheid te omzeilen en via zijn relaties met het hof van Oranje besprekingen te voeren met 'de geotrooieerde Sociëteit van Suriname'. Langs diplomatieke weg realiseerde hij de meeste uitzendingen naar gebieden en in de meeste daarvan is de Broedergemeente klein gebleven, maar in Tanzania, Zuid-Afrika en Suriname werd het een volkskerk. Veel Surinaamse Herrnhutters wonen vandaag in Amsterdam. Het is de ironie van de geschiedenis dat van de 'bloeiende' hervormde Amsterdamse gemeente van weleer, die de Herrnhutters zo krachtig bestreed, thans niet zoveel meer over is en dat de Broedergemeente daarentegen in deze stad in welstand bloeiende is. In de Koningskerk komen 's zondags gemiddeld 400 kerkgangers bijeen, terwijl andere kerken wegens een gering aantal bezoekers of om andere redenen worden bedreigd in hun voortbestaan.

De joden een plaats geven

Reeds gedurende zijn schooljaren in Halle toonde Von Zinzendorf belangstelling voor het volk van het oude verbond en samen met zijn vriend Friedrich von Watterville richtte hij daar 'de orde van het mosterdzaad' op. Reeds toen begreep hij dat de 'bekering van heidenen' niet los kan worden gezien van het 'christelijk getuigenis aan Israël'. En dat besef zou alleen nog maar sterker worden naarmate hij met meer joden van verschillend opleidingsniveau en levensovertuiging in contact kwam. Toen hij in 1737 wegens zijn grootschalige opvang van vreemdelingen tijdelijk door de keurvorst uit Saksen en dus ook uit Herrnhut verbannen werd, vond hij een warm welkom bij de hoge adel in Hessen. Men gaf hem het slot Ronneburg als onderkomen dat evenwel in zo slechte staat van onderhoud verkeerde dat joden, zigeuners en dieven er bezit van hadden genomen. Daar trok hij dus met zijn gemeente uit Herrnhut bij in zonder de eerste bewoners opzij te schuiven. Het werd een tijd van diaconale zorg en studie van de leefwereld en het gedachtegoed in het bijzonder van de joden.¹² In die tijd verbleef hij ook vaak bij een joodse familie in Frankfort am Main. Dit speelde zich dus af in een tijd dat er geen verstandhouding met joden bestond of het moest zijn een verachtelijke opmerking richting joden die met Duitsers een strikt zakelijke relatie aangingen. Een vriend voor het leven vond hij in de persoon van Don Daniël Nunnez. Voor hem en zijn zieke vrouw had Von Zinzendorf de reis van West-Indië naar Amsterdam betaald. Onderweg stond Von Zinzendorf zijn luxe hut af aan mevrouw Da Costa en nam hij haar plaats in te midden van veel anderen in het ruim van het schip. Toen hij daarop zelf ziek werd, verpleegde Da Costa hem. Deze was daarna veelvuldig te zien op bijeenkomsten in Herrnhut. Hij raakte onder de indruk van de gestalte van Jezus, maar kon niet in zijn godheid geloven en daarom liet hij zich ook niet dopen.

Wie dat wel gedaan heeft is Esther Grünbeck, geboren in 1717 in Polen. Zij stamde uit de geëmancipeerde joodse familie Naverofsky, kende Von Zinzendorf sedert 1735 en ontdekte pas in 1739 haar joodse wortels. Er ontstond tussen die twee een nauwe band van samenwerking. Ook maakte zij samen met mevrouw Von Zinzendorf studie- en bezoekreizen, bijvoorbeeld naar St. Petersburg. De inzegening van haar tweede huwelijk in 1746 met de christen-jood David Kirchof was een liturgische gebeurtenis in joodse stijl. Later maakte zij samen met Von Zinzendorf liturgieën voor de vastentijd en de Grote Verzoendag. Het gebed en de hoop voor Israël werd een vast en blijvend onderdeel van de zondagse liturgie. Verder hield Von Zinzendorf zich in Herrnhut aan de sabbatsvoorschriften (op zondag). Esther legde veel van de preken en mondelinge voordrachten van Zinzendorf vast op papier en zij was betrokken bij de uitgave van de liedbundels, waarvoor zij ook zelf liederen schreef. Enkele zijn herkenbaar aan het hebraïserend taalgebruik, zoals de volgende hymne voor Yom Kippur:

Der Tolah (de gehangene) hat sein teures Blut
für mich vergossen zur capporah.
Haschem Jisboreth ist mir gut.
Ich bin ein Kindlein ohne Morah.
Ach Tolah! Mein olah!
Mein Goel! Mein Heil!
Ich ware so eine Rosche,
und du bist mein Heil.¹³

Bij een lied over 'de tien stammen van Israël' van Von Zinzendorf tekende Gustaf Dalman aan dat Von Zinzendorf met deze uitdrukking de rondtrekkende indianenstammen van Noord-Amerika bedoelde, waaronder de broeders hun zendingswerk waren begonnen en dat hij in hen de nakomelingen zag van de verloren stammen van Israël.¹⁴ Christenen uit de joden mochten zich niet oplossen in de heidenchristengemeenschappen. De joods-christelijke gemeente moest gelden als paradigma en voorbode van het heil voor alle volken. Dat bracht hem op de gedachte van de christenen uit de joden een aparte groepering te vormen, een 'jüdische ecclesiola', een aanbataling en voorteken van de volle oogst van het getuigenis van Jezus Messias in de geest van de tora in de wereld van het jodendom.¹⁵ Missionair contact met joden werd voor het eerst serieus nagestreefd door Otto Wilhelm Hasse in Suriname. Na diens dood in 1843 verplaatste de aandacht zich naar de joden in Amsterdam, waar Leonard Dober en Samuel Lieberkühn werkten met gevolgen voor het hele werk van de broedergemeente. 'Dober was de eerste zendeling die in 1732 door de gemeente naar de heidenen werd uitgezonden en hij was de eerste die in 1738 werd gezonden naar Israël.'¹⁶ In Amsterdam leefde hij van het werk van zijn handen net als zijn opvolger Lieberkühn, die als een jood leefde in het getto van Amsterdam en veel respect genoot binnen de joodse gemeenschap.

Tussen Lieberkühn en Von Zinzendorf kwam betreffende Israël rond 1750 een al

langer sluimerend meningsverschil aan het licht. Von Zinzendorf wilde een zelfstandige joodse gemeente als verschijningsvorm binnen de algemene christelijke kerk.¹⁷ Lieberkühn streefde naar een joodse gemeente als zelfstandige grootheid binnen Israël, in wier ontwikkeling de christenen zich niet moeten mengen. Hij wilde het Oude Testament niet lezen als boek dat de menswording Gods aankondigt en had niet de behoefte de joden te wijzen op de gestalte van de gekruisigde Christus, maar wilde in navolging van de joodse apostelen bij joodse waarheden aanknopen. Hij redeneerde meer dan Von Zinzendorf vanuit schriftbeschouwing en minder dan Von Zinzendorf vanuit dogmatische uitgangspunten. Hij zag Jezus als profeet en niet als God en meer dan het kruis stelde hij de opstanding centraal. Maar deze meningsverschillen leidden niet tot een persoonlijke verwijdering. Binnen de geschiedenis van de broedergemeente raakte het Israël-thema nadien steeds meer op de achtergrond. Later was het de beroemde Gustaf Dalman, die in 1881 als docent bijbelwetenschap in Herrnhut, deze discussie weer oprakelde.¹⁸

Zielen winnen voor het lam

Von Zinzendorf verraste de gemeenschap steeds weer met nieuwe inzichten en impulsen. Zijn meditaties en liederen gaan vooral over de liefde van God voor Israël en de wereld. De ware drijfveer van de onderliggende theologie van Von Zinzendorf, die primair een verbeelding is van de 'philadelphia' gedachte, is de gemeente als bruid van de eindtijd die het 'babel' van de traditionele godsdiensten, c.q. confessionele kerken achter zich laat. Het hart van deze gemeenschap is Jezus als het lam dat geslacht is. Hij stierf vrijwillig en gaf als een lam zijn bloed ter genezing van de misstanden, de zere plekken, de diep schrijnende wonden van de wereld. Door de uitstorting van de Heilige Geest krijgen ook de volken, ja de hele schepping met dit vredesbericht te maken. Maar uitzendkrachten zijn nodig om de zaak ter plaatse aan de mensen uit te leggen. Dus moeten ze gaan om iedereen voor Christus te winnen. De dagteksten (Losungen) die hij meegaf, dienden als troost en hoop voor onderweg. Von Zinzendorf wilde eigenlijk alleen maar eerstelingen werven, 'zielen winnen voor het lam' om een nieuw tijdperk van gezindheid voor vrede en geestelijk welzijn aan te kondigen. De praktijk van het christelijk leven was volgens Von Zinzendorf het belangrijkste. Hij wilde al helemaal geen eigen kerk stichten, eerder beginsituaties creëren waar anderen mee verder konden. Dat er toch broedergemeenten zijn gekomen, ligt aan het feit dat er meer mensen op de boodschap van het Evangelie afkwamen dan Von Zinzendorf had gedacht en omdat er geen andere instantie beschikbaar was om die mensen op te vangen.

Er wordt wel gezegd dat de theologie van Von Zinzendorf uit persoonlijke emotie is geboren en dat er in zijn theologische zienswijze geen samenhang valt te ontdekken. Maar volgens Karl Barth is het christocentrisme het belangrijkste thema waaruit al het andere bij Von Zinzendorf valt te herleiden. Jezus betekent God met ons en met allen die Hem nog niet kennen. Jezus is de schepper van een nieuwe wereld van

vrede. In hem zag Von Zinzendorf het heil zichtbaar worden zover als de wereld zich uitstrekt. Jürgen Moltmann op zijn beurt stelt vast dat het theologisch denken van Von Zinzendorf cirkelt om 'het moederambt van Heilige Geest als gemeentedoctrine'. Zijn vrouwelijk godsbeeld stemt overeen met de leer van Makarios van de vroege Syrische kerk, waaraan de huidige feministische theologie belangrijke gedachten ontleent. Von Zinzendorf is misschien wel de enige die ons in de tijd van de nadere reformatie herinnert aan het moeder-godsbeeld. Von Zinzendorf stelde dat deze troostende waarheid beter door 'eine Schwester' dan door hemzelf naar buiten had kunnen worden gebracht.¹⁹ Het vrouwelijk karakter van de geest bepaalt ook zijn triniteitsleer. De vader van Jezus Christus is onze waarachtige vader, de geest van Jezus Christus onze waarachtige moeder, de zoon van de levende God onze waarachtige broeder. 'Alles wat ik mijn moeder niet kan zeggen, vertel ik de Heilige Geest. Wat ik mijn eigen vader niet kan zeggen, vertel ik mijn hemelse Vader. Wat een vrouw haar man niet meer kan zeggen, legt ze voor aan de Heiland.'²⁰ De liefde houdt hen gedrieën bijeen en doet hen en ons leven. Beroemd uit de jaren 1740 is de tekst van het volgende slaaplied – niet als kinderlied op te vatten, want Von Zinzendorf beschouwde slapen als een liturgische handeling –

Papa, Mama, und ihr Flämmlein,
Bruder Lämmlein und sein Taublein,
Segnet uns beblute Staublein!²¹

Weer anderen zien de actuele betekenis van zijn theologie in zijn christelijke verdraagzaamheid. Niet op zonde, veroordelingen en tucht valt de nadruk, maar op genezing en herstel. Hij was wars van discriminatie, racisme en veroordeling van andere christelijke stromingen. Hij had veel joodse vrienden. Zwarten droegen hem op handen en hij toonde respect voor de cultuur van de niet-christenen. Zo werd hij de geestelijke vader van de theologie van de liefde en de barmhartigheid Gods. Het godsbegrip van Von Zinzendorf stemt zo op een verrassende wijze overeen met dat van vele Afrikaanse theologen. God was erbij toen het volk leed door slavernij en uitbuiting. Jezus is solidair met de lijdenden en hij is sterker dan alle kwaad in de wereld. Hij brengt bijeen, tilt mensen boven zichzelf uit en herschept mens en wereld naar zijn beeld en gelijkenis.

The German count Von Zinzendorf was one of the pioneers of protestant missionary work. His ideas are still worthwhile reading.

- 1 D. Meyer, *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf, Er der Meister, wir die Brüder, Eine Auswahl seiner Reden, Briefe und Lieder*, Basel 2000. E. Geiger, *Erdmuth Dorothea Gräfin von Zinzendorf, Die 'Hausmutter' der Herrnhuter Brüdergemeine, Ihre Lebensgeschichte*, Holzgerlingen 2000. M. Theile, *Herrnhuter Brüdergemeine und Charismatische Bewegung, Eine Orientierung auf Grund des Denkens von N.L. von Zinzendorf*, Herrnhut 2000. M. Theile (e.a.), *Graf ohne Grenzen, Leben und Werk von Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf*, Herrnhut 2000. P. Zimmerling, *Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und die Herrnhuter Brüdergemeine, Geschichte, Spiritualität und Theologie*, Holzgerlingen 1999. *Zinzendorf Magazin*, 300 Jahre Nikolaus Ludwig Graf von Zinzendorf und Erdmuth Dorothea Gräfin von Zinzendorf, Herrnhut 2000.
- 2 J.M. van der Linde e.a., *Zinzendorf*, Nijkerk 1960, p. 148.
- 3 Wij verwijzen naar de registers van de verschillende banden van K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zürich, vooral IV/1 (701, 763, 845), IV/3 (653- 5) en IV/4 (136-9). Zie ook: F. Gärtner, *Karl Barth und Zinzendorf, die bleibende Bedeutung Zinzendorfs auf Grund der Beurteilung des Pietismus durch Karl Barth*, Theologische Existenz heute, 40, München 1953.
- 4 J-A. Blocher en J. Blandenier, *L'Évangélisation du monde, précis d'histoire des missions*, volume I: Des origines au XVIIIe siècle, Lavigny 1998, p. 345.
- 5 B. Stanley, *The history of the Baptist Missionary Society 1792-1992*, Edinburgh 1992, p. 39v.
- 6 J.M. van der Linde e.a., *Zinzendorf*, p. 94, 146.
- 7 R.B. Evenhuis, *Ook dat was Amsterdam, IV*, Baarn 1974, pp. 152-173.
- 8 W. Lütjeharms, *Het Philadelpbisch-oecumenisch streven der Herrnhutters in de Nederlanden in de achttiende eeuw*, Zeist 1935, p. 125.
- 9 R. Dijkstra, *Boek van rijke herinnering, gedenkboek der Nederduitse Hervormde Gemeente van Amsterdam*, Amsterdam 1928, pp. 87-113.
- 10 E. Beyreuther en G. Meyer, *Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, Ergänzungsbände zu der Hauptschriften VIII*, Hildesheim 1965, p. 339.
- 11 Idem, pp. 219-222.
- 12 G. Dalman e.a., *Zinzendorf und Lieberkühn, Studien zur Geschichte der Judenmission*, Leipzig 1903, p. 15.
- 13 *Herrnhuter Gesangbuch*, Bd 2, 1745, n 1998.
- 14 G. Dalman, *Zinzendorf*, p. 36.
- 15 J. van Slageren, *Missiologie in joods perspectief, de plaats van Israël in de zending*, Kampen 1996, p. 35v.
- 16 E. Axenfeld, *Graf von Zinzendorf, Arbeit der Ev-Brüdergemeine an Israel*, Köh 1883, p. 19.
- 17 Zie ook 'Graf von Zinzendorf und die Juden' in: J.E. Hartmann, *Dibre Emeth*, 27 Jbr. 1871, pp. 43-62.
- 18 J. Männchen, *Gustaf Dalmans Leben und Werken in der Brüdergemeine*, Wiesbaden 1987.
- 19 *Zinzendorf Magazin*, '300 Jahre Zinzendorf', p.7.
- 20 E. Beyreuther, *Hauptschriften IV*, p. 130.
- 21 Aantroffen door dr. Paul Peucker, archivaris, in de archieven van Herrnhut.

Aanvullende documentatie:

Allerwegen, 31ste jrg. 2000 nr. 38, Driehonderd jaar Zinzendorf (f 13,50)

Uitgeverij Kok, tel. 038-3392578, Postbus 5018, 8260 GA Kampen.

Dr. J. van Slageren werkte als predikant in Kameroen, in de Bijlmer en in Slochteren, en was Secretaris Binnenland van de Nederlandse Zendingraad.

De consequenties van de vertaalbaarheid van de bijbel

St. Patrick bekeerde Ierland tot een Latijnse kerk. Een eeuw later vertaalde Wulfila de bijbel voor de Goten in hun eigen taal. Twee verschillende keuzen, die wereldwijde consequenties kregen.

In de laatste fase van de christelijke expansie heeft Wulfila Patrick ingehaald, nadat in een vorige fase Patrick Wulfila had ingehaald.

Het bovenstaande citaat is ontleend aan een artikel van Andrew Walls. Hij stelt daar in twee zendingsmethoden tegenover elkaar. Die van Wulfila, die in de vierde eeuw onder mensen van zijn eigen volk, de Goten, werkte, en die van Patrick in de vijfde eeuw, werkend onder de Kelten in Ierland. Wulfila vertaalde de bijbel in het Gotisch. Hij ontwierp daartoe een Gotisch alfabet en schiep een literatuur in een cultuur die tot dusver een uitsluitend orale cultuur was geweest. Patrick daarentegen deed geen poging de Schrift in de volkstaal over te zetten, hoe dicht hij zelf ook stond bij het leven en het gedachtegoed van de Kelten. Hij voerde het Latijn als kerktal in.

Deze tegenovergestelde benaderingen kunnen op verschillende manieren gewaardeerd worden. Een daarvan is om de vraag te stellen, zoals Walls ook inderdaad zelf doet, 'of Wulfila zijn volk de beste dienst bewees door de Schrift te vertalen in een taal die niemand die deze taal niet als moedertaal kende ooit zou leren'. De keuze van Patrick voor het Latijn, niet als de omgangstaal maar als de 'bijzondere' taal voor christenen – 'een gemeenschappelijke taal voor de Schriften, de liturgie en het onderwijs', zoals Walls uitlegt – had andere vérstrekkende gevolgen. Het gaf de volken van het Noorden en het Westen een bewustzijn dat ver uitging boven dat van hun stamverbanden. Het Latijn werd een bepalende factor in de uiteindelijke ont-

wikkeling van het idee van het westers christendom als 'de territoriale heerschappij van Christus'. We weten thans welke invloed dit idee zou gaan uitoefenen in het zelf-besef van de Europese volken als vertegenwoordigers van het christendom, in het bijzonder in hun relatie met volken buiten Europa.

Het is belangrijk om hier op te merken dat, toen de oude volken van het Noorden en het Westen christen werden, de taal van de Schrift minder functioneerde als middel om tot de gevestigde cultuur door te dringen dan als instrument voor het verwerven en tot uitdrukking brengen van een nieuwe identiteit.

Dit hele proces blijkt vérstrekkende gevolgen te hebben, en kan zelfs leiden tot de vraag die Anton Wessels als titel koos voor de Engelse vertaling van zijn boek *Kerstening en Ontkerstening van Europa*: Is Europa ooit werkelijk christelijk geweest? Dit soort vragen helpt ons het belang te kunnen inschatten dat de omgangstaal zou gaan innemen in de religieuze en culturele vernieuwingsbeweging die we de reformatie noemen.

Bijbelvertaling; de betekenis van de Afrikaanse ervaring

Afrika is het continent met de meeste vertalingen van de bijbel in de moedertaal. Als Afrikaan en als christen beschouw ik dit als een zaak van uitzonderlijke betekenis. Veel van mijn verhandeling zal daarom betrokken zijn op Afrika.

De betekenis van een vergelijking van Wulfila met Patrick is hierin gelegen, dat we kunnen zeggen dat de moderne zendingsbeweging door het gigantische vertaalwerk Afrikanen de middelen heeft verschaft hun eigen antwoord te geven op de christelijke boodschap. Een antwoord dat ingaat op de eigen behoeften en noden, en gegeven kan worden volgens de eigen denkpatronen en overeenkomstig de waarden die binnen een gemeenschap zijn ontwikkeld.

Dit valt te vergelijken met wat er gebeurde toen het christelijk geloof in aanraking kwam met het hellenisme in de wereld buiten Palestina waar het christendom was ontstaan. De betekenis van deze eerste ontmoeting ligt voor ons dan ook in het gegeven dat het juist de zending door middel van vertaling was die de bijbelse geschriften hebben voortgebracht.

Lamin Sanneh heeft ons allen aan zich schatplichtig gemaakt door aan te tonen dat de moderne zendingsbeweging, in plaats van de plaatselijke culturen te hebben vernietigd, er juist in belangrijke mate toe heeft bijdragen deze culturen een nieuwe impuls te geven. Door vast te stellen dat het uiteindelijke resultaat van het vertaalproces geweest is het bevorderen van de eigen omgangstaal in plaats van de verwestering, helpt Sanneh ons onze aandacht te richten op de mogelijkheden en de waarden van de ontvangende talen en culturen. Dat doet het christelijke geloof scherp afsteken tegen de islam waarbinnen de koran in het algemeen juist als onvertaalbaar geldt.

Reeds voordat Sanneh dit thema ontwikkelde in zijn boek *Translating the Message*.

The Missionary Impact on Culture, had hij dit onderwerp in verband met Afrika reeds aangesneden in een artikel dat ik voor ons doel nog meer ter zake vind. Het belang van de bijbelvertaling waaraan in de moderne christelijke zending hoge prioriteit werd gegeven, liet duidelijk zien dat 'God niet op de Afrikanen neerkeek, omdat ze van Hem niet zouden kunnen spreken in hun eigen taal'. Afrikanen konden dat immers welzeker. Dit had op zijn beurt weer twee gevolgen: 'Het gaf aan Afrikaanse culturen in zekere zin eeuwigheidswaarde, en bracht Afrikaanse talen op een transcendent plan.' In de tweede plaats: de God van de bijbel was de ontvangende cultuur reeds binnengegaan voordat er ooit een zendeling was geweest. Het werd nu de taak van de zendeling Hem in die cultuurwereld te ontdekken. Met andere woorden, het gegeven dat de centrale categorieën van de christelijke theologie: God, Jezus Christus, schepping, geschiedenis, konden worden vertolkt in de plaatselijk bestaande woordenschat was van buitengewone betekenis voor een theologische waardering van het voor de zendingen nieuwe gebied. Als godsdiensthistoricus was Sanneh buitengewoon gevoelig voor wat dit betekent voor acceptatie van de waarden die in de Afrikaanse religies liggen ingebed, en die hij omschreef als 'waarden met heilsbetekenis' (*salvific values*).

In Afrika werd de God van de voorchristelijke religieuze traditie herkend als de God van de bijbel. Op deze wijze waren destijds de belangrijkste Europese goden, Zeus of Jupiter of Odin, nooit erkend geweest. Deze Afrikaanse situatie is voor ons een uitdaging waarvan we de draagwijdte nog niet ten volle hebben gepeild.

Vertaalbaarheid, en de Schriften als tekst en context

Het feitelijke vertaalproces stelt ons gewoonlijk voor buitengewoon grote problemen. John Sawyer zegt, met verwijzing naar Jacques Derrida, dat een getrouwe vertaling van de ene in de andere taal een onmogelijkheid is. Er gaat altijd iets verloren in een vertaling. Het is derhalve essentieel een tekst in de originele taal te bestuderen.

Ik stel echter voor om de Schriften niet slechts te beschouwen als vertaalbare tekst, maar eveneens als context. Een context waarin de lezer (of de hoorder) binnentreedt om daardoor te kunnen deelhebben aan de wereld van zin en ervaring die er mee gegeven zijn. Op basis hiervan onthult de Schrift ons juist zijn betekenis, aan ons die eeuwen afstaan van de situatie waarin de teksten werden geschreven. De geschriften van de bijbel zijn niet slechts de teksten die we ons eigen maken door vaardigheden die we hebben geleerd en door de technieken van exegese en hermeneuse. Naar mijn overtuiging zijn de Schriften evenzeer context waaraan we kunnen deelnemen en die daardoor licht kunnen werpen op onze menselijke ervaring. Dat is wat de apostel Paulus bedoelt, wanneer hij de woorden van Psalm 116:10 op zichzelf betreft en schrijft in 2 Kor. 4:13: 'De Schrift zegt: Ik heb geloofd, daarom heb ik gesproken. Ook wij geloven en daarom spreken wij.'

Dit is wat we bedoelen wanneer we als christenen zeggen te geloven in de Heilige Geest en in de 'gemeenschap der heiligen', een uitdrukking die naar de interpretatie

van Kenneth Cragg ook kan worden uitgelegd als 'deelhebben aan heilige zaken'. Op deze wijze krijgen de Schriften om zo te zeggen een sacramentele functie, omdat ze het de lezer of hoorder mogelijk maken om toegang te verkrijgen tot die ervaring die bedoeld is voor allen tot wie de Schriften zich richten. Alle christenen hebben een verbondenheid met Abraham, hebben deel aan een 'Abrahamic link'. Alle christenen brengen eer aan de God van Israël.

De verstaanbaarheid van de Schriften en het effect van de vertaalde tekst geven eveneens de garantie dat deze ervaringswereld in een andere richting kan worden uitgebreid, hetgeen van tijd tot tijd leidt tot een nieuwe, verrassende manier van deelnemen aan de context van de Schriften, een deelname die in deze gevallen zijn vorm krijgt in de culturele ervaringswereld van de lezer of de hoorder.

Van de twintigste-eeuwse West-Afrikaanse christelijke profeet William Harris wordt gezegd dat hij van tijd tot tijd in trance raakte en daarbij, naar hij zelf zei, boodschappen ontving van Mozes, van Elia, van de engel Gabriël en van Jezus, in visioenen waarin hij persoonlijk met hen kon spreken. We moeten dit zo zien, dat Harris, die een diepe christelijke bekeringservaring ten deel was gevallen, in staat bleek om zich te bewegen in een geestelijke wereld die verwant was aan de wereld van zijn Afrikaanse voorouders, de levend-doden. Harris beschikte over wat ik genoemd heb: *the primal imagination*, de verbeeldingskracht in beelden en begrippen van de oorspronkelijke religie.

In dit verband is belangrijk wat Harris' biograaf, David Shank, schrijft over Harris' verhouding tot de Schriften:

Harris was door een essentiële deelname zozeer 'geënt' op de 'heilige stam' van het leven en geloof van Israël dat hij door een krachtige participatie daaraan 'deel had aan de stam en de sappen van deze olijfbom' om de woorden van Paulus uit Romeinen 11:16-24 te gebruiken. Zo had hij daadwerkelijk deel aan het leven van de levend-doden en hun God, naar het woord van Jezus: 'Hij is niet een God van doden maar van levenden, want door Hem zijn allen levend' (Lucas 20:33vv en de parallelle plaatsen). Harris had in een eerder stadium, in een radicale bekering, gebroken met zijn leven als lid van de Glebo-stam; toch was hij nu niet zonder voorouders. Hij had zijn verwantschapsbanden verwisseld, en deze waren nu gebaseerd op het geloof in Christus zoals hij hem door de Schriften had leren kennen, maar die door een spiritualiteit van levendige deelname geheel gekleurd was door zijn bestaan als Afrikaan.

De manier waarop David Shank beschrijft hoe Harris zich de waarheid van de bijbel heeft eigen gemaakt is veelzeggend:

(Deze) werd werkelijk niet langer volgens een eenvoudige weg van een 'aannemen' van waarheden zoals hij die voorheen had gekend, maar volgens een Afrikaanse wijze van 'deelhebben aan' de waarheid. Het was niet langer een kwestie van wat Mozes zag, of wat Elia deed, of van de woorden en daden van Jezus zoals weergegeven in de bijbel. Het werd een zaak van betrokken zijn bij de voorouders, de levend-doden, bij Mozes, bij Elia, bij de aartsengel Gabriël, en uiteindelijk bij Christus.

Het is waarschijnlijk niet mogelijk om nog scherper onder woorden te brengen hoe de profeet Harris bewust gebruikmaakte van de vertaalde Schriften. Niettemin heb ik bewust gesproken van lezers en van hoorders van de Schriften. Ik ben van oordeel dat we niet moeten aannemen dat deelname aan de ervaringswereld beperkt blijft tot mensen die hebben leren lezen en schrijven.

Samenvattend kunnen we zeggen dat de vertaling van de Schrift niet slechts allerlei vormen van culturele hegemonie ondermijnt. Het blijkt dat de vertaalbaarheid van de Schrift ook toegang verleent tot deelname aan de ervaringswereld die door de Schrift wordt opgeroepen. Dat is niet slechts het voorrecht van geleerden die de teksten bestuderen. De principiële stelling van de vertaalbaarheid van de Schrift impliceert dat de Schrift op de lange duur wordt toegankelijk door het volk, het volk van God, voor wie de Schriften ook vroeger in de eerste plaats waren bedoeld, en voor wie ze nog steeds bedoeld zijn.

De verlegging van het zwaartepunt van de christenheid naar het Zuiden

In de loop van de vorige eeuw heeft zich een verschuiving van het zwaartepunt van het christendom voorgedaan van het Noorden naar het Zuiden. Het zwaartepunt bevindt zich thans niet meer in de westerse wereld, maar in de niet-westerse wereld. Deze verschuiving zuidwaarts heeft meer dan slechts een demografische betekenis, maar heeft ook gevolgen voor ons verstaan van de aard van het christelijk geloof zelf. Een dergelijke verschuiving van het zwaartepunt van het christelijk geloof is geen nieuw verschijnsel voor het christendom. In de eerste eeuw van het christendom vond een verschuiving plaats van de joodse wereld naar de Grieks-Romeinse wereld. Vijf eeuwen later vond opnieuw een verschuiving plaats, van het Middellandse-Zeegebied naar het gebied van het heidendom van Noord- en West-Europa. Het is opvallend dat iedere verschuiving het mogelijk maakte om enkele belangrijke en mogelijk destructieve veranderingen te boven te komen die de vorige fase hadden gekenmerkt. De eerste verandering maakte het mogelijk om te voorkomen dat bij het ineenstorten van de joodse staat het christendom onderging als een sekte binnen het jodendom. Toen het Romeinse Rijk ten onder ging door de invasie van de Barbaren, maakte de tweede verschuiving het mogelijk om te ontkomen aan de foute opvatting dat het christendom de religie was van het Romeinse Rijk of van de wereld van de Middellandse Zee. De derde grote verschuiving heeft voorkomen dat het geloof verdwijnt door de snelle secularisatie in het moderne Westen, en geeft het geloof nieuwe levenskansen als een niet-westerse religie in de overheersend religieuze wereld van Afrika, Azië en Latijns Amerika.

Bijbelse taal en de vertaling van de Schrift

In dit verband kunnen we zeggen dat het vertalen van de bijbel een kardinale rol zal spelen op het gebied van deze verdieping van het christelijk getuigenis. De bijbel-

vertaling functioneert als aanzet tot verdere en diepergaande vertalingen. Dit komt voort uit de aard van de bijbelse boodschap en beloften.

De waarheid van de bijbelse openbaring is waarheid niet in de zin van onaantastbare data, vaste waarheden, maar geeft uitdrukking aan wat als waarheid erkend en herkend werd. In deze zin betekent de uitspraak omtrent het unieke van Jezus niet een willekeurige waarheidsclaim of bewering, die tot een axioma wordt verheven in het belang van de een of andere gemeenschap, zelfs niet een christelijke gemeenschap. Maar het is vrucht van een herkenningsproces, een inzicht dat gegroeid is, en een overtuiging die gerijpt is.

In deze zin spreken we van een getuigenis dat gericht is op de gehele mensheid. Dit getuigenis, in het bijzonder het getuigenis omtrent Jezus Christus, vindt bij God zijn oorsprong, maar wordt tegelijkertijd voortgebracht door hen die door hun erkennen van het goddelijk initiatief de waarheid van het goddelijk getuigenis hebben ervaren. Op deze wijze verstaan we de bekende woorden uit het begin van de eerste brief van Johannes:

Dat wat was van den beginne, hetgeen we gehoord hebben, hetgeen we gezien hebben met eigen ogen, hetgeen we aanschouwd hebben en onze handen getast hebben van het Woord des levens... verkondigen wij ook u, opdat ook gij met ons gemeenschap zou hebben (I Joh 1:1vv).

In deze verzen ligt het karakter van de bijbelse openbaring. Ze laten zien dat het hoogtepunt van de goddelijke onthulling zich gerealiseerd heeft in het leven van een zichtbaar en tastbaar mens. Maar de kwaliteit van dat mensenleven was van dien aard dat het aangrijpingspunten bevatte om het te erkennen als goddelijk van oorsprong, terwijl het juist als menselijk werd waargenomen. Deze erkenning en herkenning vormen de basis voor de christelijke overtuiging dat dit menselijk-goddelijk leven het licht en de hoop voor de wereld is.

De theologische betekenis van de taal

Van Aloysius Pieris uit Sri Lanka is de uitspraak: 'Taal is de ervaring van de werkelijkheid; religie is uitdrukking van de werkelijkheid.' In deze lijn verder gedacht betekent dit dat taal, iedere taal, een eigen wijze van verstaan en ervaren van de werkelijkheid met zich brengt. Dit betekent voor het vertalen van de Schriften dat het de mogelijkheid schept een specifieke taal, en dus een specifieke ervaring van de werkelijkheid, in verband te brengen met de werkelijkheid en werkzaamheid van de Levende God. Hoe we ook denken over bepaalde vertaaltechnieken en vertaalprocessen, de vertaling van de Schrift die tenslotte tot stand komt, creëert de mogelijkheid de Levende God te erkennen en Hem te antwoorden binnen iemands eigen specifieke werkelijkheidsbeleving. Dit betekent niets anders dan dat bijbelvertalingen het mogelijk maken 'om in eigen taal de grote daden Gods te mogen horen' (Hand. 2:11). Tegelijkertijd brengen deze bijbelvertalingen met zich mee dat er nieuwe en andere 'herkenningen' kunnen plaatsvinden. Daarom vormen de Schriften in de

moedertaal een onvervangbaar element voor het voortbrengen van een theologie, omdat ze mensen in staat stelt 'van hun eigen bronnen te drinken' om de titel van een boek van Gutierrez te gebruiken.

Bijbelse noties in een nieuw idioom

In dit verband is een van de meest interessante ontwikkelingen in de Afrikaanse theologie van na 1990 het ontstaan, om niet te zeggen de eruptie, van nieuwe beelden waarin een Afrikaans verstaan van Jezus Christus vorm krijgt. Alle beelden komen voort uit een voorchristelijke ervaring van de werkelijkheid, maar zijn gericht op het verstaan van Christus. Beelden van Christus, zoals de Voorouder, de Oudere Broer, de Genezer, de Meester van het inwijdingsritueel, lijken er op het eerste gezicht op te duiden dat bijbelse woorden en beelden niet geschikt zijn voor een Afrikaanse theologie. Wanneer we echter hebben ontdekt waar deze woorden naar verwijzen in de betreffende talen, wordt duidelijk dat ze, in feite, nieuwe uitdrukkingen zijn voor de waarheid die ons vanuit de bijbel tegemoet treedt.

Om een voorbeeld uit mijn eigen land, Ghana, te nemen: in het Engels zal iemand niet zomaar bidden tot 'Ancestor Jesus' (voorouder Jezus), of tot 'Chief Jesus' (stamhoofd Jezus), maar heel wat mensen die in de taal van de Twi van het Mfenatse bidden, wenden zich tot 'Nana Yesu'. Maar 'Nana' betekent 'voorouder' en het is de titel van de voorouder, of het stamhoofd.

Dit simpele voorbeeld laat zien hoe subtiel de discussie op dit gebied gevoerd moet worden, want dat betekent dat wat doorgaat voor 'bijbelse begrippen' en 'bijbels taalgebruik' niet simpelweg door enkele equivalenten kan worden weergegeven.

In dit specifieke geval: hoewel 'Nana' doet denken aan 'Ancestor' (voorouder), toch vallen beide begrippen niet samen. Want terwijl 'Ancestor' een authentiek Engels woord is met zijn eigen connotaties, is 'Nana' zowel een titel als een persoonsnaam, in dezelfde zin als nu juist ook 'Christus' in het christelijke spraakgebruik zowel titel als persoonsnaam is. Dit betekent dus dat 'Nana' zich er beter toe leent om de term 'Christus' te vertalen, dan het woord 'Ancestor' in het Engels.

Nu gaat het natuurlijk niet om het zoeken van goede equivalenten voor bepaalde woorden. Het is veel meer een kwestie van onderscheiden en herkennen van wat er gebeurt wanneer mensen Jezus Christus ontmoeten, uit die ontmoeting leven en in hun taal proberen aan die ervaring uitdrukking te geven.

De Schrift als context en het ontstaan van theologie in de moedertaal

Wanneer het juist is dat de Schriften niet alleen als tekst moeten worden gelezen, maar ook als context waarin mensen van verschillende culturele achtergrond kun-

nen participeren, en die daarbij hun eigen culturele betekeniswereld meebrengen en doen gelden, dan is de uitleg van bijbelse woorden en teksten niet voltooid bij het uitleggen van de Hebreeuwse, Aramese en Griekse woorden. Integendeel: het proces van exegese dient voort te gaan bij de uitleg van de woorden in alle talen waarin het bijbels geloof is ontvangen en doorgegeven. Het betreft hier een taak die niet slechts door een enkele persoon of door een groep kan worden voltooid. En dit laat weer zien hoezeer alle theologische activiteit niet meer dan een poging is, een voorlopig karakter draagt en bepaald is door de contextualiteit.

Dit wordt des te meer belangrijk naarmate het niet-westerse deel van de christenheid in betekenis toeneemt. Dit houdt in dat de cultuur van de niet-westerse christenheid en in het bijzonder nieuwe cultureel-bepaalde woorden die in het geheel van de wereldkerk een plaats zullen gaan innemen, in toenemende mate een beslissende rol zullen gaan spelen in het gehele christelijke gedachtegoed.

We mogen hier verwijzen naar parallellen in de geschiedenis van de vroege kerk. Niet slechts kon deze voortbouwen op een missionaire erfenis die er diep van doordrongen was dat de betekenis van Christus uitging boven de woorden en begrippen van de joodse wereld. Het kon ook putten uit een vertaling van de Schriften in de moedertaal, de Septuagint, die de hellenistische hoorders aansprak.

We moeten ons erop voorbereiden dat het werk van de bijbelvertaling een van de meest vitale en cruciale taken van de komende tijd zal zijn. Het feit dat meer dan ooit tevoren Schriften in niet-westerse talen beschikbaar zijn, betekent dat het de taak van de 21e eeuw zal zijn om het Evangelie nog meer en dieper te verbinden met de niet-westerse culturen. Naar verwachting zal dat een diepere en meer duurzame doorbraak van het Evangelie teweegbrengen die zijn uitwerking zal hebben op het wereldwijde getuigenis van de kerk.

Bijbelvertaling en de kerk in een tijdperk van toenemende mondialisering

In dit licht moeten we de zendingsopdracht, 'maakt alle volken tot mijn discipelen' opnieuw bezien. Deze zendingsopdracht spreekt niet van aantallen of statistieken, hoe belangrijk die ook mogen zijn. Het gaat bij het maken van de naties tot leerlingen om de bekering van al die dingen die mensen tot volken maken: de gezamenlijke denkprocessen, de gezamenlijke gewoonten, de wereldbeelden, de verwachtingen, de talen ook, en de cultureel bepaalde denkvormen en gedragingen. Al deze dingen zijn begrepen in dat 'leerling maken'.

De opdracht heeft betrekking op de bekering van culturen. Bekering betekent daarbij niet het aanbrenge van een nieuwe deklaag over oude gewoonten en gebruiken en angsten, over bepaalde tradities en gebruiken. Dat zou slechts proselitisme zijn. Het zou lijken op wat de Judeeërs van de heidenen eisten, namelijk te worden besneden teneinde echte christenen te kunnen worden. Maar de heidenen hadden geen besnijdenis nodig om christen te worden.

Vertaling, mondialisering en etniciteit

In een tijd die zich zeer sterk bewust is van genocide en etnische zuiveringen en dat soort verschrikkingen, vragen sommigen zich af of het bepleiten van het gebruik van de moedertaal wel moet worden gestimuleerd, omdat het ook een instrument kan worden voor de verenging van het blikveld en kan leiden tot etnische exclusiviteit.

Ik meen dat in gevallen waar het pleidooi voor het vertalen in de moedertaal etnische vijandschap bevordert, het Evangelie nog niet diep genoeg is gepeild. Het is juist anders. Slechts door de moedertaal kan een echte dialoog op gang komen tussen Evangelie en cultuur. Dat wil ook zeggen een dialoog die zich concreet bezighoudt met de elementaire machten die binnen dat betreffende wereldbeeld geldig zijn, met inbegrip van de in alle culturen aanwezige onbewuste krachten die ernaar streven de anderen buiten te sluiten. Bij ons in Afrika worden banvloeken en vervloekingen in de moedertaal uitgesproken. Niet in het Engels of het Frans of het Portugees. Daarom is het op zijn plaats om met een minstens even effectieve doordringing van Christus in de moedertaal de geest van vervloeking aan te pakken.

De huidige mondialisering roept nog een aantal soortgelijke problemen op, waaronder die omtrent de verwachting dat de moedertalen zullen wegwijnen en zullen worden vervangen door de zogenaamde wereldtalen. De opleving van de verschillende taalkundige en culturele identiteiten in verschillende delen van de wereld, die gepaard gaat met een acceptatie van nieuwe kennis en technologie, wijst er mijns inziens op dat mensen in feite minder snel ten offer vallen aan de nivellerende mondialisering dan dikwijls wordt aangenomen.

Belangrijker is evenwel dat de Schrift een eigen toekomstvisie heeft op de wereldgemeenschap. Deze eschatologische visie heeft betrekking op een groot aantal culturen die gelijkwaardig zijn, voorzien van de mogelijkheden om onderling in relatie met elkaar te staan, als een directe gevolg van de aanwezigheid van de Levende God.

Het is belangrijk om zich ervan bewust te zijn dat het christelijk geloof, dat altijd als universeel is gedacht, eerst in de recente geschiedenis ook werkelijk universeel is geworden. Het is daarom belangrijk niet te onderschatten wat de uitwerking kan zijn van een christelijke identiteit met een wereldomvattend karakter. De nieuwe ontwikkeling van de verschuiving van het zwaartepunt van het christelijk geloof heeft een situatie geschapen waarin het christelijke geloof de godsdienst van de armen is geworden, armen die leven in de armste delen van de wereld. De beheersers van economische machten op wereldniveau hebben hun centrum in het postchristelijke Westen. Dat betekent dat vanuit het gezichtspunt van het Westen de wereld waar de meerderheid van de christenen wordt gevonden, niet interessant is. Het zal echter een miskennis zijn van het christendom als wereldgodsdienst wanneer de christenen in het Westen evenzeer hun geloofsgenoten zouden beschouwen als onbetekenend.

Het is niet onmogelijk dat in de komende decennia het effect van een herleving van de verschillende godsdiensten en ook van het christendom dat nu voor het eerst met recht een wereldgodsdienst genoemd kan worden, een tegenproces op gang kan

brengen tegenover een mondialisering vanuit het Westen. Dit proces van mondialisering-van-beneden, waarin een herwaardering tot stand komt van de betekenis van religie en van religieuze gemeenschappen, zou weleens een belangrijke verandering teweeg kunnen brengen in de visie die thans algemeen wordt aangehangen dat de twee-derde wereld de een-derde wereld blindelings moet volgen.

Het hoort bij het wonder van Pinksteren dat er een werkelijke communicatie tot stand komt tussen een menigte volkeren die alle verschillende talen spreken.

Hier lopen we vooruit op de toekomstvisie van een verlost mensheid: de grote menigte komend uit elke natie, en stam en volk en taal, staande voor Gods troon, zingend, ieder in zijn eigen taal, een nieuw lied van lof en aanbidding ter ere van de ene Heiland, het Lam van God, Jezus Christus de Heer (Openbaring 7:9-12).

Dit is de beknopte samenvatting van een viertal lezingen die de Ghanese theoloog Kwame Bediako gehouden heeft op de vertaalconferentie van de Verenigde Bijbelgenootschappen die dit jaar gehouden werd te Malaga, 19-30 juni 2000. De samenvatting werd gemaakt en vertaald door Gerard van 't Spijker.

The Latin bible of missionaries like Saint Patrick gave Europe a Latin church, but a century later Wulfila translated the bible into gothic. These two different approaches have had world-wide repercussions.

Literatuur:

Kwame Bediako, *Christianity in Africa: the renewal of a non-western religion*. Edinburgh: Edinburgh University Press 1995.

Lamin Sanneh, *Translating the Message. The Missionary Impact on Culture*. New York: Orbis 1989.

Lamin Sanneh, 'The horizontal and the vertical in Mission: An African Perspective' in *International Bulletin of Missionary Research*. Vol 7/4 (October 1983), pp. 165-171.

David Shank, *Prophet Harris. The 'Black Elijah of West Africa, abridged by Jocelyn Murray*. Leiden: Brill 1994.

Andrew F. Walls, 'The translation principle in Christian history' in A.F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History. Studies in the transmission of Faith*, New York/Edinburgh: Orbis/Clark 1996, pp. 26-42.

Anton Wessels, *Kerstening en ontkerstening van Europa: wisselwerking tussen evangelie en cultuur*. Baarn: Ten Have 1994. 271 p ISBN: 90-259-4492-2

Idem: *Europe: was it ever really Christian? The interaction between gospel and culture*, London: SCM Press 1994. IX, 242 p ISBN: 0-334-02569-9

Dr. Kwame Bediako is predikant in de Presbyteriaanse Kerk van Ghana en directeur van het Akrofi-Christaller Center for Mission Research and Applied Theology in Akropong-Akuapem in Ghana.

Hij is tevens hoogleraar aan de theologische faculteit van de universiteit van Kwazulu-Natal in Pietermaritzburg in Zuid-Afrika. Hij is verder voorzitter van de Evangelische African Theological Fellowship.

Een discussie over zending in postmissionaire tijden

Kun je spreken over de missionaire opdracht in een 'post-missionaire tijd' of wordt zo de westerse situatie gegeneraliseerd?

naar aanleiding van Bert Hoedemakers boek: *Met anderen tot Christus:*

Anno 2000 is de hervormde zending onderdeel geworden van MDO, de afdeling voor missionaire, diaconale oecumenische dienst van de Samen-op-Wegkerken in Nederland.

Als een hervormde bijdrage aan het missionaire denken van de nieuwe kerk, maar ook als een soort terugblik op de discussies van acht jaar in het hervormd missionair beraad heeft Bert Hoedemaker, de professor oecumenicus en missioloog uit Groningen in een boekje van 100 bladzijden de grote lijnen getrokken van het naoorlogse zendingsdenken en zijn visie gegeven op de zendingsopdracht van vandaag.

Dit artikel is een gesprek over en naar aanleiding van dit boek. Eerst vertelt Ype Schaaf wat er in dit boekje staat. Dan geeft Jaap van Slageren een inhoudelijke reactie en vervolgens Wout van Laar een wereldwijde. Hoedemaker dient tenslotte met name Van Laar van repliek.

Bestaat zending nog?

De moderne zending – aldus Hoedemaker – is begonnen als een lekenbeweging aan de rand van de kerk. Bij de hervormden is na Wereldoorlog II de zending pas kerkelijk geworden. In de nieuwe hervormde kerkorde van 1951 werd apostolaat zelfs het uitgangspunt van de kerk. Maar die laatste grote poging van de hervormde kerk als Gods stichting in de Nederlanden om op alle terreinen van het leven te spreken is niet gelukt en de kerkelijke zending is gesteld tot een oecumenische relatie tussen kerken ginds en de kerk hier.

De zending is ginds een bondgenoot geweest van de koloniale expansie van een westerse wereld, die zich in alle opzichten superieur achtte.

Zending was hier een vrucht van de Verlichting én een reactie op de Verlichting. Als de mens dan autonoom eigen wegen moet gaan, laat dat dan de weg van Jezus zijn met aan de andere kant de overtuiging dat de mens bekeerbaar en opvoedbaar is.

Alleen, de mensen die ginds christen zijn geworden, geloven en handelen op hun eigen wijze. Bovendien zijn in de zending in de naam van Christus de wegen uiteen gegaan. Voor sommigen was er tot de wederkomst van de Heer alleen nog tijd om zielen te redden uit een boze wereld, terwijl anderen een betere wereld hier en nu wilden stichten via opleiding en sociale actie.

Zending was en werd de tegenbeweging tegen moderniteit en tegelijk de uitdaging tot mondiaal denken en handelen.

Bijbels kwam daar later een uitgangspunt bij dat oecumenisch, evangelisch en katholiek breed is aanvaard: zending is ten principale een beweging van God uit, een 'Missio Dei', met name in Jezus Christus.

Postmissionair

In onze dagen hebben kerk en dus ook zending een heel andere plaats gekregen. De secularisatie heeft het geloof teruggedrongen tot privé-overtuiging. De verbinding van christendom met een zich superieur achtende westerse koloniale wereld bestaat niet meer. De kerken in het Zuiden zijn groter geworden dan die van het Noorden. Cultureel en religieus manifesteert die wereld zich nadrukkelijk pluriform. Wat wordt dan de plaats van de ene God van de christenen?

Het westerse secularisatieproces levert nu de globalisering op en in het postmoderne denken is geen plaats voor grote verhalen als die van de bijbel.

Dus, zegt Hoedemaker, leven we in post-missionaire dagen, dat wil zeggen in een tijd waarin zendingsopvattingen, zoals wij die ontwikkeld hebben in de negentiende en twintigste eeuw, niet meer passen. Vervolgens gaat hij in gesprek met twee missiologen die antwoorden geformuleerd hebben op de moderne situatie, namelijk Leslie

Newbiggin, de Engelsman die na een leven in de kerk en de oecumene in Genève en in India nog weer zendeling werd in Birmingham in Engeland en David Bosch, de Zuid-Afrikaan, die wereldwijd indruk gemaakt heeft met zijn missionaire opvattingen.

Newbiggin stelt dat de moderne wetenschap net zo goed als de theologie van onbewijsbare vooronderstellingen uitgaat. Hij stelt een christelijke wereldbeschouwing tegenover de secularisatie van onze dagen. Hoedemaker vindt dat Newbiggin te weinig oog heeft voor de veelkleurigheid van de hedendaagse wereld. Dé cultuur, dé wereld en dé kerk, ze bestaan eigenlijk niet.

Bosch heeft dat idee van 'Gods zending' consequent uitgewerkt. Protestantse en katholieke theologen zijn daarvan zeer onder de indruk. Alleen de 'werelds' denkende mensen van onze dagen zullen zichzelf niet terugvinden in deze schematische aanpak.

Verzoende verscheidenheid

Tenslotte probeert Hoedemaker een aanzet te geven van de inhoud van de christelijke zendingsopdracht in post-missionaire dagen.

Zijn uitgangspunt is dat zending altijd boven de wereld wil uitreiken in de hoop en de verwachting van het Rijk dat God zal brengen. Het Woord van God wordt altijd en overal geconfronteerd met andere mensen in andere omstandigheden. Bij de droom van het Rijk hoort dus, wat Hoedemaker noemt, een verzoende verscheidenheid. In het Nieuwe Testament neemt de hele wereld niet de plaats in van Israël, maar wordt de mogelijkheid geschapen van altijd en overal die verzoende verscheidenheid op eigen wijze inhoud te geven. De oecumenische gerichtheid van zending op eenheid is achterhaald. Verscheidenheid moet geleerd en aanvaard worden. Mensen bevrijdend verzamelen met oog op Gods shalom.

Hoedemaker eindigt met een merkwaardige stelling: verkerkelijkte zending verstart tot interkerkelijke samenwerking en hulpverlening. Maar zending moet altijd een vrije beweging blijven, die elders en hier mensen in de kerken in beweging brengt en houdt.

In deze 100 bladzijden staat te veel te kort weergegeven en deze bespreking is daar dan weer een neerslag van. Het is jammer dat Hoedemaker hetzelfde niet in 200 badzijden uitgewerkt heeft. Hij wil als westers mens nadrukkelijk spreken vanuit onze pluriforme gesecculariseerde Nederlandse wereld. Hoedemakers boekje is een grondige en interessante westerse bijdrage in een gesprek over zending dat wereldwijd gevoerd moet worden.

Opmaat voor het echte missionaire debat?

Het is geen sinecure om met Bert Hoedemaker het missionaire debat aan te gaan. Hij gaat recht op zijn doel af en voert een strak en sluitend betoog van A tot Z, waar je dus je vingers niet gemakkelijk achter kunt krijgen. Duidelijk wordt uit de doeken gedaan wat zending betekent en haarfijn worden de beelden van zendingswerk getekend. De missionaire onderdelen, de uitgangspunten, de strekking en het doel van het zendingsdenken en handelen vallen hier precies op hun plaats. Dit geometrisch denkpatroon doet op het eerste gezicht misschien wat koeltjes en afstandelijk aan, maar bij nadere lezing proef je de existentiële betrokkenheid en als je nog verder leest, krijg je een idee van wat de auteur beoogt. Hij trekt maskers af om te laten zien wat er onder zendingstaal en zendingspraktijk zit en bij het afschudden van de sluiers onthult hij de diepere lagen van het zendingselan. De missionaire impulsen, het christelijk appèl, het gaan in gehoorzaamheid, de verre horizon, de ontmoeting met mensen, de worsteling met de cultuur, het verborgen zicht op het Koninkrijk. Maar ook wat daar dwars en pijnlijk doorheen loopt: de missionaire misvatting, het missionaire onverstand, de missionaire arrogantie, de missionaire mismoeidigheid en de missionaire teleurstelling.

De geleerde zienswijze van Hoedemaker is trouwens niet een puur studeerkamerproduct maar de vrucht van een gedachtewisseling binnen het 'Missionair Beraad in de Nederlandse Hervormde Kerk', dat in 1992 werd ingesteld om de werkzaamheden van de apostolaire organen van de N.H. Kerk beter op elkaar af te stemmen. Uit de vele onderwerpen die daar werden ingebracht, is dus dit geschrift van Bert ontstaan. En toch is het meer. Het graaft dieper en het reikt verder. Het tast het wezen van de missionaire gedachte af. Het heeft de betekenis van een samenvattend overzicht van kritische vragen, uitdagingen en vergezichten waar Hoedemaker, als missionaire leraar en onderzoeker, zich vanaf de jaren zestig van de vorige eeuw mee heeft ingelaten. Met name brengt hij de missionaire aarzeling in beeld, die hij kwalificeert als een 'postmissionaire verlegenheid', die het vanzelfsprekende van geloof en zending gaandeweg ondermijnt: 'directe *evangelisatie* lijkt een zaak van het verleden' (blz. 10). Deze verlegenheid is dan ook de maatstaf waarmee hij de visie van gezicht-bepalende figuren uit de wereld van de zending en de hoofdpunten van beleid van de zendingsorganen beoordeelt.

Hoedemaker bewaart als missioloog zorgvuldig afstand van de bestaande missionaire werkvormen. Inderdaad, al is hij een goede bekende in kringen van de apostolaire organen van de kerk, hij is niet hun huissmissioloog. Hij is eerder een missionaire 'vrijdenker', die op zoek is naar het wezen van wat de voortgang van zending in de wereld verklaart. Daarom heeft hij ook moeite met de essentie van de Hollandse missionaire school van Hendrik Kraemer, Arnold van Ruler en Hans Hoekendijk en vervolgens ook Lesley Newbiggin en David Bosch: het concept van de *Missio Dei*. Dat concept had als basisgedachte de komst van het Koninkrijk. Het moest dienen om

de kerk als draagster van het goddelijk initiatief te accentueren en de zending in samenhang met en in relatie tot het wereldgebeuren te zien. Maar feitelijk versmalde het bij het behoudende deel van de zending tot een oproep tot bekering en bij het modale deel tot een inzet voor vrede en gerechtigheid waarbij de diaconale taal het missionaire verhaal dreigt te overvleugelen.

Terug naar de essentie van het missionaire verhaal betekent voor Hoedemaker allereerst de postmissionaire situatie met de haar kenmerkende verschijningsvormen van pluralisering, geweld en globalisering bloedserieus nemen. Daar gebeurt het. In die wereld – er is immers geen andere wereld – krijgt het profiel. Het gaat er heel menselijk aan toe, maar ook proef je de sfeer van de geschiedenis van Israël. De koppeling naar Israël is primair nodig om het met de zending vol te houden in de wereld. Om deze Israël-dimensie van de missionaire theologie op het spoor te komen, is een terugblik nodig. Het gaat om een 'doorgaande geschiedenis van herinnering' (blz. 74) en hoe deze geschiedenis in Jezus een wending heeft genomen naar de einden der aarde en de laatste zijsvraag van mensen, godsdiensten en culturen. Dus, om met H.M. Kuitert te spreken (*Jezus nalatenschap van het christendom*, blz. 314): hoe in Jezus het raam van de geschiedenis van Israël naar buiten draait en 'Jezus het gezicht van God is voor niet-joden.'

Maar volgens Hoedemaker moet de missiologie het daarbij niet laten. Door Jezus is Israël de spiegel geworden, waarin de geschiedenis van de zending wordt weerkaatst. Alle scharnierpunten waar die geschiedenis om draait, zoals vijandschap en vervreemding, godsdienst en geloof, hoop en vernieuwing, hebben te maken met 'de zelfontdekking en zelfherkenning van de kerk in de grote ruimte van een wereld die onder grote druk staat' (blz. 100). Mijn suggestie is dus: wat let Hoedemaker en zijn vrienden het missionaire debat te hervatten en nu ook het levende missionaire verhaal daarbij te vertellen, een geschiedenis met feiten en gegevens en een geschiedenis ten voeten uit van mensen onderweg.

Wout van Laar

De westerse maat

Om maar met de deur in huis te vallen: hoe kan iemand die zich nadrukkelijk vanuit de mondiale waarneming – dat is in relatie tot heel de mensheid – wil oriënteren, in zijn context-analyse de werkelijkheid toch weer op westerse maat snijden? Hoedemakers benadering is die van de intellectueel, die – niet zonder eurocentrische vooringenomenheid – de eigen academische standaard ook nu weer universeel gelidig verklaart.

Aan de ene kant bepleit hij een open betrokkenheid van de kerk bij het geding tussen God en wereld; bij een aantal missiologen constateert hij te weinig aandacht voor de internationaal-oecumenische verbanden en een zekere blinde vlek voor de ingrijpende veranderingen die zich mondiaal hebben voorgedaan. Intussen gaat hij

zelf volstrekt voorbij aan opzienbarende ontwikkelingen op het zuidelijk halfrond, waar naar vitaliteit en getal het zwaartepunt van het christendom ligt. Wat doet de hoogleraar uit Groningen met het feit dat het christendom opnieuw een 'derdewereldreligie' is? De minderheidskerken van het Westen mogen dan uitsluitend in postmissionaire termen kunnen denken, de hoofdstroom van de christelijke kerk laat een missionaire dynamiek zien, die geen precedentes kent. In de onstuimige groei van onafhankelijke kerken van Azië, Afrika en Latijns Amerika – ook in de migrantenkerken in Europa veelkleurig vertegenwoordigd – kondigt zich een nieuwe wijze van kerk-zijn aan, die het gelaat van het christendom in de 21ste eeuw grondig zal wijzigen. Zeker: lang niet alles wat er blinkt, is goud. Maar Hoedemaker kan toch niet blijven uitgaan van achterhaalde vooroordelen, als zou het hier alleen maar gaan om fundamentalistische sekten?

Bij alle eruditie geeft de blinde vlek voor de missionaire spiritualiteit van de kerken van het Zuiden (buiten de bedding van de traditionele oecumene) de analytische visie van Hoedemaker toch iets *provinciaals*. Hoe kun je in abstracte termen een nieuwe theologische concentratie op de eenheid van de mensheid bepleiten, terwijl je weinig ziet in de interculturele dialoog van 'allen die allerwegen de naam van Jezus Christus als Heer aanroepen' (I Kor. 1:2)?

Er valt wereldwijd binnen het ene lichaam van Christus ongelooflijk veel te beleven en te delen; juist in de uitoefening van de roeping van elk van de leden om met anderen tot Christus te gaan. Nog nooit was er binnen de mondiale kerk zoveel potentieel voor wederkerige bemoediging en correctie, zoveel rijkdom aan tradities en charismata aanwezig als vandaag. Ter wille van het terugvinden van een missionaire visie is een hernieuwd besef van de katholiciteit van de kerk hoogstnodig. En naarmate zending meer zal worden verstaan als *Missio Dei*, zullen kerken worden bewaard voor een enghartig ecclesiocentrisme; missionair werk zal minder gevaar lopen te verzan- den in (inter)kerkelijke gevangenschap, zoals Hoedemaker terecht vreest. Je leert dan immers gevestigde posities op te geven, om je samen met anderen te laten meenemen in de gang van de Geest naar het eschaton.

Een tweede vraag sluit aan bij vaakgehoorde kritiek uit de derde wereld op de westerse theologie. Blijft die niet vaak onvruchtbaar vanwege de afzondering in de ivo- ren toren van de academie, los van de geleefde werkelijkheid van het grondvlak van gemeente, parochie en samenleving? De stijl van Hoedemaker is knap, maar van een hoog abstractiegehalte en in de mega-termen van het grote verhaal. De missionaire vraagstelling wil hij betrekken op de 'themativering van de asymmetrie in de cultu- rele en economische wereldverhoudingen en van de verwoestende werking van de globaliseringsprocessen in eschatologisch perspectief' (96). Dergelijke zinnen herin- neren je aan het vroegere *White man's burden*. De vrolijkheid van het goede nieuws gaat schuil onder het dogmatische gewicht van onze analyses en programma's.

De rationaliserende wijze van theologiebeoefening contrasteert met de concrete en beeldende manier waarop in het Zuiden theologie wordt ontwikkeld. In situaties van leven en dood worden nieuwe theologische ontwerpen geboren. Zij bieden

intuïties en inzichten, die een uitdaging vormen aan de westerse theologie; zij zouden voor het toekomstig samenleven op aarde van beslissende betekenis kunnen blijken. Serieuze kennisname van de theologiebeoefening in het Zuiden kan ons helpen scherper te krijgen waar ook voor ons de echte missionaire vraagstelling ligt.

De Afrikaanse ervaring met Jezus is illustratief. Een theoloog als Kwame Bediako voert een pleidooi voor een theologie van het grondvlak, geboren op het niveau waar het geloof leeft in het dagelijks bestaan van de gemeenschap van gelovigen. Bediako wijst op de gebeden en liederen van Afna Kuma, een traditionele vroedvrouw, die kan lezen noch schrijven. 'Zonder dit levende contact met de spontane theologie van het grondvlak kan de academische theologie zomaar losraken van de gemeenschap der heiligen en aldus niet veel meer worden dan een exclusieve conversatie, gevoerd door een gilde van geleerden dat niet in staat is het leven in Jezus Christus aan anderen door te geven.'

Gods openbaring is niet gegeven in een serie van theologische stellingen, maar in het leven van een mens die men kon zien en aanraken. Uiteindelijk gaat het in de christelijke theologie over de persoon van Jezus zelf, zoals hij in de eerste eeuw heeft geleefd, is gestorven en is opgestaan. Afrikaanse theologen herinneren ons eraan dat wij Jezus niet moeten opvatten als het chiffré van een christelijke theorie en wereldbeschouwing. De Leidse theoloog Bram van de Beek herkent dit: 'Wat gecontextualiseerd wordt, is niet een tekst, maar een persoon. Deze persoon komt in het bestaan van mensen binnen en zij spreken vervolgens elk in hun eigen taal de grote daden van God uit.'

Hoe kan het theologische bedrijf aan de universiteiten en hogescholen in ons land zijn relatie hervinden tot het geloof van de gemeente (wat iets anders is dan gemeentetheologie), tot het gewone leven van de man en de vrouw in de straat? Moeten theologie en gebed, missiologische reflectie en lofprijzing als antwoorden op de zelfopenbaring van God niet veel meer op elkaar betrokken worden?

Mijn laatste vraag aan Hoedemaker is: wat betekent het voor de missionaire vraagstelling nu mondiale oriëntatie bevestigt, dat het goede nieuws vooral zijn kracht bewijst onder hen die naar de maatstaf van de wereld dwaas en zwak, onaanzienlijk en veracht zijn? Bevrijdingstheologische modellen baseerden zich vanaf het begin op het *Evangelie van de armen*. Veel ideeëngoed bleef uit het Westen komen. De armen werden door verlichte waarnemers van buiten vooral als *object* gezien, ook wanneer zij werden aangespoord het lot in eigen hand te nemen. Een kleine intellectuele elite wees de weg van de bevrijding op basis van een geconstrueerd en gereduceerd beeld van de volkscultuur. De complexe strijd om het bestaan aan de basis bleef weinig bekend; voor het geloof van de armen bestond onvoldoende aandacht.

De armen geven steeds meer zelf aan wat bevrijding voor hen betekent, of wij dat nu lusten of niet. Tallozen keren zich af van de gevestigde kerken en vinden nieuwe hoop en zingeving in pentecostale groepen, als helende gemeenschappen. Zij bevragen ons op de vooronderstellingen van het verlichtingsgeloof. Ondanks hun kritische rede laten de theologieën van de vooruitgang de mens als autonoom subject, in

zijn streven de wereld naar zijn hand te zetten, intact. De kritiek van het pentecostalisme gaat veel dieper. De mens die dacht zijn eigen geschiedenis te kunnen bepalen wordt van zijn troon gestoten, gebroken in zijn *hubris*. Daarentegen ervaren armen en ontrenten aan den lijve uit stof en modder te worden opgericht door Hem die de naamloze een naam geeft (empowerment). De Geest toont een zwak voor de zwakken en houdt zich bij voorkeur op in de marge, ver van de centra van de macht. Blijft dat niet een ergernis voor ons rijke christenen, die (ook bij een kritisch *discours* over de globalisering) dagelijks profiteren van de geneugten van de 'vrije markt'? Wat weten wij van de dagelijkse strijd om te (over)leven aan de 'onderkant'?

Dit inzicht zal zijn implicaties hebben voor de wijze waarop zending en oecumene zich organiseren. Zo is het zaak alle streven naar macht, naar willen scoren, naar invloed in media en politiek, te wantrouwen. Het lijkt erop dat wij weinig hebben geleerd van het verleden. De mechanismen en denkwijzen van het voorbije Corpus Christianum doen zich taai gelden in processen van eenwording en herstructurering. Vanuit de universele kerk worden wij niettemin aangespoord om de navolging van Christus gestalte te geven vanuit de oefening in paradoxale maar fundamenteel bijbelse noties als kwetsbaarheid, nederigheid, offerbereidheid, lijden. Wij doen goed daarbij onze aandacht te richten op de periferie van onze samenleving, op de achterstandswijken van onze grote steden. Wie er oog voor krijgt, ontdekt hoe zich op de meest onvermoede plekken broedplaatsen van een nieuw christelijk geloven ontwikkelen.

Bert Hoedemaker

Waar staan wij in de globalisering?

In *Met Anderen tot Christus* doe ik een poging om op twee vragen in te gaan: (1) onder welke voorwaarden en met welke kanttekeningen kunnen wij in onze tijd de grote visie van de moderne zendingsbeweging nog delen? (2) welke principiële gezichtspunten kunnen en moeten een rol spelen in het 'missionaire werk' dat heden ten dage door de SOW-kerken wordt ondernomen? Dit zijn ongetwijfeld *westerse* vragen, ingegeven en onvermijdelijk geworden door een specifieke geschiedenis en specifieke culturele ontwikkelingen. Het zijn vragen over de wijze waarop wij in dit deel van de wereld zouden moeten omgaan met een verleden dat een duidelijk stempel heeft gezet op ons geloof en op tal van ontwikkelingen in het wereldchristendom, maar dat ons tevens in toenemende mate vreemd wordt. Het wordt ons vreemd, omdat wij de wereld vandaag anders waarnemen en ervaren, en met name geleerd hebben om het niet-westerse christendom als een nieuw, zelfstandig en in veel opzichten oorspronkelijk verschijnsel te waarderen. Hebben deze 'westerse' vragen daarmee hun betekenis verloren voor een discussie over de identiteit van het wereldchristendom als geheel? Betekent het stellen van deze vragen dat ik mij blijf

inspinnen in een provinciale, van de wereld-werkelijkheid vervreemde denkwijze, zoals Van Laar suggereert? Integendeel, zou ik zeggen: de problematiek van pluraliteit en globalisering, die bij ons vragen oproept over de houdbaarheid van traditionele missionaire ideeën, vraagt *overal* om studie en reflectie, ook en juist daar waar men zich verheugt in 'onstuimige groei' en 'missionaire spiritualiteit'. Dat het 'christendom van het Zuiden' ons voor grote verrassingen en uitdagingen stelt, ben ik met Van Laar eens. Dat het in dat christendom uitsluitend zou gaan om fundamentalistische sekten en dat ik derhalve niets zou zien in interculturele dialoog heb ik nergens beweerd, en het is ook volstrekt in strijd met de visie op zending en oecumene die ik al jaren verdedig. Wel vind ik, dat het 'christendom van het Zuiden', evenals trouwens dat van het Noorden, met zijn soms problematische verbandingen tussen lokale religie en christelijke traditie, de vragen die in mijn boekje aan de orde zijn meer dan ooit actueel maakt. Daarom vind ik het op zijn zachtst gezegd voorbarig om die vragen, zonder ze inhoudelijk ook maar te overwegen, vanwege hun 'academische' vorm terzijde te schuiven en onkritisch allerlei niet-westerse geloofsexpressies (welke trouwens?) te omhelzen. Ik betreur, dat deze recensie op dit punt gefixeerd blijft en daardoor aan een kritische bespreking van de vragen en overwegingen van *Met anderen tot Christus* niet toekomt.

Hoe brengen wij het geloof in de komst van het Rijk van God in verband met de ene wereld en de ene mensheid? Wat voor gevolgen zou dat moeten hebben voor de wijze waarop wij samen met 'anderen' op weg gaan naar dat Rijk? Voor een constructieve discussie over deze vragen, die recht doet aan de pluraliteit van het huidige wereldchristendom, is het inderdaad noodzakelijk de beperkingen van de modern-westerse rationaliteit te benoemen en te corrigeren. Dat komt, in tegenstelling tot wat de recensie suggereert, nadrukkelijk in mijn boekje aan de orde. Kritiek op modern-westerse rationaliteit betekent echter nog geen afscheid van 'academische' reflectie als zodanig. Integendeel: juist om recht te doen aan de problematiek van het pluriforme wereldchristendom, juist om ruimte te maken voor het eigensoortige van het niet-westerse christendom, juist om ons daardoor te kunnen laten uitdagen bij het nadenken over onze vragen, blijft een zekere mate van abstractie onmisbaar. Van Laar zal dat hopelijk niet ontkennen; het is eigenlijk te vanzelfsprekend om er een punt van te maken. Toch zit er een ondertoon in zijn stuk, die de abstractie weghoont met een beroep op de vrolijkheid van het goede nieuws die alleen door armen en eenvoudigen op waarde kan worden geschat. Dat nu is een gevaarlijke en misleidende ondertoon. Alsof degenen die 'academische' vragen stellen per definitie geen antenne hebben voor 'eenvoudig' geloof! Het uit elkaar halen en tegen elkaar uitspelen van enerzijds studie en reflectie en anderzijds een verondersteld paradijs van ongeletterde spiritualiteit is een gemakkelijk succes: het zal ongetwijfeld hier en daar instemmend geknik teweegbrengen, maar het levert geen enkele bijdrage aan de verheldering van de problemen waar mijn boekje over gaat. Het is een goedkope poging om zich van de moeilijke vragen af te maken die nu eenmaal bij het takenpakket van missiologen horen, zowel van hen die deel uitmaken van het elitaire academische bedrijf als van hen die bij de Nederlandse Zendingsraad werken.

Bert Hoedemaker has written a book about the missionary challenge of a 'post-missionary era'. Is this right or is this to western an approach in a world where non-western Christians are in the majority. A discussion.

naar aanleiding van:

Bert Hoedemaker, *Met anderen tot Christus: zending in een postmissionair tijdperk*. Boekencentrum Zoetermeer 2000.

ISBN 90 239 0689 6.

Bert Hoedemaker heeft als zendingsarbeider in Indonesië gewerkt en nam dit najaar afscheid als hoogleraar oecumenica en missiologie in Groningen.

Ype Schaaf is o.a. oud-zendingsarbeider in Kameroen en nu eindredacteur van *Wereld en Zending*.

Dr. J. van Slageren is o.a. oud-zendingsarbeider in Kameroen en oud-secretaris binnenland van de NZR.

Drs. W. van Laar is o.a. oud-zendingsarbeider in Peru en nu secretaris reflectie van de NZR.

De reis van je leven

Tienduizend evangelisten maakten de reis van hun leven naar het Graham-congres in Amsterdam deze zomer. Het geheel was veel te Amerikaans en toch voor de bezoekers uit 200 landen een stuk bemoediging.

Het Graham-congres – AMSTERDAM 2000

In zeven dagen, tussen 29 juli en 6 augustus 2000, tachtig miljoen gulden uitgeven om meer dan tienduizend mensen die als dominee, als evangelist, als onderwijzer of gewoon als gemeentelid actief zijn in de verkondiging van het Evangelie naar Amsterdam te halen uit meer dan tweehonderd landen van de wereld. Het hele reusachtige congrescentrum de RAI afhuren om met driehonderd sprekers in 21 plenaire zittingen en tweehonderd workshops in het Engels met simultaanvertaling zeker in het Russisch, het Spaans en het Frans, maar in mindere mate in nog 22 andere talen deze meer dan tienduizend evangelisten een cursus geven van twee keer drie dagen van 's morgens acht tot 's avonds acht.

Ze allemaal twee nieuwe witte overhemden cadeau doen voor de kerkdiensten thuis plus tien andere kledingstukken.

Vierhonderd efficiënte Amerikanen hadden dit feilloos lopende circus opgezet, geassisteerd door meer dan duizend vrijwilligers.

Was het niet allemaal van de gekke?

Toen ik vorig jaar in januari Noord-Kameroen mocht bezoeken, waren daar bij het Tsjaadmeer Afrikaanse dominees bezig de aanvragen in te vullen om naar Amsterdam te mogen komen. Die dominees verdienen 75 gulden per maand. De

vliegreis Garoua – Douala – Parijs – Amsterdam alleen al kost dus ongeveer drie jaar salaris.¹ Van de meer dan tienduizend deelnemers, die het congres bijwoonden hebben zeventuizend hun tickets van de Grahamorganisatie gekregen, terwijl de meeste anderen gekomen zijn op kosten van andere zendingsorganisaties.

Zondaren

Op een persconferentie vooraf zei Billy Grahams zoon (en opvolger) Franklin op een vraag of met de veranderingen in de wereld de boodschap van de vijftigjarige Grahamorganisatie niet anders was geworden, dat zijn vader altijd gewerkt had met de moderne media, eerst radio, toen tv en nu internet en satellietverbinding om een boodschap door te geven die nooit verandert. In de bijbel staat namelijk dat de mens een zondaar is, die de genade van God in Jezus Christus bitter nodig heeft. En dat geldt voor alle mensen overal.

Toen vervolgens de enige Afrikaan op de persconferentie – de Grahamorganisatie heeft geen vliegtickets aan ook al arme journalisten uit de derde wereld gegeven – vroeg of die boodschap dan niet anders aankwam en verwerkt werd in Azië dan in Afrika en in Latijns Amerika anders dan in Nederland en of daar dan niet over gedacht moest worden stelde Graham jr. gewoon dat de zonde overal gelijk is en het heil in Jezus dus ook.

Overigens was de reden om het congres in Amsterdam te houden puur praktisch. Nederland ligt goed met oog op de vliegverbindingen zowel naar Amerika als naar Afrika en Azië, RAI en Jaarbeurs zijn ideale accommodaties en Nederland doet niet moeilijk over visa voor tienduizend evangelisten goeddeels uit de derde wereld, waarvan de meesten zo arm zijn dat ze het zich niet kunnen permitteren om ook maar een stap buiten de RAI of Jaarbeurs te zetten.

Maar, vroeg een Amerikaanse journalist, is niet het zondige Amsterdam in vele opzichten in strijd met de principes van de Billy Graham organisatie? Het antwoord was alweer simpel: zondaren tref je overal.

De Zweedse televisie vroeg zich af of niet in de derde wereld mensen door de Amerikaanse kerken gekocht werden door hen hulp te bieden en een Argentijn vond dat de conferentie een forse uitspraak moest doen over schuldvermindering voor de arme landen.

Graham jr. bleek nog directeur te zijn van een Amerikaans soort werelddiaconaat dat 'Samaritans Purse' heet. Hij vertelde dat hulp nadrukkelijk in Christus' naam gegeven werd zonder verplichtingen aan mensen, die zelf beslissen of ze die hulp willen aanvaarden.

De schulden waren een politieke zaak en dit congres ging niet over politiek. Als Amerikaans staatsburger vond Graham jr. wel dat er meer gedaan moest worden aan kwijtschelding van schuld. Overigens maakte diezelfde Franklin Graham wel een duidelijke politieke keus door de dag na deze persconferentie terug te reizen naar

Amerika om daar een gebed uit te spreken in de startbijeenkomst van de Republikeinse campagne voor de presidentsverkiezingen van George Bush jr. De mensen in de RAI uit het Zuiden en Oosten hebben zijn afwezigheid gedurende twee dagen in Amsterdam niet gemerkt. Het interesseerde hen trouwens ook weinig, want of nu Gore of Bush in Washington president is, maakt voor hen als armen en machtelozen weinig uit.

Tenslotte had de vrouwelijke reporter van de BBC World Service op de persconferentie nog een interessante vraag: overal op de wereld zijn vrouwen in de kerken in de meerderheid. Hoeveel vrouwen zijn uitgenodigd naar Amsterdam? Het antwoord was 7% van de tienduizend deelnemers. Ach ja, in de meeste uithoeken van de derde wereld hebben vrouwen het te druk met het huishouden en met het bewerken van de akkertjes om mensen te kunnen bekeren...

Het dagblad *Trouw*, dat vrij uitvoerig, maar badinerend en soms zuur over de conferentie berichtte, noteerde het beste antwoord op de vraag naar de weinige vrouwelijke deelnemers uit de mond van Tumelo Diphoto, een evangeliste uit Botswana: 'Eenmaal bekeerd zijn vrouwen veel trouwer dan mannen; komen ze moediger uit voor hun overtuiging; geloven ze meer in de Heer. En in de hemel tref je meer vrouwen dan mannen aan, dat weet ik zeker!'²

Dit alles roept andermaal de hamvraag op van: moest dit wel?

50.000 gegadigden

Er waren over de hele wereld vijftigduizend gegadigden voor dit congres. Via hun netwerken zijn door de Billy Grahamorganisatie tienduizend uitgekozen met als norm de vraag: wie zal met deze inspiratie en training het meeste ter plaatse kunnen doen? Er zijn mensen uit 'gewone' landen als India of Colombia of Kenia, maar ook mensen uit de Soedan en Sierra Leone die vreselijke dingen hebben meegemaakt. Een Nederlandse Amerikaanse vrouw, die in Rwanda werkt, vertelde dat in Kigali vijftig Rwandezen op het vliegtuig waren gestapt. Maar Oezbekistan is ook vertegenwoordigd en Nepal en Papua Nieuw Guinee en de Fiji Eilanden.

Tienduizend mensen meestal tussen de 25 en de 45 jaar, van wie de meesten nooit weer een dergelijke reis zullen maken, mochten naar Amsterdam midden in de boze westerse wereld om er een gigantische kick te krijgen. Verwante zielen, die elkaar nog nooit gezien hadden en nooit weer zullen zien, mochten samen zingen en bidden en luisteren en slapen en eten en praten. Natuurlijk waren daarbij de workshops en de lezingen mooi meegenomen want velen hebben thuis een heel bescheiden opleiding gehad. En ongetwijfeld zijn ook deelnemers na het congres niet teruggegaan en ondergedoken omdat ze de verleiding van de vleespoten in het rijke West-Europa niet konden weerstaan. Ook evangelisten zijn zondaren die uit de genade leven!

Toch zijn veruit de meesten teruggereisd met het verhaal van hun leven: ik ben met tienduizend anderen in Amsterdam geweest in het land van Philips en Heineken

waar ook de poedermelk vandaan komt en de panjes. Ik heb Gullit en Cruyff niet gezien, maar heb een week lang mogen ervaren dat ik bij een wereldwijde familie van broeders en zusters hoor, die net als ik mogen en willen leven uit de vergeving en de hoop in Jezus Christus.

Amsterdam 2000 vervult zo ten principale dezelfde functie als de Assemblees van de Wereldraad van Kerken en de continentale conferenties van de evangelikalen zoals PACLA in Nairobi voor Afrika.

En laten we wel wezen, het kostte per deelnemer minder dan de doorsnee-vakantie van deze zomer van een Nederlands gezin in Frankrijk.

Daarbij maakten de Amerikanen ook slim gebruik van een bepaling uit de belastingwetgeving, die we in Nederland en België niet kennen. Mensen, die bij het leven geld vermaken aan een christelijke organisatie in de VS, krijgen tot hun dood de rente daarover belastingvrij. Na hun dood krijgt dan het goede doel – dus in dit geval de Grahamorganisatie – dat geld. Het is dus zaak voor de Grahamorganisatie (c.q. een kerk, c.q. het Bijbelgenootschap) om het aan hen toevertrouwde kapitaal goed te beheren, tot de donor sterft. Een Amerikaanse insider vertelde me in de RAI, dat een behoorlijk deel van de tachtig miljoen van het congres in Amsterdam van intussen overleden giftgevers is gekomen.

De boodschap van Amsterdam 2000

Ondanks de 26 talen waarin er draadloos via koptelefoons met antennetjes vertaald werd, kreeg men allereerst de indruk dat er in de hemel Engels gesproken zal worden. Niet alleen de perfecte organisatie en techniek waren Amerikaans, maar ook de wijze van spreken, van uitleggen, van discussiëren op een persoonlijke toon zonder moeilijke woorden met korte logische formuleringen. Van de duizenden Afrikanen en Aziaten kwam het overgrote deel uit Engelssprekende landen. De hele relimarkt van zendingen en instellingen was Amerikaans en ook de boodschap zelf was 'made in the USA'.

Nu hoeft daar op zich niets op tegen te zijn. Kerk en geloof en dus ook de verkondiging van dat geloof functioneren altijd op een bepaalde plaats en in een bepaalde tijd. Het Woord wordt om zo te zeggen overal op een specifieke wijze vlees. De protestantse zendingsbeweging van de laatste twee eeuwen was en is voor 85 procent of meer Anglo-Amerikaans. De hele stijl van vergaderen en van besluitvorming in de Wereldraad van Kerken is (dus) Anglo-Amerikaans. En in de Romana heeft in de missionerende kerk internationaal de Franse benadering lange tijd de boventoon gevoerd. Bovendien, is niet de Rooms-Katholieke Kerk in haar hele structuur, haar redeneertrant, de kleding van haar geestelijkheid en de hele liturgie een Romeins-Griekse inculturatie van het Evangelie?

Vrijwel elke spreker in de RAI zowel in de grote hal als bij workshops of seminars begon met dezelfde belijdenis: 'Mensen zijn zondaren. Zij kunnen en moeten gered worden door het verlossend bloed van Jezus Christus op straffe van het oordeel. Dat

zegt Gods Woord: de bijbel.' Men kreeg de indruk dat iedere spreker tegenover de Grahamorganisatie en de sponsors die daarachter staken, wilde tonen dat hij of zij kosjer was als het om zonde en genade ging.

Opvallend was dat die zonde vervolgens weinig nader gedefinieerd werd.

Gerry Gallimore was een van de weinigen die er wat van zei. Hij was een Youth for Christ-man uit Miami, die geboren was op Jamaica. Hij noemde zonde de opstand tegen God. In een andere speech werd gesteld dat de moderne mens zich afzet tegen het Evangelie omdat hij zelf de antwoorden wil vinden en geven op de grote vragen van het leven. Daar kwam dus de westerse menselijke autonomie om de hoek. Tegelijk geven moderne schrijvers, aldus de Engelsman George Carey, een somber beeld van de mens.

De grote meerderheid van de evangelisten bij Amsterdam 2000 was afkomstig uit het Zuiden en Oosten, met name uit Latijns Amerika, Afrika, India en Rusland. Men sterft daarginds meer en jonger dan de rijke westerlingen hier, alleen, ik denk niet dat mensen daar vanwege hun zonden voor Jezus op de knieën gaan allereerst met het oog op de hemel. In Afrika is zonde bewezen zonde in de palavertraditie en in de Afrikaanse godsdiensten staat het versterken van de levenskracht centraal. In de Hindoe-tradities van India hopen mensen zelfs van de wedergeboorte af te komen.

Bovendien zijn mensen ginds vrijwel overal allemaal arm. Zij bidden dat Jezus als Heiland het leven nu leefbaarder en beter maakt. In Latijns Amerika vervangen de pentecostalen de gekruisigde lijdende Christus door een ervaring van een ander leven hier beneden. En een bejaarde West-Afrikaanse dominee zei me in Amsterdam: 'Onze politici kunnen de wereld niet verbeteren en de ontwikkelingsorganisaties ook niet. Wij moeten zelf anders worden; gewoon van Christus leren onze naaste lief te hebben.'

Toch – en misschien wel juist daarom – kan men stellen dat in Noord en Zuid de vraag wat zonde wel en niet is relevant is. In het algemeen sloot hierbij aan de oproep van (Europese!) evangelikalen als John Stott en George Carey in de RAI tot meer grondige studie. In evangelische kringen is er een neiging tot het gemakkelijk doen van grote heilshistorische uitspraken, welnu, wat betekenen die precies in de bijbel en in het eigen geloofsleven? En inderdaad, heel wat vurig praten rammelde in de RAI exegetisch en theologisch. De dochter van Billy Graham bestond het om te roepen dat ook de profeet Jesaja gered was door het bloed van Jezus Christus. Ze slaat zes eeuwen bijbelse geschiedenis over, constateerde een Keniaanse dominee ontsteld!

De Grieken een Griek

Vrijwel elke spreker zei ergens dat de boodschap in de taal en de cultuur van de ontvanger gebracht moest worden: Jezus sprak met vissers de taal van vissers en met landbouwers de taal van zaaien en oogsten. En Johannes de Doper had het niet alleen over geestelijke zaken. 'Spreek de heidenen niet toe in de taal van de vromen.

Ze begrijpen die niet.' Elke keer wanneer dit naar voren kwam was er applaus, zo niet gejuich van de derde wereld in de grote hal.

Alleen, iedere spreker voegde daar onmiddellijk aan toe dat de kern van de heilsboodschap altijd en overal dezelfde was, waarna hij niet uitlegde hoe dat dan werkte. Paulus werd de Grieken een Griek. Wat betekent dat? Dit is voor het Zuiden erg belangrijk. Als Afrikanen niet echt Afrikaanse christenen kunnen worden zal de kerk in Afrika verdwijnen. Het gezicht van de kerk in Latijns Amerika wordt meer en meer pentecostaal, omdat dat een Latijns-Amerikaans gezicht is. In Azië gaat het om christen zijn in een minderheidssituatie, wat praktisch maar ook theologisch consequenties heeft.

Opvallend was ook dat de evangelische sprekers op velerlei manieren zeer duidelijk allemaal de Grieken een Griek waren in die zin, dat als hulpmiddelen voor de verkondiging van het Evangelie ze volop gebruikmaakten en wilden maken van het gedrukte woord, de radio, de televisie, de video en het internet, maar ook van moderne psychologische inzichten ten aanzien van communicatie en van verkoopstechnieken. Men was beslist niet vies van marketing. Een naar het schijnt niet slechte film over het leven van Jezus wordt jaarlijks over de hele wereld aan miljoenen mensen vertoond om direct te evangeliseren, maar ook ter zakelijke informatie aan bijvoorbeeld moslims en hindoes. En de bijbelgedeelten op cassette voor de analfabeten van de bijbelgenootschappen worden veel gebruikt.

Individuele spiritualiteit

Toen Billy Grahams dochter Anna gevraagd werd om commentaar over een negatief besluit van haar eigen 'Southern Baptist Church' over de vrouw in het ambt, was haar antwoord dat roeping een zaak was tussen God en haarzelf en dat ze uiteindelijk verantwoording moest afleggen aan God en niet aan de Southern Baptist Convention.

Luc Ngowa, de bijbelgenootschapsecretaris van Kameroen, had geadviseerd bij de keuze van evangelisten voor Amsterdam in zijn land. Hij stelde prominente mensen voor, omdat die bij terugkeer invloed zouden kunnen uitoefenen op vernieuwing van hun eigen kerk. De Grahamorganisatie stuurde hun geen vliegticket, maar wel aan toegewijde kleine plaatselijke kerkenwerkers.

In dat verband sprak de anglicaanse aartsbisschop Carey van een nieuwe oecumene. Voor de gelovige van vandaag is de kerkelijke structuur van een Werelddraad niet relevant meer en spreekt het contact tussen kerkelijke bonzen niet aan. Hij of zij voelt zichzelf verbonden met inhoudelijk verwante zielen in alle kerken.

En inderdaad, de conferentiegangers waren mensen uit evangelische kerkjes en groepen, uit alle mogelijke vormen van pinkstergemeenten, maar ook in groten getale uit wat genoemd wordt de 'historische' – oecumenische – kerken.

En op een vraag bij de persconferentie aan het begin van het congres of ook kerken bij Amsterdam 2000 betrokken waren, kwam het eenvoudige antwoord: we hebben hen allemaal uitgenodigd.

Men kan stellen dat de mensen die zich zo verbonden weten met Billy Graham, moderne mensen zijn in die zin dat het hen gaat om een persoonlijke keus en een persoonlijk geloof en een individuele spiritualiteit. Zij willen zonder verdere organisatorische consequenties graag bidden en zingen en luisteren samen met mensen, die dat net zo ervaren of gedaan hebben. Hier trekken mensen uit het arme Zuiden en het rijke Noorden één lijn. De organisatorische problemen van de top van de SOW-kerken interesseren de 'gewone' gelovigen niet en de officiële oecumene haalt geen enkele voorpagina meer. Op dezelfde wijze kan Rome wel pretenderen de ware moederkerk van alle gelovigen te zijn, maar de christenen in het algemeen en ook de meeste rooms-katholieken nemen dat voor kennisgeving aan en gaan vervolgens over tot de orde van de dag in open en relevant geachte contacten op persoonlijk dan wel lokaal niveau samen met broeders en zusters in de Heer over alle kerkmuren heen.

De mensen, die zich verbonden weten met Billy Grahams evangelikale boodschap zijn op basis van een individuele keus ook bereid om zich aan gezag te onderwerpen. Daarbij gaat het om gezag van de bijbel en van strenge ethische normen. Zij buigen voor de autoriteit van de bijbel, ten principale omdat de kennis van mensen als die mensen zelf ook zondig moet zijn. Wat menselijke kennis en wetenschap teweeggebracht hebben in de wereld, is daarbij een bewijs.

Dit roept met name in Nederland postmoderne irritatie op van zich mondig achtende mensen. Of moet ik zeggen een verlate antigodsdienstige reactie van een generatie, die nog altijd de verzuiling niet heeft verwerkt en die buigen voor niet rationeel of niet autonoom aanvaard gezag als achterlijk beschouwt.

Tegelijk was er op Billy Grahams congres verzet tegen een ander aspect van onze dagen: de pluriformiteit. Natuurlijk is onze wereld pluriform, zo werd gezegd, alleen, het Romeinse rijk was dat in Jezus' dagen ook. Toch kwamen de christenen met de boodschap dat Christus lijden en opstanding uniek waren: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven.'

Ajith Fernando van Sri Lanka vertelde hoe hij opgegroeid was in een wijk met tempels en gebedsruimten van hindoes, boeddhisten en twee soorten moslims. Toch had hij Christus als uniek ervaren. Alleen wat daarvan de consequenties waren voor zijn houding tegenover die andersgelovenden kwam er niet uit. Hij zal wel verhuisd zijn.

En de vragen bleven: Christus is uniek, wat niet-christenen een arrogant en onverdraagzaam standpunt vinden in postmoderne dagen, maar wat ook in de wijde wereld tegenspraak oproept. Immers, multireligiositeit is niet meer enkel een verschijnsel van landen als India en Indonesië, maar van de hele bewoonde wereld. Hoe respect tonen jegens andersgelovenden en toch de boodschap van Christus als uniek uitdragen?

De hand werd ook in eigen boezem gestoken. Er klonk bijvoorbeeld een paar keer scherpe kritiek op het succes-christendom, dus de boodschap van: bekeer je en God zal je ook materieel rijkelijk zegenen. Wat zomaar kan betekenen dat gebrek aan

materieel succes gebrek aan geloof is en waarbij ook zomaar ziekte en dood gekoppeld kunnen worden aan gebrek aan geloof.

Ook werd er schuld beleden over (televisie-)evangelisten, die de weelde van hun succes niet konden dragen en in geld- en seksschandalen beland waren.

Op een vraag of niet veel evangelisten hun eigen gezin verwaarloosden vanwege hun roeping kwam van Grahams dochter het zeer duidelijke antwoord dat de eerste naasten, die men geroepen was om lief te hebben en 'tot Jezus te brengen' de eigen kinderen waren.

Eenmanswagens

Er wordt van zendelingen gezegd – en het zal ongetwijfeld ook opgaan voor missionarissen – dat het allemaal eenmanswagens waren met alle kwaliteiten en fouten vandien.

Welnu, de grote evangelikale evangelisatiebewegingen zijn ook bedrijven van één man, die een charisma voor verkondiging heeft alsmede de gave van organiseren en geld ophalen.

Dat geldt voor de Billy Grahamorganisatie net zo goed als voor 'The Hour of Power' vanuit 'the Crystal Palace' in Californië met een positieve boodschap via televisiestations over de hele wereld. Het gold destijds voor pater Henri de Greve en voor pater Werenfried van Straten.

Men kan de stelling uitbreiden: vele profetische Afrikaanse onafhankelijke kerken zijn de schepping van één begeesterde man en in kleiner formaat zijn ook vele pinkstergemeenten het resultaat van het getuigenis van één man of vrouw die vervuld werd met de Geest.

Dat betekent ook, dat het de vraag is hoe het verder zal gaan wanneer die profetische figuur er niet meer is.

Franklin Graham moet zijn vader opvolgen, maar heeft diens charisma niet. En de zoon van dr. Schuler staat ook in de coulissen, is een sympathieke man, maar kan het niet.

Bij Graham kwam daar in Amsterdam nog iets uitgesproken irritants bij. In de RAI bleek niet alleen dat er in de hemel van deze protestanten gegarandeerd Engels gesproken wordt, er zijn daar ook heiligen. En Billy Graham krijgt een mooie stoel op de eerste rang.

Dat de zieke en oude Graham vanaf de videoschermen de menigte elke morgen in de RAI een paar minuten eenvoudig en direct toesprak was strikt redelijk, maar de wijze waarop vele sprekers met Billy omzwijmelden was ergerlijk, terwijl men het zelfs bestond om alle aanwezigen te vragen hem een persoonlijk briefje te schrijven, af te geven aan de stewards.

De prioriteit van de evangelisatie

In de slotboodschap werd het allemaal massief gesteld op de toon van: wij gaan vastberaden door met de verkondiging van het Evangelie. Wij gaan door met de strijd tegen het postmodernisme, dat het bestaan van waarheid ontkent.

De evangelisten worden opgeroepen tot de verkondiging van de ene naam. In de andere religies zijn wellicht sporen van waarheid, schoonheid en goedheid te vinden, maar zij mogen nooit als een alternatief evangelie worden beschouwd. Niet-christenen moeten desondanks met liefde en respect tegemoet getreden worden.

De verklaring dringt aan op eenheid onder christenen, strijd tegen armoede en onrecht, dienend leiderschap, het onderhouden van de band met de lokale gemeente, een voortdurend gebedsleven, bijbelstudie en toewijding aan God.

Deze 'Verklaring van Amsterdam' is Amerikaans evangelisch. Wout van Laar, de studiesecretaris van de Nederlandse Zendingsraad, die de conferentie als waarnemer heeft bezocht, onderstreept daarbij dat het dus een document is uit het rijke deel van de wereld, met te weinig aandacht voor de vragen van gerechtigheid, die de armen uit het Zuiden uit armoede wel hoog moeten zitten.³

Van Laar is met name onder de indruk van de vele mogelijkheden tot inspirerende persoonlijke contacten tijdens de conferentie buiten de lezingen en workshops om. Tegelijk onderstreept hij het belang in de wereld van vandaag van de aandacht voor persoonlijke levensheiliging en integriteit en het duidelijk stellen van de centrale opdracht tot evangelisatie van elke gemeenschap van christenen.

Daarbij dient bedacht dat het hele Zuiden en Oosten het met deze Amerikaanse evangelikale invalshoek eens zijn.

In Nederland en België hebben ze medestanders in alle mogelijke evangelische en pinkstergroepen buiten en binnen de historische kerken en met name onder wat in Nederland de SKIN-kerken heet, de gemeenschappen van allochtone christenen.

Aan de andere kant irriteert Billy Grahams verhaal en benadering die mondige westerse mens die het alleen meent af te kunnen. De mensen van de derde wereld, die teleurgesteld zijn in veertig jaar onafhankelijkheid, ginds (maar zoals gezegd ook hier), biedt hij hoop. Dit zogenaamde 'bijbelgetrouwe' christendom groeit in de wereld samen met de pinksterbeweging. Zijn zij de kerk van morgen?

Van Laar concludeert: 'Zending gaat door, maar niet langer als westerse onderneming onder het motto: wie betaalt bepaalt. Onder de nieuwe generatie evangelisten, aan wie Billy Graham de fakkel overdraagt, gaan armen voorop. Met name zij zullen bringers van het Evangelie in de 21e eeuw zijn. In tegenstelling tot westerse zendingen hebben zij in hun bagage niets anders dan het Evangelie.

Van Laar heeft mijns inziens gelijk: wij zullen moeten antwoorden op hun vraag waar wij staan als het gaat om het uitdragen van het Evangelie. Het christendom is immers per definitie een missionaire godsdienst.

Evangelische christenen, aldus Van Laar, wekken daarbij soms de indruk precies te weten wat zending is, terwijl sommige Nederlandse kerken in dezen een houding hebben die getuigt van verlegenheden. Buigen ze te sterk voor het postmoderne idee

dat een boodschap niet meer uitgedragen mag worden?

Twee katholieke delegaties hebben de conferentie bezocht. Dr. A. van Eijk, die ook voorzitter van de Nederlandse Raad van Kerken is, was onder de indruk van de perfecte organisatie en van het enthousiasme van de deelnemers.⁴

Ype Schaaf heeft als eindredacteur van het missiologisch tijdschrift *Wereld en Zending* drie dagen deelgenomen aan Amsterdam 2000.

Ten thousand evangelists made the trip of their lifetime by travelling to the Billy Graham Congress in Amsterdam this summer. And it was worth their while!

1 Van de Noord-Kameroense dominees heeft niemand een toeristenvisum voor Amsterdam kunnen krijgen. De Belgische ambassade had ze moeten verschaffen, omdat die Nederland nu representeert in Kameroen, aangezien daar de Nederlandse ambassade gesloten is. En de

Belgen in Yaoundé schijnen iets tegen Afrikaanse dominees te hebben.

2 *Trouw* 3 augustus 2000.

3 *Centraal Weekblad* 2000/11 25 augustus.

4 *Friesch Dagblad* 2 augustus 2000.

De magisch-religieuze wereld van de Antillen

Op de Franstalige Antillen is volksgeloof, waar je niet over praat, een soort onderlaag van het bestaan ook van christenen.

De Antilliaanse zanger Eugène Mona heeft eens gezongen: 'Ou adam au péyi tout bagay sé mafi' (u bent in een land waar alles mogelijk is).¹ Er is magie in het landschap, in de kleuren en de geuren, in de mensen, in het ritme en de geluiden: de magie van de geest. In die sfeer is een zeer originele spirituele verschijningsvorm geboren van het magisch-religieuze als het centrum van de creoolse identiteit. Deze magisch geladen geesteshouding, die van generatie op generatie overgedragen is, programmeert als het ware mensen om te letten op het ingrijpen van bovennatuurlijke krachten via alles wat zichtbaar en onzichtbaar is, in goed en in kwaad, in de natuur en in de levens van mensen.²

Deze voor elke traditionele religie typerende levenshouding is origineel door de rol van de verbeelding en die van het gerucht. De verbeelding wordt gevoed door vreemde geluiden en lichtverschijnsels in de nacht³ of door ervaringen van angst of fantasieën of obsessies. Een prachtig voorbeeld om het gerucht te begrijpen is de roman van de schrijver uit Guadeloupe Ernest Pépin: *L'Homme au Bâton*: een alchemie van woorden en begrippen 'die als vlooiën alle kanten opspringen'.⁴

Deze vrees voor oncontroleerbare en onbeheersbare machten, die men kan ervaren als echt, maar ook alledaagse ervaringen van macht, veel soorten van ongeluk, worden gereguleerd door een sleutelfiguur in de creoolse samenleving: de 'Gadézafé'. Hij heeft de mensen door. Hij is de meester van de ziel; de technicus van het bovennatuurlijke. Hij kanaliseert de machten. Hij is genezer, handoplegger, kruidendokter, psychotherapeut en geestelijk adviseur als de dominee en de priester. Maar hij is

ook de bemiddelaar in conflicten en het medium dat kan communiceren met de bovennatuurlijke krachten. Hij kan voorbehoedmiddelen maken tegen het boze lot maar ook om bepaalde dingen te voorkomen. Daarbij dient duidelijk onderscheid gemaakt te worden tussen de natuurlijke krachten waarop men logisch kan reageren en de bovennatuurlijke onzichtbare machten, waarmee men zich dient te verzoenen met hulp van daarvoor geschikte magische praktijken. Het gaat hierbij om magisch-religieuze overtuigingen en praktijken die voorkomen in alle lagen van de bevolking en die dus een grote invloed hebben op de Franstalige Antillen en in Guyana.

Alleen, de magisch-religieuze overtuigingen zijn nauwelijks zichtbaar omdat ze zorgvuldig gecamoufleerd en vaak zelfs ontkend worden. 'Een gordijn van stilte bedekt alles wat magie is,' zegt Mam-Lam Fouck.⁵ Het onderwerp is taboe en clandestien.⁶ Wanneer men de Gadéazéfé consulteert, zegt men meestal dat men 'iemand' gaat zien en als ze ter sprake komen wordt gezegd dat men er niets van afweet of dat sommigen erin schijnen te geloven. Het verschijnsel is verder op geen enkele manier dogmatisch gesystematiseerd of uitgewerkt.

Het ontstaan

Historisch gaat het om een interactie tussen alles wat het koloniale juk op deze kusten heeft geworpen en bij elkaar gebracht.⁷ De magisch-religieuze identiteiten – want er is sprake van meerdere – zijn historisch het product van drie eeuwen samenwonen van culturele en religieuze elementen, die zich vermengd hebben en karakteristiek zijn geworden voor de samenlevingen die ontstaan zijn in de wereld van de plantages en van de slavernij. Zeggen dat het gaat om een vermenging van voor tweederde Europees bijgeloof met eenderde Afrikaans en daarover een Caribisch en Aziatisch sausje, is te simpel.⁸

Afrika is zeker de belangrijkste bron van de creoolse magisch-religieuze overtuigingen. Afkomstig uit verschillende delen van Afrika hebben de Afrikaanse slaven pragmatisch hun religieuze tradities op de eilanden met elkaar vermengd. De opvattingen over de schepper-God en van een wereld waarin tegengestelde machten opereren, komen van hen⁹ met erbij een paar elementen afkomstig van indiaanse volken. De tweede bron zijn de tradities en het bijgeloof uit gebieden in het Frankrijk van de zeventiende en achttiende eeuw als Normandië, Bretagne en Aquitanië, meegebracht door planters en zelfs door priesters. Magische praktijken met speelkaarten, toverij, boeken over astrologie en magie, het geloof in de weerwolf, het komt allemaal uit Europa.

Tenslotte dienen ook nog de Indiase hindoes, de Chinezen en de Libanezen genoemd te worden, die na de afschaffing van de slavernij in 1848 gekomen zijn als arbeidskrachten. Zo is er sinds een aantal jaren op Martinique en Guadeloupe een opleving van de oude koeli-cultussen, met name die van de 'Maliémin', bij wie de Gadéfazés op verzoek van hun cliënten goden en heiligen halen, die de naam hebben zeer doeltreffend te zijn.¹⁰

Dit laatste past bij de flexibiliteit van de Gadéazafé. Hij kan ten dienste van iedereen alles wat maar bruikbaar kan zijn 'aan elkaar solderen' zonder belemmering van spelregels of concurrentie of religieuze dan wel civiele wetgeving. Dit alles is geen syncretisme. Het is een soort supermarkt waarbij men kiest uit machten en goden, die men kan manipuleren ten dienste van de behoeften van mensen.¹¹ Marc Auge heeft erop gewezen, dat animistisch-polytheïstische religies altijd openstaan voor toevoegingen en veranderingen, terwijl monotheïstische religies op dit punt intolerant zijn.¹²

In tegenstelling tot de voodoo van Haïti gaat het niet om machten die men vereert. Er is geen cultus, er zijn geen tempels en ook geen gemeenschap van gelovigen of geïnstitueerde priesters. Dit in tegenstelling ook tot de 'marrons', de bosnegers, de Djuka's, de Boni's in het oerbos van de Guyana's (Suriname), die in de marge van de koloniale samenleving hun Afrikaanse cultussen beter bewaard hebben.

De bijzondere omstandigheden op de Franstalige Antillen, Martinique, Guadeloupe en Frans Guyana tijdens de periode van de slavernij hebben de ontwikkeling van een eigen cultus onmogelijk gemaakt. Het magisch-religieuze is een geestelijke zaak gebleven, die men individueel ervaart en hanteert volgens geheime spelregels. Het ging om een religieus besef en om religieuze praktijken, die in stand gehouden werden door een 'communicatiesysteem dat in de samenleving alleen functioneerde tussen degenen die er deel van uitmaakten'¹³ en dat gemakkelijk konden overleveren en dat ook een daad van verzet was op basis van de eigen identiteit tegen de opgelegde katholieke religie. Dat katholicisme werd namelijk door de slaven meesterlijk geherinterpreteerd met als uitgangspunt de eigen magische praktijken. Hier ligt de verklaring voor het feit dat de magisch-religieuze houding zoveel nauwe relaties heeft met het westers christendom, waaruit men een groot deel van het liturgisch, symbolisch en ritueel apparaat gehaald heeft en dat gediend heeft als het meest geliefde 'experimenteel laboratorium'.

Men kan paradoxaal stellen dat de missionering gemaakt heeft dat de kerk de belangrijkste schuilplaats is geworden voor de creools magisch-religieuze wereld in gebeden, gewijd water, olie om mee te zalven, gewijde hosties, kaarsen, crucifixen, afbeeldingen van heiligen, beeldjes, medailles, heiligen, de maagd Maria, het Heilig Hart, sacramenten, liturgische data (die een rol spelen in reinigende baden), priesters die huizen zegenden (als wapen tegen boze geesten), zegening van alle mogelijke personen, van voorwerpen, van auto's enzovoort, het vieren van missen voor de doden. Dat alles werd ingepast. Bij de protestanten en pinkstergelovigen kreeg het allemaal eigen vormen: bijbelverzen op bordjes en stickers, bijbelse kalenders en bijbels,¹⁴ ze functioneren allemaal als magisch-religieuze protectie.

Afgezien van het feit dat de magisch-religieuze praktijken van het Caribisch gebied een ongewilde consequentie zijn van de kolonisering, net als trouwens de pidgin-talen, is deze maalstroom van religieuze praktijken als het ware in het christendom terechtgekomen als een daad van verzet vooral uit de slavenwereld van weleer. Maar

die religieuze praktijken zijn tegelijk ondergedoken in het christendom op een zo intensieve wijze dat men kan spreken van een magisch christendom. Historisch was het ook een manier om te overleven voor de slaven tegenover de absolute macht van hun heersers.¹⁵

De christelijke kerken in de Franstalige Antillen en in Guyana zijn levendig en vol, maar ze hebben de dubbele bodem van christelijk te zijn en tegelijk schuilplaats voor de eigen magisch-religieuze overtuigingen en praktijken.

De ander als vijand

De triomf van de accommodatie van het magisch-religieuze aan het christendom wordt bezoodeld door de vijandschap waarmee het magisch-religieuze omkleed is in de creoolse gemeenschap.¹⁶ De magisch-religieuze benadering vindt namelijk plaats in een sfeer van angst en vrees, die alle sociale relaties tussen mensen tot defensieve strategieën maakt, altijd alert op negatieve benadering door de ander. Zoals in de periode van de slavernij het oog van de meester alles zag, is iedereen ervan overtuigd dat hij of zij in de gaten gehouden wordt. Je moet je dus nooit blootgeven en altijd vaag blijven over jezelf. En als er iets fout gaat op school of op het werk of in je relatie moet je zorgvuldig nagaan wie je dit aangedaan heeft en proberen maatregelen te nemen zodat het niet weer gebeurt.

In zijn algemeenheid dragen zowel mislukkingen als succes in menselijke relaties automatisch bij aan de vooroordelen. Zij bevorderen de achterklap en jaloezie, die psychisch en zelfs fysiek negatief doorwerken. De creoolse samenleving wordt zo gekenmerkt door een soort ingebakken achterdocht, die mensen asociaal maakt onder het motto: 'Geen vrienden dan ook geen problemen.'

Dit bijna tot obsessie geworden wantrouwen verklaart de buitensporig grote behoefte aan protectie op de Antillen. Antropologisch is deze behoefte gekoppeld aan de bijzondere relatie die de creoolse mens heeft met het eigen lichaam. Zijn of haar persoon, dus ook zijn of haar lichaam, die of dat zich constant bedreigd weet, zoekt 'garanties'. Daarom doet men een beroep op de Gadézafé die elementen kan leveren voor de 'gad'ko', een soort magische bescherming, die men in Guyana de 'garanties' noemt en op de Antillen zelfs 'voorbehoedmiddelen'. Dat kunnen medailles zijn of gebeden of een bijbeltje, die door de Gadézafé gezegend zijn. Ze worden vaak in een rood zakje genaaid aan de binnenkant van de kleding. In 1982 vertelde dr. Perne in het ziekenhuis van Cayenne in Guyana aan Serge Mam-Lam-Fouck dat 90% van zijn patiënten met dergelijke 'garanties' het ziekenhuis binnenkam, wat hen niet verhinderde om ook een beroep te doen op de westerse gezondheidszorg.¹⁷ Het is duidelijk dat het daarbij altijd gaat om een magisch voorbehoedmiddel dat het individu moet vrijwaren van vreemde negatieve invloeden.¹⁸ Voor het creoolse levensgevoel heeft Lévi Strauss helemaal gelijk wanneer hij zegt: 'het effect van de magie brengt geloof in de magie met zich mee.'¹⁹

Dus aan de ene kant is de magisch-religieuze benadering bevrijdend en regulerend, terwijl aan de andere kant vrees en angsten een grote rol spelen. Deze dialectiek tussen ongeluk en bescherming staat centraal in het creoolse denken. Het is een manier om het bestaan, de tragiek in het leven en het eigen overleven te aanvaarden. Het is belangrijker om te proberen aan te geven waar theologisch de overeenkomst en de tegenspraak zitten met het christendom.

Theologische overeenkomsten en tegenspraak

a. De vraag naar het kwaad

Dat wil zeggen naar de fout die gemaakt is en naar de schuld die altijd ervaren wordt als verbonden met iets van buitenaf. Het creoolse denken houdt zich bezig met kwaad of leed of pijn, dat men heeft ondergaan en niet dat men de ander heeft aangedaan.²⁰ Het gaat nooit om de klassieke christelijke notie van het kwaad als zonde in mijzelf.

De herinnering aan de periode van de slavernij is hierbij een probleem. Toen werden de noties van kwaad en goed racistisch uitgewerkt in die zin, dat alleen de belangen van de blanke slaveneigenaar telden, gekoppeld aan de onderworpenheid van de zwarte slaaf. Zeker, de kerk heeft ook zondebesef gepreekt door de zonde aan te wijzen als een karakteristiek van de menselijke natuur, maar tegelijk heeft de kerk het kwaad racistisch ingevuld door aan te komen met de vervloeking van Cham en zelfs met de kleur zwart als teken van onheil.²¹ Tenslotte is het christendom op de Franse Antillen en in Frans Guyana, dat gekomen was om het kwaad te bestrijden, met geweld opgelegd ten koste van andere religies. Het is deze groteske inculturatie die gemaakt heeft dat het zondebesef nooit sterk is geworden.

En verder heeft, afgezien van elke indoctrinatie, het creools magisch-religieuze besef als producent van historisch verzet tegen de vervreemding altijd kans gezien om het kwaad van het negatief classificeren van het zwart-zijn te overwinnen. Het geweldige succes van de 'Négritude' beweging vanaf 1930 heeft heel goed laten zien wat er verborgen zat achter de façade van de aanpassingen. Ten aanzien van het kwaad is men enkel slachtoffer gebleven: 'het kwaad komt niet van mij; het komt van elders; ik verdraag het en ben er slachtoffer van.' Daarom voelt het creoolse individu zich eerder vervolgd dan zondig, waarbij angst een substituut is voor schuldgevoel. Hélène Migerel spreekt van de 'filosofie van de onschuld', die elke eigen verantwoordelijkheid ontkent en die het kwaad, de schuld en de verantwoordelijkheid allemaal op de ander schuift als een alibi.²²

Zo werd de christelijk kerk voor de creoolse mens in de eerste plaats een tactisch gekozen mogelijkheid om als individu bescherming te vinden tegen het kwaad afkomstig van de ander. Beking kreeg zo de betekenis van het verkrijgen van bescherming. En de priester is in de ogen van de Gadézafé een soort van super-gad'ko. De intensieve kerkelijke kustvaart van de creoolse mensen nu tussen de verschillende kerken bewijst, dat die zoektocht naar veiligheid nog steeds doorgaat.

b. Aangaande God

God wordt veel en vaak aangeroepen maar de wereld is dermate chaotisch in disharmonie en wanorde dat God daar niet echt bijgehaald kan worden. Daarom roept de Gadézafé eerst 'Le Bon Dieu' aan alvorens zelf op zoek te gaan naar het kwaad. In de lijn van het Afrikaanse denken bestaat God de schepper wel, maar in tegenstelling tot de christelijke God heeft Hij zich niet geopenbaard. Hij is buiten elke historische causaliteit en ver weg. Hij kan niet vereerd of aangeroepen worden. Ook in de creoolse culturen zijn er verhalen net als in Afrika over deze God die ver weg is. 'De Goede God heeft moe van de stommiteiten van zijn schepsels ... de aarde verlaten om voorgoed in de hemel te wonen.'²³ Hij is nu om met de Afrikaan Achille Mbende te spreken 'met pensioen'.²⁴

Alleen, zijn pensionering laat een leegte achter, die opgevuld wordt door alle mogelijke geesten en machten en middelaars. En men blijft vertellen dat die God zal terugkomen. Alleen, dat is niet meer dan een verlangen. Deze opvattingen botsen met die van een christelijke God die de mens tegemoet gekomen is. Alleen, in de koloniale periode deed Hij dat als een absolute heerser, die alles maakt en doet en ziet. Die God was dus een koloniale blanke, die aan de kant van de slavenhouders stond. In zijn naam zijn immers de negers tot slaaf gemaakt?

De God van de kerken wordt daarmee nog altijd geïdentificeerd. Ook daarover zijn er verhalen en twee typerende creoolse gezegdes: 'Nou dèyè do Bon Dié' (wij zijn achter Gods rug) en 'Bon Diè, blyé neg' (God vergeet de neger). En de negers zijn zwart omdat God hen in zijn oven vergeten heeft. Of omdat ze lui zijn, hebben zij zich het laatst gebaad in de reinigende bron na de blanken en de indianen en toen was het water niet reinigend meer.

Maar er zijn ook verhalen over God als goede vader, die geduldig is en rechtvaardig. De ambiguïteit is hier bijzonder sterk. Er is de christelijke godsopvatting, die lijkt te domineren met daarachter of daaronder de overal aanwezige en doorwerkende magisch-religieuze wereld waarin God een heel andere plaats heeft.

c. De incarnatie

De gelovige creool heeft de indruk dat het christelijk dogma zijn magische verklaring van het verdwijnen van conflicten in de confrontatie met de persoon van Jezus Christus op eigen wijze onderstreept. Dus wordt in zijn religieuze logica Christus een grote Gadézafé, die helpt in de dagelijkse strijd tegen het kwaad. Men verwacht van het christendom concrete en snelle oplossingen van de problemen in het leven. Echter, Christus volbrengt zijn kracht in zwakheid. Hij staat naast de minste broeder. Alleen, dat doet denken aan de ondergeschikte positie van de creoolse mens gedurende de periode van de slavernij en bovendien lost deze Christus niet concreet de problemen op van mensen hier en nu.

Zo breekt de incarnatie met het beeld van een God die weliswaar oppermachtig maar tegelijk ver weg is om een God te openbaren, die bereid was zich te manifesteren in zwakheid. En dat is een dogma dat niet werkt en weinig nut heeft. Omdat zo het christendom toont niet een magische cirkel te zijn, die zorgt voor efficiënte

bescherming, grijpt men, zonder de kerk te verlaten, achter dat christendom terug op de traditionele magische praktijken.

Ook hier blijkt weer zowel katholicisme als protestantisme te dienen als dekmantel voor de 'ware religie' van de magisch-religieuze praktijken. Dit naast het christendom als façade voor het vasthouden als daad van verzet tegen de verwestering van de magisch-religieuze overtuigingen.

Moeten we het magisch-religieuze afwijzen, ontkennen of ons eraan aanpassen? De evangelische en vaak fundamentalistische protestantse groepen wijzen elke vorm van magisch-religieuze praktijken met de hand op de bijbel af als duivels. Ze proberen met een christelijk legalisme zonder veel af te weten van het creoolse denken, de zaak af te grendelen. De succesvolle pinkstergroepen (o.a. van de Volle Evangelie Gemeente) laten zonder zich verdiept te hebben in de magisch-religieuze wereld, alles opgaan in een persoonlijk emotionele beleving van het geloof.²⁵

Men kan vaststellen dat niet één familie van het christendom: katholiek of protestant, pentecostaal of neo-pentecostaal, tot op de dag van vandaag het probleem van de Antillen heeft kunnen oplossen uit onwetendheid, of omdat men het niet zag of omdat men eraan gewend was. Komt dat omdat, aangezien het magisch-religieuze niet zichtbaar is in cultussen enzovoort, de theologische en missiologische reflectie op dit punt altijd zeer mager is geweest? Hoe dan ook, het gevolg is dat men eigenlijk niet kan spreken van een inculturatie van het Evangelie in de Franstalige Cariben.

Vier uitdagingen:

1. Het serieus nemen van de magisch-religieuze wereld.

In geval van bekering dient de geloofsovertuiging van de ander niet oppervlakkig behandeld te worden als een exotisch object, of cartesiaans rationeel ontkend te worden. Of het nu een product van de verbeelding is of niet, de magisch-religieuze conceptie bestaat wel degelijk in die zin dat die zingeving verschaft en concreet invloed uitoefent op individueel en collectief gedrag op elk terrein (psychologisch, moreel, filosofisch en geestelijk). Ons oordeel over het irrationele dient herzien te worden met hulp van de bevindingen van de culturele antropologie (Mauss, Lévi Strauss, Freud, Durkheim, Van der Leeuw enzovoort, maar ook die van de eigenlandse analisten). Het is onjuist om een tegenstelling overeind te houden tussen het logisch denken en het magisch denken. Er kan niet genoeg onderstreept worden dat de irrationaliteit van de magisch-religieuze overtuigingen en praktijken juist vraagt om een rationalisatie, dat wil zeggen beheersing van het kwaad wanneer dat ondraaglijk wordt. Het christendom dient de realiteit en de interne waarheid van het magisch-religieuze te erkennen en niet af te doen als folklore of primitief gedoe. Dat heeft te maken met identiteit van mensen die littekens hebben van de discriminatie in de slavenperiode en is nodig om het universum van de creoolse gelovige een eigen plaats te geven en om recht te doen aan de bekering.

2. *De reacties toetsen aan het magisch-religieuze.*

– Gaan nadenken over de vraag naar het radicale kwaad.

Daarbij moet het niet gaan om het gepersonifieerde kwaad, terwijl aan de andere kant 'het christendom er niet is om schuldgevoelens op te roepen en om mensen te laten leven in de slavernij van de dialectiek tussen zonde en straf.'²⁶

– Bezig zijn met het verschijnsel angst, dat zo'n grote rol speelt in de levens van mensen. Het Evangelie neemt de angst serieus, maar wijst wegen om ervan bevrijd te worden.

– Het probleem van de incarnatie van Christus opnieuw doordenken in relatie tot de figuur van de Gadézafé; onderscheid maken tussen een tussenpersoon en een middelaar. Nadenken over de uniekheid van Christus in een universeel christendom, dat openstaat voor de ontmoeting met andere culturen.

– Bovenal opnieuw aan de gang gaan met het probleem hoe God te zien en zijn plaats te geven in een breder cultureel perspectief. Afwijzing van het geloof in een almachtige God net zo goed als in een machteloze God. Ontmaskering van de partij-dige God. Want God is alleen maar Heer van het universum in een ultieme ontmoeting met alle culturen.²⁷

3. *Dit vraagt wederkerigheid met als sleutelbegrip de inculturatie*, dat wil zeggen – in de lijn van de zendingsconferentie van Salvador de Bahia van 1996 – dat wanneer het Evangelie een cultuur moet verlichten, die cultuur ook de capaciteit heeft om het Evangelie te verlichten. Ten aanzien van ons probleem van de creoolse magisch-religieuze denkwijze impliceert dit dat die als zodanig serieus genomen moet worden en niet in relatie tot het christendom.

Consequentie hiervan is het accepteren van een niet meer centralistisch uniform opgevat christendom, maar van het Evangelie als basis voor verandering, waarbij men vertrouwen heeft in de potentie tot bekering van het Evangelie.²⁸ Ook de kerk moet bekeerd worden. Ook de kerk heeft behoefte aan een nieuwe inculturatie van het Evangelie. Dus niet meer bang zijn om je open te stellen voor het ondenkbare en het onverwachte, het spel van veranderingen toestaand met behoud van coherente criteria, die syncretisme vermijden.

4. *In tegenstelling tot de VS, tot Afrika en Haïti hebben de Franstalige Antillen en Frans Guyana weinig eigenlandse theologen.*

De ontwikkeling van theologische reflectie, die het Evangelie creools verwerkt in de eigen cultuur en taal is dus dringend nodig opdat een model ontwikkeld en bevorderd wordt, dat geïntegreerd is in het traditionele religieuze denken. Bij het proces van inculturatie en bekering mag het geloof niet meer verwoord worden op basis van een als folkloristisch beschouwde buitenkant, maar op basis van denkstructuren, die bij de betrokken volken horen.

Het grote antropologische model voor elke inculturatie is de incarnatie van Jezus Christus. Hij is het meest duidelijke paradigma in dezen. Hij toont aan dat inculturatie geloofspraktijk mag en moet zijn voor elke gemeenschap van christenen.

Dit artikel is een verkorte vertaling door Ype Schaaf van een lezing, die gehouden is op het Colloquium van Franstalige missiologen CREDIC in Torre Pelice in Italië, zomer 1999.

Underneath their often Christian convictions the people of the French speaking Caribbean Islands have a specific Creole traditional religion, about which one does not speak.

1 Henry Valmore, *Dieux en exil. Voyage dans la magie antillaise*, Parijs Gallimard 1988, blz. 213.

2 Serge Mam-Lam-Fouck, 'Croyances et pratiques magiques chez les créoles de Guyane' in *Equinoxe. Revue Gyanaise de sciences sociales*, Cayenne 1982/16, blz. 38-59.

3 Ary Ebroin, 'Superstitions et magie aux Antilles' in *La Grande Encyclopédie de la Caraïbe; deel 10*, Sanoli 1990, blz. 172-173.

4 Ernest Pepin, *L'Homme au Bâton*, Parijs Gallimard 1992.

5 Zie noot 2, blz. 38.

6 Christiane Bougerol, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousies, commérages, sorcellerie*, Parijs PUF 1997, blz. 113, 117, 118.

7 Jean Bernabe, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Eloge de la Créolité*, Parijs Gallimard 1989, blz. 26.

8 Zie noot 3, blz. 168.

9 Jean-Claude Froelich, *Animisme*, Parijs 1964; Hubert Deschamps, *Les religions de l'Afrique noire*.

10 Zie noot 6, blz. 141-143. Zie ook Gerry L'Etang, 'Culte indien et evolution sociale en Martinique et Guadeloupe' en Laënnec Hurbon, 'Les nouveaux mouvements religieux dans le Caraïbe', in *Le phénomène religieux dans la Caraïbe, Guadeloupe, Martinique Guyane, Haïti, sous la direction de Laënnec Hurbon*, Montréal: CIDIHCA 1989, blz. 265-283 en 309-354.

11 Edouard Glissant, *Tout-monde*, Parijs Gallimard 1993, blz. 149.

12 Marc Augé, *Génie du paganisme*, Parijs, Gallimard 1982, blz. 35.

13 Hélène Migerel, *La migration des Zombi's. Survivances de la magie antillaise en France*, Parijs Ed. Caribéennes, blz. 218.

14 Laënnec Hurbon, 'De la Bible à la Parole.

Oralité et écriture dans les sectes' in *Cahiers de la littérature orale*, Parijs 1987/21, blz. 115-130.

15 Jack Manlius, 'La religion catholique aux Antilles. Conflits. Discordances culturelles' in *Histoire spirituelle des Antilles et de la Guyane*, red. Elisabeth Antebi. Sernor-Tchou 1979, blz. 199-213 en Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Parijs rééd. Gallimard Folio 1991, blz. 86-87.

16 Zie noot 6.

17 Zie noot 2: 42.

18 D. Joseph-Ducosson. 'Qu'avons nous à faire de la magie?' in *Carbet, Fort de France* 1991/11, blz. 77.

19 Claude Lévi Strauss in het deel *Magie et Religion* van zijn *Anthropologie Structurale I* rééd. Parijs, Plon 1974, blz. 184.

20 Hélène Migerel, *La Sorcellerie des Autres. Une pathologie de l'Envoûtement*, Parijs Ed. Caribéennes 1987, blz. 196-199.

21 Jean-Luc Benniol, *La couleur comme maléficce. Une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Parijs Albin Michel 1992.

22 Zie noot 20, blz. 199.

23 Het verhaal Gôgô genoteerd door Marie-Thérèse Lung-Fou in *Contes créoles, Contes animaux, Proverbes, Titimes ou Divinettes*, Fort de France: Desormeaux 1979 no. 43.

24 Achille Mbembe, *La question païenne en post colonie. Perspective africaine*, Lezing in Nijmegen jan. 1990, blz. 33 (conferentie: Popular religion, liberation and contextual theology).

25 Jean Pierre Bastien, in *Perspectives Missionnaires*, Genève 1991/37, blz. 66.

26 Pierre Ives Ruff, *Au delà de l'identité*, Parijs Fischenbacher 1999, blz. 103.

27 Laënnec Hurbon, *Dans le Voodoo Haïtien*, zie noot 10, blz. 253.

28 Zie noot 27, blz. 223.

Philippe Chanson is een reformatorische theoloog uit Zwitserland. Hij heeft van 1987-1994 gedoceerd en leidinggegeven aan het interconfessionele 'Atelier de Théologie de Guyana' in Cayenne. In die periode heeft hij ook gastcolleges gegeven op de andere eilanden. Hij is nu studentenpredikant aan de Universiteit van Genève.

Volksreligie in Suriname

In Suriname heeft het volksgeloof meerdere eigen gezichten.

De evangelische christen Fr. Jabini heeft een publicatie uitgegeven over de Surinaamse kerkgeschiedenis met als titel: *Het Kruis voor een Kankantri*.¹ Dat slaat op een gebeurtenis in 1821 waarbij de priester P. Wennekens een kankantri (katoenboom) omhakte op de plantage La Ressource (Saramacca) en er een kruis voor in de plaats plantte. De kankantri is de dikste en hoogste boom in het oerwoud en in de kuststrook. De mensen hebben er eerbied voor en durven de boom niet om te hakken, want hij is na *busi Gado*, de god van het bos.

Rond 1950 hakte de Javaanse goeroe van de Evangelische Broedergemeente een kankantri om in Domburg om zijn groepsgenoten en bijzonder de moslims te bewijzen dat Jezus heeft overwonnen (*Goesti Jesus woos menang*, Singotiko 46).

Deze twee voorvallen zijn tekenend voor een langdurig probleem in de christelijke kerken van Suriname: de spanning tussen volksgeloof en de officiële evangelisatie, voornamelijk vanuit het buitenland. De *Afdeling Cultuurstudies van het Ministerie van Onderwijs en Volksonwikkeling* van Suriname heeft eind 1999 een speciale publicatie verzorgd voor *OSO* (huis), het tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde, cultuur en geschiedenis, over de *duman* bij de Creolen, de *ojba* bij de Hindoestanen, de *wong pienter* en *kaum* bij de Javanen, de *pyjai* bij de Indianen en de religieuze specialisten bij de Chinezen. Dat zijn wel even andere functionarissen dan dominees en priesters.

Een metafoor voor de problematiek wordt getekend door de Surinaamse dichter Trefossa (Henny de Ziel, 1916-1975) in zijn gedicht *Kruis en Kalebas* van 1969, waarin een christen bij ziekte het kruis vereert, maar ook de kalebas gebruikt, nodig voor een plengoffer voor de moeder van de grond (*gronmama*).

Kruis in plaats van kankantri en kruis én kalebas: twee standpunten die van groot belang zijn voor de ontwikkeling van religie en zending. We willen in deze bijdrage daar aandacht aan geven, allereerst vanuit het historisch perspectief van Suriname om daarna in te gaan op de perspectieven voor een geschikte pastoraal.

Scheefgroei

Vanaf de bezetting van de kolonie Suriname heeft de overheerser pogingen gedaan om de indiaanse bevolking en de slaven binnen de kaders van het christendom te brengen. Niet dat de dominees zo zendingsgezind waren: de octrooien en reglementen van bestuur beklemtoonden dat de gouverneur en eigenaar moesten zorgen voor de christianisering. Zo werd de zondagsheiliging aangescherpt ook ten aanzien van de aanwezige joden. Algemene bede en boetedagen werden weleens uitgeschreven. Niettemin werd een zwarte niet op zondag gedoopt zoals een wit kind en moest de slaaf op de bank achter in de kerk plaatsnemen (*bakabanji*).

Als een slaaf of slavin het uitzicht op vrijmaking kreeg (manumissie, lett.: van de hand doen) betekende dat ook dat zij verplicht lidmaat werden van een christelijk kerkgenootschap. De vrijverklaarden voelden het aan: in de gereformeerde, hervormde of in de lutherse kerk was weinig plaats voor hen, want dat waren de kerken van de elite, de witten, de lichtgekleurden. Maar ook als lidmaat van de Moravische Broeders, sinds 1735 bezig met zending, kregen ze te horen dat ze hun eigen religie moesten afzweren als afgodisch, heidens. Dat gebeurde later ook in de rooms-katholieke gemeente, sinds 1817 definitief in de kolonie en tegen het eind van de slavernij enigszins in opkomst. Op de dag van de afschaffing van de slavernij, 1 juli 1863, werd een christelijke kerkdienst van overheidswege voorgeschreven.

De indianen die ver van de plantages woonden 'deden hun eigen dingen', zoals trouwens ook de grote groepen van de weggelopen slaven langs de rivieren van het bosland. Niet uniform, want de slaven kwamen van diverse delen van de Westkust van Afrika. Er ontwikkelde zich een theocratisch stelsel, de *granman* (opperhoofd) of een allernaaste functionaris (*granfiskari*) was meestal tegelijk religieus leider: hun macht strekte zich ook uit tot religieuze zaken. Ook daar was dus een tegenstelling tussen de officiële aspiraties en de creativiteit van de mensen van de dorpen: een model van centralisme en gedecentraliseerd optreden. Hier was niet zozeer sprake van volksreligie en erudiete religie: religie was er sterk verbonden met de machtspositie.

Eind negentiende eeuw kwamen contractarbeiders uit India en Java met hun religies en culturen, maar de overheid bleef vasthouden aan haar overwegend protestants-christelijke signatuur. Pas in 1970 werden het hindoeïstische *Holi/Phagwa* en het islamitische *Id ul Fitr* als nationale dagen erkend. In 1971 werd het artikel in het wetboek van strafrecht over 'verbod van afgoderij' geschrapt. Hoewel het christendom een eeuwenlange traditie had, was het voor de volken in Suriname een nieuw religieus fenomeen. Hun religie ging terug tot de voorvaderen.

De opkomst van de nieuwe christelijke bewegingen sinds de jaren zestig van de twintigste eeuw, die vaak gebruikmaken van de massamedia, hebben de beweging

in de richting van respect voor de eigen religiositeit, al begonnen bij de leden van de twee volkskerken, de Evangelische Broedergemeente (Hernhutters of Moravische Broeders) en de katholieke kerk, sterk belemmerd. De pinksterkerken en de evangelikale bewegingen, sinds die tijd sterk in opkomst, kunnen geen waardering opbrengen voor religiositeit buiten hun eigen kring.

Deze kwestie speelt niet alleen bij de christenen, maar ook bij de hindoes en moslims vinden wij een soortgelijke spanning, want ook onder hen leven vele elementen van pre-hindoeïstische en pre-islamitische religieuze oorsprong.

Het is tevens van belang in de gaten te houden welke kant van cultuur en religie de meeste aandacht verdient. Er zijn niet alleen tegenstellingen tussen een vroegere en een latere godsdienstigheid. Het is vooral belangrijk te letten op de cultuur van de armoede, alom rondom een groot deel van het volk. Dit betekent niet dat we alle volksreligie zonder kritiek hoeven goed te keuren. Ook binnen of over de volksreligieuze tradities zijn kritische vragen te stellen. Een gedicht van de arts en dichter Jit Narain (ook in het Sarnami gepubliceerd), tekent dat voor ons:

*trots op het verstand gelovig in het hart
nu weer in god dan weer in satan*

*waarom zouden medicijnen werken
angst is de kwaal van je ziel, je valt de ojha voor de voeten
bij constateert deels bebedsing, deels slecht gesteente*

*een ziekte en zoveel middeltjes
de parsad wordt uitgedeeld maar de ziekte woekert door*

*het gepijnigde lijf snakt naar zitten of staan
het verstand stroomt leeg maar het geloof wordt niet minder.²*

De *ojha* is de waarzegger, genezer, raadgever bij de Hindoestanen en *parsad* is de offergave voor hen die deelnemen aan de religieuze dienst. Zoals elke uiting van cultuur onder kritiek gesteld kan en moet worden, zo ook in ons geval. Eventuele uitzuivering kan interne groei bevorderen of kan gefossiliseerde, niet meer te begrijpen elementen verwijderen.

We hebben zo heel in het kort enkele facetten van de religieuze historie van groepen van het Surinaamse volk getekend met als tegenstellingen:

- christelijke religie – eigen religie
- overheidsreligie – eigen religie
- erkende religie – afgewezen religie
- nieuwe religie – oude religie
- buitenlandse religie – eigen religie.

In de loop van het artikel komen we hierop terug. We willen eerst enkele willekeurige, duidelijke voorbeelden van de eigen religie geven. Onze invalshoek is een theologische, maar ons onderwerp kan pas breed aangepakt worden als ook godsdienstsociologische en antropologische noties gehanteerd worden. Cultuur, globaal samengevat als levensstijl, is ten nauwste verbonden met religie. Vaak is er niet eens een apart woord voor religie (en ook niet voor cultuur) in de diverse talen van Suriname. Het is in het huidige Suriname nog niet het juiste moment om te spreken van een Surinaamse cultuur: de eenheid in verscheidenheid is nog niet sterk en nog heel jong en kwetsbaar. De diverse bevolkingsgroepen zijn bezig om hun emancipatie af te ronden en om de etnische grenzen te verleggen. Daarom is het steeds nodig het begrip volk op z'n Surinaams te verstaan. De christelijk-Europese culturele achtergrond en momenteel de Noord-Amerikaanse invloed overvleugelen vaak de behoefte aan een eigen expressie of blokkeren wegen van eigen creativiteit. Een staande uitdrukking is dat Suriname het wiel niet weer hoeft uit te vinden.

Voorbeelden

Vele mensen, vooral Creolen, nemen wanneer zij enigszins in crisis zijn op oudjaar een *wasi*, een bad waarbij gebeden moet worden (*tak'mofó*). Bij een bevalling of vlak erna kan het gebeuren dat de baby het slecht maakt: dat kan veroorzaakt zijn door ruzie van de vader of moeder met elkaar of met anderen en een *wasi*, een kruidenbad en gebed halen het kwaad van de ruzie waardoor het nieuwe kind lijdt, weg. Daarvoor kan ook een priester te hulp geroepen worden. Mensen spelden een kraal op de kleding van de baby of zetten blauwsel achter de oren of onder de voetjes tegen het boze oog (*ogr'ay*). Zo brengen ze de kinderen ook naar de christelijke doop. Hindoestanen doen nog wel eens duivelspoep (*didibri k'ka*) in het dunne haar van een baby: dat schrikt de kwade geesten af.

Als je 's avonds rond twaalf uur thuiskomt, moet je achterstevoren je huis binnengaan, anders breng je de kwade geesten van de straat je huis binnen. Je moet nooit iemand pepers in de hand geven, want dat brengt alleen maar onderlinge ruzie. Mensen lopen vaak met een lemmetje of een teentje knoflook op zak om het kwade af te weren. Ook een Javaanse christin doet het. Een menstruerende vrouw gaat niet naar een begrafenis want anders zou de dienst veel langer duren. De priester moet het huis waar iets slechts is gebeurd, opnieuw inzegenen en uitroken (uitwieroken): de zegen van de priester is altijd nog sterker dan die van de dominee of andere voorganger. Bij de rouw houden de mensen *dede oso*: thuis wordt er de hele nacht gezongen, gegeten, verhalen verteld en achter op het erf staat een tafel met het eten waar de overledene van hield. Dat wordt tegen zonsopgang in een gat gedaan (*troue nyan*). Mensen hebben in hun dromen contact met hun overleden moeder of vader die wijze raadgevingen kan geven. Aan de rand van de stad Paramaribo is er eenmaal per jaar *dessab bersib*: een Javaanse traditie waarbij het dorp schoongemaakt wordt. Het slechte moet weg en het goede heeft dan weer alle ruimte. Enkele jaren geleden is een groep inwoners enkele plaatsen in de stad Paramaribo, waar groot onrecht is

gebeurd, ritueel gaan schoonmaken.

We kunnen nog vele andere voorbeelden geven. Het gaat om voorzorg, afweer, angst voor de ander, bescherming van leven. Het is een, vaak symbolische, ritualisering van het leven, van het begin tot het eind. Door jezelf en voor anderen, voor jezelf en namens anderen. Met opvallende elementen van afhankelijkheid en continuering van karakteristieken van een overlevingsstrategie, heel begrijpelijk vanuit het ellendige verleden van de mensen.

Analyse

Vaak wordt volksreligie geplaatst tegenover de institutionele religie met dogma's, vaste kerkorde, eeuwenlange tradities, terwijl het bij volksreligie zou gaan om min of meer onmiddellijke actie, zoeken naar snel succes, emotioneel geladen, met een scala van actoren. Zo wordt volksreligie ook weleens geplaatst tegenover de erudiete religie.³ Beide karakteristieken zijn in Suriname te onderkennen.

In Suriname is zeker ook niet te verwaarlozen dat de machtsfactor meespeelt. De volksreligie is iets van de machtelozen en de institutionele religie is veelal gelieerd aan de machthebbers, de elite, de sociale hoogte. De slaventijd heeft dat duidelijk getoond.

Men heeft volksreligie ook wel afgetekend als plaatselijke religiositeit tegenover universele religie, zoals de grote godsdiensten zijn. Dit onderscheid is eigenlijk niet erg verhelderend, evenmin als de verdeling in grote (de officiële) of kleine (volks-) traditie. Er is vaak niet eens een scherpe scheiding te maken. Vaak lopen elementen, richtingen door elkaar heen, verder. In Suriname komt het ook voor dat mensen diverse religieuze tradities bijeen hebben, zoals bijvoorbeeld de Javanen. Zij eren hun *adat*, de gewoontes uit de pre-islamitische (dus min of meer hindoeïstisch-boeddhistische) periode, de gebruiken uit de islamitische periode en eventueel ook de christelijke traditie. Dat maakt studie van deze elementen veelomvattend.

Tot nu toe hebben wij een aantal onderscheidingen voor de verhouding tussen twee of meer religies aangedragen. De voorbeelden van het begin hebben enerzijds het karakter van substitutie: het een wordt door het andere vervangen. Een ander model is dat van de complementariteit: het een wordt aangevuld door het ander en samen vormen ze een nieuw geheel. Begrippen als integratief en dualistisch worden voor deze twee modellen gebruikt.⁴ In Suriname wordt het Hindoestaanse woord *dogla* gebruikt voor vermenging van Hindoestaanse en voornamelijk Creoolse mensen: maar algemeen betekent het *moksi*, vermenging. Dit is een duidelijke term voor een bepaalde mate van integratie.

De Nederlandse missioloog Frans Wijsen onderscheidt vier keuzes: substitutie, afschaffing, aanpassing en complementair handelen.⁵ Verder onderscheidt hij opties als afschaffing en aanpassing, inculturatie en bevrijding, reflectie en verwerping, sympathie en aanvaarding. Daaraan worden de processen bij confrontatie-correlatie, dialectisch en dialogisch handelen van religies ten opzichte van elkaar gekoppeld.⁶

Hij correleert deze vier theologische opties aan vier christelijke tradities: evangelikale, protestantse, katholieke en pluralistische oriëntatie. Hij geeft daarmee een uitgebreid en bruikbaar analytisch schema voor het onderzoek.

We moeten er steeds opmerkzaam op blijven na te gaan wie in deze processen de boventoon voert, de macht heeft. Er kan dus sprake zijn van een onderscheid in de opstelling van de machtige tegenover de machteloze, de oude tegenover de jonge, de vreemde tegenover de eigen religie. Al deze posities zijn in Suriname te onderscheiden. Dus dat roept vragen op als: wie past zich aan ten koste van wat? Wie integreert ten voordele van wie? Wie vult aan en wat zit erachter?

Begrippen als syncretisme en symbiose worden gebruikt om het groeiproces naar elkaar en in elkaar aan te geven. Mensen hebben in Suriname technieken om in meerdere religieuze stelsels te leven: het levert geen enkel levensprobleem op. Trouwens, men kan zich afvragen of er wel een religieus systeem is dat niet meerdimensionaal is. In Suriname is er eigenlijk geen sprake van volksreligie als een deviatie van een geïnstitutionaliseerde religie, en ook is er nauwelijks of geen sprake van verwerping van een religie.⁷ De volksreligie van de bevolkingsgroepen bestaat rustig naast de officiële religies: ze hebben contacten, maar blijven op afstand, ook zelfs puur ruimtelijk gezien.

In Suriname hebben enkele theologen van de Broedergemeente de situatie van volksreligie en institutionele religie (uit het buitenland, van de koloniale tijd) op eigen wijze getekend. Johan Jones heeft het over het voorkamer- en achterkamerchristendom in zijn dissertatie.⁸ In de voorkamer wordt de bijbel gelezen, zitten de mensen met gebogen hoofd en worden de gebeden tot Jezus Christus gezegd. Maar in de achterkamer is het niet zo deftig en daar vinden we het eigenlijke leven van eten, klessebessen, plannen, maar niet zo publiekelijk. Hesdie Zamuel spreekt ook wel van een kerkelijke en een traditionele kamer.⁹ John Kent heeft het over de voortuin- en achtertuintheologie waarmee hij hetzelfde bedoelt als Jones en Zamuel, alleen anders gelokaliseerd.¹⁰

We vinden deze typering concreet en duidelijk voor het Surinaamse publiek. Ieder heeft een erf en het woord voorkamer, vaak voorzaal genoemd, en het woord voorerf geven exact de posities van beide vormen van religie aan. Als Surinamers kennen deze theologen van huis uit en vanuit de situatie in het bosland de werkelijke situatie. Zij gebruiken ruimtelijke aanduidingen.

Het is één zaak inhoudelijke onderscheidingen te maken, nog moeilijker is het kwalitatieve criteria aan te brengen en te gebruiken. Het is een kwestie van afwegen van beoordelingen. Maar aan de hand van welke standaarden moet dat gebeuren? Ook volksreligie zal karakteristieken moeten vertonen van bezig zijn met heil en vrede, met interne dynamiek, transparantie, met humanisering en solidarisering van de kleine en grote samenleving en met verbindingen met allerlei religieuze instituties of stromingen, expliciet of impliciet. Maar ook harmonie en evenwicht (*sreka* en *set'libi*), genezing, duidelijkheid in de kwestie van oorzaak en gevolg van kwaad, de voor- en nadelen voor de familie bij religieuze activiteiten, de doorwerking van het erfgoed van de voorouders.

De ontleding van al deze elementen vergt tijd van onderzoek en het is hier niet de plaats daar verder op in te gaan. We willen alleen in het kort aantonen hoe ingewikkeld de kwestie is en hoe groot de kans is in de valkuilen van stereotypie en vooroordeel terecht te komen.

In de Caribische regio gebruiken onderzoekers ook het begrip creolisering. Dit wordt dan gebruikt voor de keuze uit het christendom van de Moravische Broeders, zoals dat werd beleefd door de (vrijgemaakte) slaven en hun nakomelingen.¹¹ We noemen dat ook het proces van surinamisering. Maar daarmee is nog niet alles uitgesplitst. We kunnen in dit kort oriënterend artikel niet uitvoerig ingaan op al deze mogelijke distincties, die een scala aan zoekrichtingen aangeven.

Voor ons is zeer belangrijk dat de zoektocht naar de achterliggende of onderliggende stromingen met de betrokkenen, de actoren zelf afgetast kan worden. Zij maakten en maken tenslotte religie. Daarom is het geboden, zeker als machtsfactoren aan de orde zijn, deze zoektocht tevens het karakter te geven van bekrachtiging van zelfbewustzijn en verhoging van de mondigheidsgraad, ook in religiosis. Het kan een hulp aan belijders zijn om er eigen woorden voor te vinden.

Pastoraal

We willen enkele huidige tendensen aanstippen voor een pastoraal ten aanzien van volksreligie in de christelijke kerken. Vooraf moeten we aangeven dat het merendeel van de christenen creool is, afkomstig van de groep van de ex-slaven en vrijverklaarden. Er zijn in Suriname enkele duizenden Hindoestanen en Javanen christen, zoals ook kleine aantallen Chinezen, Libanezen, Indianen en Marrons (nog in de bossen wonende afstammelingen van weggelopen slaven). Aangezien de Broedergemeente en de katholieke kerk heel lang categoriale pastoraal onder deze groepen gedaan hebben (aangepast aan hun taal, met enige kennis van en respect voor de diverse culturen) is de kerkelijke integratie soms problematisch.¹²

De oude koloniale kerken hebben vanouds het Sranantongo (vroeger 'Negerengels') gebruikt in de liturgie en pastoraal. Daarom bestaat er een vertrouwde binding tussen de kerken en delen van het volk. De kerken hebben aanvankelijk zeer afwijzend gestaan tegenover de cultuur en de nauw daarmee verweven religie, maar het gebruik van dezelfde taal heeft een opvallende uitwerking gehad: in de regio zijn vele nieuwe religies gegroeid juist vanwege de contacten tussen machtigen en machtelozen in de slaventijd. Moravische zendelingen deden dat ook op de Deense eilanden (gebruik van Negerhollands), maar daar zijn geen nieuwe religies ontstaan.

Vanuit de fasen van gedogen is er in de kerken toch een zekere mate van respect gegroeid. De katholieken gaan zeker sinds het Tweede Vaticaans Concilie daarin voorop. Deze kerk moest ook wel, want gemeenteleden, soms met nationalistische trekken, drongen erop aan.

Maar ook de 'Katholieke Gemeente' (aldus de gewone Surinaamse uitdrukking!) zit met de kwestie van de versnelling van de surinamisering van Evangelie en kerkelijke cultuur. Het betreft niet alleen een trom in de kerk of het gebruik van culturele ver-

sieringen, maar ook de eigen relaties, familievorming en moraal. Ook in Suriname is een groep bezig om het vraagstuk van *Gospel and Culture*, een project van de Wereldraad van Kerken, te bespreken. Er is nog geen breed grondvlak, omdat de meeste kerkleden zich tot nu toe niet in de kwestie kunnen of willen verdiepen.

Het zou al heel wat zijn als er erkenning zou groeien voor de eigen culturele tradities van de diverse groepen (die elkaar uiteraard wat dat betreft beïnvloeden) en de pastoraal kan helpen respect op te brengen voor het erfgoed der vaders.

Nieuwe religieuze groepen, ook wel binnen de katholieke charismatische vernieuwing, staan weer zeer afwijzend tegenover religie en cultuur van met name de groepen in het bosland. Er zijn fundamentalistische karaktertrekken, bij evangelikale christenen en ook onder de moslims, te onderkennen en het gebruik van de massamedia geeft een brede actieradius daaraan. Eenzelfde patroon is uiteraard te onderscheiden onder de groepen Surinamers in Nederland en bijvoorbeeld op de Antillen. Er is alleen vanuit het bisdom Paramaribo belangstelling voor de Interreligieuze Raad in Suriname (1989). De dialoog van religies heeft hier te maken met de pogingen om de grenzen van de etniciteit te verleggen, want de religies zijn tot heden nogal etnisch gebonden. Het patroon is: Creolen zijn christen, Hindoestanen zijn hindoe of moslim, Javanen zijn moslim.

Het is dan ook een grote opgave voor de pastoraal om wegen van ontmoeting en contact te zoeken in plaats van confrontatie en rivaliteit zoals veelal in het verleden. Het Pastoraal Beleidsplan van het bisdom Paramaribo 1997-2001 onderstreept het belang hiervan.¹³ Ook de synode van de Broedergemeente doet dat. Maar er zit tot heden geen systematiek in, laat staan dat dit oecumenisch en dialogisch wordt gepland, aangepakt en uitgevoerd. De pastoraal mag ook best winnen aan koinonisch gehalte, dus aan gemeenschapsvorming in de jonge republiek. Het is wellicht dienstig een koinonische theologie te ontwikkelen om meer werk te maken van eenheid, gemeenschap en humane verhoudingen.

In het Suriname van nu, dat nog steeds te lijden heeft van de deculturatie van de slaventijd en de contractarbeidertijd, is het zeer welkom als nu van buitenaf normen worden gesteld en verwijten worden gemaakt. Het volk heeft er recht op de tijd te nemen om uit te zien en eigen wegen te gaan. Het Evangelie en de kerkelijke traditie bieden daar nu ruimte en tijd voor. Daarmee zullen ze macht verwerven om hun huidige positie te verbeteren.

In Surinam the traditional religious convictions have several faces.

- 1 Franklin Jabini, *Het Kruis voor een Kankantri*. Een beknopt overzicht van de Surinaamse kerkgeschiedenis, Paramaribo: Evangelische Boekhandel 'De Christen', 2000.
- 2 Jit Narain, *Wie wil wonen op de oever waarom koerst hij naar de zee*, Den Haag: Stichting Sarnami, 1984, blz. 21.
- 3 André Droogers, en Hans Siebers, 'Popular Religion and Power in Latin America: an introduction' in A. Droogers, G. Huizer and H. Siebers (red.) *Popular Power in Latin American Religions*, Saarbrücken-Fort Lauderdale: Breitenbach, 1991 [Nijmegen Studies in Development and Cultural Change], blz. 1-23.
- 4 Frans Wijzen, 'Popular Christianity in East Africa; Inculturation or Syncretism?' *Exchange* 29 (2000), blz. 42.
- 5 Zie noot 4, blz. 42.
- 6 Zie noot 4, blz. 53.
- 7 Thomas Bamat and Jean-Paul Wiest (eds.), *Popular Catholicism in a World Church. Seven case studies in inculturation*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1999.
- 8 Johan Jones, *Kwakoe en Christus. Een beschou-*

wing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met de Hernutterzending in Suriname, Brussel 1981.

- 9 Hesdie Zamuel, *De zending der kerk. Een leesboek voor belangstellende gemeenteleden over de roeping van de kerk in de wereld*, Paramaribo: Theologisch seminarie EBGs, 1997.

Hesdie Zamuel, 'Winti en de christelijke kerk in Suriname' in *Wereld en Zending* 1999/2, 66-73.

- 10 John Kent, 'Ontmoeting tussen christendom en Afro-Surinaamse godsdienst'. *Zicht op Zending. Vanuit Hernbut de wereld in*, Zeist 1986, 87-83.

11 Harold Jap A Joe, *Tussen kruis en kalebas*, Paramaribo: Theologisch Seminarie EBGs, 1985.

- 12 Lilian Singotiko-Obergh, *De zending van de E.B.G.S. onder de Javanen en de integratie van deze bevolkingsgroep in de Surinaamse samenleving*, Paramaribo 1990 (Leraar Opleiding, scriptie Geschiedenis).

13 Bisdome Paramaribo, *Beleidsplan van het bisdom Paramaribo 1997-2001*, Paramaribo, 1998.

J. Vernooij is Redemptorist en sinds 1969 werkzaam in het bisdom Paramaribo in Suriname. Hij schreef in 1998 *De rooms-katholieke gemeente in Suriname*.

De Rooms-Katholieke Kerk in India tussen Hindoefundamentalisme en Vaticaanse orthodoxie

De Katholieke Kerk in India moet aan de ene kant leven met modern hindoefundamentalisme en aan de andere kant met de hedendaagse Vaticaanse orthodoxie.

Al jaren koesteren westerse (Europese en Noord-Amerikaanse) organisaties het verlangen om in de derde wereld, met name in Azië, gelijkwaardige partners te vinden. Aziatische instanties zijn zich ervan bewust dat zij terzake minstens zo kundig zijn als hun westerse deelgenoten en vinden daarom dat ze evenveel of zelfs meer recht van spreken hebben. Het verlangen om als gelijkwaardigen met elkaar om te gaan is wederzijds en oprecht. Eigenlijk zou er dan ook geen vuiltje aan de lucht moeten zijn en zou deze gelijkwaardigheid, die dikwijls structureel al gestalte heeft gekregen, zonder veel problemen in praktijk gebracht moeten kunnen worden. Zo gemakkelijk ligt het echter niet. Zo gauw men als gelijkwaardige partners met elkaar begint om te gaan, ontdekt men al spoedig, bijvoorbeeld in ontwikkelings- of medefinancieringsorganisaties dat 'accountability' – duidelijk verantwoording afleggen voor gebruikte fondsen – anders en dikwijls heel gevoelig ligt bij mensen uit de derde wereld. De laatsten voelen het verplichte verantwoording afleggen gemakkelijk als een gecontroleerd worden en een gebrek aan vertrouwen. De economische macht van de donor-agencies wordt ervaren als patriarchale overheersing, een voortzetting van het koloniale verleden, een uitdrukking van westerse superioriteit.

Dit geldt niet alleen op sociaal-economisch, maar evenzeer – en daar ligt het waarschijnlijk nog moeilijker en gevoeliger – op theologisch, missiologisch en liturgisch gebied. Het overheersend blanke en westerse Vaticaan bepaalt wat juist en orthodox is. Rome schrijft voor hoe priesters en religieuzen opgeleid moeten worden. Westerse

universiteiten en hogescholen dicteren wat wetenschappelijk en verantwoord is. Het is heel belangrijk attent te zijn op deze gevoeligheid als wij nadenken over dialoog en interkerkelijke solidariteit. Sterker dan Afrikanen en Zuid-Amerikanen denken en leven Aziaten vanuit een totaal andere ervaringswereld.

Recente politieke ontwikkelingen in India

India, een Aziatisch land met nu bijna duizend miljoen inwoners, heeft – in tegenstelling met haar buurlanden, met name Pakistan en Bangladesh – geen staatsgodsdienst. Verdraagzaamheid staat hoog in haar vaandel geschreven. India en haar regering zijn ‘secular’; dat betekent dat zij alle godsdiensten en hun leden gelijkwaardig behandelen: voor de wet is iedereen gelijk. Dit staat duidelijk geformuleerd in haar alom geprezen grondwet, opgesteld onder leiding van de briljante kasteloze wetgeleerde dr. Ambedkar. Het is echter alom bekend dat de gelijkheid voor de wet voor het grootste deel van de Indiase staatsburgers een verre toekomstdroom blijft. Het is beslist geen uitzondering dat kastelozen alleen in een bepaalde hoek van het dorp mogen leven en geen water uit de dorpsput mogen halen, ook al moeten zij daardoor mijlenver lopen. Al tientallen jaren werden christenen gediscrimineerd. In verschillende deelstaten worden kerken, kapellen en andere gebouwen beschadigd, vrouwen verkracht en christenen aangevallen en soms gedood. De Australische zendeling die onder de melaatsen in Orissa werkte, werd tezamen met zijn twee jonge zoontjes midden in de nacht levend verbrand, toen zij lagen te slapen in de bestelwagen waarmee zij naar het dorp waren gekomen. Hoewel de regering zich officieel gedistantieerd heeft van deze afschuwelijke gewelddaad, blijven de daders, die bijna zeker tot een van de fundamentalistische hindoe-groeperingen behoren, ongestraft. Dat is goed te begrijpen, want deze radicale groeperingen steunen de regering bij de verkiezingen. Zij worden militaristisch getraind en blijven alsmat herhalen dat christenen antinationalistische cultuurbedervers zijn die de Indiase armen bekeren met onfaire middelen en uiteindelijk een vreemde mogendheid gehoorzamen.

In de weken voor het recente pausbezoek kwam dit opnieuw heel duidelijk naar voren. In een artikel in *The new Indian Express* van 29-10-1999, getiteld ‘Conversion is Violence’, schrijft Swami Dayananda Saraswati aan de paus: ‘Bekering van de ene godsdienst naar een andere is geweld en schept geweld. Door te bekeren ben je ook bezig met de geweldlozen tot geweld te bekeren. Protest tegen bekering van de ene godsdienst naar een andere wordt altijd als vervolging gebrandmerkt, omdat dat veronderstelt dat mensen hun godsdienst niet mogen uitoefenen, omdat hun godsdienstvrijheid op die manier aan banden wordt gelegd. De waarheid is heel anders. De andere persoon heeft ook de vrijheid zijn of haar godsdienst uit te oefenen zonder inmenging van anderen. Dat is zijn of haar geboorterecht. Godsdienstvrijheid sluit een gepland bekeringsprogramma uit. Zo'n programma moet gezien worden als agressie tegen de godsdienstvrijheid van anderen.[...] In naam van de niet-agressieve godsdiensten van de wereld, de hindoe, parsi, joodse en andere inheemse godsdiensten in verschillende landen verzoek ik u bekering te bevriezen en een klimaat te

scheppen waarin alle godsdienstige culturen kunnen leven en werken.'

Thomas Blum Hansen stelt in *The Saffron Wave* dat hindoenationalisten heel intensief streven naar culturele en politieke erkenning van India en de hindoe-cultuur door het Westen. Zij zien zichzelf als de echte vertegenwoordigers van beide. Voor India claimen zij een geestelijke superioriteit en een universele zending om het rationalistische en materialistische Westen een geestelijke correctie te bieden. Zij kijken uit naar de eenentwintigste eeuw als de 'hindoe-eeuw', waarvan holisme en integratie de basis vormen, en zij willen India graag presenteren als de 'Andere Beschaving' ('Civilizational Other'), de tegenpool van de westerse beschaving.

Veel christenen zullen zich waarschijnlijk aardig kunnen vinden in de meeste bovengenoemde idealen, die geworteld liggen in Indiaas ethos. Verschillende waarden van dit ethos willen ook wij christenen graag behouden en stimuleren. Wij willen ook geen willoos slachtoffer zijn van de zogenaamde 'Coca-Cola' cultuur. Wij protesteren echter tegen diezelfde hindoenationalisten, omdat zij een vreemdeling-vijandige retoriek gebruiken, aan geschiedvervalsing doen door de geschiedenis tendentiekus te herschrijven. Wij weten nu dat hindoes in Goa Boeddhabeelden in Brahmabeelden hebben veranderd! Tribals in Gujarat krijgen geen baan van de grootgrondbezitters, omdat zij christenen zijn en er is geen sprake van dat zij uit de dorpsbron kunnen drinken, tenzij zij hindoe worden. Is dat geen dwang? De speeches van deze nationalistische hindoe-fundamentalisten wakkeren dikwijls onverdraagzaamheid aan en bevatten niet zelden valse aanklachten. Zij zijn antidemocratisch, anti lagere kasten, en antiminderheid. Al deze negatieve kenmerken kwamen nadrukkelijk naar voren rond het recente pausbezoek.

De Indiase vereniging van katholieke theologen¹ stelt dat de hindoenationalisten door het opleggen van homogeniteit (uniformiteit, denk bijvoorbeeld aan enkele islamitische landen) het seculiere weefsel van India, dat multicultureel en multi-religieus (multi-religious) is, verwoesten.²

India en haar potentieel

Het zal velen verbazen dat ongeveer 34% van de artsen in de Verenigde Staten in India is opgeleid. Meer dan 30% van degenen die werkzaam zijn in de ruimte- en informatietechnologie komt uit India. Het is niet nodig deze lijst verder uit te breiden om te bewijzen dat de wetenschappelijke basisopleiding en de intelligentie van de Indiase jeugd geen enkele achterstand heeft op welk ander land dan ook. Toch lijdt een groot deel van de Indiase bevolking honger³, en een nog groter deel aan ondervoeding, om van bloedarmoede maar niet te spreken. Velen, vooral in de noordelijke deelstaten en met name vrouwen, zijn verstoken van elke vorm van onderwijs. Christelijke vrouwen worden op drievoudige wijze gediscrimineerd: omdat zij kasteloos of van een lagere kaste zijn, omdat zij vrouw zijn, en omdat zij christen zijn. De 'People's Court', jongstleden augustus in Bangalore, heeft overduidelijk de plaag of beter de criminaliteit van het bruidsschatsysteem (dowry) aan het licht gebracht. Vimochana, een actieve vrouwenorganisatie, had tezamen met juristen in opleiding, een aantal

'zelfmoord-' of 'ongeluk-' gevallen van vrouwen tussen de 16 en 45 jaar geanalyseerd. De 'Court' bewees overduidelijk dat in de meeste gevallen van zelfmoord of ongeluk geen sprake was. Dikwijls was het moord uit winstbejag. De case-studies kwamen uit alle lagen van de bevolking. Het Indiase wetssysteem, de corruptie onder de politie en de doktoren en de geringe status van de vrouw, boden de schuldige mannen ruime mogelijkheden meer en meer 'dowry' binnen te halen met een nieuw slachtoffer. Daarbij moeten wij ook opmerken dat de getrouwde vrouw het zeer moeilijk vindt om terug te keren naar het ouderlijk huis, zelfs als zij mensonwaardig wordt behandeld in het huis van haar echtgenoot (en zijn familie).

De apostolische brief na de Aziatische Synode constateert: 'Vijftig jaar na de plechtige en universele verklaring van de mensenrechten, staan veel mensen nog steeds bloot aan de meest denigrerende vormen van uitbuiting en manipulatie. Dit maakt hen tot echte slaven van degenen die meer macht hebben, van een ideologie, economische macht, onderdrukkende politieke systemen, wetenschappelijke technocratie of de indringendheid van de massamedia.'⁴ De synodevaders hadden de voorkeursliefde (preferential love) voor de armen en stemlozen al benadrukt. Azië, zo stelden zij, is een continent met ruime bronnen en grote beschavingen, maar het is ook de plaats waar enige van de meest arme landen kunnen worden gevonden en waar meer dan de helft van de bevolking verstoken blijft van het noodzakelijke, armoede lijdt en uitgebuit wordt.⁵ Globalisering heeft positieve kanten, maar het gaat bijna altijd ten koste van de armsten. India heeft tienduizenden miljonairs en is daarom een van de meest aantrekkelijke landen voor luxe artikelen. De moderne massamedia, in handen van de economisch machtigen, brengen ook de materialistische consumptie-mentaliteit binnen. Culturele en theologische globalisering is mogelijk nog gevaarlijker, omdat het dikwijls de economische globalisering niet alleen rechtvaardigt, maar ook ongemerkt versterkt.

In de rest van dit artikel zullen wij vooral aandacht schenken aan theologische globalisering, met name binnen de Rooms-Katholieke Kerk, daarbij aantekend dat hetzelfde ook opgaat voor de meeste protestantse en zelfs voor de orthodoxe kerken, al is het in het laatste geval misschien juist om van regionalisering dan van globalisering te spreken, omdat men geneigd is de theologische taal en visie van het patriarchaat van oorsprong te blijven volgen en alleen het patriarchaat van Rome eigenlijk een globaal of universeel karakter heeft.

Theologisch een taal spreken

In de laatste jaren concentreert het theologisch onderzoek in India zich voornamelijk op de manier waarop het Koninkrijk van God overtuigend gestalte kan krijgen in een godsdienstig pluralistische samenleving. De plaats en rol van Christus in onze heilsgeschiedenis is hierbij van essentieel belang. Christenen geloven dat Christus de weg, de waarheid en het leven is (Joh. 14:6). Wat dan is de rol en plaats van andere heilsfiguren? Terwijl Rome telkens opnieuw de unieke rol, de uniciteit van Christus, de enige Zaligmaker, blijft benadrukken⁶, proberen Aziatische theologen, niet

bepaald complimenteers vermeld in de *Lineamenta*⁷, dezelfde uniciteit op andere manieren aan te duiden. Theologen voelen dat zij dit moeten doen, want zolang zij de uniciteit blijven benadrukken is dat een praktisch onoverkomelijk hindernis in de dialoog met andere godsdiensten.

Ik zou hierbij de volgende punten naar voren willen brengen, die niet alleen van belang zijn voor de toekomst van de kerk in de landen met de grootste bevolking van de wereld, China en India, maar voor de katholiciteit van de wereldkerk en toekomst van de oecumene.

De rol van de andere godsdiensten in de ene heilsgeschiedenis

Het Colloquium van bisschoppen en theologen in India begint langzamerhand een jaarlijks gebeuren te worden. Het rapport van het laatste Colloquium⁸ stelt: 'Wij beschouwen de verscheidenheid van godsdiensten als een verrijking, omdat de verschillende godsdiensten rijkelijk bijdragen tot de opbouw van het land als een gemeenschap van liefde, rechtvaardigheid en vrede.'⁹ Ondanks het feit dat elke deelnemer zich er ongetwijfeld heel goed van bewust is dat godsdienstwisten en oorlogen hele naties hebben verscheurd en nog verscheuren, zegt het rapport nadrukkelijk dat de godsdiensten een positieve en legitieme rol hebben gespeeld en nog spelen in de ene heilsgeschiedenis. De Congregatie van de Geloofsleer heeft daar, niet verwonderlijk als men denkt aan de geringe aandacht die andere wereldgodsdiensten krijgen in de Catechismus van de Rooms-Katholieke Kerk¹⁰, grote moeite mee. Toch is die positieve en legitieme rol moeilijk te ontkennen, als men bedenkt dat miljoenen mensen 'leven' hebben gevonden door hun eigen godsdienstige tradities. Dit houdt ook in dat de verscheidenheid van godsdiensten in feite een verrijking voor de mensheid is. De *Lineamenta* lijken op dit punt duidelijker dan de Apostolische Brief, die weliswaar een hoofdstuk wijdt aan de Heilige Geest als Heer en bron van leven¹¹, maar niet verder komt dan te verklaren dat de Geest 'zaden van waarheid' strooit onder alle volkeren en hun godsdiensten, culturen en filosofieën. *Ecclesia in Asia* benadrukt dat de universele tegenwoordigheid van de Geest niet kan dienen als een excuus om Jezus Christus niet expliciet als de ene en enige Redder te verkondigen. De *Lineamenta* hadden nog gezegd dat God op verschillende manieren blijft spreken tot de Aziatische volkeren. Veel antwoorden op het *Instrumentum Laboris* hebben erop gewezen dat de zaligmakende tegenwoordigheid van de Geest onder de volkeren heel speciaal waar is voor het Aziatische continent, bakermat van de meeste grote wereldgodsdiensten. 'Deze godsdiensten zijn op een concrete manier de weg naar God geweest voor de meerderheid van de Aziatische volkeren en Gods weg naar hen. De Geest van God werkte in de geesten en harten van de wijze mannen en vrouwen van de oudheid van het Aziatische werelddeel. Zij hebben aan die volkeren een rapport van hun geestelijke verlichting nagelaten in hun heilige boeken. Hun leer regelt nog steeds het godsdienstige, morele en sociale leven van de meeste Aziatische volkeren.'¹² De werking van de Geest kent geen grenzen. Al in de jaren zeventig organiseerde NBCLC een

research-seminar over de inspiratie van de geschriften van andere godsdiensten¹³ en pleitte dit orgaan voor het geïnspireerde karakter van de heilige geschriften van die godsdiensten. Het Tweede Vaticaanse Concilie¹⁴ laat er geen twijfel over bestaan dat aanhangers van andere godsdiensten zalig kunnen worden. Het feit dat de meesten van hen de levengevende waarden leren kennen door hun godsdienstige tradities en godsdiensten, is een reden temeer om aan die godsdiensten een positieve en legitieme rol in de goddelijke heilseconomie toe te schrijven. Ik voeg daar graag aan toe dat verschillende waarden en praktijken van die godsdiensten op hun beurt een positieve bijdrage kunnen leveren aan de katholiciteit van de kerk. Ik denk hierbij met name aan het 21ste hoofdstuk van het boek van de Openbaring van Johannes (21:22-26): Het nieuwe Jeruzalem is een stad zonder tempel, want God, de Heer, de Albeheerser zelf is de tempel en het lam is het licht. 'De volken wandelen bij haar licht, en de koningen van de aarde brengen haar hun rijkdom. ... en zij zullen daar de pracht en de schatten en de kostbaarheden van de volken brengen.'

In *Redemptor Hominis* stelde Johannes Paulus II: 'Ofschoon de routes kunnen verschillen, er is maar een enkel doel waarnaar de diepste aspiraties van de menselijke geest gericht is; dit wordt uitgedrukt in zijn zoeken naar God, maar ook – door zijn god-gericht zijn – naar de volle dimensie van zijn menselijkheid of, in andere woorden, naar de volle betekenis van menselijk leven.'¹⁵

De normativiteit van ons geloof

Een ander punt dat steeds weer moeilijkheden oplevert met de Congregatie voor de Geloofsleer op het punt van de dialoog met andere godsdiensten is de manier waarop wij omgaan met het normatieve karakter van onze geloofsformuleringen. De voornaamste oorzaak hiervan is de geheel andere werkelijkheidservaring van het Aziatische denken.

In de discussie gedurende het reeds genoemde Colloquium van bisschoppen en theologen kwam sterk naar voren dat het feit dat men een bepaalde geloofsformulering als normatief aanneemt voor zichzelf en de geloofsgemeenschap waartoe men behoort, nog niet betekent dat men het ook als normatief kan opleggen aan anderen. De voornaamste reden hiervan is dat geloven allereerst een ervaring is. Een ervaring kan alleen als normatief gelden voor degenen die deze zelf als normatief ervaren. Het Tweede Vaticaanse Concilie stelde het heel duidelijk in *Dignitatis Humanae*: 'De waarheid legt zich op geen enkele andere wijze op dan door de kracht van de waarheid zelf, die zacht en sterk tegelijk de geest binnendringt.'¹⁶ In en door Jezus weten wij dat Gods openbaring normatief is en wij beschouwen die openbaring ook als in potentie normatief voor anderen. Die potentie wordt echter pas werkelijkheid door een existentiële ontmoeting met de persoon en het werk van Jezus. Dit gaat dus niet op zolang die ontmoeting niet heeft plaatsgevonden. In India staan er veel hindernissen voor zo'n ervaring op het pad van degenen die een andere godsdienst belijden. Wij denken dan aan Indiaas koloniale verleden waarmee de kerk zo nauw verbonden was, de institutionalisering van de kerk, de verbroken eenheid,

haar economische macht, haar westers uiterlijk, de gedwongen bekerings in het verleden, enzovoort. Volgens Paulus bevrijdde Jezus zelf ons van een van buiten opgelegde wet. Normativiteit volgt de ervaring, maar gaat er niet aan vooraf. Jezus stak nooit een beschuldigende vinger uit naar de miljoenen die hem nooit hadden ontmoet, maar alleen naar degenen die het licht hadden gezien en toch in het duister wensten te blijven lopen (Joh. 1:5,9-11; 12:44-48). Het 25ste hoofdstuk van Matteüs leert ons ook overduidelijk dat velen worden gered, niet omdat zij de persoon van Jezus of zijn leer als normatief accepteren, maar omdat zij de minstbedeelden dienden.

De Aziatische context

Wanneer het Colloquium van bisschoppen en theologen stelt dat de 'condition humaine' het vertrekpunt vormt voor theologiseren in India, sluit het zich doelbewust aan bij een van de belangrijkste stappen van het Tweede Vaticaanse Concilie. Theologie begint bij de mensen, met het lezen van de tekens van deze tijd.¹⁷ Het spreekt daarom vanzelf dat de Indiase en Aziatische bisschoppen en theologen willen theologiseren vanuit de levenservaring van het volk, de levenssituatie van de mensen. Deed God dat zelf ook niet?

Jahweh sprak: 'Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten over hun onderdrukkers gehoord; Ik ken hun lijden... de roep van de Israëlieten is nu tot Mij doorgedrongen en Ik heb ook gezien hoe de Egyptenaren hen onderdrukken' (Ex. 3:7-12). Natuurlijk wilden alle deelnemers aan het Colloquium de tekenen van de tijd verstaan in het licht van de Heilige Schrift, de traditie en de leer van het Magisterium, de bronnen voor gezond theologiseren. Tegelijkertijd is het belangrijk in het klerikale India te benadrukken dat theologiseren een zaak van het hele volk Gods is. *Gaudium et Spes* (44) brengt dat duidelijk naar voren. 'Het is de plicht van het gehele volk van God, vooral van de herders en theologen, om met de hulp van de Heilige Geest het gevarieerd spreken van onze tijd te beluisteren, te schiften en te interpreteren en er in het licht van het goddelijk woord een oordeel over te geven, opdat de geopenbaarde waarheid steeds dieper gevat, steeds beter ingezien en steeds meer aangepast naar voren kan worden gebracht.'

Het Emmaüsverhaal leert ons dat Christus eerst luistert, dan interpreteert en dan viert. Het is ons dan ook een raadsel waarom de Congregatie voor de Geloofsleer problemen heeft met no. 12 van het Rapport dat zegt dat het vertrekpunt voor Indiaas theologiseren de 'menselijke conditie' is, dat wil zeggen, de onderdrukking waaronder zoveel Aziaten leven, hun worsteling en pijn, in het bijzonder van de dalits en leden van stammen, maar ook hun resultaten en aspiraties naar een betere toekomst. Dat raadsel is nog groter, als wij constateren dat zowel de *Lineamenta*, als het *Instrumentum Laboris* en het slotdocument *Ecclesia in Asia* beginnen met de Aziatische context.

De grote vraag

Enkele maanden eerder had de ITA (de reeds eerder genoemde Indiase vereniging van katholieke theologen) op haar jaarvergadering gevraagd: hoe kunnen wij Jezus op zo'n manier verkondigen dat het grote nieuws van zijn Evangelie het hart raakt van de miljoenen in de Aziatische wereld van godsdienstig pluralisme? Deze zorg is de sleutel voor het correct verstaan van het Aziatische theologiseren. Het is de hoogste tijd dat het met westerse ogen naar Azië kijken verandert in het kijken met oosterse ogen. Je begrijpt de arme pas en je kunt hem of haar pas echt helpen, wanneer je ziet, voelt en ervaart wat de arme ziet, voelt en ervaart.

Zoekend naar de band met de kerk van mensen die geboeid worden door de persoon of de levenswijze van Jezus, maar die om uiteenlopende redenen geen lid van de kerk willen worden of het sacrament van het doopsel willen ontvangen, is het belangrijk voor ogen te houden dat gedurende de lange geschiedenis van de kerk er altijd verschillende banden, verbanden of verwantschappen met de kerk van Christus hebben bestaan.

Catechumenen, bijvoorbeeld, hadden al een echte band met de christelijke gemeenschap, maar moesten de eucharistieviering voor de offerande verlaten, omdat zij nog geen volwaardig lid van de gemeenschap waren. *Lumen Gentium* (14) leert dat zij door hun uitdrukkelijk verlangen al met de kerk verbonden zijn en dat de kerk hen reeds omhelst als haar kinderen. Dezelfde Constitutie spreekt dan in no. 15 over haar band met de orthodoxe, protestantse en andere gedoopte gelovigen. Allen zijn op verschillende manieren¹⁸ met de kerk van Christus verbonden. De Constitutie spreekt van 'een zekere waarachtige verbondenheid in de Heilige Geest.' In het voor Azië meest belangrijke en voor vele katholieken ook het meest revolutionaire no. 16 geven de concilievaarders aan hoe de joden, moslims, degenen 'die de onbekende God onder schaduwen en beelden zoeken', en zelfs zij 'die niet tot een uitdrukkelijke erkenning van God zijn gekomen' hulp krijgen van de goddelijke Voorzienigheid. Als zij eerlijk hun geweten volgen, zal God hen redden. 'Alles immers wat aan goedheid en waarheid bij hen te vinden is' scheidt een band met de kerk die deze waarden ziet als een voorbereiding op het Evangelie, want God verlicht elke mens, en uiteindelijk roept Hij elke mens tot leven met en in Hem.

Daarom stelde de vereniging: 'Voor gelovige christenen is Jezus Christus het volmaakte symbool van God, die levensvervulling (*purnam, pleroma*) brengt aan alle mensen in deze wereld door zijn woorden en werken, tekenen en wonderen. In de ogen en het geloof van de christen is hij uniek omdat hij het definitieve, maar niet volledige symbool van godservaring in de wereld is. Maar Jezus' uniciteit schakelt niet automatisch symbolen van andere godsdiensten uit. De aanspraken op zijn uniciteit moeten gezien worden als symbolische uitspraken (godsdienstige taal) die gedaan worden vanuit een geloofservaring, en niet op de rede alleen zijn gebaseerd; zij zijn nooit in tegenspraak met de uitspraken van het Tweede Vaticaans Concilie (zie: *LG 16, NA 2, AG 9*) met betrekking tot andere godsdiensten.'¹⁹

Twee conclusies:

1. Waarschijnlijk voor de eerste keer in de geschiedenis van de kerk spreken mensen uit twee totaal verschillende leefwerelden met elkaar. Met leefwereld bedoel ik onze ervaringswereld. De mensen die de oosterse leefwereld vormen ervaren de werkelijkheid op een heel andere manier, 'zien' dingen totaal anders dan de mensen in de westerse leefwereld. Ofschoon dezelfde woorden gebruikt worden, worden dikwijls toch andere dingen bedoeld, zo anders dat dingen die door de een als tegenstrijdig worden gezien, in de ogen van een ander heel goed kunnen samengaan. Hoe kunnen wij elkaar echt ontmoeten op hetzelfde niveau, want de een is niet beter, meer ontwikkeld, wetenschappelijker²⁰ dan de ander!

Deze ontmoeting is zo'n ingrijpende gebeurtenis dat terecht stemmen opgaan dat er geen Derde Vaticaans Concilie, maar een Tweede Concilie van Jeruzalem moet komen. Het is veelzeggend dat op verschillende terreinen naar een nieuw ontmoetingspunt of uitwisselingsforum wordt gezocht.²¹ Het Eerste Concilie van Jeruzalem besliste een kwestie van levensbelang voor de prille christelijke gemeenschap: moeten mensen die christen willen worden eerst besneden worden, met andere woorden, de joodse cultuur en godsdienst aannemen of kunnen zij met behoud van hun eigen cultuur en godsdienst christen worden? Het Eerste Concilie van Jeruzalem bepaalde: 'De Heilige Geest en wij hebben besloten u geen enkele last op te leggen dan alleen wat strikt noodzakelijk is: u moet zich onthouden van afgoden- vlees, van bloed, verstikt vlees en ontucht' (Hand. 15:28-29). Deze stap, gezet in gezamenlijk overleg, geleid door de ene Heilige Geest, betekende de eerste grote schaalvergroting of grensoverschrijding van de christelijke gemeenschap. Nu staan wij voor de tweede. Een Derde Vaticaanse Concilie is nog te kleinschalig. Er zit meer dynamiek en toekomstvisie in Jeruzalem II.

2. Ik ben het helemaal eens met wat Walter Fernandes schrijft over bekering, naar aanleiding van het publieke debat erover rond het recente pausbezoek: 'Het voor- naamste punt en het echte probleem is niet of de Paus zijn verontschuldigenen aanbiedt voor wat er in het verleden gebeurd is, maar de opvoeding en gezondheids- voorzieningen voor de armen. Degenen die belang hebben bij de armoede van de dalits of kastelozen en leden van stammen, gebruiken het *Hindutva*²² masker om de slavernij van de kastelozen en leden van stammen in stand te houden en goedkope arbeiders te hebben op het platteland. Omdat de armoede van de kastelozen hun eigenbelang dient, wordt elke levensverbetering van de slachtoffers van de on- rechtvaardigheid als een dreiging gezien. Daarom zijn degenen die de opvoeding verzorgen of de gezondheid van de armen verbeteren per definitie 'missionarissen' die zich bezondigen aan gedwongen bekeringspraktijken. Deze fanatiekelingen veronderstellen dit gewoon omdat de bekeerlingen arm zijn, niet weten wat goed voor hen is noch voor zichzelf kunnen beslissen. Als zij van godsdienst veranderen, gebeurt dat door ongeoorloofde prikkels of door dwang. Zij vergeten daarbij dat na hun bekering de kastelozen onder hen alle voorzieningen die de regering voor de kastelozen heeft ingesteld verliezen.

Het is de hoogste tijd te erkennen dat een deel van onze medestaatsburgers als niet-mensen (non-humans) wordt behandeld. In plaats van een verontschuldiging voor het verleden, laten wij allemaal samenkomen om onze verontschuldiging aan te bieden aan de kastelozen, de leden van stammen en de vrouwen voor alles wat wij hun blijven aandoen. Laten wij onze verplichting vernieuwen, de verplichting te zorgen dat het recht van iedere burger op een menswaardig leven gerespecteerd wordt.²³

How the RC Church in India has to find its way between Hindu-fundamentalism and Vatican orthodoxy.

1 Indian Theological Association (ITA).

2 Zie *Hope at the Dawn of the 21st Century*, Statement of the 22nd Annual Meeting of the ITA, Pune, 24-29 April, 1999, no. 6.

3 In het tegenwoordige India wonen meer hongerige mensen dan de totale bevolking in het jaar van haar onafhankelijkheidsverklaring.

4 John Paul II, *Ecclesia in Asia* 33.

5 no. 172, zie *Ecclesia in Asia* 34.

6 Zie, bijvoorbeeld, Aziatische Bisschoppen-synode, *Lineamenta, Jesus Christ the Saviour and His Mission of Love and Service in Asia: '...That they may have Life, and have it abundantly' (John 10:10)* no. 25. Het *Instrumentum Laboris* was bescheidener en voorzichtiger, no. 29-30, maar het slotdocument *Ecclesia in Asia* bracht de uniciteit weer zeer sterk naar voren. Zie bijv. no. 2, 12, 16, 51.

7 *Lineamenta* is de gebruikelijke term voor het eerste officiële document dat het synodesecretariaat de deelnemers van de synode toestuurt en bevat een zeer voorlopige tekst over het thema van de synode. De bisschoppen en anderen kunnen hierop reageren. In het licht van deze reacties stelt het secretariaat een nieuwe tekst samen, het *Instrumentum Laboris*. In het licht daarvan bereiden de bisschoppen en andere deelnemers hun eigen bijdrage aan de synode voor. No. 23 van de *Lineamenta* stelde:

'The introduction to the book *For all the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conferences Documents from 1971 to 1991* says that it is no secret that radical questions have been raised about the uniqueness of Jesus Christ in the history of salvation and the so called "myth of Christian uniqueness". This has been re-stated recently in the Fifth Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences

(FABC): 'These theologians may be in the minority, but they are a vociferous minority. The inner inspiration, the driving force, the motivation for Christian mission – which are inseparably connected with the affirmation of the uniqueness and centrality of Christ as Saviour – must be safeguarded.' De *Lineamenta* haalde deze laatste twee zinnen uit het workshop Report of the Fifth Plenary Assembly of FABC, Bandung, Indonesia, 17-27 July 1990. Het is jammer dat de *Lineamenta* niet aangeven waarom Aziatische theologen worstelen met die 'uniqueness', overigens zonder die uniqueness te ontkennen.

8 National Biblical Catechetical Liturgical Centre (NBCLC), Bangalore, 11-14 December, 1998. De term 'rapport' was heel doelbewust gekozen omdat het Colloquium eerder een broederlijke uitwisseling van gedachten was, en het zeker niet de bedoeling was de officiële leer van de drie Indiase Bisschoppenconferenties te formuleren. Het volgende Colloquium, gepland voor november 1999, werd uitgesteld tot maart 2000 vanwege het bezoek van de paus en de promulgatie van 'Ecclesia in Asia'.

9 *Rapport of the Fourth Colloquium of Bishops and Theologians*, NBCLC, Bangalore, 11-14 December, 1998, no. 2, zie *Word and Worship*, 31/6 (nov-dec 98), 333.

10 Denk aan het verwaarlozen van de positieve rol van wereldgodsdiensten in b.v. *Katechismus van de Katholieke Kerk*, no. 51-73.

11 *Ecclesia in Asia* 15-18.

12 *Lineamenta* 32. Cursief van de auteur.

13 D.S. Amalorpavadass (ed.), *The Inspiration of non-Biblical Scriptures*. Het resultaat werd opnieuw benadrukt in: Paul Puthanangady, sdb (ed.), *Sharing the Word. Communio in Sacris*. Beide

boeken zijn uitgegeven door NBCLC, Bangalore. Het eerste is helaas volledig uitverkocht.

14 *Lumen Gentium* 16 en *Nostra Aetate* passim.

15 Johannes Paulus II, *Redemptor Hominis*, no. 11.

16 Tweede Vaticaans Concilie, *Dignitatis Humanae*, Verklaring over de Godsdienstvrijheid no. 1, 2.

17 Tweede Vaticaans Concilie, *Gaudium et Spes*, de *Pastorale Constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd*, no. 4, 11, 44. Dit was de enige constitutie die als het ware van onderaf kwam; hij werd op het programma gezet op herhaaldelijk en uitdrukkelijk verzoek van de concilievaders.

18 Zie: de *Oecumenische Directoria* die nauwkeurig de deelname aan sacramentele vieringen beschrijft op grond van de graad van verbondenheid met de kerk van Rome.

19 *The Significance of Jesus Christ in the Context of Religious Pluralism in India*, Statement of the 21st Annual Meeting of ITA, Bangalore, 1998.

20 Het wordt bijna vanzelfsprekend geacht dat de westerse wereld bepaalt wat weten-

schappelijk is en wat niet, zoals bijna iedereen het vanzelfsprekend vindt dat de westerse 1 januari 2000 de eerste januari van het jaar 2000 is, terwijl miljarden mensen een geheel andere jaartelling hebben.

21 Zie o.a.: *Towards a Common Understanding and Vision of the World Council of Churches*, Working Draft for a Policy Statement, WCC, Geneva, November, 1996, 6.10-6.13, p. 29-32; *The Ecumenical Review* 50 (July 1998), 265-398, geheel gewijd aan de functie en structuur van de Wereldraad; Konrad Raiser, Report of the General Secretary to the WCC's Eighth Assembly, Harare, 3-14 December 1998, no. 23-28, *ER* 51 (January 1999), 89-92: het zoeken is naar een echt oecumenisch forum, waarin iedere kerk of christelijke gemeenschap zitting kan hebben; Jan J. van Capelleveen, 'Een heilige, katholieke, christelijke kerk?' in: *Wereld en Zending*, 1998.3, 36-44; Jos E. Vercruyssen, 'Nauw Partnerschap? De Romana en de Wereldraad', zie: *Idem*, 45-52.

22 Zie noot 1.

23 Walter Fernandes, 'A Conversion Debate', in *The Hindu*, een vooraanstaand dagblad, 10 November, 1999.

Dr. J. G. van Leeuwen is vanaf de oprichting (1976) verbonden aan het Catechetisch-Bijbels Centrum NBCLC in Bangalore. In 1990 promoveerde hij op de theoloog Amalorpavadass. Hij is een lid van de Franciscaanse broedergemeenschap.

Oecumene in de praktijk

Drie voorbeelden van oecumene in de praktijk:

dit tijdschrift 'Wereld en Zending'; het samen vertalen van de bijbel en kernmomenten uit de geschiedenis van kerk en missionering van Rwanda.

Sinds 1979 bestaat het Centre de recherches et d'échanges sur la diffusion et l'inculturation du christianisme (CREDIC), een internationale groep wetenschappers op het gebied van missiologie en oecumene. Het is een actieve groep waarin katholieken en protestanten samenwerken, vooral afkomstig uit Frankrijk, Zwitserland, België, Spanje en Italië. Het jarenlange professoraat van de Fransman Marc Spindler in Leiden heeft er toe bijgedragen dat ook verschillende Nederlanders actief zijn in de groep.

Het jaarlijkse colloquium van CREDIC van augustus 2000 te Louvain-la-Neuve (België) bracht een vijftigtal mensen bijeen onder het thema: Oecuménisme et pratiques missionnaires (1948-2000). In een vijftiental korte voordrachten werd bestudeerd op welke wijze de oecumenische discussies van de Wereldraad van Kerken en de Rooms-Katholieke Kerk hun invloed hebben gehad op de activiteiten van kerken in de niet-westerse wereld, van zending en missie, en hoe missionaire tijdschriften met het thema oecumene zijn bezig geweest.

Hier volgen drie bijdragen van Nederlanders aan het colloquium.

Jaap van Slageren vertelde het verhaal van Wereld en Zending

Ype Schaaf sprak over de ontwikkeling van het bijbelvertalen door oecumenische teams en

Gerard van 't Spijker over oecumene in Rwanda.

Wereld en Zending als unieke oecumenische en internationale samenwerking

Historisch overzicht

Nederland en België hebben een rijke traditie van missionaire publicaties. Zoals Toon van Bijnen stelt: 'In België hadden alle belangrijke missie-instituten en zendingsorganisaties een eigen tijdschrift, meestal een maandelijks uitgave. Deze tijdschriften hadden een tweevoudig doel: het werven van leden en het werven van fondsen. Deze dubbele doelstelling maakte de tijdschriften tot een public-service. Voor een kritische benadering was veelal weinig ruimte.' Ondanks deze missionaire publicitaire traditie groeide in Nederland de behoefte aan missiologische bezinning. Om de missionaire reflectie en actie van de verschillende missionaire congregaties te coördineren werd in 1919 vanuit Nijmegen het tijdschrift *Missiewerk* opgericht. Initiatiefnemer was de Nijmeegse hoogleraar voor missiologie Alphonse Mulders. Mulders heeft baanbrekend werk verricht op het veld van missiewetenschap, maar hij liet de protestantse zendingswetenschap buiten beschouwing.

Binnen protestants Nederland bestond overigens sedert 1946 vanuit de Nederlandse Zendingsraad het missiologisch tijdschrift *De Heerbaan*, dat op een creatieve wijze de verschillende protestantse stromingen en gezindten tot samenwerking heeft gebracht. Wat België betreft, van een kritische benadering van het missiewerk was meer sprake in Franstalig België dan in Vlaanderen. Wel functioneerde daar het pastoraal gerichte tijdschrift *Kerk en Missie*, orgaan van de Priester Missiebond (later Pauselijke Missie-Unie van Priesters, Religieuzen en Leken) en weer later *Missio* België. Dit is in 1999 opgegaan in het Franse missiologisch tijdschrift *Mission de l'Eglise*, terwijl een aantal Vlaamse lezers zich geabonneerd heeft op *Wereld en Zending*.

Om de oecumenische gezindheid te verklaren waaruit *Wereld en Zending* is ontstaan, moeten we terug naar de jaren zestig en zeventig van de vorige eeuw. Het waren de jaren van het Tweede Vaticaanse Concilie, de revolutionaire beweging op de universiteiten en de vulgarisering van de sociologie van de religies en het godsdienstig bewustzijn. Verder waren er opvallende persoonlijkheden die de steven van het slagschip van de eigen missionaire overtuiging wendden naar de ruimte van de oecumenische bezinning. Van rooms-katholieke zijde waren het Arnulf Camps, opvolger van Mulders in Nijmegen, en diens vakbroeder Rogier van Rossum, hoogleraar missiologie aan de Universiteit voor Theologie en Pastoraat te Heerlen, die de weg effenden voor een oecumenisch missionair orgaan, waarvan zij de vervulling zagen in *Wereld en Zending*, als het oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk, voor Nederland en later ook België. Van protestantse zijde deden mee in dit

proces de hoogleraren Evert Jansen Schoonhoven (Leiden), Johannes Verkuyl (VU), Jan van der Linde (Utrecht) en H. Bergema (Kampen). Het waren mannen die de Hollandse school van de zendingswetenschap vertegenwoordigden en die, naar de woorden van Van Rossum, 'gemakkelijk over hun missionaire grenzen konden heen-stappen. Geboeid door het concept van Missio Dei stond hen een missionaire beweging voor ogen die de hele oecumene, dus alle kerken en ook de hele wereld omvat.'

De gebeurtenissen van de jaren zestig en zeventig liepen in België niet geheel parallel met die in Nederland. Geïnspireerd door ontwikkelingen in de Afrikaanse kolonies ging men in België kritischer schrijven over de betekenis van het missiewerk. Een krachtige impuls ging uit van de belangstelling voor de ontwikkelingen in Latijns Amerika. De bevrijdingstheologie in dat continent schiep nieuwe interpretatiemodellen om de toestand van de kerk in Afrika en Azië te begrijpen. Vooral het recente verleden van het missiewerk werd kritisch geëvalueerd. Maar een echt kritisch en oecumenisch academisch tijdschrift kwam in Vlaanderen niet van de grond. Dat komt ook omdat velen in België, aldus Van Bijnen, vasthielden aan de zekerheden van het verleden en dus prioriteit bleven geven aan evangeliseren. Niettemin werkte de oprichting van het missionaire tijdschrift *Wereldwijd*, te vergelijken met *Bijeen*, als een katalysator om de geesten rijp te maken voor een aanpak à la *Wereld en Zending*.

Toch was de samenwerking aanvankelijk nogal eenzijdig. Missionair Vlaanderen diende vooral lezers en abonnees op te leveren. Samenwerking werd bepleit en gezocht door Arie Kramer, eindredacteur van 1987-1990. Reeds daarvoor hadden prof.dr. H.R. Boudin, decaan van de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid te Brussel en Toon van Bijnen, redacteur van de *Missio en De Vijgeboom*, als waarnemer aan de redactievergaderingen deelgenomen. Nu werd hun status geformaliseerd. De volgende sleutel van samenwerking wordt gehanteerd: één of twee rooms-katholieken en één protestant uit Vlaanderen maken deel uit van de redactie, van wie minimaal één eveneens van de Kernredactie. Bij de planning van elk nieuw nummer van *Wereld en Zending*, wordt gezocht naar minstens één of twee Belgische auteurs. Op deze wijze hebben naast de al eerder genoemde personen, Pieter Bouman, Ina Koeman en de eminente Eric Manhaeghe, 'scheutist', hun sporen binnen *Wereld en Zending* verdiend. Formeel participeren nu het CML, Missio België en de Verenigde Protestantse Kerk van België in *Wereld en Zending*. In de redactie zitten uit België twee protestanten en drie katholieken (waarvan één uit de universitaire wereld van Leuven).

Het klimaat van samenwerking

Het Tweede Vaticaans Concilie bracht vooral in Nederland de missionaire ontwikkelingen in een stroomversnelling. Protestantse zendingsmensen namen als volwaardig lid deel aan beraadslagingen van het Pastoraal Concilie in Noordwijkerhout om het missie-rapport op te stellen. Rooms-katholieke voormannen als Camps en Van

Rossum waren veelvuldig inzetbaar om het protestantse zendingsthuisfront over ontwikkelingen in het roomse kamp ten aanzien van missie en hulp, recht en vrede te berichten. In Utrecht stond het IIMO (Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica), met een eigen afdeling voor missiologie in Leiden, in de startblokken. Naar het voorbeeld van de Nederlandse Zendingsraad werd de Nederlandse Missieraad geformeerd om als spreekbuis te dienen van de kerken naar de overheid en om aan een gezamenlijke oecumenische missionaire bezinning een erkende status te geven. In feite werd de Nederlandse Missieraad opgericht om de weg voor *Wereld en Zending* vrij te maken.

De jaren zestig zijn ook de jaren van een nieuwe missionaire visie op de wereld. Zoals Rogier van Rossum stelt: 'De Wereldraad-assemblee van Uppsala (1968) stelde zo pertinent de gerechtigheidsvraag dat ook de missiologie wel door de bocht moest gaan. Twee-procent acties, ontwikkelingssamenwerking, inzetten voor de opheffing van onrechtvaardige structuren, de urgentie van noodhulpprogramma's kwamen op. Maar ook vragen om deze ontwikkelingen missiologisch door te lichten. Rooms-katholieke en protestantse missiologen stonden schouder aan schouder om het publiek breed en terzake voor te lichten over de kerkelijke hulpverleningsacties 'Kom over de Brug I en II'. In het land van Maas en Waal ben ik opgegroeid in een gemengd rooms-katholiek en protestants milieu en ik wist dus min of meer wat het protestantse geloof inhield. Maar wat mij nu buitengewoon ging boeien in mijn protestantse medestanders was het schriftuurlijk inzicht, de geestelijke openheid en vooral de vriendelijkheid waarmee zij met ons in debat gingen. En het is in deze sfeer van oecumenische samenwerking dat de voorbereiding van *Wereld en Zending* zich voltrok. Omgekeerd bleek *Wereld en Zending* een perfect medium om bovengenoemde en andere projecten te initiëren, van kritisch commentaar te voorzien en te evalueren.'

Wijze van samenwerken

De studiegroep, die in 1970 werd geformeerd en die bestond uit leden van de Nederlandse Zendingsraad en de Nederlandse Missieraad, had niet veel tijd nodig om het terrein te verkennen. In 1971 was men klaar om het nieuwe tijdschrift te lanceren en het eerste nummer verscheen in 1972. In de presentatie ervan werd uitgelegd hoe de beide nationale organen tot het besluit waren gekomen tot een samenwerking over te gaan. Men wist zich gezamenlijk 'geroepen tot wetenschappelijke bemoeienis met de communicatie van het christelijk geloof in zes werelddelen, tot bezinning op de bijbelse grondslagen van de missionaire taak en tot bezinning op de methoden van benadering en op de structuren der gemeente in de wereld. Men wist zich gesteld voor dezelfde vragen en problemen en geroepen van elkander te leren en elkaar te corrigeren in het licht van Gods beloften en eisen.' De titel *Wereld en Zending* werd als volgt toegelicht: 'Het woord zending heeft geen denominationele betekenis, doch een bijbelstheologische, zoals vervat in de termen *Missio Dei* en *Missio Ecclesiae*. Het correlaat van deze *Missio* is niets minder dan: de Wereld. De

zending in deze bijbelse zin is slechts middel om "de wereld" te bereiken en te vernieuwen.'

Besloten werd de redactie naar pariteit te vormen uit katholieke en protestantse leden. Als eerste eindredacteur trad op J. Verkuyl, algemeen-secretaris van de Nederlandse Zendingraad. Na hem bekleedden de zendingsfunctionarissen Henk Koetsier en Jan Slomp deze post en de vrijwilligers Gerdien Verstraelen-Gilhuis en Arie Kramer. Als secretaris van de Nederlandse Zendingraad nam ik deze taak op mij van 1990 tot 1992. De huidige eindredacteur Ype Schaaf bezet deze post sinds 1993. Gezien het beperkte financiële budget is het niet mogelijk een betaalde kracht aan te stellen. Zoals Van Rossum opmerkt: 'Wereld en Zending zal blijven voortbestaan vanwege haar inhoud, maar financieel zal het heel moeilijk zijn.' Sedert 1991 treedt Kok, Kampen, op als uitgever van het tijdschrift en verzorgt tevens de administratie en de verzending, hetgeen een aanzienlijke kostenbesparing oplevert voor de missionaire organen in Nederland en België. Men streeft er nu naar om alle plaatsen in Nederland, waar missiologie aan de orde komt bij de redactie te betrekken.

Wat haar werkwijze betreft: de redactie streeft naar een grondige missionaire verkenning en bezinning, maar niet naar een wetenschappelijke benadering van missiologische vragen zoals het door het IIMO uitgegeven Engelstalig tijdschrift *Exchange*. *Wereld en Zending* richt zich op een Nederlandstalig publiek met grote belangstelling voor missie en zending. Het traceert de ontwikkelingen in de jonge overzeese kerken, signaleert nieuwe trends in de missiologische discussies, doet verslag van de grote internationale missionaire conferenties en vestigt de aandacht op nieuwe literatuur. Het volgt ook het theologisch beraad binnen het genootschap van derdewereldtheologen (EATWOT) en wat er in de eerste wereld (West-Europa en Amerika) en de tweede wereld (Oost-Europa en het Midden-Oosten) gaande is. Maar het pakt ook thema's op die naar de marge van het theologisch debat zijn verdrongen, zoals blijkt uit de eerste twee nummers van 2000: *Gezichten van het kwaad* en *Medische macht en onmacht*.

Tevens heeft elk nummer een rubriek recensies en korte signaleringen, waarvan de redactie wordt verzorgd door een medewerker (Karel Steenbrink) van IIMO en een kroniek van belangrijke missionaire ontmoetingen en ontwikkelingen. Elk 4^e en laatste nummer van een jaargang bevat een door het IIMO samengesteld bibliografisch overzicht (jarenlang verzorgd door Leny Lagerwerf) van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur. Elk nummer is opgebouwd rond een missionair thema dat door de voltallige redactie wordt vastgesteld en dat door een ad hoc werkreductie, met een aantal leden van buiten de redactie, onder toezicht van de eindredacteur wordt uitgewerkt. Het werk rond het tijdschrift voltrekt zich in een atmosfeer van vriendschap en wederzijds respect voor de wijze van beoefening van de missiologie. De protestanten, met hun overtuigingen gebaseerd op de bijbel en hun kritische blik op godsdienst en samenleving en de rooms-

katholieken, met hun harmoniserende en sacramentele visie en open benadering van mensen en godsdiensten, ze verdragen elkaar uitstekend en blijken steeds weer bereid van elkaar te leren. Het wederzijds leren zet vooral in waar het de ontwikkelingen van de overzeese kerken betreft en bij de boodschap die van daar naar hier wordt doorgegeven.

Nog een paar voorbeelden

In 1974 nam de Nederlandse Zendingsraad een opvallend initiatief. Om te komen tot een oecumenisch beraad over de missionaire kwaliteit van de kerken in Nederland zocht zij naar wegen om dit plan op nationaal en internationaal niveau aan de orde te stellen. Buitenlandse gasten werden uitgenodigd kritisch mee te denken en visitatiebezoeken te brengen aan lokale kerken, gemeenten en parochies in heel Nederland. Dankzij *Wereld en Zending* kwam dit project, genoemd 'Zending in Nederland' goed uit de verf. Een brede redactie hielp mee om de doelstelling helder te formuleren en naderhand werd in een speciaal nummer van *Wereld en Zending* uitvoerig verslag gedaan: 'Verslagboek' Zending in Nederland, W&Z, 7e jrg., 1978 Nr. 1. De buitenlandse gasten hielden via *Wereld en Zending* kerken en christenen in Nederland een spiegel voor en de aanwijzingen die zij gaven om als christen in de samenleving te staan, zijn vooral ook door *Wereld en Zending* creatief opgepakt en in redactiebeleid vertaald.

Ook heeft *Wereld en Zending* zich meerdere malen ingespannen om het programma van het missiologisch onderzoek en onderwijs aan Nederlandse Universiteiten en Theologische Hogescholen in kaart te brengen. Het eerste overzicht werd samengesteld vanuit het IIMO door Frans Verstraelen en gepubliceerd in het eerste nummer van W&Z van 1972 onder de titel: 'Kroniek – Missiologie in Nederland. In het laatste nummer van 1998 verscheen een soortgelijk uitvoerig overzicht van de hand van Frans Wijsen en ondergetekende: 'Missiologiebeoefening in Nederland en België. Een inventarisatie'. Ditmaal werden in het overzicht ook de ontwikkelingen in Nederlandstalig België, de onderwijsprogramma's van evangelische zendingsopleidingen en van de Theologische Universiteiten van de Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland (Apeldoorn) en van de Gereformeerde Kerk Vrijgemaakt (Kampen II) opgenomen.

Een ander voorbeeld van interactie tussen *Wereld en Zending* en het veld van de missionaire ervaringen is de themadag die in 1998 in Antwerpen werd gehouden over het verschijnen van een nummer over de in 1994 georganiseerde massamoord in Rwanda: 'Christendom van de catastrofe'. Op al deze niveaus speelt *Wereld en Zending* een eigen rol. Volgens Rogier van Rossum geldt dat vooral voor de wereld van theologen en studenten: 'Door de vragen die *Wereld en Zending* stelt, blijf je als docent bij de missionaire les en worden de studenten aan het studeren gezet. *Wereld en Zending* is ook een blijvende inspiratiebron voor missionarissen en zendelingen die vaak op eenzame werkplekken hun missionaire taak verrichten.'

Gegevens voor dit artikel zijn ontleend aan 'Ter inleiding', *Wereld en Zending*, 1972, pp. 1-4. F.J. Verstraelen, 'Van zendings- en missiewetenschap naar een gezamenlijke missiologie' in F.J. Versraelen (red.), *Oecumenische inleiding in de missiologie, teksten en konteksten van het wereldchristendom*, Kok, Kampen, pp. 411-437. Verder ontving ik mondelinge en schriftelijke informatie van Rogier van Rossum, Toon van Bijnen en Eric Manhaeghe. Het archief van *Wereld van Zending* bevindt zich bij de Nederlandse Zendingsraad. Het Belgisch archief is ondergebracht in KADOC van KU Leuven (Katholiek Documentatie Centrum).

Ype Schaaf

Het einde van het wantrouwen

Ontwikkelingen rond de vertaling en de plaats van de bijbel hebben een belangrijke invloed uitgeoefend op veranderingen in de relaties tussen protestanten, katholieken en ook orthodoxen sinds 1960.

In de eigen taal

Het zou best eens kunnen dat de geschiedenis het besluit van Vaticaan II om de eucharistie in de volkstaal te gaan vieren als het belangrijkste van het hele concilie zal gaan kwalificeren.

De redenen voor dat besluit waren helder:

- In een wereld, die bezig was met een proces van dekolonisatie, was het niet meer mogelijk om in een wereldkerk voor de liturgie en de theologie een dode westerse taal – het Latijn – te handhaven. Wanneer de paus en het Vaticaan – ook al gevestigd in een westers land – het sturende centrum willen blijven van de Rooms-Katholieke Kerk dient men minimaal de gelovigen toe te staan hun eigen taal te gebruiken in de kerk.
- Daarbij accepteert de meerderheid van de gelovigen, die tegenwoordig in het Zuiden woont, niet meer een westerse kerk. Men vraagt een christelijk geloof dat Aziatisch is met de Aziaten, Afrikaans met de Afrikanen en Latijns-Amerikaans met de Latijns-Amerikanen. Rome probeert deze ontwikkeling serieus te nemen door mensen uit het Zuiden op posten in het Vaticaan te benoemen, door veel over inculcuratie te praten en door continentale synodes – in Rome – te organiseren.

De toekomst zal leren of dat allemaal voldoende is. Men kan nu al de stelling verdedigen dat het succes van de pentecostale revolutie bewijst dat de katholieke kerk in Latijns Amerika nog steeds te westers is aan de ene kant in haar banden met de bourgeoisie ter plaatse, maar net zo goed in de ideologie, die achter de bevrijdingstheologie van veel basisgroepen steekt.

De Bijbelgenootschapbeweging, die in 1946 haar Wereldbond van Bijbelgenootschappen stichtte, (de UBS – United Bible Societies) heeft in diezelfde jaren zestig begrepen dat men niet kon doorgaan met het vertalen, drukken en verspreiden van de bijbel als westerse organisaties uit rijke landen. Het was nodig om de gelovigen en de kerken van het Zuiden er direct bij te betrekken en later ook die van het Oosten.

Dus werden er overal op de wereld nationale bijbelgenootschappen opgericht, die een systeem van wereldwijde assistentie ontwikkelden met een wereldbudget en die daarbij een planning voor het werk opzetten, die niet meer gecentraliseerd was in het Westen, maar per continent gedecentraliseerd.

Als consequentie van de besluiten van het Tweede Vaticaans Concilie gingen in een aantal landen de katholieken participeren in het werk van 'hun' nationale bijbelgenootschap ofwel in ieder geval samen met de protestanten de bijbel in de eigen taal vertalen.

Nu was op vele plaatsen in de wereld in de negentiende eeuw het katholieke missiewerk later begonnen dan de protestantse zending. En protestanten waren vrijwel overal meteen de taal ter plaatse gaan leren, die taal op schrift gaan zetten en de bijbel gaan vertalen. Evangelisatie betekende voor de protestanten: de eerste bekeeringen leren lezen en hen met een paar evangeliën op zak naar het volgende dorp sturen om daar het Goede Nieuws te verkondigen. In sommige Afrikaanse talen is het woord voor christen dan ook 'lezer'.

De katholieken hebben op hun wijze ook aandacht besteed aan het vertalen van de bijbel. Men kan stellen dat onder druk van de protestantse vertaalactiviteiten de missie meer aan de bijbel in de eigen taal deed dan de rooms-katholieke kerken hier. Omdat het in de Romana ging om de 'implantatio ecclesiae' hebben de katholieke missies zich vooral ingespannen om de schriftlezingen uit de zondagse misviering te vertalen. Men schat dat omstreeks 1930 deze schriftlezingen in Afrika vertaald waren in honderd Afrikaanse talen.¹

Het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap is lange tijd de controleur en coördinator geweest van een groot deel van het vertaalwerk dat protestantse en anglicaanse zendelingen in de wereld deden met hulp van lokale informanten.

Daarnaast had het Nederlandse Bijbelgenootschap (NBG) al sinds 1823 de unieke strategie om aan de Leidse universiteit 'taalafgevaardigden' te laten opleiden, enerzijds in de bijbelse grondtalen en exegese en anderzijds in de Indische taalkunde. Deze specialisten vertrokken naar Nederlands-Indië om er een taal te leren, daarvan een grammatica en een woordenboek samen te stellen, die vaak uitgegeven werden door de koloniale administratie, en om een bijbelvertaling te maken, die het NBG uitgaf.

Na de Tweede Wereldoorlog zette het Amerikaanse Bijbelgenootschap in New York een vertaalafdeling op, gebruikmakend van alle moderne inzichten van linguïstiek en culturele antropologie.

In de jaren zestig werden vervolgens de ervaring van de Engelsen in de controle van manuscripten, de universitaire tradities van de Nederlanders en de moderne aanpak van de Amerikanen geïntegreerd in een wereldwijd opererende vertaalafdeling van de Wereldbond van Bijbelgenootschappen met een team van 'language consultants' (taaladviseurs), die overal op de wereld de vertaalcommissies van kerken en zendingen gingen helpen en die tevens een serie handboeken voor vertalers gingen schrijven.²

Niet theologisch

Geïnspireerd door mensen als Eugene Nida, William Smalley, William Rebyburn en Jan de Waard, werd een vertaaltheorie ontwikkeld om de bijbel toegankelijk te maken voor de Amerikanen en Europeanen, die de bijbel niet meer begrepen en voor de man of de vrouw uit het Zuiden, die de bijbel nog niet begreep. Het uitgangspunt was eenvoudig: vertalen wil zeggen je afvragen: wat heeft de schrijver aan de lezer van toen willen duidelijk maken en hoe breng je die boodschap over aan de lezer van vandaag. Bij deze aanpak kreeg de ontvangende taal voorrang op de gevende taal – het Hebreeuws, het Aramees of het Grieks. Op deze wijze kan ook eigenlijk een goede vertaling alleen gemaakt worden door iemand die de ontvangende taal als moedertaal heeft.

Verder ontdekte men dat het bijbelvertalen geen theologisch werk is. De theologie komt tevoorschijn als het gaat om de uitleg en de catechese en de leerstellige functie van de tekst. Er is principieel geen verschil tussen het vertalen van Shakespeare of van de bijbel.

Een theologische uitwerking van deze redenering is verschaft door Lamin Sanneh, een theoloog en islamoloog afkomstig uit Gambia in West-Afrika, die nu in Yale in de VS godsdienstwetenschappen doceert.³

Hij verdedigt de stelling dat het christendom ten principale een vertaalbeweging is, waarbij er altijd en overal een ontmoeting en een confrontatie plaatsvindt tussen de bijbelse boodschap en een specifieke taal en cultuur. Daarbij heeft God alle talen van de wereld zo rijk gemaakt, dat ze zijn boodschap kunnen verwoorden.

Dit alles heeft gemaakt dat het mogelijk is geworden voor protestanten en katholieken om de bijbel samen te vertalen.

Het vertalen van de bijbel was in het verleden geworden tot een werk van een kerk of zending of missie, vaak met assistentie van het BG. In 1930 ontstond er nog een specifieke bijbelvertaalorganisatie in evangelische kringen in de VS. De werkers van de Wycliffs wisten zich geroepen om zelf de bijbel te vertalen in alle talen van de wereld. Daarbij gaat de voorkeur uit naar kleinere talen, die meestal nog niet op papier gezet zijn. Een vertaler van de Wycliffs wordt financieel gedragen door een kring van vrienden.

In de beginjaren waren de vertalers van de Wycliffs vaak meer vroom dan deskundig. Een heel aantal van hun eerste vertalingen van evangeliën of zelfs van een Nieuw Testament weigerde het BG te drukken omdat het volgens de vertaaldeskundigen uit het Engels gemaakte parafrases waren en geen vertalingen uit de grondtekst. In onze dagen zijn de Wycliffs een vertaalbeweging geworden met een paar duizend linguïstisch, antropologisch en exegetisch verantwoord opgeleide medewerkers. Ze werken nog steeds vaak in kleine talen, maar ze participeren ook in de grootschalige ontwikkeling van het vertaalwerk in de voormalige USSR. De werkers van Wycliff hebben vaak een uitgesproken visie op het gezag van de Heilige Schrift, maar tegelijk aanvaardden ze meestal de moderne hedendaagse inzichten ten aanzien van het vertalen van de bijbel.

Op dit ogenblik staan ook zij voor een nieuwe uitdaging. De UBS is begonnen met Amerikaanse en Europese vertaaladviseurs, maar tegenwoordig werkt de UBS steeds met eigenlandse deskundigen. Zo bestaat een groot deel van het team in Afrika nu uit Afrikanen. Gezien de hoeveelheid samenwerkingsprojecten met de katholieken heeft de UBS nu ook katholieke vertaaladviseurs in dienst. De nadruk op de ontvangende taal maakt verder dat de zending-vertaler vrijwel niet meer bestaat. De nieuwe vertalingen en revisies worden gemaakt door eigenlandse vertalers, die intussen opgeleid zijn.

Maar in Yaoundé, een belangrijk centrum van de Wycliffs in Afrika, werken nu nog 180 niet-Kameroeners aan vertalingen in Kameroense talen. De internationale leiding van de Wycliffs heeft begrepen, dat dat niet meer kan en dus is men bezig een programma op te zetten om eigenlandse vertalers op te leiden.

De bedoeling is dat over tien jaar de zendingswerker van Wycliff, linguïstisch of bijbels, adviseur is geworden van de eigenlandse vertaler.

Wereldwijd

Het eerste BG in de wereld was de 'Bibelanstalt' van Canstein in Duitsland. De Graaf van Canstein was geraakt door de boodschap van het Reveil als christelijk antwoord op de ideeën van de Verlichting. Wanneer het volk dan moet leren lezen en recht heeft op volksontwikkeling, dan dient ervoor gezorgd te worden dat de heilboodschap van de bijbel betaalbaar in de eigen taal beschikbaar komt. De Graaf had ook technische kwaliteiten en dus heeft hij het drukproces van de bijbel verbeterd. Zijn drukkerij in Halle heeft in de achttiende eeuw drie miljoen goedkope bijbels geproduceerd in het Duits.⁴

Omstreeks 1800 klopte een meisje uit Wales aan bij haar predikant om een bijbel te kopen, waarvoor ze jaren gespaard had. De dominee gaf zijn eigen exemplaar omdat hij geen bijbels in het Welsh in voorraad had. Vervolgens organiseerde hij met vrienden uit de Britse Reveilbeweging in Londen een bijeenkomst, waarop het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap werd gesticht onder het motto: 'Als de bijbel nodig is voor Wales waarom dan niet voor de hele wereld.' Dit verhaal van Mary Jones, dat – al dan niet apocrief – beroemd geworden is in de kringen van het BG, toont aan hoe een plaatselijk verzoek wereldwijde consequenties kan hebben. Wat op zich te begrijpen is omdat dezelfde mensen die de B&FBS oprichtten, al de eerste zendingsgenootschappen hadden gesticht en er onder hen ook de parlementariërs zaten, die met als bijnaam 'de Saints' in het Britse parlement actie voerden tegen de slavernij en de slavenhandel.

Om samenwerking mogelijk te maken van alle christenen werd besloten om de bijbel altijd uit te brengen 'zonder noot of commentaar', wat nieuw was omdat bijbels tot dan altijd uitgegeven werden door kerkgenootschappen, die in noten bij de tekst hun uitleg erbij drukten. Praktisch impliceerde dat systeem dat de oplagen beperkt bleven wat de bijbel duur maakte.

En inderdaad werkten in het begin niet alleen de protestanten en anglicanen samen in dat nieuwe BG, maar ook de orthodoxen en zelfs de katholieken. Totdat in 1926

er in Moskou een tsaar aan de macht kwam, die niets van vreemdelingen moest hebben en dus de samenwerking met de 'protestanten' verbood. Al in 1816 had paus Pius VII het BG veroordeeld.⁵ De Romana had nooit het lezen van de bijbel door de gelovige verboden maar wel altijd voorgeschreven dat er bij de tekst door de kerk goedgekeurde noten moesten staan.

Anderhalve eeuw later, ter gelegenheid van de eerste wereld conferentie van de UBS met de leiders van de kerken – katholieken en orthodoxen inbegrepen – in Driebergen in Nederland in 1963, deed de evangelische Duitse bisschop Dibelius een beroep op de BG's om voortaan bijbels met noten te publiceren want 'de westerse mens begrijpt de bijbel niet meer', terwijl de secretaris-generaal van de Presbyteriaanse Kerk van Kenya, John Gatu, zich daarbij aansloot 'want Afrika begrijpt de bijbel nog niet.'

De UBS heeft dat probleem opgelost door in de bijbeluitgaven wat genoemd wordt: 'hulpmiddelen voor de lezer' op te nemen, dus informatieve niet leerstellige noten. De katholieken op hun beurt accepteerden dat leerstellige noten een zaak van de catechese waren en niet bij de bijbeltekst zelf hoefden te staan.

Het Secretariaat voor de Eenheid van kardinaal Willebrands heeft meteen na het Tweede Vaticaans Concilie het belang ingezien van een samenwerking met de UBS om snel een aantal bijbels in de volkstaal te krijgen voor de schriftlezingen in de eucharistievieringen. In 1968 kwamen de UBS en het Secretariaat voor de Eenheid met een gezamenlijke verklaring. De belangrijkste bepalingen waren:

Het is mogelijk om samen de bijbel te vertalen op basis van de Hebreeuwse, de Aramese en de Griekse grondteksten.

Men kan samen besluiten welke niet-leerstellige noten daarbij geplaatst moeten worden om de lezer te helpen de tekst beter te begrijpen.

Het probleem van de deuterocanonieke boeken, die de katholieken en sommige andere kerken – zoals de lutheranen – wel in hun bijbels hebben, maar bijvoorbeeld de calvinisten en de baptisten niet, werd pragmatisch opgelost. Omdat die boeken ontstaan zijn in de periode tussen de beide Testamenten, besloot men om ze in gezamenlijke bijbels af te drukken tussen het Oude en Nieuwe Testament, voorzien van een inleiding.⁶

De eerste bijbel, die in Europa vertaald is onder gemeenschappelijke verantwoordelijkheid van het BG en de Romana volgens deze spelregels werd de nieuwe vertaling in het Fries, die in 1978 is verschenen.

In Latijns Amerika hebben de gezamenlijke 'Goed Nieuws' versies in het Portugees en Spaans een aanzienlijke invloed uitgeoefend, zowel bij de verbreiding van de basisbeweging voortgekomen uit de bevrijdingstheologie als bij de pentecostale uitbarsting daarna.⁷

In Afrika en Azië is er een groeiend aantal gezamenlijke vertaal- c.q. revisieprojecten.

Daarbij kan geconstateerd worden dat vooral waar de competitie in het verleden groot geweest is of daar waar men ten aanzien van een taal of dialect als protestanten en katholieken verschillende keuzen heeft gemaakt, de samenwerking vaak (nog) niet mogelijk is. Ook geldt een nog algemener principe: wanneer mensen echt samen iets willen, plooiën ze de regels zo dat samenwerking mogelijk is en wanneer mensen eigenlijk niet willen samenwerken gebruiken ze diezelfde spelregels als excuus.

Na de val van het communisme in het Oosten moesten de kerken, die geleden hadden onder atheïstische regimes, opnieuw beginnen. Met name de orthodoxen in Rusland kampten met een enorm gebrek aan kader. Alle mogelijke zendingsbewegingen van buitenaf begonnen met evangelisatiecampagnes, terwijl er verder bijvoorbeeld in de Oekraïne grote spanningen ontstonden tussen de orthodoxen en de katholieken. Ten gevolge daarvan waren er ook spanningen tussen Moskou en het als protestants ervaren Genève en tussen Moskou en het katholieke Rome.

Tegelijkertijd hebben de kerken in het Oosten ontdekt dat men een jonge generatie moest zien te bereiken, die potentieel geïnteresseerd was in het Evangelie, maar die vrijwel niets afwist van bijbel en kerk. Dus waren er naast de klassieke vertaling van de bijbel, bijvoorbeeld in het Kerkslavisch, moderne vertalingen nodig in de taal van vandaag. Het is de UBS gelukt om in een heel aantal gevallen hiervoor interkerkelijke vertaalcommissies van de grond te krijgen.

Verder wilde een elite van schrijvers en journalisten, die vrijwel niets van het 'christianisme' afwist, ineens dat de bijbel vertaald werd in talen van de Aziatische republieken van de USSR waar de bijbel nooit beschikbaar was geweest. Ze boden soms zichzelf aan als vertaler, ondanks het feit dat ze noch de bijbel kenden noch de talen waarin de bijbel is geschreven. 'Onze cultuur zal pas serieus genomen worden als de bijbel in onze taal vertaald is!'

Het grote aantal aanvragen om nieuwe vertalingen van de bijbel heeft gemaakt dat vrijwel alle organisaties, die zich met bijbelvertalen in de voormalige USSR bezighouden, zijn gaan samenwerken om tot een zinnige werkverdeling te komen. Dus ondanks de vaak stevige spanningen tussen orthodoxen en katholieken en tussen orthodoxen en evangelikalen is er vaak samenwerking op het gebied van de bijbelvertaling.

Wederzijds vertrouwen

Al deze ontwikkelingen hebben plaatsgevonden tegen een achtergrond van traditioneel en soms ook nog actueel wederzijds wantrouwen en achterdocht tussen protestanten, katholieken en orthodoxen.

In Europa was er een historie van conflicten sinds de Reformatie, die vanaf 1648 als het ware gestold was in de politiek van 'cuius regio eius religio'. De gelovigen kenden elkaar niet echt en handhaafden op zijn best een beleefde afstand. In Nederland is het uitleggen van wat katholieken beweegt op de televisie door bisschoppen als mgr. Beckers omstreeks 1960 een begin geweest van begrip en appreciatie bij protestanten.⁸

In de derde wereld was er competitie vanaf de start van de moderne missionaire beweging in de negentiende eeuw. Toen de Duitse Pallottijnen in Kameroen begonnen in 1890, bijna veertig jaar na de Engelse baptisten, hadden de dominees de plaatselijke bevolking verteld dat die katholieken een vrouw – Maria – vereerden en deze mannen, die als vrouwen gekleed waren in lange jurken, een negatieve invloed uitoefenden op de vruchtbaarheid van Afrikaanse vrouwen.⁹

In Belgisch Kongo hebben de katholieke missies met de koloniale overheid geregeld dat het protestantse onderwijs rechtuit gediscrimineerd werd tot aan de onafhankelijkheid van het land in 1960 en naast de schriftlezingen voor de zondagse misvieringen hadden de katholieken in 1930 de bijbel in vier Afrikaanse talen en het Nieuwe Testament in minstens acht talen vertaald. Al die vertalingen waren gemaakt in gebieden met grote protestantse kerken zoals op Madagascar en in Oeganda.¹⁰

En toen in het Oosten het communisme was ingestort hebben de orthodoxen hun nieuwe autonomie onder andere getoond door een rigide veroordeling van elke vorm van protestantse en katholieke 'proselitering'.

Maar sinds de jaren zestig van de vorige eeuw is en wordt bewezen dat het mogelijk is om als oecumenische, evangelische en katholieke christenen samen de bijbel te vertalen. Tijdens dat werk, dat vele jaren neemt, is het ontstaan van persoonlijk begrip en relaties in de vertaalcommissie vrijwel onvermijdelijk. En wanneer het werk klaar is, volgt er bijna altijd een gezamenlijke kerkdienst om de nieuwe bijbel aan alle gelovigen aan te bieden. Dit alles draagt er sterk toe bij om het klimaat van wantrouwen tussen de verschillende families van het christendom te doen verdwijnen op een veel wijder schaal dan alleen in de vertaalcommissie.

Tenslotte dient nog een ander belangrijk element vermeld te worden in deze ontwikkeling. In onze dagen is de gelovige een individu geworden, dat zich geëmancipeerd weet ten opzichte van de autoriteit van kerk en geestelijkheid, maar ook geëmancipeerd tegenover het verleden en de leer van zijn of haar kerk.

Zoals de aartsbisschop van Yaoundé in Kameroen, wijlen mgr. Jean Zoa, me eens zei: 'Wij weigeren in Afrika de geschiedenis van de kerken van Europa sinds de Reformatie nog eens te herhalen.'

En verder voelt de geëmancipeerde gelovige zich niet meer geroepen om tot elke prijs solidair te zijn met de eigen kerk. Hij of zij spreekt vrijuit over de kwaliteit en de zwakte van de eigen geloofsgemeenschap.

1 Ype Schaaf, *Hij ging zijn weg met blijdschap. Over de geschiedenis en de rol van de bijbel*, Kampen 1990, blz. 253-254.

2 Zie het boek over 50 jaar UBS van Edwin Robertson: *Taking the word to the world*, Thomas Nelson Londen 1996.

3 Lamin Sanneh, *Encountering the West. Christianity and the global cultural process*,

Maryknoll New York 1993.

In het Nederlands: Lamin Sanneh, *Het evangelie is niet los verkrijgbaar. Het christendom als inculturratiebeweging*, Kok Kampen 1996.

4 Jan J. van Capelleveen, *Het woord gaat zijn weg. Een geschiedenis van bijbelvertalen*, NBG Haarlem, VBG Beernem 1996, blz. 166.

5 Zie noot 4, blz. 195 en 197.

6 Zie noot 2 hoofdstuk 8 van blz. 103-122 over de relatie van de UBS met de katholieken.

7 Zie noot 4, blz. 286.

8 Kranten en radio onderstrepen onderscheid en scheidingen tussen groepen, terwijl de televisie ze doorbreekt.

9 Jean Messina in het artikel: 'L'œuvre des

traductions de la mission pallotine au Cameroun 1890-1914' in *Les Enjeux de la Traduction*, Collection CREDIC in samenwerking met AFOM, Lyon Actes des Sessions 1995 en 1996, blz. 184.

10 zie noot 1, blz. 253-254.

Gerard van 't Spijker

Zes momenten uit de geschiedenis van de oecumene in Rwanda

De geschiedenis van Rwanda is een 'nachtmerrie voor missiologen', om een uitdrukking van de Kongolese theoloog Kä Mana te gebruiken. Het betreft immers 'het christendom van de catastrofe'. In dit artikel beperk ik me tot de vraag op welke wijze de internationale beweging van de oecumene invloed heeft uitgeoefend op de geschiedenis van de kerken in Rwanda.

1. *Competitie tussen katholieken en protestanten*

In juni 1907 worden twee Duitse lutherse predikanten, Ernst Johanssen en Gerard Ruccius, op weg naar het hof van koning Yuhi V Musinga om er toestemming te vragen om een protestantse zending te beginnen in Rwanda, gastvrij ontvangen door de paters van de missiepost Zaza. De paters zijn lid van de congregatie van de Missionnaires d'Afrique, de Witte Paters, sinds 1900 in Rwanda werkzaam. Onder de indruk van deze merkwaardige ontmoeting van protestanten en katholieken in het hart van Afrika schrijft Johanssen die avond in zijn dagboek. 'Er is wel veel dat ons scheidt. Maar ieder die Jezus Christus kent als Heer en Heiland voelt zich toch aangesproken tot ieder ander die dezelfde liefde heeft ervaren.'

In het logboek van de missiepost Zaza vinden we de ontmoeting terug. Een van de Witte Paters vermeldt het bezoek van de predikanten en hun plannen, en geeft daarbij als commentaar: 'Ab omne malo libera nos, Domine' (Heer, verlos ons van de boze!). Op 3 augustus 1907 vermeldt het logboek dat de protestanten zich inderdaad in Rwanda hebben gevestigd. Het commentaar is dan: 'Moge de Heilige Moeder zich ontfermen over onze kudde.'

Felle concurrentie tussen katholieken en protestanten zal vanaf dat moment de verhoudingen bepalen. Katholieken spreken van de protestantse invasie. Protestanten spreken van hun 'strategie' voor het 'bezetten' van het land. Elke groep wil de ander voor zijn.

Daarnaast: onafhankelijk van elkaar tracht elk van beide groepen de islam voor te zijn, die dan in Rwanda nog niet is doorgedrongen, maar door elk als een bedreiging wordt gezien.

2. Oecumene: het nationalisme te boven komen

In november 1935 spreekt een meerderheid van het bestuur van het Belgisch Protestants Zendingsgenootschap zijn afkeuring uit over het feit dat de secretaris van het genootschap, Henri Anet, zijn handtekening gezet heeft onder een petitie gericht aan de Volkenbond te Genève. In de petitie klagen drie protestantse zendingsorganisaties de Belgische staat aan vanwege het ontbreken van godsdienstvrijheid in het mandaatgebied Rwanda-Urundi. Omdat het bestuur zich distantieert van deze petitie, dient Anet zijn ontslag in.

Het Belgisch Protestants Zendingsgenootschap had in 1921 het werk van de Duitse Betheler Mission overgenomen die ingevolge de Eerste Wereldoorlog Rwanda had moeten verlaten. De Belgische zendelingen zoeken contact met de Deense baptisten en met de anglicanen die na hen in het mandaatgebied Rwanda-Urundi zijn komen werken. Samen wil men zich sterk maken tegenover de machtige katholieke missie die nauw samenwerkt met het Belgische bestuur van het mandaatgebied. Wanneer protestantse scholieren van het middelbaar onderwijs in Butare worden gedwongen tot overgang naar het katholicisme, besluiten ze zich gezamenlijk te richten tot de Volkenbond. De secretaris van de Internationale Zendingsraad, J. Oldham, helpt bij het opstellen van de petitie.

Overigens werd de petitie weer ingetrokken nog voor ze in Genève kon worden behandeld. Ook Anet trok zijn ontslaanvraag in.

Het conflict in het Belgisch Protestants Zendingsgenootschap brengt een van de kenmerkende eigenschappen van de protestantse internationale oecumenische beweging aan het licht: de strijd tegen een nationalisme in eigen gelederen. Tegenover de dominante stroming binnen het Belgische Zendingsgenootschap, die zending gelijkstelt aan het dienen van de Belgische belangen in het mandaatgebied, staat de positie van H. Anet, die zending principieel ziet als supranationaal. De internationale oecumene vecht in deze tijd tegen de nationale belangen die dikwijls door de zendingsorganisaties verdedigd worden.

De samenwerking op het gebied van de petitie leidt tenslotte in juli 1936 tot de oprichting van de Protestantse Alliantie voor het Mandaatgebied Rwanda-Urundi. Als eerste doelstelling wordt genoemd het stichten van één christelijke kerk. Dit hoge ideaal wordt echter onmiddellijk omgezet in een actie voor de belangenbehartiging tegenover een suprematie van het rooms-katholicisme.

Oecumene na de onafhankelijkheid van Rwanda in 1961

De politieke onafhankelijkheid van Rwanda, verkregen in 1961, heeft geen veranderingen tot gevolg in de oecumenische verhoudingen. Meer dan de helft van de bevolking is intussen rooms-katholiek, terwijl alle protestanten samen nauwelijks 20% van de bevolking vertegenwoordigen. De Protestantse Alliantie wordt omgezet in de Raad van Kerken voor Rwanda die vooral de belangen van het protestantse onderwijs behartigt. Protestanten werken ook samen in het theologisch onderwijs.

De oecumenisch opgezette Theologische School te Butare wordt in 1992 verheven tot Faculteit voor Protestantse Theologie, waar predikanten worden opgeleid voor de presbyterianen, de baptisten, de episcopalen (anglicanen), de methodisten en de pinkstergelovigen.

Vooral op het gebied van onderwijs blijft de competitie tussen protestanten en katholieken bestaan. In de jaren zeventig groeit echter samenwerking op het gebied van gezondheidszorg. In de jaren tachtig is er een vruchtbare samenwerking van katholiek en protestant op het gebied van de bijbelvertaling.

3. Kerkleiders als onderhandelaars en bemiddelaars tussen politieke partijen

Onder auspiciën van de All African Council of Churches (AACC) wordt te Mombassa (Kenia) van 27-29 november 1993 een colloquium georganiseerd met als thema: Perspectieven voor een verzoening in Rwanda. Deelnemers zijn een honderdtal personen, allen vertegenwoordigers van politieke partijen, de kerken, en de niet-gouvernementele organisaties.

In 1990 valt het Rwandese Patriottisch Front Rwanda binnen met als doel het regiem van president Habyarimana ten val te brengen. Het Front houdt een steeds groter deel in het noordwesten van het land bezet. Het leger van het Front bestaat voornamelijk uit ballingen die door de onafhankelijkheid en de politieke omwenteling van 1959 en de schermutselingen van 1973 gedwongen waren het land te verlaten. De inval van het Front veroorzaakt politieke onrust en verandering in Rwanda. De regering besluit tot het invoeren van een meerpartijensysteem. Op den duur vormt een coalitieregering onderhandelingen met het Patriottisch Front die leiden tot de akkoorden van Arusha in augustus 1993, die vervolgens niet worden uitgevoerd vanwege onenigheid binnen de traditionele Rwandese kaders. De spanning komt in 1994 tot uitbarsting met als gevolg de genocide waarin tussen de 500.000 en 1.000.000 Tutsi worden omgebracht.

In deze turbulente tijd werken katholieke en protestantse kerkleiders gezamenlijk aan oplossingen. In januari 1992 wordt een Contactcommissie in het leven geroepen waarvan bisschop van Kabgayi, Thaddée Nsengiyumva voorzitter is, en de presbyteriaanse dominee Michel Twagirayesu vice-voorzitter. Het comité brengt eerst de verschillende oppositiepartijen op een lijn, en wordt dan intermediair tussen deze partijen en de regering, en legt zo de basis voor een coalitieregering. Later legt het contacten tussen deze regering en het Patriottisch Front. Ook het colloquium van Mombassa is op deze acties geïnspireerd.

In deze interventies volgen de Rwandezen het voorbeeld van andere Afrikaanse kerkleiders. In verschillende landen waren katholieke bisschoppen in deze tijd voorzitter van een Nationale Conferentie die probeerde te komen tot een nieuwe vormgeving van het staatsbestel. De protestantse oecumene sprak vanaf de oprichting van de Wereldraad van Kerken in 1948 van de politieke verantwoordelijkheid van

kerken. Dit werkte door in de activiteiten van de All African Conference of Churches, waarvan in deze periode de Zuid-Afrikaanse bisschop Tutu voorzitter was. De nationale kerkleiders trachtten politici te stimuleren tot vrede en verzoening.

4. Een lekenbeweging: bewustmaking tot werken voor vrede

Op 1 januari 1994, drie maanden voor de genocide zal beginnen, worden overal in het land vredesmarsen georganiseerd na een dag van vasten op 31 december 1993. Doel was bekendheid te geven aan het jaarthema voor 1994, dat genoemd zou worden 'jaar van de hoop'. De deelname is overweldigend: in Kigali lopen 8000 mensen mee. In Butare 5000. In Gisenyi 5000. Ook in de gebieden die door het Patriottisch Front zijn bezet, zijn vredesmarsen: 8000 deelnemers in Biniga en 6000 in Kirambo. Protestanten en katholieken werken op grote schaal samen in liturgische bijeenkomsten, met getuigenissen, preken en liederen. Politici worden opgeroepen te strijden voor gerechtigheid, en een bondig geformuleerde beroepsethiek te onderschrijven waarin uitbanning van corruptie en eigenbelang voorop staan.

Aan de basis van deze veelzijdige beweging staan verschillende groepen en organisaties. Te noemen valt allereerst de African Evangelical Enterprise, die na de grote PACLA conferentie in 1974 te Nairobi vorm had gekregen, en in Rwanda een secretariaat had gevestigd. Ook is er de mensenrechtenorganisatie ADL (Association pour la Défense des Droits de l'Homme et des Libertés Publiques), waarin de presbyteriaanse journalist Tharcisse Gatwa een belangrijke rol speelt. Geïnspireerd door zijn activiteiten als lid van het Centraal Comité van de Wereldraad van Kerken schreef hij enkele brochures in de Rwandese taal over burgerlijke rechten. Een daarvan wordt uitgegeven in een serie brochures over ontwikkeling en mensenrechten onder redactie van pater Blanchard, een Witte Pater.

Vervolgens is er een sterke rooms-katholieke lekenbeweging die in contact staat met de SAT (Service de l'Animation Théologique) in Butare, onder leiding van de leken-theoloog Laurien Ntezimana en de priester Modeste Mugwarareba.

Er is een duidelijke spanning aanwezig tussen de lekenbeweging en de activiteiten van de kerkelijke leiders. De lekenbeweging werkt aan de politieke bewustwording van de bevolking. Ze verwijt de kerkleiders te ver van deze bevolking af te staan. In de ogen van de lekenbeweging zijn dezen zelf deel gaan uitmaken van het politieke establishment. Ze spreken immers dikwijls een diplomatieke taal, en komen niet in verzet tegen onrecht dat ook door de regering wordt begaan of in stand gehouden.

Het is veelzeggend dat de organisatoren van de grote vredesmanifestatie in Kigali op 1 januari 1994 besluiten de katholieke aartsbisschop Vincent Nsengiyumva en de voorzitter van de Protestantse Raad van Kerken, Michel Twagirayesu, slechts 5 minuten te geven voor het spreken van een korte boodschap.

Oecumene na de oorlog en de genocide

5. De confessie van Detmold: het leed van de ander als eigen pijn voelen

In 1996 komen in Detmold, Duitsland, een aantal Rwandese en Europese geestelijken en leken, katholieken en protestanten, mannen en vrouwen bijeen voor een bezinningsbijeenkomst over vrede in Rwanda. Op een bepaald moment neemt een van de deelnemers nadrukkelijk als Hutu het woord. In tranen spreekt hij zijn diepe schaamte uit over de gruweldaden die in naam van Hutu's begaan zijn tijdens de genocide in de periode april-juni 1994. Onder de indruk van deze bekentenis staan enkele Tutsi's op. Ze omarmen hem, en spreken hem bemoedigend toe. Daarop verklaart een Tutsi dat ook van de kant van de Tutsi's moet worden gesproken over het leed dat de Hutu's is aangedaan. Waarop een Europeaan uitspreekt dat ook het gedrag van de westerse wereld schuld is aan de Rwandese tragedie.

Een taboe is doorbroken. Deze niet-geplande serie bekentenissen doet het besluit rijpen dat elke groep voor zich een bekentenis op papier zet. Aan deze bekentenissen worden vervolgens een gemeenschappelijke preambule en een conclusie verbonden. Het stuk wordt door allen ondertekend en zal als 'de confessie van Detmold' de wereld ingaan. In de preambule staat dat verzoening slechts mogelijk is indien elkeen bereid is te knielen voor het leed de ander aangedaan en nederig om vergeving vraagt.

Onder de deelnemers bevinden zich Tharcisse Gatwa en Laurien Ntezimana.

De ondertekenaars verbinden zich de geest van verzoening die men in Detmold heeft ervaren uit te dragen en anderen op te roepen hetzelfde te doen. Sindsdien worden in Europa onder Rwandese vergaderingen belegd waarin de geest van Detmold wordt uitgedragen: in België, Frankrijk, Duitsland en Groot-Brittannië.

In 1999 reist de groep ondertekenaars naar Rwanda. Ze spreken met gevangenen en groepen christenen, en met burgerlijke en kerkelijke autoriteiten in de zes grootste steden van Rwanda en met vertegenwoordigers van de door de regering aangestelde Commissie voor nationale verzoening.

Het heeft veel weg van de lekenbeweging die reeds voor de genocide begonnen was.

6. Zoeken naar vrede door christenen en moslims gezamenlijk

In juli 2000 wordt in Kigali voor de vierde achtereenvolgende maal het jaarlijks seminar georganiseerd waarin christenen en moslims bijeenkomen om te zoeken naar een gezamenlijke strategie voor vrede en verzoening in Rwanda. Deelnemers zijn vooral directeuren en godsdienstleraren van middelbare scholen. Gezamenlijk uitgangspunt is dat godsdiensten, hoe verschillend onderling, niet mogen meewerken aan het vergroten van de verwarring, verdeeldheid en vijandigheid die er heerst tussen de verschillende bevolkingsgroepen van Rwanda. Godsdiensten die beide vrede beogen, dienen ook gezamenlijk daarnaar op zoek te gaan.

Het initiatief voor deze bijeenkomsten is in 1996 uitgegaan van het Oecumenisch Centrum CORVT (Centre oecuménique de recherche et de vulgarisation théologiques), gesticht door de presbyteriaanse kerk, steeds nauwe banden onderhoudend met de

Theologische Faculteit van Butare. Sinds 1999 wordt de organisatie gedragen door een nationaal comité waarin protestantse kerken en de Rooms-Katholieke Kerk hartelijk samenwerken. De activiteiten worden ondersteund door de Internationale Afrikaanse organisatie Procmura (Programme for Christian and Muslim Relations in Africa). Het lijkt erop dat in het tijdsbestek van een eeuw een langzame vooruitgang is geboekt.

Tenslotte

Ook de geschiedenis van Rwanda laat zien dat kerken op geen enkele wijze geïdentificeerd kunnen worden met het Rijk van God, het rijk van vrede en gerechtigheid. Maar er zijn momenten waarop leden van de kerken helpen te geloven dat dit Rijk bestaat. Dat zijn zeldzame momenten. Zulke momenten doen zich voor. Zelfs in de geschiedenis van Rwanda.

Three samples of ecumenical praxis:

This review 'Wereld en Zending' which has for 28 years been made by Dutch and Belgian RC's and protestants together.

The common translation work the bible into many languages.

Key moments in the history of Christianity in Rwanda.

Dr. Jaap van Slageren werkte als predikant in Kameroen, in de Bijlmer en in Slochteren, en was Secretaris Binnenland van de Nederlandse Zendingsraad.

Dr. Ype Schaaf studeerde theologie in Groningen. Hij werkte voor de BG's in Kameroen en in heel Afrika. Hij deed journalistiek werk bij de radio en de tv en was hoofdredacteur van een protestants dagblad. Hij is emeritus predikant in de Nederlandse Hervormde Kerk.

Dr. G. van 't Spijker werkte van 1973-1982 als missionair predikant in Rwanda en van 1996-1999 in Butare als docent aan de Theologische Faculteit, en als coördinator van het Oecumenisch Centrum voor Theologisch Onderzoek en Vorming. Hij is predikant in de SOW-kerken en werkt als onderzoeker bij het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) te Utrecht.

Bibliografie van in 1999 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur

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

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

Met veel dank aan Marian Papavoine voor haar waardevolle suggesties.

Eventuele informatie bij het IIMO, Heidelberglaan 2 (Willem C. van Unnikgebouw, k. 827), 3584 CS Utrecht, tel. 030-253 9413 (of via het secretariaat 030-253 2079).

Inhoud bibliografie	nummers
ALGEMEEN	
– BIBLIOGRAFIE EN STUDIE VAN MISSIOLOGIE	1-7
– GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	8-52
– RELIGIES/DIALOOG	53-84
– POLITIEKE, CULT., EN SOCIO-ECON. CONTEXT	85-96
– VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	97-127
AFRIKA	128-141
AZIË	142-152
LATIJS AMERIKA	153-159
OCEANIË	–
EUROPA	161-166

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ administratie-adres
Allerwegen	<i>Allerw.</i>	Kampen	Kok
Begrip Mosl./Chr.	<i>Begrip</i>	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bazuin, De	<i>Bazuin</i>	Den Bosch	Postbus 636
Centraal Weekblad	<i>CW</i>	Leeuwarden	Postbus 690
Collationes	<i>Coll.</i>	9000 Gent	Reep 1
Communicatie			
Bulletin van het CMC	<i>Comm.</i>	Oegstgeest	Postbus 75
Concilium	<i>Conc.</i>	Hilversum	Postbus 17
Doc.blad Geschied.Ned. /Zend.& Overz.Kerken	<i>DGNZOK</i>	Kampen	TU, Postbus 5021
Erasmusplein	<i>Erasm.</i>	Nijmegen	Kath. Doc. Centrum
Exchange	<i>Exch.</i>	Utrecht	Heidelberglaan 2
Fier	<i>Fier</i>	Kampen	Kok
ID-informatiedienst	<i>ID</i>	Den Bosch	Postbus 750
In-Formatie EZA	<i>In-Fo.</i>	Terschuur	Eendrachtstr. 29a
Kerk en Theologie	<i>K&T</i>	Den Haag	Boekencentrum
Kontekstueel	<i>Kontekst.</i>	Leiden	Ver. 'Ph.J. Hoedema- ker'
Missie in Aktie	<i>MiA</i>	Den Haag	Ln. v. N.O. Indië
Ned. Theol. Tijdschr.	<i>NTT</i>	Zoetermeer	Boekencentrum
Reflection	<i>Refl.</i>	Groningen	Postbus 2232
Random het Woord	<i>Random</i>	Zoetermeer	Boekencentrum
Roodkoper	<i>Roodkoper</i>	Amsterdam	De Rode Hoed
Soteria	<i>Sot.</i>	Sliedrecht	De Eenhoorn, PB 217
Stud.in Interrel.Dial.	<i>SID</i>	Kampen	Postbus 130
Theologia Reformata	<i>Tb.Ref.</i>	Goes	Postbus 25
Tijdschr.voor Theol.	<i>TvT</i>	Nijmegen	Postbus 909
Trajecta	<i>Traj.</i>	B - Leuven	Gr. Begijnhof 53
Vandaar	<i>Vandaar</i>	Nijmegen	KDC/Postbus 9100
Wereld en Zending	<i>W&Z</i>	Leusden	Postbus 200
Wereldwijd/Bijeen	<i>WW</i>	Amsterdam	Pr. Hendrikl. 37
		B - Antwerpen	A. Goemaerlelei 69

ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. End, Th. van den, 'Inhoudsopgave van het Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken, 1^e jaargang nr. 1 (1994) – 5^e jaargang nr. 2 (1998).' en 'Selectief register van persoonsnamen, geografische namen en zaken.' In: *DGNZOK* vol. 6(1999)1, p. 79-85.
2. Jongeneel, Jan A.B., 'Missionary and missiological encyclopedias.' In: *Exch.* 28(1999)3, p. 247-276.
3. Laar, W. van, 'Missiologische thema's op de drempel van een nieuw millennium.' In: *Th.Ref.* 42(1999)2, p. 91-110.
4. Michon, Yolande (red.), *Encyclopedie van de wereldreligies. Christendom, jodendom, hindoeïsme, boeddhisme, islam en aanverwante stromingen*. Baarn: Tirion, 1999, 560 p.
5. 'Nieuwe missionaire uitdagingen.' In: *W&Z* 28(1999)1, p. 1-116.
Peter Schmidt, De geest in de bijbel en in de kerk, 3-10; Wout van Laar, Pinkster als de nieuwe reformatie van Latijns Amerika, 11-20; André Corten, De constructie van de sociale relaties: pinkstergeloof en bevrijdingstheologie in Brazilië, 21-30; Egbert Rooze e.a., Een multireligieus antwoord op het Vlaams Blok, 31-39; Dr. J. Titaley, De ene kerk in Indonesië, 40-48; Dr. E.G. Singgih, Ubi Christus, ibi Ecclesia. Zoektocht naar een relevante ecclesiologie voor Azië, 49-60; Arnulf Camps, De toekomst van een minderheid. Terugblik op de katholieke Aziatische bisschoppensynode, 61-68; Rogier van Rossum, Over Jezus en zijn boodschap 'beschikken'. Synodes en missie, 69-82; Bas Plaisier, Harare: een Assemblee van overgang en onmacht, 83-91.
6. Papavoine, Marian, 'Bibliografie van in 1998 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur.' In: *W&Z* 28(1999)4, p. 92-110.
7. Rossum, Rogier van, *Globalisering en missie. Om de kwaliteit van de 'eenheid van de mensheid'*. Afscheidscollage Katholieke Universiteit Nijmegen, 1999, 42 p.

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/niet-westerse kerkgeschiedenis

8. Grijp, K. van der, 'Protestantisme in Portugeestalige landen.' In: *K&T* 50(1999)3, p. 243-255.
9. Grijp, Klaus van der, 'Review Article. Recent research to the history of protestantism in Spain and Portugal.' In: *Exch.* 28(1999)2, p. 170-184.
10. Jabini, Franklin, *Het kruis voor een kankantri. Een beknopt overzicht van de Surinaamse kerkgeschiedenis*. Paramaribo: Evangelische Boekhandel 'De Christen', 1999, 202 p.
11. Kuruvilla, Abraham, 'Ecumenism after Harare.' In: *Exch.* 28(1999)2, p. 130-139.
12. Raalte, Jan van, *Zoektocht naar vrede voor de stad. Over de betekenis van de stadszending in Paramaribo sinds 1869*. Paramaribo: Stadszending der Evangelische

Broedergemeente Suriname, 1999, 105 p.

Zie ook: 14, 16, 128.

Biografie

13. Boot, N., 'J. Verkuyl. Theologisch portret.' In: *Sot.* 16(1999)3, p. 29-35.
14. End, Th. van den, 'Zending Heusdens in 1933. Vrijheid en onvrijheid in de zending in Nederlands Oost-Indië.' In: *DGNZOK*, vol. 6(1999)2, p. 1-12.
15. Groenewold, C.A., Boersema, J.A. (red.) *Ik volg mijn roeping na. S.J.P. Goossens en de zending op Oost-Sumba*. Zwolle: Institute of Reformed Theological Training, 1999, 184 p.
16. Lange, Albert de, 'De Waldenzenpredikant Antoine Léger en de patriarch Cyrillus Lukaris. Calvinisme en Griekse orthodoxie in de eerste helft van de zeventiende eeuw.' In: *DGNZOK* vol. 6(1999)1, p. 1-19.
17. Keijzer, H., 'Missioloog dr. Peter Beyerhaus 70 jaar.' In: *In-Fo. EZA* 30(1999)4, p. 26-29.
18. Klopstra, Klaas, *Er is muziek in het werk. De dagboeken van Hendrik Kraemer*. Kerk.scr. Univ. Utrecht, 1999.
19. Prosman, A.A.A, 'Lesslie Newbiggin. Een peiling van zijn theologisch denken.' In: *Kontekst.* 13(1999)3, p. 25-31.
20. Puntman, Jacintha, 'Dom Helder Camara, man van God en de mensen.' In: *Comm.* 171(1999), p. 10-11.
21. Schonewille, K.J., *Derek Prince. Zijn leven en zijn onderwijs*. Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999.
22. Valen, L.J. van, *John Charles Ryle. Evangelieprediker onder de armen van het volk*. Kampen: De Groot Goudriaan, 1999, 187 p.
Zie ook: 139, 143, 149.

Bijbels perspectief

23. Chanikuzhy, Jacob, *Jesus and the Greeks. An exegetical study of John 7:35 and 12:20-23*. Diss. M.D. KU Leuven, 1999, 45 p.
24. Eggen, Wiel, 'Witness God's finger lifting evil. Mission of dialogue in Luke 24:47-48.' In: *Exch.* 28(1999)2, p. 153-169.
Zie ook: 30.

Theologie van zending

25. Butselaar, G.J. van, 'Zending anno 2000 is wereldzending. Geen grenzen van nationaliteit en etniciteit, oorlog en vrede.' In: *CW* 47(1999)20, p. 1-9.
26. Butselaar, G.J. van (met Mook, A. en Noordam, P.), 'Zending begint bij je voorkeur.' In: *Onvoltooid verleden. Honderd jaar landelijk kerkenwerk*, Janet van Dijk (eindred.), Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, p. 23-32.
27. Collet, Giancarlo, 'Theologie van de missie of van de missies? Opmerkingen bij de behandeling van een omstreden begrip.' In: *Conc.* 35(1999)1, p. 96-103.
28. *Met een Missie. Identiteitsnota van het Centraal Missie Commissariaat*. Oegstgeest: CMC, 1999.
29. Trouwborst, Gijsbert A., *Kraemer en het syncretisme: godsdienstwetenschappelijk, godsdiensttheologisch, missionair*. Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999, 102 p.

30. Wielenga, B., *Verbond en zending. Een verbondsmatige benadering van zending* (oorspr. Diss. Univ. van Zuid-Afrika, Pretoria). Kampen: Mondiss, 1999, 339 p.
Zie ook: 7.

Theologie in context

31. Chaupa, Alphonse, *Richard Niebuhr's idea of Christ and culture and its possible application to the pacific context*. Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 184 p.
32. Boeve, Lieve, *Onderbroken traditie. Heeft het christelijke verhaal nog toekomst?* Kapellen: Pelckmans, 1999, 164 p.
33. Clements, Roy, *God dienen in een heidense wereld* (vert. Evert W. van der Poll). Apeldoorn: Novapress, 1999, 220 p.
34. Graaf, J van der (red.), *De boodschap en de brug*. Heerenveen: Groen, 1999, 134 p.
35. Holthaus, S. (vert. E. Mackay), *Stroomopwaarts in een nieuwe eeuw. Christelijk geloof tussen tijdgeest en toekomst*. Heerenveen: Groen, 1999, 136 p.
36. Kniiff, H.W. de, 'Leven in twee werelden. De kloof geschetst.' In: *Kontekst*. 13(1999)4, p. 23-31.
37. Landman, Jan, 'Een postmissionaire overpeinzing.' In: *Bazuin* 82(1999)22, p. 18-21.
38. Luiten, Hannie, *Contextualiteit en missiologie. Over het contextualiseringsproces in de missiologie/missionaire praktijk*. Doct.scr. Kath. Univ. Nijmegen, 1999, 60 p.
39. Mey, Peter de, *Een kritisch alternatief voor de traditionele apologetiek. De bijdrage van John Locke en zijn theologische tijdgenoten in de confrontatie van christelijk geloof en rationaliteit*. Diss. Doct. KU Leuven, 1999, 368 p.
40. Meulen, H.C. van der, 'De overdracht van het evangelie en de kloof.' In: *Kontekst*. 13(1999)4, p. 15-21.
41. Soosai, Nazarene, *Jesus – the counter cultural revolutionary. A preliminary study of Sebastian Kappen's christological implications for the indian context*. Diss. M.D. KU Leuven, 1999, 59 p.
42. Vergote, Antoon, *Moderniteit en christendom. Gesprek in vrijheid en respect*. Tielt: Lannoo, 1999, 207 p.
43. Witvliet, Theo, *Gebroken traditie. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit*. Baarn: Ten Have, 1999, 288 p.
44. 'Het overschrijden van grenzen: het begin van een nieuwe identiteit. Hoe het overschrijden van grenzen kan leiden tot een nieuwe visie of tot een conflict.' In: *Concilium* 35(1999)2, 144 p.
Zie ook: 3, 5, 84, 101, 104, 137, 160.

Afrikaanse/zwarte theologie

45. Bediako, Kwame, *Jezus in de cultuur en de geschiedenis van Afrika*. Kampen: Kok, 1999, 138 p.
46. Brand, Gerrit, 'Salvation in African theology. A typology of existing approaches.' In: *Excb.* 28(1999)3, p. 193-223.
47. Oduyoye, Mercy Amba, 'Pleidooi voor een Afrikaans christendom. Brief aan mijn voorouders.' (Toespraak gehouden tijdens de bijeenkomst van de

Wereldraad van Kerken in Harare, Zimbabwe, december 1998) In: *Roodkoper* 4(1999)1, p. 19-21.

48. Schaaf, Ype, 'De onbekende Afrikaanse theologie.' In: *Missie in Aktie* 54(1999)3, p. 6-7.

Zie ook: 129, 137.

Aziatische theologie

49. D'Souza, Simplicio, *The Asian faces of Jesus. A consideration of the christology of Aloysius Pieris*. Diss. M.D. KU Leuven, 1999, 60 p.
50. Hoekema, A.G., 'Aziatische christologie en vrijzinnige beelden van Jezus.' In: Drees, W.B. (red.), *Een beetje geloven. Actualiteit en achtergronden van het vrijzinnig christendom*. Amsterdam: Balans, 1999, p. 41-55.

Latijns-Amerikaanse theologie

51. Bom, Klaas, *Vrijheid in lagen. Oriëntatie op de Latijns-Amerikaanse theologie*. Scr. HKI, Oegstgeest, 1999, 18 p.
52. Angel González, Miguel, *The cross and the suffering of the crucified people in the theology of Jon Sobrino*. Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 53 p.
- Zie ook: 5, 153, 155.

RELIGIES/DIALOOG

Algemeen

53. Berendsen, Desiree, 'Are Human Beings Intrinsically Religious? A Discussion of the Theories of Religion of Karl Rahner and Gerhard Oberhammer.' In: *SID* 9(1999)2, p. 189-206.
54. Bowker, John, *Een wereld van religies*. Tiel: Lannoo/Kampen: Kok, 1999, 200 p.
55. Bulhof, Ilse, 'Mutual Interreligious Understanding. Some suggestions.' In: *SID* 9(1999)1, p. 5-26.
56. Harskamp, Anton van, e.a. (red.), *Fundamentalisme, tussen afkeer en berkenning*. Zoetermeer; Meinema, 1999, 76 p.
57. Jelsma, Auke, 'De brug tussen religies.' In: *Rondom* 41(1999)3, p. 44-49.
58. Jespers, F.P.M. (red.), *Het christendom en de vele andere godsdiensten, discussiebijdragen en hun verbouwing*. Nijmegen: Theologische Faculteit, 1999, 112 p.
59. Letsela, Thomas, *The doctrine of incarnation in the thought of Brian Hebblethwaite. Objections to the pluralist theologians*. Diss.Lic. KU Leuven, 1999, 82 p.
60. 'Op leven en dood. Religies op zoek naar een wereldwijd ethos.' In: *Allerw.* 30(1999)35, p. 1-52.
Pim Valkenberg, Op leven en dood, 1-2; Paul van der Velden (vert.), De verklaring van een wereldwijd ethos, 3-13; Hermann Häring, Project wereldwijd ethos: achtergronden en bedoeling, 14-23; Pim Valkenberg, Ontvangst en verdere verspreiding, 27-38; Herman Boswijk, Het wereldwijd ethos op Nederlands niveau, 40-51.
61. Reitsma, B.J., 'Religieuze ervaringen en de Geest van God.' In: *Sot.* 16(1999)2, p. 2-10.
62. Valkenberg, P., 'Religie als bijdrage aan het poldermodel. Een wereldethos als heilsmodel van religieuze veelkleurigheid.' In: *TvT* 39(1999)1, p. 3-13.

63. Wedemeyer, Inge van, *Onderweg naar harmonie onder de religies. Feiten en tendensen tot verwerkelijking van een universele oecumene* (vert. Karel van der Gun). Den Haag: East-West Publications, 1999, 160 p.
64. Wilfred, Felix, 'Een nieuwe manier van christen-zijn. Klaarstaan voor de ontmoeting met onze medemensen van een ander geloof.' In: *Conc.* 35(1999)1, p. 47-53.
65. Wout, G. van 't, *De Naam onder de volken. Een evangelische benadering van de vereering van God in verschillende culturen*. Kampen: Kok, 1999, 172 p.
Zie ook: 29, 43, 84, 113.

Boeddhisme

66. D'Arcy May, John, 'Jesus through Buddhist eyes. Third Conference of the European Network of Buddhist-Christian Studies.' In: *SID* 9(1999)2, p. 226-228.
67. Vanhaelemeersch, Philip, *Natural mysticism. A hermeneutical comparison based on Ruusbrouc and Buddhism*. Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 83 p.

Hindoeïsme

68. Dijk, A.M.G. van (eindred.), Rambaran, H. en Venema, Ch. (red.), *Hindoeïsme in Nederland. Achtergronden, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving*. Damon, 1999, 176 p.

Islam

69. Buitelaar, Marjo en Johan ter Haar (red.), *Mystiek, het andere gezicht van de islam*, Hilversum: Coutinho, 1999, 16 p.
70. Crijnen, Ton, *Veertien portretten van nieuwe Nederlandse en Vlaamse moslims*, Amsterdam: Bulaaq, 1999, 155 p.
71. Klopstra, Klaas, *Het raadsel van de islam en de ontmoeting met moslims. Inzicht en inzet van Hendrik Kraemer (1888-1965)*. Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999.
72. Maher, Naziha, 'Dialoog tussen christenen en moslims. Het mogelijke gesprek.' In: *WW* (1999)295, p. 42-43.
73. Mourad, Suleiman and Reynolds, Gabriel Said, 'The Islamic threat. Candid thoughts from a Muslim and a Christian.' In: *SID* 9(1999)1, p. 112-118.
74. Slomp, Jan, *Islam*. Kampen: Kok, 1999, 142 p.
75. Vermeulen, Urbain, *Islam en christendom. Het onmogelijke gesprek?* Leuven: Davidsfonds, 1999, 86 p.
76. Steenbrink, K., 'Vier redenen waarom er één God is.' In: *Begrip* 25(1999)1, p. 4-10.
Zie ook: 105.

Jodendom

77. Bastiaanse, J.F.L., 'Ervaringen van joodse christenen in de protestantse kerken van het vooroorlogse Nederland.' In: *K&T* 50(1999)1, p. 59-73.
78. Duvekot, Willem S., *Wie is toch deze? Jezus' persoon vanuit de joodse traditie. Een poging*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, 115 p.
79. Hartog, Marieke den, 'Kerk en Israël. Van zending naar gesprek.' In: *Onvoltooid verleden. Honderd jaar landelijk kerkenwerk*, Janet van Dijk (eindred.),

Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, p. 63-69.

80. Hoet, Hendrik, 'De joods-christelijke dialoog, een gevaarlijke bekering.' In: *Coll.* 29(1999)1, p. 5-26.
81. Sybrandi-Huizer, P. en Sybrandi, C.P., *Met het verleden afgerekend? Erkenning van schuld door de kerk inzake het joodse volk – Achterhaalde of voltooide zaak?* Nijkerk: Chai Pers, 1999, 32 p.
82. Rodenburg, K.J., 'Messiasbelijdende gemeenten tussen synagoge en kerk.' In: *Sot.* 16(1999)2, p. 11-27.

Traditionele religies/volksreligie

83. Geybels, Hans, *Vox populi, vox Dei. Antropologie en volksreligiositeit.* Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 72 p.
84. 'Van nature godsdienstig.' In: *W&Z* 28(1999)2, p. 1-128.
Wiel Eggen, Oorspronkelijke religie gezocht, 3-10; Gillian Bediako, Antagonisten of verwante zielen. Oorspronkelijke religie en christelijk geloof, 11-17; Birgit Meyer, Christendom en oorspronkelijke religie. Een etnografische benadering, 18-23; Gert Noort, Van oorspronkelijke religie tot christelijk geloof. Een proefschrift over William Robertson Smith, 24-29; Jason Gordon, Ongeneselijk religieus. Caribische overwegingen, 30-37; Wim van Binsbergen, Culturen bestaan niet. Interculturaliteit die vanzelfsprekendheden openbreekt, 38-45; José M. de Mesa, Oorspronkelijke religie en volksreligiositeit op de Filipijnen, 46-54; H.K. Hendrik, De plaats van voorvaders in Moluks geloof en traditie, 55-65; Hesdie Zamuel, Winti en de christelijke kerk in Suriname, 66-73; Renée Devisch, Spreken in tongen in de gezingskerken van Kinshasa, 74-88; Ad Brants, Genade en religie, protestant en katholiek, 89-96; Dick Kooiman, Religieuze tolerantie en seculiere staat in India, 97-107.

POLITIEKE, CULTURELE, SOCIO-ECON. CONTEXT

Algemeen

85. 'God gaat mee. Christendom en migratie.' In: *W&Z* 28(1999)4, p. 1-128.
Sabine van den Eynde, In vreugde vertrekken, in vrede weer thuis. Migratie in het Oude Testament, 3-8; Alle Hoekema, Van vreemde deling tot gevestigd burger. Migratie van Mennonieten, 9-17; Klaas Runia, De migratie van de 'kleine luyden', 18-24; Kathleen Ghequière, De Suryoye van Antwerpen. Een Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap in België, 25-36; Judith Maas-kant, Afrikaanse katholieke pinkstergelovigen in Rotterdam, 37-44; Jan de Jonge, De roeping van Ghanezen in de Bijlmer, 45-51; Cesar T. Taguba, De sociale problemen van de Filipijnse vrouwen in Nederland, 52-56; Verry Patty, Christen-Molukkers vijftig jaar later, 57-62; Zana Aziza Etambala, Van Afrika naar Brazilië en terug. Het ontstaan van een katholieke gemeenschap in West-Afrika, 63-72; MECC, Christen-gastarbeiders in de Golfstaten, 73-77; At Ipenburg, Een kerk van migranten; een kerk van het volk. Tegenstellingen in Irian Jaya, 78-82; Frans Hüsken, Migranten en religie, 83-91; Marian Papavoine, Bibliografie van in 1998 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur, 92-110.
86. Shadid, W.A. en Koningsveld, P.S. van, *Religie, cultuur en minderbeden. Historische en maatschappelijke aspecten van beeldvorming.* Tilburg: Tilburg University Press, 1999, 184 p.
Zie ook: 22, 120.

Mensenrechten/racisme/kasten

87. Bronkhorst, Daan, *Afgrond roept tot afgrond. Mensenrechten en religie.* Amnesty International/Uitgeverij Balans, 1999, 127 p.

Positie van de vrouw/huwelijk/jeugd

88. Francke, Jessica, 'A business partner in heaven. Religion, kinship and migration in the lives of three generations of women in urban southern Ghana.' In:

Proeven van vrouwenstudies theologie, Jonneke Bekkenkamp e.a. (red.), Zoetermeer: IIMO/Meinema, 1989-1999, dl. 5, p. 179-194.

89. Hondius, Dienne, *Gemengde huwelijken, gemengde gevoelens. Aanvaarding en ontwijking van etnisch en religieus verschil*. Den Haag: Sdu Uitgevers, 1999, 427 p.
90. Notermans, Catrien, *Verhalen in veelvoud. Vrouwen in Kameroen over polygamie en christendom*. Nijmegen: Valkhof Pers, 1999, 367 p.
91. Vel, Jacqueline, *Struggling for sustainable income security. NGO's economic programmes and policies discussed from a gender perspective*. Zeist: ICCO, 1999, 137 p.
92. Wel, Lisette van der, 'Op zoek naar het vrouwelijke gezicht van God.' In: *MiA* 54(1999)5, 10-11.
93. *Women's information services and networks. A global source book*. Amsterdam: Royal Tropical Institute, 1999, 176 p.
Zie ook: 85, 137.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

94. Boonacker, A.A., *Een goed begin is het halve werk. Ontwikkelingsorganisaties en hun ontwikkelingswerkers. Twee casestudies*. Doct.scr. Culturele Antropologie Univ. Utrecht, 1999, 71 p.
95. Lampe, Armando., 'The globalisation of poverty.' In: *Exch.* 28(1999)4, p. 332-340.
96. Oomes, Ingrid, *50 jaar Nederlandse ontwikkelingssamenwerking met andere ogen. Resultaten tellen*. Den Haag: Ministerie van Buitenlandse Zaken, 1999, 21 p.
Zie ook: 91, 106, 130, 153.

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

97. Haak, C.J., *Kerk in de 21^e eeuw. Weer kerk voor de wereld zijn*. Kampen: Voorhoeve, 1999, 96 p.
98. Gerritsen, Nynke, 'Oecumene aan de basis is het vitale deel van de kerk. Interview met Ineke Bakker.' In: *Fier* 2(1999)2, p. 4-6.
99. 'Samen en Eigen. Zending, diaconaat en oecumene in de Samen-op-Wegkerken.' In: *Allerw.* 30(1999)33, p. 1-52.

Hans Schraivesande, Samen en eigen, 1-3; Dick Looijen, Een diaconale herberg in Gelderland, 4-8; Jac Francken, Christen-zijn als minderheid in India, 9-13; Jaap Breetvelt, Missionaire presentie in Nigeria, 14-19; Jac Francken, Getuigen, dienen en gemeenschap stichten-Inleiding, 20-21; Piet Schelling, Getuigen, 22-28; Jac Francken, Diaconaat en dienen, 29-35; Otto Sondorp, De gabber en de gemeenschap, 36-42; Hans Schraivesande, De landelijke dienst MDO, 43-48; Hans Schraivesande, Vragen en perspectieven, 49-51.

Zie ook: 119.

Spiritualiteit/liturgie

100. Heynis, Betty (red.), *Veelkleurig bidden*, Hoornaar: Gideon, 1999, 118 p.
101. Indwar, Andreas, *Life and worship. A pastoral-liturgical reflection on inculturation in relation to liturgical language and its application to the Adivasis in Assam*. Diss.M.D. KU Leuven, 1999, 47 p.
102. Jongeneel, J.A.B., 'Kroniek: bidden voor en met niet-christenen.' In: *K&T*

50(1999)4, p. 81-85.

103. *Liedboek van de kerken in Suriname* (Hervormden, Evangelisch-Luthersen en de Evangelische Broedergemeente Suriname). Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, 805 p.
104. Maex, Joke, *Inculturatie van de eucharistie in Afrika*. Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 55 p.
105. Pit, P., *Liefde voor God en moslims. De missionaire spiritualiteit van Henry Martyn, Karl Pfander en Temple Gairdner in de ontmoeting met moslims*. Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999.

Pastoralia/diaconaat

106. Eijt, José, 'Missie in de marge. Opvang van straatkinderen in Kenia.' In: *Bazuin* 82(1999)3, p. 14-15.
107. Kaiser, Herman J., 'Diaconie in het nieuwe millenium.' In: *MiA* 54(1999)6, p. 6-7.
Zie ook: 99, 133.

Evangelisatie/apostolaat

108. 'Het apostolaat van de poëzie. Priester-dichters in Nederland en Vlaanderen.' In: *Traj.* 8(1999)4, p. 289-442.
109. Medema, Henk P., *Wie zou Jezus zijn? Het evangelie voor postmoderne mensen na de verdwijning van God*. Vaassen: Medema, 1999, 279 p.
110. Mukwavi, B., 'Uitdaging tot wereldzending.' In: *In-Fo. EZA* 30(1999)4, p. 14-16.
111. Schalkwijk, L.F.M., *Een proeve van experimentele participatie. De bijdrage van de Jeugdevangelisatiegroep van de Stadszending aan het werk van de Evangelische Broedergemeente in Suriname (1976-1985)*. Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999.
112. Sondorp, Otto, 'Missionair werk aan de vanzelfsprekendheid voorbij.' In: *Onvoltooid verleden. Honderd jaar landelijk kerkenwerk*, Janet van Dijk (eindred.), Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, p. 55-62.
Zie ook: 99.

Onderwijs

113. Wiele, Jan van, *In het atelier van de theoloog. Een instrumentarium voor interreligieuze schoolboekanalyse*. Leuven-Amersfoort: Acco, 1999, 231 p.

Medisch werk/agrarische zending

114. Broek, Ankie van den, Yeboah, Yao and Akanzinge, Phillip, *Presbyterian Church of Ghana health services program: Mid-term review report. 4 year medium term health development plan (1997-2000)*. Oegstgeest: Medisch Coördinatie Secretariaat, 1999, 67 p.
115. Vos, Eudya, *Van lepralijder naar ex-Hansen Cliënt*. Paramaribo: Leo Victor, 1999, 135 p.

Catechese/missionaire vorming

Communicatie

116. Corsius, H.E.A., *Een vrij en bevrijdend leven. Een theologisch onderzoek naar de geschiedenis van de praktische en reflexieve arbeid der redemptoristen in Nederland in het*

- licht van de Subjectdiscussie in de theologie 1833-1990*. Kampen: Kok, 1999, 456 p.
117. Dekker, W. et al. (eindred.: H.P. Koning), *Bruggen slaan: communicatie van het evangelie in een postmoderne tijd*. Barneveld: De Vuurbaak, 1999, 107 p.
118. Haafte, J.M. van, *Communiceren vanuit christelijke identiteit*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1999.
119. 'Kerk en Media.' In: *Allerw.* 30(1999)34, p. 1-52.
 Albert van den Heuvel, Als kerken nu eens van media zouden houden, 2-12; Wim Koole, Een eigentijdse Areopagus. Wat doen de media met ons, 13-20; Wim Koole, Heraut op het platform van de media. Wat doen wij met de media, 21-26; Wim Koole, Houd contact. Over de 'public relations' van de kerken, 27-32; Wim Koole/Albert van den Heuvel, Highway to heaven. Met theologische idealen de elektronische snelweg op, 33-48; Albert van den Heuvel, Samenvattingen en conclusies in vragende vorm, 49-52.
120. Shadid, W.A. en Koningsveld, P.S. van (red.), *Beeldvorming en interculturele communicatie. Sociaal-wetenschappelijke en sociolinguïstische studies*, Tilburg: Tilburg University Press, 1999, 236 p.
 Zie ook: 33, 34, 38, 39, 42, 43, 44, 97, 109, 130.
- Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werkers**
121. Eikelboom, T., *De stem uit de doos. Verhalen van verre vrienden*. Heerenveen: Groen, 1999, 95 p.
122. Elliot, Elisabeth (vert. Joep van de Velde), *Dwars door het vuur. Mijn eerste jaar in de jungle*. Heerenveen: Barnabas, 1999, 136 p.
123. Jong, Chr.G.F. de, en Selm, M. van, 'Verslag van een reis naar de Zuidwesteren Zuidooster-eilanden (Zuid-Molukken) door Joseph Kam (1825).' In: *DGNZOK* 6(1999)1, p. 47-78.
124. Rikin, W. Mintardja, *Geroepen*. Bogor: Rikin, 1999, 158 p.
125. Stek, A. van en Rozema, A., *Expats! Overleven in een niet-westerse cultuur*. Schiedam: Scriptum, 1999, 228 p.
126. *Terug van weggeweest. Negen verhalen van teruggekeerde missionarissen*. Oegstgeest: Week voor de Nederlandse Missionaris, 1999, 114 p.
127. Quarles van Ufford, Frits, *Een bestaan als expatriate: handleiding voor vertrek*. Amsterdam: Koninklijk Instituut voor de Tropen, 1999, 157 p.
 Zie ook: 14, 15, 149.

AFRIKA

Algemeen

Zie: 45, 46, 47, 48, 85, 104, 162, 164.

Kongo

128. Ndongji, Ghislain, *Les origines et les debuts de la mission franciscaine flamande au Congo*. Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 144 p.

Zie ook: 84.

Ghana

Zie: 85, 88, 114.

Kameroen

129. Heijke, J., 'Denken vanuit de plaats des onheils. De theologie van Jean-Marc

Ela uit Kameroen.' In: *TvT* 39(1999)2, p. 139-161.

130. 'Leven en Overvloed. Het verhaal van CIPCRE, het Internationale Netwerk tot Instandhouding van de Schepping in Kameroen, Benin en Tjaad.' In: *Allerw.* 30(1999)36, p. 1-46.

Verteld door Jean-Blaise Kenmogne en leden van zijn team en door Ype Schaaf, oud zendingsarbeider in Kameroen, eindredacteur van *Allerwegen*, Holistisch, 1-2; De ervaring van Jean-Blaise Kenmogne, 3-7; De principes van CIPCRE, 8-15; Kleine boeren, stadsjongeren, scholieren en studenten, 16-25; Miniprojecten, 26-32; De werkwijze van CIPCRE, 33-36; Communicatie, 37-42; Geloof, ontwikkeling en overheid, 43-45; Wie bepaalt? 46

131. Roldanus, J., 'De Hervormde zending en de Evangelische Kerk van Kameroen.' In: *DGNZOK* vol. 6(1999)2, p. 13-57.

Zie ook: 90.

Kenia

132. Vugt, Jos van, 'Veertig jaar fraters in Afrika. Impressies van een bezoek aan de Fraters van Utrecht in Kenia.' In: *Erasm.* 10(1999)1, p. 9-11.

Zie ook: 106.

Nigeria

133. Kekong Bisong, Elias, *The significance of reception in the experience of local churches. A pastoral reappraisal of the catholic healing ministry in Nigeria.* Diss. Lic. KU Leuven, 1999, 147 p.

Rwanda

134. Spijker, Gerard van 't, 'Religion in Rwanda after the Genocide.' In: *SID* 9(1999)2, p. 156-177.

Tanzania

135. Pels, P.J., *A politics of presence. Contacts between missionaries and Waluguru in late colonial Tanganyika.* Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1999. 354 p.

Zambia

136. Hayashida, Nelson Osamu, *Dreams in the African Church. The significance of dreams and visions among Zambian Baptists.* Amsterdam-Atlanta: Rodopi, 1999, 335 p.

Zimbabwe

137. Jong, Elfride de, *Kerk van de tekenen. De perichorese van Christus en de Geest in de soteriologie van de 'Zion Apostolic Church' te Bikita in Zimbabwe.* Doct.scr. Theol. Univ. Kampen, 1999, 82 p.
138. Jong, W. de, *Let no man despise you, because you are young. A description of the youthwork of the Zimbabwe Council of Churches and some of its member churches.* Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999

Zuid(elijk) Afrika

139. Battle, Michael (red.), *De wijsheid van Desmond Tutu.* Kampen: Kok, 1999, 48 p.
140. Kekana, Noko Frans., 'The church and the reconstruction of South Africa. An ecumenical missiology.' In: *Exch.* 28(1999)1, p. 41-59.
141. Linden, Nelleke van der, 'Pioniers voor vrede en verzoening. Werk van PACSA

in Kwazulu-Natal (Zuid-Afrika) onmisbaar.' In: *Vandaar*, december 1999, p. 8-10.

AZIË

Algemeen

142. Camps, Arnulf, 'An evaluation of the Special Assembly of the Synod of Bishops for Asia.' In *SID* 9(1999)1, p. 67-75.
143. 'Opnieuw theoloog uit Azië gebrandmerkt (Jacques Dupuis).' In: *ID*, 31(1999)1, p. 4-5.
Zie ook: 5, 49, 50.

Bangladesh

144. Barth, Annelies, 'Hoe zijn we een dienende kerk? Bisschop Mondal van de Kerk van Bangladesh zoekt naar echtheid.' In: *Vandaar*, mei 1999, p. 3-5.

Filippijnen

145. Heijmans, Erik, *Filippijnen: mensen, politiek, economie, cultuur, milieu*. Amsterdam, Kit 1999, 78 p.
Zie ook: 84, 85.

India

Zie: 41, 84, 99, 101.

Indonesië

146. Bakker, Felix C., *Tussen Djampang en Gedé. Geschiedenis der opvoedingsgestichten te Soekaboemi (sog), uitgaande van het Genootschap van In- en Uitwendige Zending te Batavia Januari 1900-Februari 1946*. Zwiggelte, 1999, 133 p.
147. Hartono, C., 'The union of three Indonesian churches.' In: *Exch.* 28(1999)1, p. 24-40.
148. Hoekema, Alle, 'Kijk maar, alles staat op het ticket beschreven. Lotsaanvaarding in een Indonesische context.' In: *De reikwijdte van het geduld. Wijsgerige en theologische opstellen* (Feestbundel voor A.F. de Jong), Alle Hoekema, Hans de Vries en Victor Kal (red.), Zoetermeer: Boekencentrum, 1999, p. 113-126.
149. Niemeijer, H.E., 'De correspondentie van Justus Heurnius als zendeling in de • Molukken 1633-1638.' In: *DGNZOK*, vol. 6(1999)1, p. 20-46.
150. Rademaker, C.S.M., Rossum, Rogier G.J.W. en Steenbrink, Karel A., *The SS.CC. presence in Indonesia for 75 years*. Bavel: Mission Secretariat of the Dutch Province of the Congregation of the Sacred Hearts (SS.CC.), 1999, 133 p.
151. Sierat, Joop, *Rapadaba. Mensen aan de Wisselmeren*. Irian Jaya, Bergen: Bonneville, 1999, 415 p.
Zie ook: 5, 15, 84, 85, 123.

Pakistan

152. Ende, Pieter J. van der, *Cooperation between missionary activity and local churches as a missiologieal imperative. A study into the relationships between local missionaries and local churches in Pakistan*. Scr. bijvak missiologie Univ. Leiden, 1999, 41 p.

LATIJS AMERIKA

Algemeen

153. Domburg, Hette, *Geloof en de zorg voor ons milieu tussen bevrijdingstheologie en Mayaanse wereldbeschouwing*. Verslag voor bijvak Bevrijdingstheologie V.U., Amsterdam, 1999, 115 p.
154. Laar, W. van, 'Armen kiezen voor pinksterkerken. In Latijns Amerika wordt gerechtigheid concreet.' In: *CW* 47(1999)8, p. 1-10.
155. Vis, Jeroen, 'Latijns-Amerikaans enthousiasme voor nieuw missionair tijdperk.' In: *MiA* 54(1999)6, p. 3-5.
Zie ook: 5, 51.

Argentinië

156. Swierenga, R.P., 'The church and Dutch Reformed Colonization in Argentina. A Worst Case Scenario.' In: *DGNZOK* vol. 6(1999)2, p. 58-75.

Brazilië

Zie: 5, 20, 85.

Caraïbisch gebied/Midden-Amerika

157. Vernooij, Joop, 'Caribbean Ecumenism.' In: *Exch.* 28(1999)2, p. 140-152.
Zie ook: 84.

Ecuador

Zie: 122.

Guatemala

158. 'Straffeloosheid staat vrede in de weg (Guatemala).' In: *ID* 31(1999)1, p. 6-7.

Suriname

159. Plaisier, K.J., *Evangelieverkondiging door zendelingen van de Evangelische Broedergemeente te Zeist onder de bosnegers in Suriname. Een beschrijving vanuit de periodieken (1798-1880)*. Doct.scr. Univ. Utrecht, 1999.
Zie ook: 10, 12, 68, 84, 103, 105, 115.

EUROPA

Algemeen

160. Halman, L. en Riis, O., *Religion in secularizing society. The European's religion at the end of the 20th century*. Tilburg: Tilburg University Press, 1999, 204 p.

België

Zie: 85, 108.

Nederland

161. Dijk, Janet van (eindred.), *Onvoltooid verleden: honderd jaar landelijk kerkenwerk*. Zoetermeer: Boekencentrum 1999, 160 p.
162. Haar, Gerrie ter, 'Afrikaanse kerken in opkomst. Bindmiddel in de Bijlmer.' In *Begrip* 82(1999)5, p. 22-25.
163. 'Herinneringen aan "het Zendingshuis" 1917-1999'. Oegstgeest: Zendingsbureau van de Nederlandse Hervormde Kerk, 1999, 32 p.
164. Judith E. Maaskant, *Afrika en katholiek in Rotterdam: waar kerk je dan? Kerkelijke verwachtingen van Afrikaanse katholieken in Rotterdam en het migranten-*

beleid van de RKK. Nijmegen: Afdeling Empirische en Praktische Theologie Katholieke Universiteit, 1990, 135 p.

165. Otten, W.J., *Het wonder van de losse olifanten. Rede tot de ontwikkelden onder de verachters van de christelijke religie.* Amsterdam: Van Oorschot, 1999, 39 p.
166. Timmermans, F., 'Nederlands-Nigeriaanse gemeenschap "op" Rotterdam. Een nieuwe missionaire opdracht in Nederland.' In: *Comm.* 168(1999), p. 17-19.
Zie ook: 68, 70, 77, 85, 99, 116.

Martijn van Laar studeert theologie aan de Universiteit Utrecht en is als student-assistent verbonden aan het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Utrecht.

De Raad van Kerken wordt missionair

De Nederlandse Raad van Kerken heeft in september een nieuw beleidsplan voor vijf jaar gepresenteerd. Missiologisch is dat plan interessant. Er staat namelijk in dat de Raad van Kerken naast aan ethische vraagstukken met name aandacht wil geven aan de communicatie van het Evangelie. De missionaire presentie behoort voortaan tot de prioriteiten van de Raad. 'De secularisatie betekent een uitdaging voor de kerken om hun boodschap te verwoorden en te verbeelden. Opdat ook mensen, die geen enkele band met de christelijke traditie hebben, kunnen beseffen waar het in het geloof om gaat.'

Om de vergaderingen hanteerbaar te houden krijgen de katholieken en de SOW-kerken voortaan elk twee leden in de Raad en de kleine kerken elk één. Daarnaast hoopt men dat er meer migrantenkerken lid gaan worden van de Raad.

Media en kerken

Het evangelistencongres van de Billy

Grahamorganisatie in de RAI in Amsterdam met tienduizend deelnemers heeft in de Nederlandse media behoorlijk aandacht gekregen. Het Journaal van de publieke omroepen was zakelijk, terwijl de commerciële verslaggeving op tv via RTL een duidelijk afkeurende toon had en Nova van de VARA en de NPS een uiterst negatief gekleurd verhaal gaf. De EO besteedde er aandacht aan, maar de NCRV en de KRO niet of nauwelijks. Van de landelijke dagbladen kwam *Trouw* dagelijks met een verhaal, dat feitelijk klopte maar meestal badinerend van toon was. Ruime verslaggeving boden eigenlijk alleen de drie kleine christelijke dagbladen.

Aan de manifestatie van twee miljoen jongeren in Rome werd in de Nederlandse kranten nauwelijks aandacht geschonken. Hoe dat in België was, weet ik niet. Alleen het weekblad *HN* wijdde er twee pagina's aan met als conclusie: 'De jongeren bieden de kerk, vaak gezien als vermolmd instituut, niet alleen hoop voor de toekomst, maar ook de mogelijkheid om

een nieuwe weg in te slaan.'

De missionaire opdracht dient zo in ieder geval in Nederland gestalte te krijgen in een mediaklimaat dat bijna vijandig genoemd mag worden. En dat in een westerse maatschappij, die weliswaar problemen heeft met de kerk, maar barst van de religie.

Zo speelden religieuze en spirituele aspecten in Hannover op de Wereldtentoonstelling in vrijwel elke stand een rol.

De boodschap daar was volgens de verslaggeving in datzelfde HN:

'Religieuze behoeften moeten serieus worden genomen. Maar tegelijk zal alle godsdienst en religie bij elkaar moeten passen: het profane en het heilige, hindoeïsme, islam en christendom, alles op één altaar.'

—YS

Preken in andermans parochie

Gedurende het jaar 2001 is Rotterdam de culturele hoofdstad van Europa. In dat kader zullen voorgangers van de verschillende godsdiensten preken in andermans parochie. Gedurende 52 weken zullen in 52 kerken, moskeeën en tempels gastsprekers aan het woord komen uit een andere religieuze gemeenschap. De preken moeten in het teken staan van de omgang met de ander, gebaseerd op de religieuze bronnen en traditie van de gastspreker. Na de dienst gaan de voorganger en de leden van de betrokken geloofsgemeenschap met elkaar in gesprek.

—CW

Top van de schande

Woordvoerders van Jubilee 2000, de koepel van ook christelijke actiegroe-

pen die pleiten voor kwijtschelding van schulden voor de armste landen, hebben de jongste G8 top de 'top van de schande' genoemd. Algemeen voorzitter Ann Pettifor vond de houding van de acht regeringsleiders 'onbegrijpelijk en schaamteloos'. Volgens haar kost de algemene kwijtschelding van schulden voor de armste landen de rijke landen niets. Pettifor: 'Nu heet de bestrijding van allerlei epidemische ziekten in de armste landen een prioriteit. De Acht weten heel goed dat daar niets van terecht komt, zolang die landen niet over voldoende middelen beschikken om efficiënte bestrijdingsprogramma's uit te voeren. Kwijtschelding van schulden is de sleutel voor de bestrijding van de armoede en haar gevolgen.'

—ID

International Nijmegen Graduate School

Op 6 september heeft kardinaal Simonis in Nijmegen de nieuwe internationale Nijmegen Graduate School of Theology geopend.

Deze school biedt in het Engels de mogelijkheid om in twee jaar een masters graad te halen of in vier jaar een Ph.D. of een Th.D.

De school zoekt vanuit een intercultureel en interreligieus perspectief antwoorden op de vraag hoe christen te zijn in de multiculturele wereld van de 21e eeuw.

Honderd-twintig studenten uit de hele wereld vroegen toegang tot de nieuwe opleiding en 32 konden worden toegelaten, afkomstig uit Afrika, Azië en Oost-Europa. Prof. Rogier van Rossum is benoemd tot rector van het

Nijmegen College, waar de studenten gehuisvest zijn.

DOG, ICCO en SOH fuseren

In Nederland zijn Dienst over Grenzen, dat bemiddelt bij het uitzenden van mensen overzee, het ICCO, de interkerkelijke organisatie voor ontwikkelingssamenwerking en SOH, de stichting oecumenische hulp, gefuseerd. Juridisch worden nog de puntjes op de i gezet en in december komt de organisatie met haar nieuwe profiel. Dan is er dus een concentratie tot stand gekomen van het Nederlandse protestantse ontwikkelings- en hulpverleningswerk.

Er zijn gemiddeld 120 mensen via DOG gestationeerd in het Zuiden. Het ICCO is een medefinancieringsorganisatie met een begroting van ongeveer 185 miljoen gulden per jaar. SOH heeft per jaar te maken met ongeveer voor 60 miljoen gulden voedselhulp-programma's. De afdeling rampen en vluchtelingen van SOH wordt voortgezet in samenwerking met de Samenop-Wegkerken.

Sentani-seminar

Van 1 tot 10 juli werd in en vanuit het franciscaans klooster 'Santa Clara' in Sentani, West-Papua, een seminar gehouden, voorbereid en geleid door dr. At Ipenburg, antropoloog en als docent verbonden aan de theologische hogeschool I.S. Kijne te Abepura (het vroegere Hollandia-Binnen) en dr. Marien van den Boom, godsdienstwetenschapper en docent aan de educatieve faculteit van de Hogeschool Holland in Amsterdam.

Aandachtsvelden van het seminar

waren niet alleen cultuur en religie, zending (vanaf 1854) en culturele antropologie en de veelal politiek gekleurde messiaanse verwachtingen (met o.a. de zgn. 'cargo cults') maar ook, en dat aangezet tegen de recente ontwikkelingen, de rol van de kerk in dit politiek geladen tijdsgewricht! Er waren vijftien deelnemers, voor een deel oud-Nieuw-Guinea-gangers, maar ook (oud)studenten van de Hogeschool Holland.

Zelf was ik als predikant verbonden aan de Nederlandssprekende gemeente van de Evangelisch Christelijke Kerk in Hollandia van 1960 tot eind 1962, kort voor de overdracht van de bestuurlijke verantwoordelijkheid aan de republiek Indonesië.

Het was uitermate boeiend en bij tijden zelfs ontroerend, om na 38 jaar het land en zijn mensen terug te zien en dat mocht ik ook onder woorden brengen in een dienst op zondagochtend in de Pauluskerk van de GKI op de plaats van de toenmalige Pauluskapel.

Wat vooral diepe indruk maakte waren de woorden van mannen en vrouwen, theologen en 'leken', die ons iets lieten vermoeden van het lijden van het volk van Nieuw-Guinea, Irian Jaya, West-Papua nu (op voorstel van president Wahid!) in de achterliggende jaren waarin het land deel uitmaakte van de republiek Indonesië, een periode van politieke en vooral economische achterstelling van de autochtone bevolking van de vele Papua-stammen, een tijd van armoede en veel lijden. We zagen aan de buitenmuur van een pastorie een schilderij gemaakt door de jongen van 14 jaar met als onderschrift 'Getsemani di Papua', Paskah (Pasen)

2000; een op de grond liggende en bloedende Papua met boven zich, met geweer in de aanslag, een Indonesische militair.

Maar niet alleen over dit lijden, dat zich goeddeels heeft onttrokken aan de aandacht van de Verenigde Naties (inclusief Nederland!) werd gesproken, ook over de intense hoop op een spoedige politieke verandering; vele malen hoorden we de term 'aspirasi M' waarbij de letter M staat voor merdeka, vrijheid! En met deze vrijheid wordt dan niet bedoeld een zekere mate van autonomie binnen de republiek, maar volledige politieke onafhankelijkheid! Bij een bezoek aan een dorp in het binnenland werden wij niet, zoals beloofd was, onthaald op muziek en dans, maar was er een bijeenkomst belegd waarin deze politieke aspiraties en verwachtingen werden verwoord.

In Jayapura werden wij ontvangen door de voorzitter van de synode van de GKI, ds. Herman Saud. Hij was uitermate bezorgd over deze bijna ongeremde vrijheidsdrang onder de Papua's in een land waar mede door transmigratie een groot deel van de bevolking afkomstig is van andere eilanden in de Indonesische archipel. Zo wordt het marktwezen beheerst door mensen uit Zuid-Sulawesi, Makassar en Buginezen. Ds. Saud schetste de moeilijke positie van de synode.

Hoe leiding te geven in deze politiek geladen tijd, waarbij de leden van de kerk eisen dat de kerk vooroploopt in de strijd om vrijheid. Er is een herderlijk schrijven uitgegaan naar de gemeenten vanuit de drie grote ker-

ken, de GKI, de RK-kerk en het samenwerkingsverband van de geloofszendingen (o.a. de C.A.M.A.) om de mensen op het hart te binden dat christelijke vrijheid meer is dan politieke onafhankelijkheid en dat het toch vooral zal moeten gaan om goede gezondheidszorg, recht op onderwijs, vrijheid van meningsuiting.

Men is zich voortdurend bewust van het gevaar dat, net als in de Molukken, christenen en moslims tegen elkaar worden opgezet en de heilloze gevolgen daarvan zijn bekend!

In Jayapura is ook een groot aantal moskeeën, gebouwd met sterke financiële steun vanuit Jakarta.

— *Herman Boswijk*

Het jubileum in gemarginaliseerd Afrika

Van 1 tot 6 mei 2000 vond in de Martelaren van Uganda Universiteit (Nkozi, Uganda) de vierde consultatie van het Internationaal Netwerk Interculturele Theologie plaats. Het thema van de consultatie was 'het jubileum in gemarginaliseerd Afrika'. De bedoeling was de thema's van het jubileumjaar van de katholieke kerk (kwietschelding van schulden, teruggave van het land en bevrijding van alle vormen van slavernij) te contextualiseren in hedendaags Afrika.

Gedurende de eerste dag waren 'Afrika's positie in de internationale context' en 'het schandaal van de marginalisatie' aan de orde. Met een pleidooi voor een 'Afrikaanse Renaissance' beet L. Magesa (Tanzania) het spits af, gevolgd door bijdragen van J. Waliggo (Uganda), I. Gbetegan (Senegal) en M. Getui (Kenia). Speciale

aandacht was er voor de schuldenlast van Afrika, landhervorming en de gevolgen van de slavernij. De tweede dag werd gesproken over 'het schandaal van de marginalisatie wereldwijd'. De sprekers waren J. Chakanza (Malawi), V. Tirimanna (Sri Lanka), D. Irrazaval (Peru) en G. Elderle (VS). Aan de orde kwamen de politieke, de economische, de culturele en de sociale dimensie van de marginalisatie. Op de derde dag stond 'het jubileumjaar; een theologisch thema en zijn contextualisatie' op de agenda. Dit thema werd ingeleid door G. de Schrijver (België). Voorts vond er een excursie plaats naar enkele projecten van de Martelaren van Uganda Universiteit. 'Bevrijdingsbewegingen' was het thema van de vierde dag. Voorbeelden waren nieuwe vormen van Afrikaanse theologie, Dalit theologie, Afro-Braziliaanse theologie en Afro-Amerikaanse theologie. Hierover werd gesproken door S. Maluleke (Zuid-Afrika), J. Massey (India), A. Aparecido da Silva (Brazilië) en A. Quenum (Ivoorkust). De discussie ging steeds over twee vragen, namelijk hoe heeft het zo ver kunnen komen met de 'crisis in Afrika' en wat kun je ertegen doen? Consensus bestond er over het idee dat de marginalisatie van Afrika een gevolg is van globalisatie, en dat globalisatie geen nieuw verschijnsel is maar slechts een voortzetting van slavernij, imperialisme en kolonialisme. Onenigheid bestond er over de wijze waarop je deze processen moet analyseren, en hoe Afrika zich tot deze processen dient te verhouden. Heftige debatten werden gevoerd over

het interpreteren van de geschiedenis en van de actuele situatie. Terwijl sommige Afrikanen zich leken te koesteren in een slachtofferrol en bleven hameren op het onrecht dat Afrika is aangedaan, wilden andere Afrikanen ook de hand in eigen boezem steken en naar de toekomst kijken. Afrika kan niet 'het Westen' blijven beschuldigen zonder kritisch te kijken naar de eigen bijdrage aan de crisis. En hoe moet je naar de geschiedenis kijken? Is de Europese expansie in Afrika te zien als één grote invasie, of laat de koloniale geschiedenis een meer genuanceerd beeld zien? En gaat het er in de geschiedschrijving om te 'tonen hoe het eigenlijk geweest is', of gaat het om een historische reconstructie met het oog op culturele identiteit? Sommigen analyseerden de heden-daagse situatie in termen van een centrum – periferie dichotomie. Anderen vonden deze tegenstelling legitiem, maar dachten wel dat die verbreed moest worden. Waar het oude centrum – periferie model dominantie benadrukt, heeft het nieuwe model aandacht voor interactie: er is geen dominantie zonder collaboratie. Het oude model analyseert vooral het wereldsysteem; het vernieuwde model denkt meer in termen van een wisselwerking tussen het lokale en het globale systeem: internationale marginalisatie gaat samen met intranationale marginalisatie. Het oude model benadrukt de economische dimensie van onderdrukking; een weg vooruit zou zijn de wisselwerking te benadrukken tussen de politiek-economische en de cultureel-religieuze dimensie van onderdrukking.

Onenigheid bestond er ook over de weg die Afrika moet gaan om uit de crisis te geraken. Moet Afrika zich loskoppelen van het neoliberale systeem of zich aanpassen aan dit systeem? Volgens sommigen heeft Afrika geen schijn van kans binnen de 'global village'. Dus kan Afrika maar beter proberen op eigen benen te staan ('self-reliance') door terug te gaan naar de Afrikaanse wortels ('African Renaissance'). Anderen vonden dit standpunt naïef. De vraag is of die Afrikaanse wortels er nog wel zijn (als ze er al geweest zijn; een deelnemer pleitte zeer nadrukkelijk voor het afschaffen van de 'Grote Verhalen' over Afrika) en of ze wel zo mooi waren (gewezen werd op het misbruik van vrouwen en op het vernietigen van de natuur in sommige Afrikaanse samenlevingen). En door jezelf los te koppelen van het wereldsysteem marginaliseer je jezelf. Je kunt ook gebruikmaken van het wereldsysteem om het te bestrijden (global networking); Amnesty International en Green Peace werden als voorbeelden genoemd. Aanpassen of loskoppelen is dus een vals dilemma.

Gedurende de consultatie werden de moeilijkheden van interculturele communicatie duidelijk. Niet zelden leek 'the West' tegenover 'the rest' te staan. Sommige Afrikanen hadden de neiging te denken dat het leven in Afrika goed was totdat de Europeanen kwamen. Toen gewezen werd op de Afrikaanse bijdrage aan de crisis werd dit afgedaan als 'westers vooroordeel'. Een enkele keer kwam het tot een botsing tussen Engelsprekende en Franssprekende Afrikanen. Een verzoening, die toch de

inzet van het jubileumjaar zou moeten zijn, kwam er wel in symbolische vorm. Tijdens een Afrikaanse liturgieviering werd in een rituele handwassing vergeving gevraagd voor alle onrecht dat Afrikanen is aangedaan. Een daadwerkelijke kwijtschelding van schulden, teruggave van het land en bevrijding van andere vormen van slavernij laat op zich wachten.

— *Frans Wijsen*

Wereldcongres godsdienstwetenschappers

In augustus 2000 hield de International Association of the Study of Religions (IAHR) zijn vijfjaarlijkse congres in de Zuid-Afrikaanse stad Durban. Een vijfhonderd godsdienstwetenschappers uit heel de wereld namen eraan deel. Elk bracht in een korte presentatie een gedeelte van zijn wetenschappelijk onderzoek naar voren, in het kader van een forum of klein seminar, georganiseerd rondom een thema.

De plaats van samenkomst, in Afrika, maakte het mogelijk dat voor het eerst een vrij groot aantal Afrikanen op het congres aanwezig was. Hun aanwezigheid was bepalend voor de sfeer. Open ontmoetingen waarin gesproken werd over de betekenis van godsdienst voor de menselijke samenleving waren belangrijker dan abstract wetenschappelijke verhandelingen, die er overigens wel waren.

In veel verhandelingen werd gesproken over de publieke betekenis van godsdiensten en de ordening daarvan door de overheid. De door de onderminister van Onderwijs van Zuid-Afrika in een openingstoespraak opgeworpen

vraag over het zoeken naar regelgeving op het gebied van godsdienstonderwijs op scholen – waarbij zowel respect voor andere godsdiensten als de betekenis van godsdienst voor de grondslagen van de samenleving zou moeten worden benadrukt – kwam in de bespreking in kleinere groepen regelmatig terug.

Afrikanen en Afro-Amerikanen legden nadruk op de betekenis van traditionele Afrikaanse godsdiensten, waarbij op dit congres naar het mij voorkomt ook meer dan doorgaans de schaduwkanten (witchcraft) ter sprake kwamen. Ook de vraag naar een godsdienstige fundering van de mensenrechten was regelmatig aan de orde. Een van de belangrijkste sprekers, de moslim Abdullahi An-Na'im zag mogelijkheden om op grond van moslimtheologie de idee van moslimstaten gebaseerd op de shari'a te bestrijden. De Algemene vergadering van de IAHR, wees de Nederlandse professor dr. Gerrie ter Haar, redactielid van *Wereld en Zending*, aan als de persoon verantwoordelijk voor het academisch programma van het volgende congres, dat in 2005 in Tokio zal worden gehouden.

– Gerard van 't Spijker

Acht Mei Beweging start missionair project

Het bestuur en de participantenvergadering van de Acht Mei Beweging (AMB), de progressieve vernieuwingsbeweging binnen de Nederlandse rooms-katholieke kerk, hebben afgelopen juni besloten de gebruikelijke manifestatie de komende twee jaar vooraf te laten gaan door een 'missionair project'. Het is de bedoeling aan-

dacht te vragen voor het missionair handelen, niet alleen in theoretische, maar ook in praktische zin, een project dus 'dat mensen uitnodigt tot bezinning over hun missie en tot missionair handelen'. Het ligt in de bedoeling het project af te sluiten met een landelijke manifestatie in mei 2002.

Drie aandachtsvelden zullen in het missionaire project of traject aan de orde komen.

– Meer gelijkwaardigheid in de Noord-Zuid verhoudingen; gedacht wordt daarbij niet alleen aan de financiële relaties, de ontwikkelings-samenwerking, maar ook aan uitwisselingsprogramma's tussen parochies en bisdommen en aan interreligieuze dialoog.

– Het opkomen voor gemarginaliseerden; voor asielzoekers en vreemdelingen, voor drugsverslaafden en uitgesloten. Onze neoliberale wereldmarkt en economie maakt meer slachtoffers dan wordt toegegeven. Daaraan kunnen christenen nooit en te nimmer voorbijgaan.

– De interreligieuze en interculturele dialoog tussen zusterkerken hier en ginds en tussen religies. Onze wereld wordt kleiner, Nederland veelkleuriger. Wat betekent dat bijvoorbeeld voor (de universaliteit en uniciteit van) ons christelijk geloof?

Met het missionair project en/of traject wil de Acht Mei Beweging dicht aansluiten bij en vertrekken vanuit het leven van (gewone) gelovigen die actief in de wereld willen te staan en daar hun kerk een nieuw gezicht wensen te geven. Voor de opzet van het missionaire project is de AMB te rade gegaan bij de wijze waarop de basisge-

meenschappen in Brazilië al meer dan dertig jaar hun vernieuwend kerk-zijn in de samenleving vormgeven. Een door het AMB-bestuur benoemde werkgroep zal rond de genoemde thema's een basistekst schrijven, een soort mission-statement, waarover de komende anderhalf jaar lokaal en regionaal nagedacht en waarmee gewerkt kan worden. De AMB-manifestatie – in mei 2002 dus, die van 2001 komt te vervallen – moet dit proces dan (feestelijk) afsluiten en als het kan het beginpunt vormen van een nieuw project/traject.

– *Jan Brock*

RK consultatieproces over missie

De rooms-katholieke bisschoppenconferentie heeft haar Commissie voor Missie en Ontwikkelingssamenwerking (BCM&O) de opdracht gegeven een consultatie te organiseren over 'missionaire aangelegenheid'. De Nederlandse Missieraad is gevraagd een en ander mee uit te voeren. Het doel van de consultatie is 'zichtbaar te maken hoe de Nederlandse (rooms-katholieke) kerkgemeenschap in de huidige tijd missionair geëngageerd is en hoe gedacht wordt over de krachtlijnen van missie in de nabije toekomst'.

Als uitgangspunten gelden:

– De encycliek *Redemptoris Missio* die 'ons oproept ons als kerk niet op te sluiten in de binnenkerkelijke aangelegenheden'. En 'het gegeven dat missie mede wordt bepaald door, en zelf ook vorm krijgt in de kerkelijke, maatschappelijke en culturele omstandigheden waarin ze zich ontplooit, en

de doelgroep waarop ze zich richt'.

– Het besef dat de inzet van de Nederlandse (rooms-katholieke) geloofsgemeenschap 'zich blijvend dient te richten op missionaire situaties in andere landen, maar ook dringend wordt geconfronteerd met specifiek missionaire situaties in eigen land'. En de vaststelling, 'dat (westerse) missie, met name in het Zuiden, nog een koloniale bijklank heeft of kan hebben en de overtuiging dat elke vorm van dwang, dominantie en afhankelijkheid vermeden dient te worden.

– Tenslotte het inzicht dat missie 'een complexe realiteit' is, die zich ontplooit in een veelheid van missionaire engagementen die alle legitiem zijn. Op grond van bovengenoemde uitgangspunten zal worden onderzocht welke missie-opvattingen richting geven aan het commitment van Nederlandse missionaire organisaties, te beginnen met de organisaties die deel uitmaken van de Nederlandse Missieraad. Ook aan de orde moet komen welke (gemeenschappelijke) inzichten een nieuwe impuls kunnen geven aan een relevante inzet voor 'missie' (in de brede zin, dus inclusief ontwikkelingssamenwerking en inclusief missionaire situaties in Nederland) in de komende jaren.

De voor de consultatie geschreven 'probleemschets' onderscheidt drie overkoepelende themavelden – interkerkelijke assistentie, missionaire presentie in situaties van achterstand en onrecht en dialoog en samenwerking tussen gelovigen van verschillende godsdiensten – en stelt daar een reeks vragen bij.

Het ligt in de bedoeling de consultatie

in verschillende fasen te doen plaatsvinden. De eerste fase zal er een van inventariserende aard zijn, waarbij aan de missionaire organisaties vragen worden voorgelegd over de activiteiten die ze ontplooiën, de wensen die ze hebben en wat ze specifiek doen aan (missionaire) communicatie en educatie in Nederland. Zo hoopt men een gestructureerde situatieschets te krijgen over hoe de rooms-katholieke kerk in Nederland vandaag de dag missionair gengageerd is in en denkt over haar 'missie'. Een tweede fase zal meer bezinnend van aard zijn en zich richten op de toekomst: op de betekenis, inhoud en uitdagingen van de missionaire opdracht. Een van de vragen die daarbij worden gesteld is hoe de missie-opdracht 'op relevante wijze kan worden overgedragen aan mensen die zijn getekend door de geseculariseerde en geïndividualiseerde Nederlandse cultuur'. Ook de vraag naar de oecumenische samenwerking wordt hier gesteld.

De resultaten van het consultatieproces zullen tenslotte – in een derde fase – als aanbevelingen en voorstellen aan de Bisschoppenconferentie worden aangeboden die daarmee – waarschijnlijk in 2003 (150 jaar na de (her)oprichting, het Herstel van de hiërarchie, daarvoor was Nederland formeel 'missieland') – een nieuwe missiebrief zal schrijven.

–Jan Brock

J. Andrew Kirk, *What is Mission? Theological Explorations*, Darton, Longman & Todd, London, 1999, 302 blz. £ 12.95.

J. Andrew Kirk is decaan van de 'School of Mission and World Christianity' binnen de federatie van Selly Oak Colleges in Birmingham. Hij werkte in Latijns Amerika en schreef de volgende boeken: *A New World Coming: A Fresh Look at the Gospel for Today* (1983), *Loosing the Chains: Religion as Opium and Liberation* (1992), *The Mission as Theology and Theology as Mission* (1997), *The Meaning of Freedom: A Study of Secular, Muslim and Christian Views* (1998). K. volgt in zijn missiologie, in navolging van enkele klassieke inleidingen, een driedeling: (1) fundering, (2) hoofdaandachtstvelden, (3) zending in actie. Zijn belangrijkste inspirator was de Zuid-Afrikaan David Bosch. Maar K. gaat geheel eigen wegen. Op blz. 205 geeft hij zelf de volgende samenvatting van zijn boek: 'In deze hele studie gingen we er van uit dat op de een of andere manier de kerk in het middelpunt staat van Gods zending. De kerk evangeliseert, vindt de juiste culturele kanalen om uitdrukking te geven aan het geloof van Jezus Christus, participeert in de strijd om gerechtigheid en zorg voor het milieu, gaat de dialoog aan met mensen van andere geloven en bouwt aan vrede.' Nieuw aan de invalshoek van K. is dat hij de strijd voor gerechtigheid, vrede in drie hoofdstukken theologisch fundeert. Door zijn inzet bij de kerk probeert hij een evenwicht te vinden tussen de missiologen van de *Missio Dei* enerzijds en hen die in bepaalde historische processen en bewegingen Gods verlossend handelen menen te kunnen ontdekken anderzijds. M.M. Thomas noemde zulke bewegingen 'somehow redemptive'. Zending vervluchtigt volgens K. als ze wordt losgekoppeld van de voedingsbodem van een zich steeds vernieuwende kerk, die zich door bijbelse paradigma's laat inspireren. De bijbel speelt een belangrijke rol in Kirks missiologie. Met deze bijbelse oriëntatie wordt een triomfalistische, autoritaire, met de heersende machten pacterende kerkstructuur afgewezen. Zo'n kerk verraadt de armen en de vrouwen en treedt veelal ook arrogant op in het gesprek met andersgelovigen. Zending c.q. evangelisatie – een principieel onderscheid maakt K. niet – moet om

geloofwaardig te blijven samenwerking met anderen zoeken. Hiervoor doet hij praktische suggesties in hoofdstuk 10. Hij bepleit, als ten onzent reeds een halve eeuw J. Verkuyl, een *missio politica*, die bestaat uit profetisch getuigen, dienst aan de samenleving en de vrije verkondiging van het Evangelie. Het is vanwege een steeds meer ontbrekende consensus blijkbaar nodig dat K. specificereert wat hij onder Evangelie verstaat. Bemoedigd door kerken die in sommige landen sneller groeien dan de bevolking pleit hij voor 'Church Growth', met kritische gebruikmaking van McGavran en zijn school in Pasadena. Zal die school ook in Europa soelaas kunnen bieden? K. ziet echter niet in dat de groeimodellen van McGavran vaak onbruikbaar zijn in landen waar de kerk als minderheid te maken heeft met bijvoorbeeld een dominante moslimcultuur. Dit blijkt uit een van zijn voorbeelden van een cultureel geïntegreerde doelgroep: 'Urdu-speaking Muslim farmers of the Punjab' (221). Zo'n groep bestaat niet in de Punjab. Boeren in het Vijfstromenland spreken als moedertaal Punjabi en leren hooguit als *lingua franca* Urdu (de recensent woonde dertien jaar in deze regio). De verklaring van de uitgever op de achterkant van het boek overdrijft echter niet als gesteld wordt dat K. een 'inclusieve "comprehensieve" (in de zin van "comprehensive approach" J.S.) heldere presentatie biedt van alle belangrijke discussiepunten in de missiologie.' Alle elf hoofdstukken worden afgesloten met drie opdrachten. Het boek is dus duidelijk als studieboek bedoeld. Vrij recente Nederlandse inleidingen van J. Verkuyl, J. Jongeneel en de Oecumenische onder eindredactie van F. Verstraelen, zijn daarentegen meer naslagwerken. Een beginner ziet daarin al gauw door de bomen het bos niet meer. Voor lezers die niets van missiologie weten is Kirks boek een voortreffelijke introductie. Aangezien het merendeel van de missiologische literatuur in het Engels is gepubliceerd kan *What is Mission?* een dubbele functie vervullen. Hoe speelt K. het klaar om zoveel te bieden in zo'n kort bestek, terwijl hij ook nog drie nieuwe hoofdaandachtspunten introduceert? K. wint ruimte door weglating van zowel de geschiedenis van het vak, als de behandeling van de geschiedenis van de 'expansion of Christianity', meestal zendingsgeschiedenis genoemd, en de al snel verouderende 'jongere kerkenkunde', zonder evenwel de historische dimensie van het christelijke geloof te verwaarlozen. Verder behandelt hij wel (hoofdstuk 7) de 'Encounter with religions of the world', zonder in te gaan op de specifieke problemen die in de ontmoeting met aanhangers van elk van die religies ter sprake komen. Hij stelt terecht dat men het binnen de missiologie niet geheel zal kunnen stellen zonder het behandelen van apologetische argumenten tegen het geloven in God (13). Wie echter wil weten welke apologetische vragen aan de orde komen in het contact met de islam moet een ander boek raadplegen. In hoofdstuk 7 komen de algemene problemen aan de orde die met de 'encounter' samenhangen. Zo realiseert K. zich dat John Hick gelijk krijgt met zijn stelling dat het christendom de enige godsdienst is die door God zelf is gesticht, wanneer men *Missio Dei* opvat als *missio trinitatis* (uitgaand van een specifiek christelijke godsopvatting). Trouwens, beweren vele joden en moslims *mutatis mutandis* niet hetzelfde? Maar K. schrikt voor deze consequentie niet terug. Hij kiest in het debat met Knitter en Hick voor een unieke, inclusieve en universele christologie. Hij

stelt terecht dat als de 'high christology', of de christologie van boven, zoals die tijdens de eerste vier eeuwen van onze jaartelling is ontwikkeld, conform het Nieuwe Testament is, die ook vandaag nog normatief moet zijn. Maar K. blijft de lezer wel het antwoord schuldig op de vraag hoe die openbaring van God in Christus zich verhoudt tot Gods bemoeienis met andere godsdiensten. Ik denk dat zijn eigen visie op de Missio Dei als missio trinitatis hem meer ruimte biedt dan hij zichzelf toestaat. Hier wreekt zich het feit dat uiteindelijk zijn 'theologia religionum', als die van zoveel theologen, in algemeenheden blijft steken. Hij vreest voor verwarring (26, 27) als hij de lijnen verder doortrekt. Maar mijns inziens gaat die verwarring geleidelijk verdwijnen zodra hij de verkregen inzichten gaat toetsen aan de concrete gegevens van een specifieke godsdienst, als bijvoorbeeld jodendom of islam, twee godsdiensten die bij K. terecht een aparte plaats krijgen. Het onvermijdelijke gevolg van zo'n toetsing zou of een dikker of een nieuw boek zijn. Mijns inziens biedt Kirks *What is Mission?* een bijbels gefundeerde, met grote innerlijke consistentie gecomponeerde, goed leesbare missiologie. Ik hoop dat Kirks missiologie een beter lot beschoren zal zijn. Het lijkt me een 'must' voor iedereen die weer een nieuwe visie op 'zending' wil krijgen, dus voor iedereen die als werker of bestuurder actief bij missionaire taken van de kerk betrokken is.

—J. Slomp

At Oliver Onwubiko, *The Church as the Family of God (Ujamaa) – In the light of 'Ecclesia in Africa'* Nsukka Fulladu 1999, xii+ 220 blz.

Onwubiko biedt een uitstekende uiteenzetting van ecclesiologie die aangehangen wordt door de documenten van het Tweede Vaticaans Concilie, de encyclieken van Paus Johannes Paulus II en andere Vaticaanse documenten en uitspraken over de aard en zending van de kerk. Om een teleurstelling te voorkomen moet het boek dan ook in die lijn gelezen worden, en niet om nieuwe Afrikaanse kerkvormen te vinden. Onwubiko benut het beeld van '*family of God*' dat de Afrikaanse synode formuleerde en het begrip *Ujamaa* zoals het door wijlen president Julius Nyerere op verwantschap, gemeenschap, delen en deelgenootschap betrokken werd, als middel om een uitleg en zelfs theologische fundering van de katholieke kerk te geven en de eruit voortvloeiende idee van evangelisatie. Deze begrippen worden bij hem niet tot middelen om de structuren te veranderen door aspecten ervan anders te richten. Dat vind ik onbevredigend in dit boek. Bij Nyerere werd het Afrikaanse begrip *Ujamaa* bijvoorbeeld een werkinstrument om bestaande sociale en economische structuren uit te dagen en echt te veranderen, uitgaande van gerechtigheid en menselijke waardigheid; en niet enkel iets om de *status quo* te rechtvaardigen en bevestigen. Volgens mij zou de toepassing van dit begrip op de ecclesiologie ook een theologische omslag in de kerk moeten bewerken, zoals Nyerere die nastreefde in de politiek, zij het met andere oogmerken. Anders valt moeilijk in te zien waarom we enkel oude gegevens nieuw gaan betitelen, als *Ujamaa* en '*Family of God*' op dezelfde modellen en feiten van de kerk blijven slaan.

In dit opzicht zit de overigens gedegen studie van Onwubiko op het vlak van *adaptatio* (aanpassing) – een achterhaalde stroming in de Afrikaanse theologie en feitelijk de optiek van de Afrikaanse bisschoppen sinds de jaren '70 – en veel minder op het vlak van de echte *inculturatio*, waaraan theologen door de Afrikaanse synode van 1994 gevraagd zijn zich te wijden.

Twee voorbeelden volstaan om dit toe te lichten. In hfdst. 6 en 7 geeft Onwubiko een vlekkeloze analyse van hoe autoriteit en macht in de kerk verstaan en aangewend moeten worden als dienst aan de gemeenschap. Hij legt ook uit dat de collegialiteit tussen het wereldepiscopaat en de paus een wezenstrekk is van de kerk als leefeenheid. Toch houdt hij in deze twee hoofdstukken vast aan de autoritaire visie op de kerk als hiërarchie, welk begrip nauwelijks past bij een meer gelijkwaardig model van kerk als verwantschapsgroep dat hij voorstaat. Dit punt wordt nog extra actueel en netelig, vanwege de centralistische trek van het huidige Rome dat soms de lokale bisschoppen en zelfs hele nationale episcopaten het leergezag ontzegt dat hen eigen is, zoals de recente rel over ICEL (*Internationale Commissie over Engels in de Liturgie*) bewijst.

Hiermee hangt ook de kwestie van de interne dialoog in de kerk samen. Hoewel Onwubiko in het hele boek de kerk beschrijft als een gemeenschap en leefeenheid, is zijn kerkleer toch veel meer van bovenaf ('top down') dan van onderop ('bottom up'), of dialogerend en collegiaal. Ik betwijfel of dit de groei van rijpe christenen zal bevorderen. Voor een Afrikaanse kerkleer in de zin van inculturatie vind ik de Ugandese katholieke denkers als John Mary Walligo en Peter Kanyandago, en ook de Kameroense theoloog Jean-Marc Ela daarom nuttiger en verder gevorderd dan wat Onwubiko ons hier biedt.

– *Laurenti Magesa, Tanzania.*

John Witte Jr. en Richard C. Martin (eds.), *Sharing the Book. Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism*, Maryknoll, NY. Orbis Books 1999, ISBN 1-57075-276-1, US\$ 25,00.

De wereldwijde religieuze spanningen rechtvaardigen het goed gefinancierde project dat tot deze zestien studies heeft geleid. Als in een rechtszaak zetten de inleiding van M. Marty en de drie volgende joodse studies het euvel uiteen, daarbij benadrukkend dat de bijbelse zending tot bekering veeleer naar binnen dan naar buiten gericht is. Toch wordt toegegeven dat die traditie ook iets van zending naar buiten behelst. Waarom het boek zich op die traditie richt, en met name op het christendom, terwijl het voorbijgaat aan de proselieterende drang elders, zelfs in de anti-religieuze ideologieën, blijft onbesproken. Zo is het wel bevreemdend dat slechts één moslim het woord krijgt nadat eerst twee andere deskundigen het beeld ontzenuwd hebben van geweld en onverdraagzaamheid in de islam door te tonen hoe de eerste verspreiding het patroon van de tijd volgde, en tot een religieuze situatie leidde, waarin vreedzame disputen de regel waren. Hoe degelijk ook, die twee laten de

vraag hangen waarom enkel Farid Esack de moslimvisie van binnenuit mag bespreken (met later een soortgelijk artikel over Baha'i). Zijn pleidooi voor een moslimgerichtheid op het *humanum* is zeker een juweel (dat Marty in de inleiding echter vergeet, daarmee aangevend hoe marginaal zelfs de islam in dit project is). Maar aan de gegronde vraag om inzicht in de huidige islamitische stromingen wordt aldus nauwelijks voldaan. Gezien die onuitgesproken opzet om christenen hun proselietisme te laten verdedigen voor het publieke forum, falen de mormonen, Jehovagetuigen en zevende-dag-adventisten duidelijk, zelfs waar ze religieuze vrijheid bepleiten. Blijft over een kern van vijf wat meer afstandelijke studies en het afsluitende artikel van Thangaraj. Johnson is heel verhelderend over de filosofische en sektarische stroming in de hellenistische oudheid, evenals Muldoon, die toont hoe kerkrechtelijke twisten over de investituur minstens zoveel invloed hebben gehad op de missionaire keuze als de theologie. De studies over het katholieke, protestantse en orthodoxe missiedenken zijn degelijk, ook al nemen ze soms bevreemdend kerkse posities in. Zij bieden Thangaraj gedegen bouwstenen om als laatste, de christelijke missie aannemelijk te maken als een niet-proselietische toewijding aan menselijk welzijn vanuit een offervaardige solidariteit en dialoog. Hoewel het hoge niveau van diverse bijdragen lof verdient, blijft proselietisme zijn bedenkelijke zijde houden (ook in de agressieve verspreiding van de niet-religieuze westerse geloven over vrije markt en mensenrechten).

– Wiel Eggen

Numuc Z. Kemung, *Nareng-gareng. A Principle for Mission in the Evangelical Lutheran Church of Papua-New-Guinea*, Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Oekumene, 1998, 228 blz..

Deze doctorsthesis heeft de pastor van de Evangelische Lutherse Kerk in Papua Nieuw Guinea, Numuc Kemung, in 1996 gepresenteerd aan de Augustana Hochschule in Neuendettelsau (Dld.). Het is een poging tot Melanesische theologie. K. gaat uit van een kernidee in de Melanesische cultuur: het beginsel van ontvangen-geven, wederkerigheid, wederzijdse deelzaamheid, gemeenschap, *koinonia* en uitwisseling (15-16). Dit vat hij in Kate, zijn moedertaal uit NO-Nieuw-Guinea, samen in de term *nareng-gareng*. De Zending uit Neuendettelsau vestigde zich in Noord-Nieuw-Guinea in 1886. K. is opvallend positief over de Duitse zendingsinspanning. De zendingsauteurs M. Stolz, R. Neuhaus en Chr. Keyszer gebruikt hij als hoofdbron over de Melanesische cultuur. Volgens K. paste hun zending vanaf het begin een contextuele theologie en niet 'pure doctrine' toe (112-113). Maar dat de eerste zendelingen de bruidsprijs verwierpen was verkeerd. Dat was een 'grondige vergissing', omdat de bruidsprijs een diep-menselijke band tussen de clans symboliseert (44). K. ziet Keyszer echter als een Melanesische clanleider die het recht had nieuwe wetten zoals de afschaffing van de bruidsprijs uit te vaardigen voor zijn, dat wil zeggen Gods clan. Als Keyszer de mannentempels ingaat, wapens breekt, tradi-

tionele dansen verbiedt, doet hij dus enkel wat een clanleider mag doen voor het welzijn van zijn clan (212-215). Zendingsscholen waren volgens K. gebaseerd op de *nareng-gareng* tussen scholen en gemeenten. Die ideale situatie veranderde met de onderwijshervorming door de Australische overheid, die Engels en Pidgin in plaats van de lokale taal tot onderwijsmedium maakte. Dit leidde uiteindelijk tot nieuwe religieuze bewegingen, die uit het volk zijn opgekomen (27). Het traditionele langeafstand-uitwisselingssysteem van Melanesia was ook op *nareng-gareng* gebaseerd. Dit verdween met de invoer van de Europese economie in de jaren '50 en '60 (56-7). Deze studie is ambitieus van opzet. Uitgaande van het *nareng-gareng* begrip, bespreekt K. de Melanesische maatschappij, economie, politiek, religie, gastvrijheid (hfdst. 3), gemeente, scholen, leiderschap, eredienst, bevestiging, verkondiging en diaconie, zending van de gemeente, daarbij de zendingmethoden van Keyszer en Zurewe volgend (hfdst. 4); dit wordt gevolgd door een kritische evaluatie van het kerkelijk leven in de context van de *Mission of God in Melanesia* (144-147). De kerk moet *nareng-gareng* als theologisch uitgangspunt nemen, volgens F. George Vicedom (hfdst. 6). De studie sluit af met een bespreking van *nareng-gareng* als centraal beginsel voor de *Missio Dei* in de ELC van PNG. Hoewel het boek een waardevolle bijdrage is aan de Melanesische theologie, is het spijtig dat K. soortgelijke studies door Papoea's van Irian Jaya onvermeld laat.

— Ipenburg, Jayapura (Indonesië)

Uit de internationale missiologische tijdschriften

N. McMaster levert in *Mission* 2000/1 een interessante kritische bijdrage tot de inculturatie-discussie, vanuit zijn ervaring van pastorale aanwezigheid in de aboriginal Gija- en Jarugemeenschappen in Australië. H. Onyema Anyanwu van zijn kant probeert in een eenvoudige bijdrage aan te tonen dat de missionarissen een bijzonder positieve bijdrage geleverd hebben tot de vrouwenemancipatie in Igboland. De bijdrage van B.-M. Janzen over armoede als weg naar het heil bij de Boeddha en Sint Franciscus is helaas geen echt vergelijkende studie geworden.

In *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1999/4 wijdt twee bijdragen, van A. Vollmer en J. Dierken, aan de ethisch-religieuze aspecten van het geweld in de samenleving. Paulo Suess schets een aantal 'Bevrijdingstheologische perspectieven bij de eeuwwisseling', waaruit blijkt dat de kerk nog steeds haar 'optie voor de armen' verder moet ontwikkelen in een echte 'optie met de armen' waarbij het woord en het recht op inspraak van de armen een prioriteit zijn.

In *ZMR* 2000/1 schetst D. Jeyaraj de aanzienlijke invloed die de bekende Lutherse Tranquebar-missie uitgeoefend heeft op de protestantse kerken in Europa. In *ZMW* 2000/2 bevraagt A. Wilke kritisch de stelling dat mystiek een universele categorie is, en de eigen functie die zij als cultuurkritiek en tegencultuur zou hebben. Naast

W. Pfüller's pleidooi voor een 'gradualistisch pluralisme' in de theologie van de godsdiensten, valt vooral op een radiotoespraak die Thomas Ohm in 1962 over de ontmoeting van de godsdiensten gehouden heeft en die vandaag nog actueel blijkt te zijn.

De *International Review of Mission* 2000, N.352 is voor het grootste deel gewijd aan de christelijke missie van het Midden Oosten, die vanuit verschillende hoeken belicht wordt. De hoogst complexe werkelijkheid daarvan wordt benaderd vanuit theologische, sociologische, historische en confessionele hoek. Dit dossier wordt aangevuld met twee teksten over het 'oecumenisch-theologische gesprek' dat sinds 1993 gevoerd wordt tussen christenen in Nederland en in het Midden Oosten, omtrent de traditie die de christenen, joden en moslims gemeen hebben. D.C. Mulder schets de geschiedenis van dit proces, terwijl P. Valkenburg een uitvoerig verslag brengt van de conferentie die in 1999 daarover in Amman werd gehouden.

J. Varoqui presenteert in *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 2000/2 een uitvoerige historisch antropologische analyse van de 'cyclus van de Jonas' als een voorbeeld van inculturatie in het primitieve christendom. J.T. Zalar van zijn kant vraagt aandacht voor het verband dat kan gelegd worden tussen de ideeën, de eigen benadering van de missionarissen en de patronen in religieuze en culturele verandering die in de nieuwe wereld hebben plaatsgevonden sinds de Conquista. Hij vergelijkt daarbij het werk en resultaat van de missie van de Franciscanen in Nueva España (Mexico) en die van de Jezueten in Nouvelle France (Québec). J. van Butselaar presenteert verder een verhelderend rapport over de traditionele rol van de godsdienst in Mozambique en hoe deze rol de laatste decennia vertroebeld werd. F. Frei rapporteert uitvoerig over de tiende Conferentie van de 'International Association for Mission Studies' die in januari 2000 doorging in Pretoria. En in een gedetailleerde en kritische bespreking van het succesboek van Hilde Eynikel over P. Damiaan de Veuster, 'Damiaan. De definitieve Biografie' (1997), toont E. Brion duidelijk aan dat deze studie beslist niet als definitief kan geschouwd worden.

In *Studies in Interreligious Dialogue* 2000/1 presenteert Heup Young Kim een ontwerp van een nieuw hermeneutisch model van christologie dat dichotomie tussen christologie en christo-praxis wil overstijgen: de Christotao, of Christus als de theanthropocismische Tao. M. Geijbels presenteert de verschillende modellen van missionering die zich in de loop van de geschiedenis ontwikkeld hebben, om vervolgens de betekenis en waarde van het model van de missie als dialoog voor de postmoderne tijd te releveren. F. Anekwe Oborji presenteert een uitvoerige typologie van de Afrikaanse traditionele godsdienst, en verduidelijkt in welke zin de dialoog met deze godsdienst mogelijk en nodig is. Twee bijdragen zijn gewijd aan de relatie christendom – Islam. T. Work onderzoekt twee projecten die de compatibiliteit van beide godsdiensten verdedigen: 'Alija 'Ali Izetbegovi's visie waarin de Islam een 'Derde Weg' is tussen Jodendom en Christendom, en die van G. Basenti-Sani die de Islam beschouwt als

het catechumenaat voor de Zonen van Ismaël. Beide blijken tekort te schieten; alleen een 'tweetalige' gemeenschap zal de rijkdom van de andere godsdienst recht doen. J. van Wiele van zijn kant gaat op zoek naar de vooroordelen die in het interreligieus onderricht gelden met betrekking tot de Islam. Een stringente methode ontwikkelen voor dit type van onderzoek is niet eenvoudig, omdat de onderzoeker uiteindelijk steeds enigszins bevooroordeeld is. Niettemin blijkt dit onderzoek reeds de moeite waard te zijn.

Naar aanleiding van haar 125-jarig bestaan nodigde de bekende Sociëteit van het Goddelijk Woord (SVD) haar leden neer te schrijven vanuit welke overtuigingen en idealen het missiewerk in het verleden werd ondernomen; met welke theologische en contextuele problemen zij vandaag geconfronteerd worden; welke inzichten en scenario's in de toekomst een aanzienlijke invloed zullen hebben. In *Verbum-SVD* 2000/1 worden de bijdragen uit Afrika en Oceanië gebundeld. Er zijn beknopte analyses over de fundamentele ontwikkelingen die de Sociëteit doorgemaakt heeft in Ghana en Togo, en een historisch overzicht van de aanwezigheid van SVD in Afrika. P. Claffey bestudeert vervolgens in een indringende studie het complexe proces van 'bekering' tot het christendom. D.E. Skweres beschrijft de verschillende manieren waarop in Afrika met de Bijbel wordt omgegaan. Uit Papua Nieuw Guinea is er de interessante reflectie van P. Gibbs over de missionarissen en de cultuur in een situatie waarin zich grondige veranderingen voordoen. Dezelfde auteur toont verder nog aan welk potentieel gelegen is in de spreekwoorden en gezegden voor de catechese, de prediking en het ontwikkelen van een lokale theologie. Signaleren we ook nog het essay van H. Reithofer over de typische problemen die zich aandienen, wanneer geprobeerd wordt in religieuze dialoog te treden met 'primal religions'.

Verbum-SVD 2000/2 brengt bijdragen uit de beide America's. S. Bevans opent de reeks met een poging om theologische bruggen te slaan tussen de kerk en het globalisatieproces. Ook probeert hij, samen met R. Schroeder, in de Handelingen van de Apostelen een intrinsiek missionaire kerk te ontdekken. Verder komen thema's omtrent de inculturatieproblematiek in Noord America aan bod. In Brazilië gaat de aandacht naar indigene pastoraal (F.S. Kachel) en de missie bij de Quilombos van Oriximináute; (B. Spitzley).

In *Perspectives Missionnaires* 2000/1, N. 39, beantwoordt N. Blough de vraag, of de kerk nog missionair kan zijn in het Westen, en wel met L. Newbegin's concept van 'geëngageerd pluralisme'. R. Pfister brengt vanuit Hamburg een interessant rapport over de oecumenische uitdagingen waarvoor de zending van de pinksterkerken staat. De Oosters Orthodoxe P. Vassiliadis vervolledigt de reeks gewijd aan de missionaire modellen, met een uitvoerig theologisch werkstuk waarvan de eucharistisch ervaring de kern uitmaakt.

In *Missionalia* 1999/3 bespreekt Obed Ndeya Kealotswe hoe in een 'Independent Church' in Botswana de betekenis van de persoon als 'corporate personality' verder gecultiveerd wordt, terwijl in de maatschappij diezelfde betekenis aan kracht inboedt. J.C. Ukpong schetst de ontwikkelingsfasen die de bijbelinterpretatie in Afrika doorgemaakt heeft sinds 1930. In de nieuwe contextuele benadering groeit het belang van het subject – 'de gewone lezer in zijn/haar context' – gestadig, en dit betekent ongetwijfeld een aanzienlijke verrijking.

Spiritus 2000, N.159 bevat het verslag van het Oecumenisch Colloquium dat in november 1999 te Parijs gehouden werd over 'De pertinentie van de christelijke missie en de context van religieus pluralisme'. Naast de lezingen zijn het vooral de reacties daarop die de aandacht verdienen. In een uitgebreide kroniek toont J. Dupuis hoe de opnieuw ontdekte theologie van het Rijk Gods bezig is de missiethologie te beïnvloeden. 'Afrique, terre d'espérance' is de titel van *Spiritus* 2000 N. 160, en is vooral gewijd aan de algemeen maatschappelijke en specifiek pastorale problemen waardoor de missionaire kerk daar wordt uitgedaagd.

– Frans Damen

Korte signaleringen

Promotie

Bij prof.dr. A. Wessels is op 12 sept. jl. aan de Theologische Faculteit van de Vrije Universiteit de Indiër M. Chacko gepromoveerd op een proefschrift:

'Interpreting society: a study of the political theology of M.M. Thomas and its implication for mission.'

Mohan Chacko heeft in 1979 doctoraal examen theologie gedaan aan de VU, hij heeft gedoceerd in Grand Rapids in de VS en is nu Decaan van het Presbyteriaans Theologisch Seminarium in Dehra Dun in India. Hij is voorganger in de Reformed Presbyterian Church of India.

In een volgend nummer van *W en Z* hoopt Hielke Wolters, die ook gepromoveerd is op de oecumenicus uit de Indische Mar Thomaskerk M.M. Thomas dit proefschrift te bespreken.

– Y. Schaaf

Begeerte, markt en geloof

Onder deze titel is in de *Allerwegen*reeks als no. 39 van de 31ste jaargang een boekje verschenen dat gebaseerd is op de economische en theologische opvattingen van de katholieke Braziliaan van Koreaanse komaf Jung Mo Sung, die aan de Katholieke Universiteit van Sao Paulo doceert en ook aan de Methodistische Universiteit in Sao Bernardo de Campos.

Zijn van Zuid-Amerikaanse gegevens uitgaande visie wordt voor Nederland geactualiseerd door daar Nederlandse gegevens naast te leggen. Verder bevat het boekje

ook aanwijzingen voor groepsgesprek.

De *Allerwegen*reeks van brochures van 48 pagina's wordt uitgegeven door Kok in Kampen, Postbus 5018, 8260 GA; tel. 038 339 2530. Een abonnement van vier nummers per jaar kost NLG 44,50 per jaar. Losse nummers zijn te bestellen voor NLG 13.50.

– Y. Schaaf

INHOUDSOPGAVE JAARGANG 29, 2000

Thema's

- 2000/1 Gezichten van het kwaad
- 2000/2 Medische macht en onmacht
- 2000/3 Missionaire identiteit nu
- 2000/4 Oecumene in de praktijk

Artikelen:

Arons, Ed	De impuls van de katholieke charismatische vernieuwing	3/22-26
Bediako Kwame		
Balasuriya, Tissa	Een Aziatische visie op het structurele kwaad	1/18-27
Benn, Christoph	Gezondheid, heil en genezing in de oecumenische discussie	2/4-14
Benn, Christoph	Solidariteit en gemeenschap. Een theologische beschouwing over HIV/AIDS	2/63-72
Boer, Sjaak de, en Jan Eijken	Ziekenzalving in Brazilië	2/25-30
Breetvelt, Jaap	Niet of nauwelijks oplosbare gezondheidsproblemen	2/30-34
Breetvelt, Jaap	Preventie moet passen. Metaforen voor lichaam en gezondheid	2/80-83
Broeckaert, Bert	Ik zal het kwaad vergelden, zegt de Heer. Over religie en retributie	1/39-48
Butselaar, Jan van	De inspiratie van de negentiende-eeuwse zendeling	3/68-75
Chanson, Philippe	De magisch-religieuze wereld van de Antillen	43/51
Corneillie, Walter	De missionaire identiteit. Een persoonlijk getuigenis	3/4-7
Creten, Pascale	Ziekte en gezondheid bij de Nkanu	2/34-41
Douglas, Mary	Toverij en missie bij de Lele	1/62-72
Dumon, Jan	Jona, missionaris ondanks zichzelf	3/106-112
Eggen, Wiel	Missionaire betrokkenheid op het medische lijf. Een plaatsbepaling via Foucault	2/14-17
Ferrier, Kathleen	De SKIN-kerken als missionaire beweging	3/32-37
Francois, Frère	De missionaire functie van Taizé	3/18-21
Geijbels, Mathieu	Missie in het derde millenium	3/57-67
Harvey, Cox	De pentecostale missionaire identiteit	3/76-89
Heijke, Jan	Baba Simon, de vader van de Kiridi	2/83-93
Hoeven, Ton van der	Eigentijds geduvel in de Lage Landen	1/27-33
Kessel, Joop van	Het derde oog en de andere dimensie: De Hoogland-Indianen van Zuid-Amerika over gezondheid en leven	2/41-50

Kgatla, Selaelo Kroesen, Otto	Hekserij als kwaad in Zuid-Afrika Van theologie naar technologie: duizend jaar ordering	1/56-62 1/39-48
Leeuwen, Jan van	De rooms-katholieke kerk in India tussen hindoeïfundamentalisme en Vaticaanse orthodoxie	4/61-71
McCabe, Michael Manhaeghe, Eric	Missie in de nieuwe eeuw Missionaris zijn in een multireligieuze samenleving	1/72-81 3/99-105
Mellier, Daniël	Genezingspastoraat in bijbels perspectief	2/17-25
Ombaka, Eva M.A.	De machtsstrijd over basisgeneesmiddelen	2/72-80
Rocha, Violeta	Ervaringen met het kwaad in Nicaragua	1/3-11
Rossum, Rogier van	Het verhaal van de 'missie'	3/44-56
Schaaf, Ype (red.)	De andere wereld van de zieke migrant	2/55-63
Schaaf, Ype	De reis van je leven. Een evaluatie van het Billy Graham Congres	4/33-42
Schaaf, Ype	Het einde van het wantrouwen. Oecumenische consequenties van samen bijbel vertalen	4/78-85
Slageren, Jaap van Wout van Laar en Bert Hoedemaker	Een discussie over zending in het postmissionaire tijdperk	4/23-32
Scherpbier, Albert Slageren, Jaap van	De medische opleiding in Maastricht <i>Wereld en Zending</i> als unieke oecumenische en internationale samenwerking	2/50-55 4/72-78
Slageren, Jaap van Smit, Wim	300 jaar Nikolaus Graf von Zinzendorf Nie wieder. De zoektocht naar de verwerking van het kwaad van Auschwitz	4/3-12 1/33-39
Spijker, Gerard en Auli van 't	Het kwaad van Rwanda is te groot	1/11-18
Spijker, Gerard van 't	Zes momenten uit de geschiedenis van de oecumene in Rwanda	4/85-90
Tinder, Donald	De opdracht van het Tyndale Theological Seminar	3/27-31
Verheijen, Paul	De Sint Egidiusgemeenschap	3/13-15
Vermeir, Lode	Multicultureel catholicisme in Brussel	3/38-43
Vernooij, Joop	Volksreligie in Suriname	4/52-60
Witvliet, Theo	Missionaire identiteit in een multiculturele wereld	3/90-98
Wolters, Hielke	Missionair present in werkend Nederland	3/8-12

Bibliografie

Martijn van Laar	Bibliografie van de in 1999 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur	4/91-105
------------------	---	----------

Boekbesprekingen:

Bakker, Freek: Hindoes in een creoolse wereld. Impressies van het Surinaamse hindoeïsme, *Joop Vernooij* 1/92-93.

Bielefeldt, Heiner: Moslims in de lekenstaat. Het recht van moslims om mee vorm te geven aan de Europese samenleving, *Noël Salazar Medina* 3/124-125.

Büker, Markus: Befreiende Inkulturation – Paradigma christlicher Praxis. Die Konzeptionen von Paulo Suess und Diego Irarrázaval im Kontext indigener Aufbrüche in Lateinamerika, *Frans Damen* 3/122-124.

Butchart, A.: The anatomy of power. European constructions of the African body, *Wiel Eggen* 1/99.

Corsius, H.E.A.: Een vrij en bevrijdend leven. Een theologisch onderzoek naar de geschiedenis van de praktische en reflexieve arbeid der redemptoristen in Nederland in het licht van de subjectdiscussie in de theologie 1833-1990, *Joop Vernooij* 2/108-109.

Dijk, Alphons van: Over de Verlichting. Een inleiding tot het boeddhisme voor humanistische geïnspireerde mensen, *Christa Anbeek* 2/110-112.

Eber, Irine: The jewish bishop and the Chinese bible. S.I.J. Schereschewsky (1831-1906), *Jaap van Slageren* 2/109-110.

Gelder, Lambert van: Terug van weggeweest. Negen verhalen van teruggekeerde missionarissen, *Karel Steenbrink* 1/101.

Grandia, Bram: Zeven maal zeven. Over sabbatsjaar en jubeljaar als Gods bevrijdende economie, *Karel Steenbrink* 2/112.

Haas, Waltraud Ch.: Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission, *Jan Slomp* 1/97-98.

Hoekema, Alle en Roelof Kuitse (ed.): Discipleship in context. Occasional papers 18, *Ype Schaaf* 1/105-106.

Hoever, Katja van: Het paradigma 'leven – dood' in het oeuvre van de Afrikaanse theoloog Engelbert Mveng, *Wiel Eggen* 1/93-94.

Jaspers, F.P.M. (red.): Het christendom en de vele andere godsdiensten, *Karel Steenbrink* 3/120-121.

Kemung, Numuc Z.: Nareng-gareng. A Principle for Mission in the Evangelical Lutheran Church of Papua-New-Guinea, *Ipenburg* 4/119-120.

Kirk, J. Andrew: What is Mission? Theological Explorations, *J. Slomp* 4/115-117.

Maaskant, E. Judith: Afrikaan en katholiek in Rotterdam. Waar kerk je dan. Kerkelijke verwachtingen van afrikaanse katholieken in Rotterdam en het migrantenbeleid van de rooms-katholieke kerk, *Frans Wijsen* 2/107-108.

Metogo, Eloi Messi: Dieu peut il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire, *Jan Heijke* 1/94-96.

Meyer, Birgit: Translating the devil, *Frans Wijsen* 2/105-106.

Ndiaye, Bernard: Corps brisé, foi blessé, *Wiel Eggen* 1/99-100.

Nekkers, J.A. en P.A.M. Malcontent (red.): De geschiedenis van vijftig jaar Nederlandse ontwikkelingssamenwerking, *Ype Schaaf* 1/103-105.

Noorloos, Marius: Leven uit de bron. Via geloofsontwikkeling naar gemeentepo-

bouw, *Wout van Laar* 3/122.

Onwubiko, At Oliver: The Church as the family of God (Ujamaa) – In the light of 'Ecclesia in Africa', *Laurenti Magesa* 4/117-118.

Paterson, Gilian: Still flowing, women, God and the church, *Lideke in 't Veld* 1/96-97.

Roman, Malek (red.): Western learning and Christianity in China. The contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell SJ (1592-1666), *Karel Steenbrink* 1/100-101.

Slomp, Jan: Islam, *Karel Steenbrink* 1:91-92.

Teipel, Matthias: Die Versklavung der Schwarzen, *Joop Vernooij* 2/101-104.

Verstraelen, Frans J.: Zimbabwean realities and christian responses. Contemporary aspects of christianity in Zimbabwe, *Jaap van Slageren* 2/104-105.

Vink, Ton: Indiase levensbeschouwing, *Joop Vernooij* 3/121.

Vink, Ton: Chinese levensbeschouwing, *Joop Vernooij* 3/121.

Wagenaar, Hinne, Anne van de Meiden en Ype Schaaf: In eigen teology? Afrikaanske fragen yn it Frysk en yn it Saksysk, *Alle Hoekema* 1/101-102.

Witte Jr., John en Richard C. Martin (eds.): Sharing the Book. Religious Perspectives on the Rights and Wrongs of Proselytism, *Wiel Eggen* 4/118-119.

Wijsen, Frans en Ralph Tanner: Seeking a good life. Religion and society in Usukuma, Tanzania 1945-1995, 2/106-107.

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 voor 2001:

- Wederkerigheid en uitwisseling
- Ervaringen van bekering
- Who is afraid of the islam?

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA Kampen, tel. (038) 339 25 78.

- Missionaire identiteit nu 2000/3
- Medische macht en onmacht 2000/2
- Gezichten van het kwaad 2000/1
- God gaat mee – Christendom en migratie 1999/4
- Fundamentalisme als tegenbeweging 1999/3
- Van nature godsdienstig 1992/2
- Nieuwe missionaire uitdagingen 1999/1
- Missiologie op de drempel 1998/4
- Oecumene geworden 1998/3

(Prijs incl. verzendkosten)

In april 2000 verscheen:

Allerwegen nummer 37

Een oorlog van broeders op de Molukken.

Los nr. f 13,50, incl. porto

