

Gezichten van het kwaad



Wereld en Zending

2000.1



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Frans Damen
Drs. Mechteld Jansen
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. 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
viermaal 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

abbonementen voor België:

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

abbonementsprijs

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

GEZICHTEN VAN HET KWAAD

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Violeta Rocha	Ervaringen met het kwaad in Nicaragua	3
Auli en Gerard van 't Spijker	Het kwaad van Rwanda is te groot	11
Tissa Balasuriya	Een Aziatische visie op structureel kwaad	18
Ton van der Hoeven	Eigentijds geduvel in de Lage Landen	27
Wim Smit	Nie Wieder! De zoektocht naar de verwerking van het kwaad van Auschwitz	33
Otto Kroesen	Van theologie naar technologie: duizend jaar ordening	39
Bert Broeckaert	Ik zal het kwaad vergelden, zegt de Heer Over religie en retributie	48
Selaelo Kgatla	Hekserij als kwaad in Zuid-Afrika	56
Mary Douglas	Toverij en missie bij de Lele	62
Michael Mc.Cabe	Missie in de nieuwe eeuw	72
	Kortweg	81
	Boekbesprekingen	91
	English summaries	111

Gezichten van het kwaad

Aan het einde c.q. het begin van een millennium is er geen aanleiding om een nummer te wijden aan het 'wel' van deze wereld. Daarvoor is er nog veel te veel 'wee', terwijl de afgelopen eeuw de gewelddadigste is geweest die de mensheid ooit gekend heeft. Het feit dat tegelijk in het Westen een secularisatieproces heeft plaatsgevonden en elders op de wereld kerken geweldig zijn gegroeid doet daar weinig aan af of toe.

Dus is er in het eerste nummer van 2000 gekozen voor het thema 'gezichten van het kwaad' bekeken door een christelijke, dat wil zeggen een missionaire bril.

In Nicaragua heeft het kwaad vele gezichten gerelateerd aan kolonisering en verzet, aan tradities en christendom, aan natuurrampen en armoede. Violeta Rocha trekt lijnen.

Auli en Gerard van 't Spijker leggen op grond van recente ervaringen ter plaatse uit wat het betekent dat het kwaad van Rwanda te groot is geweest.

Tissa Balasuriya van Sri Lanka komt

met een verhaal over het in zijn ogen grootste structurele kwaad waar niet alleen Azië onder lijdt: de onrechtvaardige verdeling van grond in onze wereld.

Ton van der Hoeven schrijft bijna baderend over de satan, waarin liberalen niet meer geloven en waar orthodoxen nauwelijks meer over preken, maar die door 'de wereld' herontdekt is.

Wim Smit doet verslag van de verwerking en vaak verdringing van het kwaad van Auschwitz, met name in Duitsland.

Otto Kroesen plaatst het kwaad in het kader van de niet gelukke poging van de westerse theologie om de wereld te ordenen met uitzicht op Gods rijk, die gevolgd is door een al evenzeer vastgelopen ambitie tot technologische ordening door autonoom geworden mensen en Bert Broecker toetst de theorie van de Amerikaan Green dat kwaad bijna altijd vergelding is voor morele wandaden.

Dan volgen twee artikelen over het functioneren van kwaad in de kaders

van hekserij, met name in Afrika. Selaelo Kgatla definieert hekserij als kwaad. Hij doet dat in een al wat onder theoretisch kader, gekoppeld aan recent onderzoek in Zuid-Afrika. Met andere woorden: hekserij is nog springlevend als uitweg in conflicten en bij problemen waar 'normale' oplossingen niet werken. Hekserij functioneert dan als zondebok, als verklaring, als machtsmiddel, als uiting van kwaadwilligheid, als ongrijpbare factor.

Mary Douglas komt vervolgens met een hoogst interessante miskleun van de kerk onder de Lele in Congo (Zaire). Daar werden op een bepaald moment door priesters de kwade daden van tovenaars direct gekoppeld aan de macht van de scheppergod uit de Leletraditie, zodat er een tweegodendom ontstond met de goede God van de kerk tegenover de kwade god van de traditionele religie.

Grondoorzaak van deze misplaatste tegenstelling is volgens Mary Douglas dat de christelijke kerk de essentie en de plaats van het kwaad van de hekserij nooit echt heeft geprobeerd te begrijpen.

Na deze gezichten van het kwaad volgt nog een artikel.

De Witte Pater Michael McCabe geeft aan wat naar zijn overtuiging de missie in deze nieuwe eeuw moet zijn.

Vervolgens is er allerlei nieuws dat 'Kortweg' gegeven wordt. Opvallend zijn de reorganisaties en verhuizingen van op het Zuiden gerichte kerken en organisaties in Nederland.

En er was tenslotte ruimte voor een breed en gevarieerd aanbod van boekbesprekingen.

Ype Schaaf, eindredacteur

Dr. Frans Wijsen heeft na tien jaar deel uitgemaakt te hebben van de redactie, waarvan drie jaar als voorzitter, afscheid genomen. Ook drs. Wiel Eggen en drs. Herman Heijn zijn teruggetreden.

Nieuwe leden van de redactie zijn: ds. Truus Schouten, dr. Hans de Wit, dr. Gerard van 't Spijker, drs. Jan Brock en drs. Rogier van Rossum. Daar komt nog een nieuwe vertegenwoordiger van Missio België bij.

Dr. Karel Steenbrink is voorzitter van de redactie geworden, terwijl verder nu deel uitmaken van de kernredactie: drs. Mechteld Jansen en dr. Frans Damen.

Ervaringen met het kwaad in Nicaragua

De monnik: 'Dus jullie hebben geen boeken? Hoe komt het dan dat je je herinnert wat je zojuist hebt verteld?'

Het opperhoofd: 'Dat hebben we van onze voorouders. Die gaven het aan elkaar door, in gesprekken. Daarom kunnen wij het ons herinneren.'

Spreken over het kwaad en zijn verschijningsvormen vanuit de context van Nicaragua, land van meren en vulkanen in de Midden-Amerikaanse regio, betekent dat je nadenkt over de geschiedenis, de cultuur, het koloniale christendom, over gender-problematiek en de complexe sociale en politieke situatie van het land, zaken die vanuit verschillende gezichtspunten, ook vanuit het geloof, kunnen worden benaderd.

Het kwaad, ingekaderd en gedefinieerd vanuit het tegenovergestelde: het goede, gaat van een dichotomie uit die inherent is aan onze cultuur en religiositeit. Op het culturele vlak zijn de visies op het kwaad divers. Ze worden van generatie op generatie overgedragen in de multiculturele Nicaraguaanse realiteit, die in twee grote regio's is verdeeld: het Pacific-gedeelte dat bewoond wordt door de mestiezen, nalatenschap van 500 jaar Spaanse kolonisering van de Indianen; en het Atlantische gedeelte, met etnische groepen als Miskito's, Sumu's, Rama's en de Creolen. Hier is vooral de Engelse koloniale erfenis voelbaar, maar ook zijn er Afrikaanse en mestizo-invloeden.

Op het religieuze erf biedt een regenboog aan protestantse ideeën¹ en het katholieke meerderheidsstandpunt het kader voor het thema. Daaraan kan nog worden toegevoegd de aanwezigheid van verschillende sekten, die ons land zien als een proeftuin voor het uitdenken van nieuwe concepten. Ze zijn er, om een populair spreekwoord te gebruiken, als de kippen bij om een graantje mee te pikken.

De sociale en culturele aspecten vormen bij uitstek de achtergrond waartegen de facetten van het kwaad in het leven van het Nicaraguaanse volk expliciet en zichtbaar gemaakt kunnen worden. In een land dat politiek gesproken gepolariseerd is, krijgen de sociale en politieke gebeurtenissen de lading van machten van het kwaad die in de geschiedenis werkzaam zijn en haar gang bijna bepalen.

Culturen: symbolen rond het spreken over leven

Het gespreksfragment dat aan het begin van dit artikel werd weergegeven maakt deel uit van een dialoog tussen de monnik Francisco de Bobadillo (Spanjaard) en het opperhoofd Misesboy (Nicaraguaans Indiaan) in Granada, Nicaragua, op 28 september 1538. Het laat twee verschillende culturen zien, de cultuur van het boek (in dit geval de bijbel) en de cultuur van de mondelinge overlevering (de Indiaanse cultuur).²

Spreken over het kwaad in de Nicaraguaanse cultuur, is spreken over de koloniale geschiedenis. Het is een geschiedenis van ontmoetingen en botsingen, die het begin markeren van het mestiezendom, van het koloniale christendom, van het geweld, van de uitbuiting en de roof. Het kwaad werd ervaren als concreet aanwezig in de dagelijkse cultuur van de inheemse volkeren, waarvan de leden gezien werden als lichamen zonder ziel, als gedegeneerden vol slechtheid, slaven van vleselijke lusten, die bekeerd moesten worden te kruis en te zwaard, zodat ze het menselijke ras zo dicht mogelijk zouden benaderen.³

Aan de andere kant kun je juist op basis van het feit dat degenen die dit continent bereidsden zich onderscheidden door uitzonderlijke wreedheid, concluderen dat het percentage psychopaten, gekken en gedegeneerden onder hun gelederen erg hoog moet zijn geweest. Het is nuttig deze psychosociale achtergrond erbij te betrekken om de andere kant van de *conquista* goed te begrijpen. Het kwaad heeft in dit geval twee gezichten. Het ene is gebaseerd op hoe wij de ander zien en hoe wij een cultuur die van de onze verschilt beoordelen. Het andere heeft te maken met de anomalie van de conquistadores zelf die in conflict waren met de wereld waar ze vandaan kwamen en de nieuwe wereld wilden modelleren naar de eigen dromen, fantasieën en verlangens.

In deze geschiedenis waarvan de hoofdrolspelers overwinnaars en overwonnenen zijn, eigenaars en slaven, mannen en vrouwen, duiken ook verzetsbewegingen op. Zoals Foucault zegt, waar macht wordt uitgeoefend ontstaat verzet. Het is met name in de cultuur dat we uitdrukkingvormen tegenkomen die volkeren hanteren om een gezonde catharsis door te maken en krachten op te wekken, maar ook om onderdrukkende structuren bloot te leggen.

Zoals de antropologe Milagros Palma stelt, is geschiedenis altijd het resultaat van het samengaan van affectiviteit en rationaliteit, een noodzakelijke dualiteit voor het

scheppen en herscheppen van leven. In die zin zijn de mythen, de symbolen, de verhalen-van-onderweg, zoals we in ons land legendes noemen, *verhalen* omdat ze deel uitmaken van de rijke mondelinge traditie van onze voorouders, en *van-onderweg* omdat ze ontstaan in het leven zelf, op het platteland, juist daar waar het volkse, het alledaagse zich voortdurend manifesteert. Het taalgebruik wordt daar wapen, waarschuwing, humor, kunst en zelfverdediging. Zo kom je zinnen tegen als de volgende: 'Met een duivelse glans in de ogen rukte de invaller het vergulde metaal uit de ingewanden van de aarde, en zaaide op de plek van de goudaders die als levensaderen de voorouderlijke aarde doorkruisten, dood voor de bewoners, en begroef daarmee voor altoos zijn geschiedenis en zijn cultuur.' Wat een rijkdom aan symbolen in een niet eens zo lange zin, waarin het religieuze, culturele en dagelijkse zich met elkaar vermengen door middel van bekende woorden als 'duivelse glans', 'verguld metaal', 'ingewanden der aarde', 'aders', 'dood' en 'begrafenis'.

De mondeling overgeleverde herinnering heeft onder onze volken de overdracht van cultuur mogelijk gemaakt en daarmee, om met Ricoeur te spreken, de symbolologie van het kwaad. De symbolen die voorkomen in de legendes, de verhalen-van-onderweg, bevatten materiaal om over na te denken. In die zin kan de interpretatie van symbolen helpen om de andere kant van de geschiedenis boven water te krijgen, de geschiedenis van hen die haar niet hebben kunnen beschrijven, maar wel doorgaven via woord en gebaar, gevoelens, muziek en dans. Reeds in de tijd voor Columbus is sprake van deze magische activiteit. Deze is van groot belang voor de constructie van een sociale orde die bestaat bij de gratie van respect voor de normen die de gemeenschap stelt. Mystieke dierenfiguren symboliseerden de praktijken van die mensen die speciale gaven hadden en door de gemeenschap gevreesd en gerespecteerd werden. Juist die gaven of magie vormen uiteindelijk het doelwit van de conquistadores. Dat bracht vervolgens met zich mee dat de pre-columbijsse orde omgevormd moest worden met het oog op de overdracht van de nieuwe waarden die door de kolonisatie waren opgelegd, maar ook om te overleven en aan het gevoel van onthoofding en breuk uitdrukking te verlenen.

In de Nicaraguaanse cultuur treffen we de symbolologie aan van vrouwen en mannen die er door de gemeenschap van waren beschuldigd kwade krachten in zich te hebben. Deze personen zijn getransformeerd tot dierenfiguren die gebruikt worden om schrik aan te jagen, te beschermen en te verleiden. De vrouw beschikt over speciale gaven waarmee ze via allerlei mysterieuze handelingen kwaad kan berokkenen aan haar slachtoffers. In dat soort verhalen spelen priesters een heel belangrijke rol, omdat zij de mensen voorzien van middelen om zich te weren tegen de heksery. Ook blijken daarin religieuze symbolen als wijwater, kruisen, kaarsen, de heilige palm of het pijsnoer van de heilige Franciscus magische krachten te bezitten tegen het kwaad. Met hulp van deze symbolen wordt vanuit de katholieke kerk strijd geleverd tegen de essentie van het kwaad en de kwade, destructieve machten. Het kruis symboliseerde in de pre-columbijsse periode de vier kosmische wind-

richtingen, die in verschillende gedaanten voorspellingen van allerlei aard met zich meebrachten. Dit kruis ontwikkelt zich tot een imposante magische kracht die met zijn uitstraling van heiligheid ingezet kan worden tegen natuurrampen of angst-aanjagende geesten. Het kruis staat op vulkanen om uitbarstingen te voorkomen, wordt aangetroffen langs de wegen en op pleinen om invloed van kwade geesten tegen te gaan, of aan zee met de bedoeling zich te beschermen tegen vloedgolven en overstromingen. De aanwezigheid van het kruis is het zichtbare teken van de taaië strijd tegen de machten van het kwaad. Tegelijkertijd bewaart het volk zijn culturele tradities via de tovenaars (of magiërs), de Sukia's (zoals ze heten aan de Atlantische kust), natuurlijke medicijnen, gebeden die een toonbeeld zijn van religieus en cultureel syncretisme en allerlei beschermingsmiddelen tegen kwade invloeden.

De religie: de strijd tussen licht en duisternis

Het is erg moeilijk een scherpe lijn te trekken tussen religie en cultuur, maar de satansfiguur, de duivel, Lucifer, speelt in dit gevecht een prominente rol. Heel lang heeft in het religieuze discours de oorlogsretoriek een rol gespeeld en de tegenstelling tussen twee machten of koninkrijken. De apocalyptiek was daarbij de ruimte, waarin zich de worsteling afspeelde. Zowel de prediking, de liederen als de evangelisatiemethodes volgden deze logica van het gevecht. Vanaf het begin van de protestantse aanwezigheid in Nicaragua aan de Pacific-kant (aanvang twintigste eeuw)⁴, bestond er een sfeer van confrontatie met het katholicisme (gedurende vier eeuwen heer en meester), het opkomen van nieuw ideeëngoed, zoals het liberalisme, de scheiding van kerk en staat, het accent op de waarde van het individu, de noodzaak van een goede opleiding, etcetera. Het kwaad of de als persoon gedachte satan wordt gekoppeld aan alcohol, roken, samenwonen, beeldenverering en het liberale gedachtegoed. De morele opvattingen over deze sociale problematiek gaan niet gepaard met een analyse van de achtergronden en oorzaken ervan. Alle aandacht gaat uit naar een karikaturale satansfiguur, waarmee men kinderen en gelovigen de stuipen op het lijf jaagt, of naar God die wordt voorgesteld als een strenge rechter die niet toestaat dat je fouten maakt.

Ook al zien we nu de keerzijde van deze karikatuur, het is duidelijk dat het protestantisme een alternatief biedt en duidelijke ethische keuzes maakt waar het gaat om de verantwoordelijkheid jegens sociale verbanden en werk. In de geschiedenis van het Latijns-Amerikaans protestantisme valt vooral de karakteristieke nadruk op het arbeidsethos op.⁵

De strijd tegen het kwaad ziet men ook als een gevecht tegen het bezeten zijn door de duivel, de personificatie van het kwaad, die als een kwelgeest aanwezig is in de levens van vrouwen en mannen, hen slaaf maakt van slechte gewoontes, seksuele uitspattingen en zonde. De bijbeltekst: '... want wij hebben niet te worstelen tegen bloed en vlees, maar tegen de overheden... tegen de boze geesten in de hemelse ge-

westen' (Ef. 6, 11), dient als een van de basisteksten voor genezingsrituelen, het uitschrijven van demonen, evangelisatie-activiteiten en de oproep tot bekering. Uiteraard was het thema van de vrouw als degene die het kwaad heeft veroorzaakt en verantwoordelijk is voor het verlies van het paradijs favoriet. De vrouw kan slechts behouden worden door kinderen te krijgen. Haar onderwerpen betekent het kwaad een halt toeroepen, erboven staan, het onder controle krijgen. De beleving van de vrouwelijke seksualiteit staat niet los van deze opvattingen, waardoor ze gepaard gaat met schuldgevoelens, angst en dubbele moraal.

De apocalyptiek is zoals gezegd de plaats waarin men bij voorkeur de strijd tussen het goed en het kwaad situeert. De apocalyptiek is een genre dat door zijn dubbelzinnigheid lastig te interpreteren is, vooral als je in een land als Nicaragua leeft, dat vol conflicten is, door natuurrampen wordt bezocht, dat geteisterd wordt door tot wanhoop drijvend politiek gekonkel, en waar mensen tenslotte een dagelijkse strijd voeren om te overleven. De apocalyptiek is vooral gebruikt voor persoonlijke of institutionele doeleinden, waarbij men benadrukt dat het eind der tijden nabij is en dat God alle mensen voor hun zonden zal straffen. Ook wordt de vinger op de zere plek gelegd van het kwaad dat men dagelijks meemaakt en waar mensen sowieso al nachtmerries aan overhouden. Dit alles leidt tot angst en passiviteit. Een dergelijke onkritische lezing, soms met interesse voor het verschijnsel apocalyptiek, soms niet, heeft een ideologiserend effect gehad op het nadenken over goed en kwaad.

Nicaragua is continu blootgesteld aan natuurrampen. We hebben aardbevingen meegemaakt, zeebevingen, vulkaanuitbarstingen, periodes van droogte, overstromingen, om maar te zwijgen van sociale rampspoed zoals oorlog en armoede. Een land dat te maken heeft met het verlies van mensenlevens en de teloorgang van de natuurlijke leefomgeving, is geneigd dit te zien als goddelijke straf voor het niet doen van de wil van God, en als vervulling van de Schrift, speciaal de apocalyptische visioenen van Mattheüs 25, Marcus 13 en het boek Openbaringen zelf.

Een jaar lang is vanuit het CIEETS psychosociale hulp geboden aan de slachtoffers van de orkaan Mitch in oktober 1998. Deze veroorzaakte duizenden doden en duizenden waren anderszins het slachtoffer door het verlies van hun akkers en huizen. Ook vernielde de ramp de infrastructuur van het land en ondervond het milieu schade. Mensen die meedoen aan een proces van zichzelf psychisch en spiritueel hervinden, hebben het er met elkaar over wat de oorzaak is van de tragedie: het niet nakomen van Gods wet, een gebrek aan goed rentmeesterschap met betrekking tot het milieu. Sommigen constateren simpelweg dat er op het ogenblik veel orkanen zijn.

De interpretatie van gebeurtenissen op sociaal-politiek terrein gebeurt ook vanuit een religieuze optiek. Religieuze symbolen en codes worden op cruciale momenten, zoals de presidentsverkiezingen en de daarop volgende coalitieonderhandelingen, in de communicatie met de bevolking in stelling gebracht. Een bepaalde politieke interpretatie in religieus gewaad had zo een beslissende invloed op het dagelijks leven

van Nicaraguanen. De revolutionaire periode had een ontmythologiserende werking op de vermeende scheiding tussen geloof en politiek en stimuleerde mensen politiek actief te zijn, al was het alleen maar door te gaan stemmen. De strijd tegen het kwade verplaatste zich van de religieuze sfeer naar de politieke arena, waar alle beschikbare wapentuig werd ingezet. Maar ook in de bevrijdingstheologie werd alles wat met macht te maken had geassocieerd met de macht van het kwaad, waarmee de strijd moest worden aangebonden met het oog op bevrijding. Kwaad en bevrijding werden tot een vaste combinatie, fundamenteel voor het verstaan van genoemde dynamiek die vanuit verschillende posities tot ontwikkeling kwam.

Verlos ons van het kwade, opdat uw rijk kome

Het kwaad heeft verschillende kanten in Nicaragua. De taak van de kerken en überhaupt de theologie bestaat er niet alleen in de verschillende verschijningsvormen te conceptualiseren, maar ook zijn ze geroepen om na te denken over vormen van verzet die mannen, vrouwen en ook de natuur zelf ontwikkelen tegen de machten van het kwaad. De theologie ziet zich in toenemende mate genoodzaakt een kritische functie uit te oefenen en ook zelfkritisch te zijn met betrekking tot het androcentrische paradigma, waarmee men lange tijd heeft gewerkt. Ook moet de missieopvatting van de kerk bevraagd worden op kwade elementen en moet gezocht worden naar nieuwe vormen van kerkelijk-profetisch spreken tegen het kwaad dat je tegenkomt.

Ik zie concreet gesproken vanuit het Nicaraguaanse ervaringsveld drie uitdagingen:

- a) De uitdaging van vrouwen om zich in te zetten voor het zichtbaar maken van machtsverhoudingen die haar leven en waardigheid onmogelijk maken.

Zowel cultuur als religie oefenen heerschappij en macht uit middels hiërarchische structuren, waarbinnen vrouwen beschouwd worden als mensen die de patriarchale wereld accepteren en reproduceren. Het voorstel vrouwen te beschouwen als subjecten van haar eigen geschiedenis, haar eigen activiteiten, beslissingen en levensproject, blijft een idee dat bezien vanuit religie en cultuur aan actualiteit niet heeft ingeboet. Het aangaan van de uitdaging om ongelijke en onrechtvaardige machtsverhoudingen te ontmaskeren, brengt ook met zich mee dat wordt geparticipeerd in het omdenken van culturele en religieuze vooronderstellingen, het herformuleren van de theologie, het herlezen en herinterpreteren van de bijbel op gezag van de Geest die bevrijdt. We zullen ons moeten inzetten voor die strijd vanuit een veelvoud aan culturele uitdrukkingsvormen en geloofsovertuigingen.

- b) De uitdaging die ons gesteld wordt vanuit de religieuze pluraliteit en de veelheid aan stemmen van mannen en vrouwen die in een situatie van armoede verkeren.

Pluraliteit en diversiteit worden steeds sterker ervaren als een realiteit die onze Latijns-Amerikaanse werkelijkheid bij uitstek kenmerkt. Religieuze uitdrukkingwijzen en armoede zijn diep met elkaar verbonden en verdienen een serieuzere behandeling op de agenda van theologie en sociologie. Wij verwachten dat in de 21^{ste} eeuw de armoedeproblematiek en alles wat daarmee samenhangt zich zal verscherpen. Het is hoognodig dat we gaan nadenken over hoe we nu precies tegen de armen aankijken. De numerieke groei van het aantal armen nodigt ons uit ons niet alleen te verplaatsten in het perspectief van de ander, maar ook bij onszelf te rade te gaan. Het is hetzelfde als met het kwaad: dat tref ik niet alleen buiten mijzelf aan, maar ook in mijzelf. En zo bezien vormen de armen niet alleen een ethisch probleem, maar belichamen zij de eis die dagelijks aan ons wordt gesteld om dat deel van het Onze Vader in realiteit om te zetten dat luidt: 'Uw rijk kome... en verlos ons van het kwade'. Tegelijkertijd laat de religieuze diversiteit van onze context zien dat er een rijkdom aan zoekprojecten is, een keur aan verschillende stemmen en culturen die van zich willen laten horen, juist vanuit de verschillende soorten spiritualiteit. Hierdoor worden de bestaande orde en de geijkte waarheden in twijfel getrokken.

c) De uitdaging van het werken aan een mystieke hermeneutiek van de verantwoordelijkheid.

Het hermeneutisch proces zal een belangrijke rol moeten spelen in het verstaan en de uitleg van de symboliek van het kwaad. Zowel het kwade als het goede krijgen hun bestemming in de ontmoeting met God, die de Ander is, de naaste, de Anderen ook, de natuur; maar ook met de mens zelf, dat wil zeggen met de Ander die in mij is.

We moeten op zoek naar een hermeneutiek die op mystieke wijze wordt bedreven, vanuit een spiritualiteit die uit is op ontmoeting met de Ander (m/v), en geleefd wordt ondanks het risico van angst, de neiging tot overheersen of onderwerpen, zaken die zich voordoen als de verleidingen van het kwaad. Mystiek zou je kunnen opvatten als die kracht, die passie, die dromen werkelijkheid kan laten worden. Mystiek is je openstellen voor het leven en alles wat dat leven vertegenwoordigt. Is het keer op keer proberen. Het laat je vermoedheid accepteren, maar verschijnt ook als een zachte regen of als stilte, zodat je weer op krachten kunt komen. Het is tenslotte geëngageerd gebed en de liefde tot scheppen en het opwekken van de betekenis van het leven zelf.

Een hermeneutisch proces moet zich ook op verantwoorde wijze voltrekken, een verantwoordelijkheid die gedeeld moet worden met de Ander, het Andere. Het nemen van verantwoordelijkheid dat in de ontmoeting zijn beslag krijgt, moet wel tolerantie tot gevolg hebben en de kunst van het luisteren. Ook al is de geschiedenis van de kolonisatie een problematische, de ervaring heeft ons geleerd dat de thematiek van de ontmoeting op de agenda van theologie en missie thuishoort. Verantwoordelijkheid nemen betekent het risico accepteren van de ontmoeting met

de ander, het andere dat anders is dan ik ben, en dat vanuit een ander perspectief de dingen bekijkt, niet automatisch goed of slecht. Het is op het vlak van de ontmoeting dat leven betekenis krijgt, relaties zich ontwikkelen en het mogelijk wordt te bidden: Uw koninkrijk kome... verlos ons van de boze'.

1 In Nicaragua zijn ruim honderd protestantse denominaties aanwezig, afkomstig uit verschillende tradities die variëren van historisch tot autochtoon pinksterachtig.

2 Uit: Milagros Palma, *Por los senderos míticos de Nicaragua*, Uitg. Nueva Nicaragua, Managua 1984.

3 Door Juan Ginés de Sepúlveda werd deze visie theologisch gelegitimeerd, waardoor aan de conquistadores de vrije hand werd gegeven om zich aan barbaarse wreedheden te buiten te gaan.

4 Het protestantisme aan de Caribische kust dateert van het midden van de negentiende

eeuw en is van Anglicaanse en Moravische snit.

5 Alcoholisme is een van de meest ernstige sociale problemen, die vooral daarin tot uiting komt dat mannen hun verantwoordelijkheid als vaders niet willen kennen en thuis gewelddadig gedrag vertonen.

Violeta Rocha is decaan van de Protestantse Faculteit van het Interkerkelijk Centrum voor Sociale en Theologische Studies (CIEETS), Managua, Nicaragua.

Het kwaad van Rwanda is te groot

Na 1994 staat het woord Rwanda als symbool voor het niet te beschrijven, onmenselijke kwaad.

Het kwade nam in de fatale vier maanden van april tot eind juli 1994, tijdens de genocide, enorme afmetingen aan. Het lag bloot, zonder maskers, zonder bescherming, op straat, voor de ogen van iedereen in Rwanda, en voor onze ogen op de televisie. En velen in Rwanda hebben ervaren dat het moorden ook na de 'bevrijding' door het door Tutsi gedomineerde leger van het Rwandese Patriottisch Front (FPR) doorging, alleen minder openlijk. Maar daardoor niet minder kwaad.

Uit alles blijkt dat het kwaad te groot is om te worden begrepen en geanalyseerd, teruggebracht tot oorzaak en gevolg, en te groot om door straffen te worden geboet.

De feiten in het kort

De hel brak los toen in de avond van 6 april bekend werd dat de president, Juvénal Habyarimana, om het leven was gebracht. Zijn dood maakte een einde aan de onderhandelingen tussen de Rwandese regering en het Rwandese Patriottisch Front (FPR). Dat Front vertegenwoordigde de Tutsi-ballingen die in 1961 naar het buitenland waren uitgeweken, toen de Hutu-meerderheid in een revolutie de macht had gegrepen. Het Front was in 1990 Rwanda binnengevallen en hield sindsdien een steeds groter gedeelte van het land bezet.

Na de dood van de president werd met spoed een nieuwe regering gevormd. Deze organiseerde vervolgens een systematische moord op gematigde Hutu en op alle Tutsi. Driekwart van de Tutsi, meer dan een half miljoen mensen werden afgeslacht. Het leger van de FPR wist na drie maanden van verbeterde strijd de macht over te nemen. Een nieuwe regering bracht orde.

Het kwaad en de publieke lichamen

Deze regering bond allereerst de strijd aan met wat nog steeds aangeduid wordt als de *impunité*, straffeloosheid, de toestand waarin iedereen kon moorden en plunderen zonder dat sancties volgden. Het kwaad moest worden beteugeld en bestraft. Schuldigen moesten de gevangenis in. Zo werd een ieder gevangengenomen die door vijf getuigen werd aangebracht als deelnemer of medeplichtige aan de genocide. Ook allen die geen hulp geboden hadden aan een medeburger in nood werden als schuldigen beschouwd.

Thans wachten nog minstens 130.000 mensen op hun berechting in de erbarmelijke omstandigheden van de gevangenschappen die te klein zijn. Het zijn de mensen die met de burgemeester de plannen maakten voor het uitroeien van alle Tutsi, en de mensen die deze plannen hebben uitgevoerd. Deze daders zitten naast anderen die als medeplichtigen zijn aangebracht: de handelaar die gedwongen was in zijn vrachtauto de lijken te vervoeren; de man van wie beweerd wordt dat hij 's nachts in zijn huis de wapens van de wegversperring bewaarde; de middelbare scholier die een lijst met namen van Tutsi-klasgenoten had opgesteld, en de leraar die de kinderen van een goede Tutsi-vriend in zijn huis had opgenomen, maar, onder de bedreiging dat zijn vrouw en kinderen zouden worden omgebracht, deze tenslotte uitleverde...

Ze kunnen allen nog lang wachten op berechting, want het justitieel apparaat, hoe snel ook vergroot, kan alle processen niet aan.

Het kwaad is te groot. Hoe kan de adderkluwen worden ontward van organisatoren en meelopers, van daders en uitvoerders onder bedreiging, en van echte en valse aanklagers?

De kerk als de zondebok

Voor de huidige regering zijn uiteindelijk de Europeanen de schuldigen van de genocide. Binnen een eeuw, zegt men, hebben de Europeanen er kans toe gezien Rwanda van een vreedzame samenleving om te vormen tot een gewelddadige samenleving die slechts door hun racistische theorieën in stand gehouden kon worden.

In 1921 had de Volkerenbond het gezag over Rwanda in handen gegeven van België. De Belgen hebben aanvankelijk de feodale bestuursstructuur gehandhaafd, waarin de Hutu, de meerderheid, onderworpen was aan enkele Tutsi-families met een koning aan de top. Daarbij hebben ze ontegenzeggelijk de spanningen tussen Hutu en Tutsi die in de negentiende eeuw sterk waren toegenomen, vergroot. Het waren Tutsi die de belastingen moesten innen en de herendiensten organiseren.

De Belgische bestuursautoriteiten hebben zich laten adviseren door de geestelijken van de katholieke missie. Deze hebben de sociale tegenstellingen als raciale tegenstellingen geïnterpreteerd.

Na de oorlog zag de kerk in dat ze de minderheid in de kaart gespeeld had. Zo koos men onomwonden voor de onderdrukte Hutu-bevolking, die bij referendum het ko-

ningschap afzwerde, een onafhankelijke republiek uitriep en aan de zeggenschap van de Tutsi een einde maakte.

Hierom wordt vooral de katholieke kerk als de grote boosdoener aangewezen. Ze heeft het zaad van het raciale denken in de samenleving gezaaid als de boze die het onkruid tussen de tarwe zaait.

Daarnaast wordt ook de internationale gemeenschap, en met name de Verenigde Naties, als schuldige aangemerkt. Die trok zich immers terug op het moment dat de massale moordpartijen zich over het gehele land verspreidden.

Het zijn redeneringen met veel waarheidselementen. Maar ook hier is het kwaad te groot en de geschiedenis te gecompliceerd om in enkele simpele formules te worden weer gegeven. Het is alsof het kwaad zich ook meester maakt van de meest zuivere analyses die in hun eenzijdigheid weer tot leugen kunnen worden.

Onderwijzers en studenten en de Hutu-intelligentsia, die in 1996 uit vluchtelingkampen in het buitenland terugkeerde, moesten deelnemen aan de massale kampen waar in de loop van enkele weken de nieuwe ideologie werd bijgebracht.

Wie iets anders verkondigt, riskeert als reactionair te worden bestempeld en in de gevangenis terecht te komen. Hij is in wezen genocidair.

Wie ook maar even naast de gruweldaden van de genocide vermeldt hoezeer ook soldaten van het FPR aanvankelijk uit brutotheid, vervolgens uit wraak en woede mensen hebben afgeslacht, geldt als behept met een koloniale en in wezen raciale en dus genocidaire ideologie. Ook wie spreekt over de hardvochtige wijze waarop in de jaren 1996-98 een volksofstand in het noordwesten van het land de kop werd ingedrukt, riskeert als vijand van het land te worden vastgezet.

Geen waarheids- en verzoeningscommissie

Er is bij de Rwandese regering van buiten Rwanda op aangedrongen een waarheids- en verzoeningscommissie aan te stellen naar het voorbeeld van Zuid-Afrika. Daar mogen alle verhalen op tafel komen, en niemand hoeft te schuwen zich uit te spreken over gruweldaden begaan door de ene of de andere partij.

Het is er in Rwanda niet van gekomen. Wel lijkt er een andere opening te zijn. Ruim vijf jaar na de genocide is het de regering duidelijk dat men niet eeuwig kan doorgaan alle gevangenen vast te houden zonder vorm van proces. In enkele gevallen heeft de maatregel van vermindering van straf bij schuldbekentenis geleid tot verkorting van de juridische procedures. Op bescheiden schaal zijn kinderen, bejaarden en zieken vrijgelaten. Maar dat stuitte op luide protesten. Veel vrijgelatenen werden na korte tijd in hun huizen vermoord.

Als oplossing wordt thans gewerkt aan rechtspleging door het volk, *gacaca*. Een eerdere herstel voor publieke rechtspraak door gerespecteerde persoonlijkheden, daartoe aangewezen door de plaatselijke bevolking. Volksoudsten. Het lijkt een riskante onderneming. De tegenstellingen en het wantrouwen lijken een evenwichtige beoordeling door de bevolking in de weg te staan. Belangenverenigingen van genocide-slachtoffers laten hun protest horen omdat ze te lage straffen vrezen.

Het kwaad vraagt om recht. Maar het kwaad lijkt te groot om door welke rechtspraak dan ook maar hanteerbaar te worden gemaakt.

Reacties van de kerken

Tijdens de genocide werden veel belangrijke leidinggevende personen uit de kerken omgebracht. Anderen zijn gevlucht. Er ontstond een verwarring en onduidelijkheid die de kerken ook nu nog niet te boven zijn. Daardoor hebben de kerken nog slechts incidenteel op de gebeurtenissen gereageerd.

De katholieke bisschoppen gaven in 1995 een verklaring uit waarin men de bevolking opriep zich in te spannen bij de wederopbouw. Het vaststellen van de oorzaken van de genocide moest te zijner tijd aan historici worden toevertrouwd. Het kwaad lijkt nauwelijks aangeduid, alsof men het niet wilde erkennen.

De protestantse Raad van Kerken gaf in 1997 een verklaring uit waarin in de taal van het nieuwe regime de kerken aansprakelijk werden gesteld voor een klimaat waarin de genocide tot stand kon komen. De verklaring was een beschuldiging, geen schuldbekentenis.

Alleen de synode van de presbyteriaanse kerk heeft in 1996 aan God en aan het Rwandese volk vergiffenis gevraagd voor het feit dat ze geen duidelijk getuigenis had laten horen op een moment dat ze helder had moeten spreken.

De ideologisering waarmee op politiek niveau en soms in de kerken over schuld wordt gesproken, wekt weerstand op, die het de beschuldigten vrijwel onmogelijk maakt een bekentenis uit te spreken.

Sommigen zien in dat de kerken een belangrijke bijdrage aan het land zouden kunnen leveren door te werken aan een onpartijdige geschiedschrijving. Ook zouden kerken zich kunnen bezinnen op de vraag of volgzzaamheid tegenover autoriteiten inderdaad als een grotere deugd moet worden beschouwd dan het nemen van eigen verantwoordelijkheid. Maar een begin is nog niet gemaakt.

Reacties van de bevolking

Terwijl op het hoge niveau van de politiek en in de hoofdstad gesproken wordt in politieke termen over schuld en boete, over bestrijding van straffeloosheid, en zelfs over verzoening, lijken individuen zich op een andere manier met de vragen rondom het kwaad bezig te houden.

De bewoners van het platteland zijn timide, reageren gelaten, stralen machteloosheid uit. Het zijn de politici die het gedaan hebben, wordt gezegd. En politici zijn niet te vertrouwen, want ze zijn uit op macht. En zo wordt opnieuw naar anderen gewezen om het kwaad te benoemen. Bovendien zijn de wonden na ruim vijf jaar nog zo vers dat men bang is ze weer open te maken. Over het kwaad wordt meestal gezwegen. Op plaatsen waar het inmiddels wel tot gerechtelijke uitspraken is gekomen, is opluchting. De vonnissen, zowel doodstraffen als vrijspraak, worden gebillijkt.

Als verhalen over moorden bijna alledaags zijn, is het voor vele eenvoudige mensen te overweldigend om er veel bij stil te staan. Is het daarom dat men in gesprekken, ook in de kerken, zich soms meer bezighoudt met het 'kleine kwaad'? Veel discussies gaan over de vraag of het voor vrouwen toegestaan is om het haar te vlechten, zalf of make-up te gebruiken of korte rokken of lange broeken te dragen. En veel christenen houden zich bezig met de voedselvoorschriften van de bijbel. Daar gaat het tenminste om kwaad dat je kunt overzien en waar je grip op hebt! Ondertussen komt het niet veel voor dat 'het grote kwaad', de genocide, in preken met zoveel woorden wordt genoemd. Het woord genocide lijkt ook te politiek gekleurd, evenals het noemen van het woord oorlog, of het bidden voor de gevangenen. Angstvallig wordt vermeden hier duidelijk in te zijn.

Wiens schuld?

Als wij met het kwade worden geconfronteerd, zoeken wij naar schuldigen. Of wij zoeken verklaringen, ook voor het Rwandese drama. Hoe is dit kwaad mogelijk geweest? Hoe hebben wij het kunnen doen? Of is het de schuld van de anderen? Of is er misschien een macht buiten ons mensen, die ons of de anderen ertoe heeft aanzet? Deze vragen komen wij natuurlijk ook in Rwanda tegen.

In Nederland staat het omgaan met het kwade en het zoeken naar verklaringen ervoor eveneens in de belangstelling. Het dagblad Trouw publiceerde in de jaren 1997-1998 een artikelenserie over de ervaringen met het kwade, zowel vanuit de slachtoffers als vanuit de daders gezien. In zijn voorwoord op de uitgave, waarin deze artikelen zijn gebundeld, karakteriseert Willem Jan Otten een van de auteurs. Haar leven is onder de spanning van twee polen komen te staan: die van weten dat je gedreven bent door toeval of lukrake, onbeheersbare krachten, en die van het zelfstraffend, zelfvernietigend schuldbesef.¹ In Rwanda wordt enerzijds gezocht naar de 'onbeheersbare krachten' buiten onszelf. En de christenen kennen de naam daarvan: de duivel. Anderzijds zoekt men de verklaring bij de anderen, liefst ver weg, en niet zo gauw bij jezelf.

Veel Rwandezers spreken over de tijd van de genocide als een tijd waarin de mensen buiten zichzelf waren, als 'gekken' of 'bezetenen'. Hugh McCullum citeert de uitspraak: 'Toen was de hel leeg, alle duivels waren in Rwanda.'²

In de Rwandese cultuur is men gewend te leven met de werkelijkheid van de wereld van de geesten. Ook nu is de duivel in Rwanda meer werkelijk dan bij ons, en het lijkt alsof dat bewustzijn na 1994 nog sterker aanwezig is. De duivel kan daardoor functioneren als excuus.

In andere gevallen kan het verwijzen naar de duivel juist helpen om met het excessieve kwaad, ook dat wat in Rwanda heeft plaatsgevonden, om te gaan. In zijn dissertatie *Het imago van Satan* stelt T.H. van der Hoeven, dat het geloof in satan of in de duivel het kwade beheersbaar en leefbaar kan maken, omdat het verwijst naar een bovenpersoonlijk kwaad. De raadselachtigheid van een dergelijk kwaad blijft, maar door het te benoemen en te personifiëren wordt het gemakkelijker het te be-

heersen. In dat geval is het geen alibi of verontschuldiging voor het menselijk falen of voor de schuld. Deze manier van omgaan met het kwaad, door het in verband te brengen met het persoonlijke Kwade, helpt bij een aantal christenen om dit excessieve kwaad onder ogen te durven zien.³

Misschien wel de meest gangbare manier om naar de schuld te zoeken is het wijzen naar de schuldigen elders. Liefst ver weg. De regering weet het: het zijn de blanken die de schuld zijn van de genocide. En de rooms-katholieke kerk. En de internationale gemeenschap. De Rwandese ballingen in het buitenland zijn steeds meer geneigd te zeggen dat, als het erop aankomt, de huidige machthebbers en de FPR het waren, die de genocide hebben uitgelokt. En dat de wandaden van het FPR net zo goed als genocide kunnen worden aangemerkt.

Het klinkt wat cynisch als wij het zo schrijven. Want er zit natuurlijk ook een kern van waarheid in. In soms diepgaande analyses kan men bij alle bovengenoemde groepen oorzaken vinden voor het kwade dat in Rwanda is geschied. Het is ook belangrijk om verklaringen te zoeken, en alles boven water te krijgen en aan te wijzen wat ertoe heeft bijgedragen dat een zo breed ondersteunde genocide kon plaatsvinden.

Maar al deze analyses kunnen ook in dienst komen te staan van het mechanisme de schuldigen aan de genocide ver weg te zoeken. Dat is altijd nog gemakkelijker dan het steken van de hand in eigen boezem. Het gevaar is daardoor groot dat de standpunten steeds meer verhard en de mensen uit verschillende groepen steeds verder van elkaar komen te staan. Daarmee neemt het kwaad als een kanker weer nieuwe vormen aan.

De schuld bekend

Het komt ook zeker voor dat de duivelskring wordt doorbroken. Velen hebben tijdens de genocide het kwade weerstaan.

We denken ook aan de gevangene die geconfronteerd wordt met het leed van de vader van het kind dat hij heeft vermoord. Hij bekende schuld, en durfde uit schaamte niet om vergeving vragen.

Er zijn veel initiatieven om de verschillende groepen van de bevolking met elkaar in gesprek te brengen en daarbij elkaar met het kwade te confronteren.

Of we denken aan een aantal vrouwen die jarenlang dagelijks voedsel moeten brengen naar hun mannen die in het cachot gevangen worden gehouden. Ze gaan letterlijk gebukt onder de schuld van hun mannen. Ze vragen de parochie voor hen een gebedsgroep te starten. Er moest in de bijbel toch iets te vinden zijn over vergeving?!

En met Kerst 1995 preekte een dominee die op één broer na alle familie verloren heeft. Hij sprak over de onmacht van mensen te vergeven. Het kwaad is te groot. Maar wat wij niet kunnen, zei hij, is mogelijk bij die Ander die ver boven ons uitreikt. Wie dat weet, wordt niet onberoerd gelaten in de strijd tegen het kwaad.

1 Colet van der Ven (red.), *Het Kwaad. Vistes en verhalen*, Breda 1999, p. 11.

2 Hugh McCullum, *The Angels Have Left Us. The Rwanda Tragedy and the Churches*, Genève: Wereldraad van Kerken. Serie: Risk Book no. 66, z.j. (1995).

3 T.H. van der Hoeven, *Het imago van Satan*, Kampen 1998, p. 258.

Drs. Auli van 't Spijker-Niemi, predikant in de SOW-kerken, is geestelijk verzorger in de GGZ-instelling De Meerkanten te Ermelo. In de jaren 1974-1981 doceerde ze Nieuwe Testament, en in 1996 was ze werkzaam als docent Pastorale theologie en als pastoraal supervisor aan de

Faculteit voor Protestantse Theologie (FTPB) te Butare, Rwanda.

Dr. Gerard van 't Spijker, predikant in de SOW-kerken, werkt als onderzoeker bij het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) te Utrecht en als docent theologie aan de Christelijke Hogeschool Windesheim te Zwolle. In de jaren 1973-1982 was hij actief in het theologisch vormingswerk in Rwanda, en van 1996-1999 werkte hij in Butare als docent aan de Theologische Faculteit, en als coördinator van het Oecumenisch Centrum voor Theologisch Onderzoek en Vorming.

Een Aziatische visie op structureel kwaad

Het kwaad kan verklaard worden uit natuurlijke oorzaken als droogte en overstromingen, orkanen en aardbevingen. Het kan ook veroorzaakt worden door menselijk handelen als oorlog of achterstelling van groepen mensen. De oorzaak van kwaad kan individueel zijn, maar ook structureel in het kader van de familie, het bedrijf, de stad of de staat.

Gestructureerd kwaad betekent het opbouwen en handhaven van een ongewenst of kwalijk systeem als onderdrukkende dictatuur, het exploiteren van de zwakken of het discrimineren van machteloze minderheden.

Deze structuren van het kwaad kunnen gebaseerd worden op ras, gender, klasse, kaste, religie of nationaliteit. Sociale structuren werken door in het denken van mensen en hele volken. De mentale of culturele structuren kunnen overgedragen worden van geslacht op geslacht. Structureel kwaad kan niet overwonnen worden met liefdadigheid, maar vraagt radicale veranderingen in een samenleving.

In Azië komt structureel kwaad in vele gestalten voor als kaste, sociale ongelijkheid, seksisme, politieke discriminatie en corruptie.

Dit artikel gaat over een wereldwijde structuur van het kwaad waar Aziatische landen al generaties lang mee te maken hebben, en wel de verdeling van aantallen mensen over landoppervlakten en de grenzen van de staten.

Een basisgegeven voor mensen is de hoeveelheid land waarover ze kunnen beschikken om van en op te leven. Hun huisvesting, hun water- en voedselvoorziening en andere bronnen van economische activiteiten hangen af van die hoeveelheid land. Hier ligt de basis voor de economische planning van elk land, dat het levenspeil voor een deel bepaalt. Zo beschikte de voormalige USSR over 16,5% van de oppervlakte van de aarde voor 6,2% van de wereldbevolking en Canada heeft 7,35% van de oppervlakte van de aarde en 0,6% van de wereldbevolking. Aan de andere kant wonen er in Bangladesh twee en een half keer zoveel mensen als in Australië, Nieuw-

Zeeland en Canada samen, op een oppervlakte die minder dan 1% is van de oppervlakte van die drie landen samen.

De verdeling van land in de wereld is fundamenteel onrechtvaardig. Het is belangrijk de vraag te stellen hoe dat gekomen is en of dat kan veranderen.

Wereldwijde apartheid

Apartheid is een systeem waarbij de ene groep zich superieur weet aan een andere, zoals dat het geval is geweest bij de blanken in Zuid-Afrika. Blanken hadden het beste land, de beste banen met de hoogste inkomens en zij hadden ook de politieke macht. Het systeem werd theologisch gefundeerd met een uitverkiezingsleer.

De Zuid-Afrikaanse apartheid en segregatie werd vrijwel wereldwijd afgekeurd. Echter, het hele economische systeem van deze wereld is gebaseerd op een nog slechter soort apartheid. Iedere staat wordt verondersteld zich te ontwikkelen binnen de bestaande grenzen. De verschillende rassen van de wereld hebben zo hun eigen woongebieden. De gele volken hebben China, Japan en omgeving; de bruinen wonen in Zuid- en Zuidoost-Azië; de zwarten hebben Afrika ten zuiden van de Sahara; de Arabieren Noord-Afrika en het Midden-Oosten, en de rest van de wereld, Europa en heel Rusland, Noord-, Midden- en Zuid-Amerika, Australië en Nieuw-Zeeland is goeddeels bestemd voor de blanken.

Zwarte en gele en bruine mensen zijn altijd alleen vrij geweest om te emigreren als slaven of als goedkope werkkrachten voor de blanken, zoals de negers naar de Amerika's, Indiërs naar Maleisië, Sri Lanka en West-Indië en Koreanen naar Japan.¹ Toen de bevolking van het Westen snel ging groeien, tussen 1500 en 1900, hebben de blanken bijna alle beschikbare gebieden van de aarde veroverd. De huidige wereldorde is goeddeels het gevolg van het kapitalisme en de economische macht van de Europese volken in de wereld tussen 1492 en 1945. Westers gereedeneerd waren de laatste 500 jaar een periode van expansie en groei. Voor de andere volken waren het eeuwen van nederlagen, beroofd worden, kolonisatie, exploitatie en marginalisering, waarbij geweldige rijkdommen, waaronder tonnen goud en zilver uit de koloniën naar het moederland zijn overgebracht als een belangrijke bijdrage aan de opbouw van het westers kapitalisme en economische machtspositie. Op basis van superieure technologie, militaire macht en economische potentie kon het Westen de huidige voor haar gunstige wereldorde opbouwen. Het geheel werd daarbij onderbouwd met economische, politieke, sociale, culturele en religieuze structuren, gericht op de voortzetting van de Euro-Amerikaanse overheersing.

Daarbij versterkten in feite de arme landen van de wereld de economische positie van de koloniale machten: Spanje, Portugal, Engeland, Frankrijk, Nederland, België, Italië, de Verenigde Staten en Rusland. De koloniën verschaften aan de Europese migratiegebieden goedkope grondstoffen, land voor plantages, waar goedkoop slaven konden werken, alsmede markten voor industriële producten. Ze maakten de rijken in Europa nog rijker door de winsten ginds en hier. De arbeiders werden hier en ginds geëxporteerd, maar de Europese werkers participeerden in de

exploitatie van de koloniën, omdat die bijdroegen in een grotere welvaart van het 'moederland'. Cultureel voelden de Europeanen zich de bringers van beschaving en christendom aan arme onwetende heidenen.

De onderontwikkeling van de Derde Wereld werd voor een deel veroorzaakt door de Europeanen: 'Europa, te beginnen met Columbus, ontdekte geen onderontwikkelde landen, maar maakte ze. Bijvoorbeeld de monoculturen, die sommige experts zien als een oorzaak van het achterblijven van de Derde Wereld, waarbij in een land maar één exportproduct geteeld werd, zijn niet uit de lucht komen vallen, maar overal in Afrika, Azië en Latijns-Amerika door de blanke ingevoerd.

Columbus bracht het suikerriet naar West-Indië. Al gauw werden miljoenen slaven ingevoerd uit Afrika om op de suikerplantages te werken. Rubber is van Brazilië naar Zuidoost-Azië overgebracht, waar Indiërs en Chinezen de goedkope koelies werden. Pinda's kwamen vanuit Brazilië naar West-Afrika en koffiebonen van Arabië naar Centraal- en Zuid-Amerika. Het beste land dat ooit gezond voedsel aan de eigen inwoners leverde, werd onteigend om er producten te kweken voor de Europese markt. Ondervoeding en gebrek waren de consequenties voor de bevolking ter plaatse. Een berucht voorbeeld is Noordoost-Brazilië, ooit een van de vruchtbaarste gebieden van Zuid-Amerika en nu volkomen geruïneerd door uitputting van de ondergrond als gevolg van Nederlandse en Portugese suikerplantages in de zeventiende eeuw.

Zelfs het verwerken van grondstoffen vond eerder plaats in het Oosten dan in de primitieve economie van Europa. India had in de zeventiende en achttiende eeuw een grote textielindustrie. Maar met de opkomst van het katoencentrum Manchester en de noodzaak de productie daarvan te exporteren, had de Britse politieke overheersing van India de afbraak van de industrie daar tot gevolg. Tussen 1815 en 1832 liep de katoenexport uit India terug met 90%, terwijl de Britse import naar India verzeftienvoudigde. Het verminken van de handen van duizenden wevers uit Bengalen door Britse soldaten is een duidelijk symbool voor dit hele proces.

Vanaf de verovering en het leegroven van Mexico en Peru door de Spanjaarden, de plundering van Indonesië door de Portugezen en de Nederlanders en de exploitatie van India door de Engelsen, is de geschiedenis van de vroegkapitalistische ontwikkeling een doorlopend verhaal van internationale exploitatie en als gevolg daarvan concentratie van rijkdom in West-Europa.²

In de twintigste eeuw werd het niet beter. Noch het einde van het kolonialisme, noch ook de ineenstorting van het Sovjetrijk veranderde de verdeling van land tussen de verschillende raciale groepen. De wereldkaart van 2000 verschilt op dit punt niet veel van die van 1900. De huidige groei van een kapitalistische globalisering is in vele opzichten de slechte voortzetting van de economische en sociaal-culturele wereldorde, die tot stand gekomen is bij die eerdere wereldwijde transformatie onder de westerse militaire en koloniale overheersing.

In het algemeen beschouwt het Westen de huidige internationale situatie in de wereld, dus het heersende systeem van wereldorde, als rechtvaardig. We mogen alle-

maal blij zijn dat er vrede en stabiliteit heerst. Men geeft een hoge prioriteit aan de heersende status quo, die niet verstoord mag worden. De relaties tussen de verschillende landen worden op basis van dit uitgangspunt bekeken, tenzij de situatie regionaal sterk verandert, zoals dat in het Midden-Oosten in 1967 is gebeurd en in Bangladesh in 1971.

Toch moet gesteld worden dat dit wereldwijd gehanteerde systeem een belangrijke structuur van het kwaad is. Het is strikt onrechtvaardig, hoewel het nu gelegitimeerd wordt door de heersende internationale wetgeving en door de Verenigde Naties, die opgezet is door de overwinnaars van de Tweede Wereldoorlog na 1945. De vraag wordt niet gesteld in de huidige westerse wereld, hoe de huidige verdeling van land tot stand gekomen is en of die wel eerlijk is. Onder schrijvers over globalisering komt, wat hun ideologische uitgangspunten ook zijn, dit fundamentele probleem vrijwel nooit aan de orde. Misschien zijn de overheersende volken zich eigenlijk wel bewust van het feit dat het huidige systeem, waarvan zij profiteren, destijds op een onrechtmatige manier tot stand is gekomen, maar men praat er niet over. Door de geweldige invloed die de westerse landen op het denken van bijna alle volken van de wereld uitoefenen, is men geneigd de geschiedenis te bekijken vanuit een westers gezichtspunt. Hier toont macht een cultureel gezicht. Iedereen accepteert dat het Westen de wereld 'ontwikkeld' heeft en dat de arme landen 'onderweg' zijn naar ontwikkeling.

Taal speelt hierbij ook een rol. Technisch ontwikkelde landen zijn 'beschaafd'. Hun economisch systeem wordt verondersteld 'eerlijk' te zijn door de marktwerking. Hun politieke instituties worden beschouwd als de grootste prestaties van de mensheid. Hun militaire macht is een bewijs van de menselijk vooruitgang. Het christendom, voor het merendeel hun godsdienst, wordt gepresenteerd als de hoogste vorm van menselijke communicatie met het goddelijke. Hun cultuur wordt bewonderd als de hoogste vorm van menselijke evolutie.

En er zit een element van waarheid in al deze uitgangspunten. De westerse volken hebben zonder twijfel bijgedragen aan de menselijke vooruitgang van de laatste vijf eeuwen. Toch doet deze westerse en op het Westen gerichte benadering geen recht aan de gekoloniseerden. Als consequentie van de dominerende westerse denkwijzen, zien de meeste universiteiten en onderwijssystemen, maar ook internationale juristen, ethici en moraaltheologen, onvoldoende de verdeling van grond als deel van wereldwijd onrecht.

'Zolang de staten hun huidige grenzen handhaven, is het niet waarschijnlijk dat een rechtvaardige wereldorde tot stand kan komen. Het lijkt er meer op dat de groeiende behoefte aan land in de arme gebieden van de wereld zal leiden tot geweldige politieke explosies, die uiteindelijk de huidige territoriale structuren van de wereld omver kunnen werpen. We bevinden ons waarschijnlijk andermaal in de situatie als in de vierde-vijfde en zestiende-zeventiende eeuw, toen er ook massale volksverhuizingen plaatsgevonden hebben.'³

Het schuldenprobleem van de arme landen is de moderne versie van het leveren van

rijkdommen door de armen aan de rijken in het verleden. Dat terwijl de echte schuld die van de voormalige koloniale machten jegens de gekoloniseerde landen is. Alleen, dat probleem wordt niet serieus genomen in de relaties tussen landen. Deze schuld op lange termijn is veel hoger dan de huidige schuld van de arme landen jegens de rijke.⁴

Het gebrek aan evenwicht tussen aantallen inwoners en de beschikbare hoeveelheden hectaren grond, alsmede de immigratiepolitiek van de dunbevolkte landen behoren tot de lastigste obstakels als het gaat om een eerlijke verdeling van de hulpbronnen van deze aarde. Zelfs wanneer men de polen en de Australische woestijn niet meerekent, is het gebrek aan balans groot. Technici en hoog gekwalificeerde werkers uitgezonderd is het voor Aziaten onmogelijk om te emigreren naar de dunbevolkte landen, omdat landen als de Verenigde Staten, Canada, Brazilië, Argentinië, Australië en Nieuw-Zeeland immigratiewetten hebben, die Aziaten discrimineren. Voor mensen geboren uit blanke ouders, liggen deze schaars bevolkte gebieden vrijwel overal open.

De ongelijkheid in de relatie tussen het aantal inwoners en de hectares beschikbaar land zal in de komende tientallen jaren alleen maar toenemen, omdat de bevolking in de rijke landen niet meer groeit of in ieder geval veel langzamer toeneemt dan die van de Afrikaanse, Aziatische en Latijns-Amerikaanse landen. Verder vergrijsst de bevolking van de 'meer ontwikkelde gebieden'.

Door de bevolkingsgroei in de arme landen is er daar steeds minder land beschikbaar voor landbouw, ondanks het feit dat het te bebouwen areaal nog groter wordt. De wereld kan dit probleem niet langer voor zich uitschuiven. De geschiedenis bewijst dat mensen zonder land of voedsel vroeg of laat naar de niet- of dunbevolkte gebieden trekken.

Bijna geen enkele internationale organisatie die zich op wereldniveau met ontwikkeling bezighoudt, neemt dit probleem serieus. Ontwikkeling en onderontwikkeling zijn gekoppeld aan het BNP, het bruto nationaal product, of aan industrialisatie. Alleen bevolking, kapitaal en productiviteit worden beschouwd als variabelen. De huidige verdeling van land is een vast gegeven. Dat betekent dat de hele retoriek van gerechtigheid, mensenrechten, vrede en schuldaflossing en hulp in een incomplete context staat. Anders gezegd, bij de algemeen geldende benadering komen de belangen van de armen niet tot hun recht op topconferenties van de G8. Het landprobleem komt zelfs niet aan de orde op conferenties van de Niet-gebonden Landen.

De filosofie van de kapitalistische globalisering beweegt zich binnen de parameters van deze wereldwijde apartheid. Dus is het idee van de vrije markt niet van toepassing als het gaat om mensen en land. Er is geen vrije of rationeel geplande rechtvaardige mobiliteit mogelijk van mensen naar de braakliggende gebieden van deze wereld. De overheidsdwang en migratiewetten van de supermachten verhinderen

de landlozen naar de ongebruikte gebieden van deze wereld te trekken, die in handen van de westerse landen zijn gekomen gedurende de periode van koloniale expansie. Hier ligt een voorbeeld van de hypocrisie van het heersende systeem in de wereld.

Geen oplossingen

De wereld beschikt niet over effectieve methoden om de structurele problemen van gerechtigheid op vredelievende wijze op te lossen. Het belangrijkste obstakel daarbij zijn de westerse landen omdat die voordeel hebben bij de status quo. De zwakkere landen van de derde wereld kunnen hiertegen weinig doen ondanks hun organisatie van 77 Niet-gebonden Landen.

Zendingen en missionarissen, geïnspireerd door de roeping om de zielen te redden van de miljoenen, die Christus nooit gekend hebben, zijn de meelopers geworden bij de opbouw van de westerse overheersing. Zij hebben niet doeltreffend geprotesteerd tegen deze ontwikkelingen en het misbruik daarbij van kennis en technologie, of tegen de economische en politieke activiteiten van hun landgenoten. Als gevolg daarvan is er, ondanks de grote inspanning van religieus gemotiveerde mensen, geen positieve morele gerichtheid aanwezig bij de Europese machthebbers die het huidige wereldwijde systeem uitgedacht hebben. Het resultaat van dat alles is dat op dit ogenblik de wereldorde niet goed werkt en niet in staat is om aan de minimale levensbehoeften van vele miljoenen mensen te voldoen.

Een rechtvaardige wereldorde hoort alle mensen minimale levensbehoeften en respect als individu zonder discriminatie te garanderen; ervoor te zorgen dat alle samenlevingen de basisvoorzieningen verschaffen voor een leefbaar bestaan aan alle mensen, alsmede de mogelijkheid tot eigen culturele expressie; ervoor te waken dat er goed gepast wordt op de planeet aarde en dat zij niet zo slecht behandeld wordt dat zij niet meer geschikt is als thuis voor de huidige en de toekomstige mensheid.

Het realiseren van deze wereldorde vraagt een mentaliteitsverandering die uitgaat van respect voor de medemens zonder onderscheid te maken in sekse, huidskleur, geloofsovertuiging, nationaliteit, sociale functie of leeftijd.

De idealen van de grote religies van onze wereld gaan in die richting. Erkent niet elke religieuze traditie dat zorg voor de ander respect voor het goddelijke in elk mens inhoudt en tegelijk een demonstratie is van het goddelijke in degene, die geeft om de ander? Het beste in de westerse wereld heeft te maken met democratie en gelijkheid, terwijl de excessen van het kapitalisme afwijkingen zijn van de westerse idealen van vrijheid en recht. De socialistische visie van een klasseloze maatschappij zonder staat ligt in de lijn van de apocalyptische visioenen van de profeten van het Judaïsme. Diep in het hart van alle mensen is er de zorg om en voor de ander. Een autoriteit op wereldniveau zou ervoor moeten zorgen dat er een goed geplande en vredige herverdeling van land omwille van alle mensen komt. Hier ligt een mogelijkheid om de groei van de wereldbevolking te verbinden met zinnig gebruik

van de aarde. Daarbij kan verdere vervuiling vermeden worden omdat de volken van de derde wereld een lange traditie van zorg voor de aarde hebben, anders dan de huidige inwoners van Noord-Amerika en Australië.

Waarom moet de Europese expansie van 1500 tot 1950 het patroon van landverdeling blijven bepalen voor alle mensen? De belangrijkste wereldwijde politiek zou moeten zijn dat, met respect voor de rechten van de huidige bewoners, mensen zonder land toegang krijgen tot land zonder mensen. Er zou een vestigingsbeleid moeten worden vastgesteld, waarbij bevolkingsoverschotten kunnen verhuizen naar schaars bevolkte gebieden in landen als Canada, Australië, het westen van de Verenigde Staten, delen van Latijns-Amerika. Dit alles naast migratie binnen de eigen grenzen. Op deze wijze zullen 'onderontwikkelde' gebieden ontwikkeld kunnen worden. Immers, de norm van ontwikkeling mag niet technische vooruitgang zijn maar het aantal mensen dat ergens een leefbaar leven kan leiden.

De hervestiging van bevolkingsgroepen is een manier van compensatie voor het stelen van de bestaansmiddelen van arme volken door kolonisatie, multinationale ondernemingen en de ongelijkheden van de internationale handel. Zo kan er een eind komen aan het niet planten of zelfs vernielen van zekere gewassen om de prijzen van de landbouwproducten van de Verenigde Staten, Europa en Australië hoog te houden. Zo kan ondervoeding bestreden worden, waar nu 500 miljoen mensen onder te lijden hebben. Zo kan er meer werk komen in landen die over veel landbouwgrond beschikken. Als het erop aankomt wordt veel werkeloosheid in de Verenigde Staten, Canada en Australië niet veroorzaakt door overbevolking, maar door te weinig bevolking. Een grotere bevolking impliceert meer kinderen, dus meer scholen, leerboeken, transportmiddelen, enzovoort. Hieraan kan Noord-Amerikaanse en Australische rijkdom beter besteed worden dan aan wapens. Wanneer er een opener toelatingsbeleid voor migranten naar de Verenigde Staten was, zouden er miljarden minder aan wapens besteed hoeven te worden. Meer inwoners zou meer vraag betekenen, meer werk, een krachtiger economie.

Het is vandaag de dag mogelijk om jaarlijks miljoenen mensen te laten verhuizen naar de 'onderontwikkelde' gebieden van deze wereld. De vraag is alleen of we dit beleid wel wensen. Honderden miljoenen mensen gaan tegenwoordig op vakantie in het buitenland. Er zijn tientallen miljoenen vluchtelingen in de wereld. Vier miljoen mensen proberen per jaar alleen al Europa binnen te komen.

Een dergelijk migratieprogramma betekent niet de oppervlakte van Canada, Australië en de Verenigde Staten kleiner maken, maar het aantal Amerikanen, Canadezen en Australiërs groter maken. Wat groei van de economie en de productie met zich mee zal brengen. Hetzelfde kan gedaan worden in landen als Argentinië, Bolivia en Brazilië.

Het belangrijkste obstakel daarbij lijkt te zijn, dat in veel landen de mensen van verschillende rassen en volken niet als gelijkwaardig worden beschouwd. Geen enkel groot en dunbevolkt land zal toegeven dat racisme de belangrijkste reden is voor

verzet tegen herhuisvesting van delen van de wereldbevolking. Wel is de culturele verscheidenheid een probleem. Mensen uit verschillende culturen vermengen zich niet gemakkelijk op gelijke voet. Er ontstaat dan gemakkelijk ongelijkheid, zoals dat gebeurd is met de neger-slaven in de Verenigde Staten en in Brazilië. Daarom zullen rigoureuze maatregelen nodig zijn. Waarom niet alle blanken uit Nieuw-Zeeland laten verhuizen naar Australië en in Nieuw-Zeeland alleen Maori's en Bengali uit Bangladesh huisvesten? De inwoners van Westelijk-Canada kunnen gemakkelijk verkassen naar de Westelijke-Verenigde Staten, zodat het gebied tussen Alaska, Vancouver en Winnipeg in Canada tientallen miljoenen Chinezen zou kunnen absorberen, die ongetwijfeld het land beter zullen gebruiken. Deze suggesties zijn alleen bedoeld om duidelijk te maken dat grootschalige oplossingen nodig zijn. De huidige situatie van een systeem van staten waar alleen maar de blanke volken van profiteren, past niet meer in de uitdagingen van vandaag en morgen. De mensheid moet zonder strijd antwoorden vinden op de huidige uitdagingen. En daarbij zijn mensen belangrijker dan nationale grenzen. Bovendien zijn deze inspanningen veel nuttiger en minder duur dan de ruimtevaart.

Wij worden geroepen om onze eigen kleine belangen te overstijgen om te komen tot een hoger en diepgaander niveau van partnerschap als mensen. Daarvoor moeten wijzelf zo veranderen dat wij andere mensen echt als medemensen aanvaarden. Wij worden uitgedaagd tot spirituele verdieping, tot genezing van zelfzucht met oog op de universele gemeenschap van mensen, tot humanisering van onszelf. In zoverre we daartoe bereid zijn, zullen wij werkelijk beschaafde mensen worden, die de idealen van het beste dat in onze religies en culturen te vinden is, benaderen. Zo zullen wij de diepste en beste aspiraties van het menselijk bestaan kunnen waarmaken.

Een alternatieve samenvatting:

Deze wereldwijde apartheid is één van de belangrijkste vormen van structureel kwaad,

- veroorzaakt door geweld, geconsolideerd door de overwinnaars met territoriale grenzen en voortgezet van generatie op generatie, met als fundament: macht is recht;
- racistisch in de meest extreme vorm, waarbij men uit angst voor de benadeelde volken zich gaat bewapenen;
- ervaren als de meest fundamentele vorm van ongelijkheid en beroving, waar anderzijds rijkdom en inkomen door veroorzaakt worden;
- dat mensen kansen ontnemt op werk, voedsel en levensonderhoud;
- dat een oorzaak is van economische depressie omdat de voedselproductie terugloopt;
- dat tot een verspilling van grondstoffen leidt en het braak laten liggen van land;
- dat in stand gehouden wordt door onrechtvaardige immigratiewetten en dus leidt tot clandestiene migratie en conflicten;

- dat mensen ongevoelig maakt voor de nood van anderen, voor de schuld van het verleden;
- dat tegen de wil van God ingaat, die de hele aarde beschikbaar wil laten zijn voor alle mensen, en in strijd is met het getuigenis van Christus, die delen predikte;
- dat een stuk onrecht sinds eeuwen is, waarvoor geen oplossing in zicht lijkt; het vinden van oplossingen wordt met name bemoeilijkt door de westerse overheersing;
- waar ander onrecht uit voortkomt, als een onrechtvaardige verdeling van grondstoffen;
- dat in strijd is met de principes van de vrije markt en de liberale idealen van vrijheid;
- dat het recht van alle mensen op een leefbaar leven niet erkent en de verantwoordelijkheid om tot een rechtvaardige verdeling te komen van de aarde onder alle mensen ontkent;
- dat de westerse mannen en vrouwen onbewust ontmenselijkt.

Vertaling Y. Schaaf

1 Tissa Balasuriya, *Planetary Theology*, Orbis NY, 1984, blz. 28-29.

2 Eugen Toland, Thomas Fenton en Lawrence McColloch, 'World Justice and Peace: A radical analysis for American christians' in Thomas P. Fenton (ed.), *Education for Justice: A resource manual*, Maryknoll NY Orbis, 1975, blz. 101-103.

3 zie noot 1, blz. 29-30.

4 Brian Macgarry s.j., 'Jubilee 1998 Compensation for Exploitation' in *Vision for the*

future. Essays in honour of Tissa Balasuriya omi., CSR Colombo 1997, blz 52-68.

Tissa Balasuriya is lid van de orde van de Oblaten van Maria en coördinator van het Forum voor Afrikaanse en Aziatische Spiritualiteit. Hij studeerde economie in Oxford en theologie in Rome en Parijs. Hij was o.a. rector van het Aquinas University College en van het Centre for Society and Religion, beide in Sri Lanka.

Eigentijds geduvel in de Lage Landen

Het duivelse gemis

Oktober 1998 stond er de dag na mijn promotie in het dagblad Trouw met chocoladeachtige letters: 'ADVOCAAT VAN DE DUIVEL: WE KUNNEN SATAN NIET MISSEN!' Een hele eer voor een gewone dominee om eens advocaat genoemd te worden. De juristerij scoort heden toch aanzienlijk hoger en beter dan kerk en theologie. Bij nader inzien bedacht ik me dat het hier voor een dominee en gelovige toch wel een uiterst twijfelachtige eer betrof. Ik had me juist in het duivelsbeeld cultureel, historisch en theologisch verdiept om de Boze in postmoderne tijden nog eens te kunnen betrappen en ontmaskeren. Ik was eerder een soort theologisch rechercheur dan advocaat. Meer De Cock (met een c: in dit geval van christelijk) dan een mr. Spong. Naar ikzelf oprecht geloofde meer advocaat in de goede zaak van het Koninkrijk dan in de slechte zaken van het Tegenrijk. Merkwaaardig onthullend taalgebruik: Christus heeft getuigen, de duivel zijn advocaten. Ik wist ook niet zeker of ik het eens moest zijn met de conclusie van de redactionele koppenmaker, dat we satan niet kunnen missen. Koppenmakers zijn soms ook koppensnellers. In zekere zin is de duivel in de geloofswereld ongeveer de enige die we echt kunnen missen. Hij is de misbare bij uitstek, maar hij is tevens de onzichtbare bij voorkeur. *'The greatest trick I ever pulled was convincing the world I didn't exist.'* Eeuwenlang was hij in kerk, cultuur en theologie een onmiskenbaar noodzakelijk kwaad. Mijn indruk was dat zulks eigenlijk reeds lang niet meer het geval was. Hij werd in mijn omgeving niet eens meer vermist, meer iemand die schitterde door afwezigheid en iedereen vindt dat prima. Het duivels gemis dat geen gemis blijkt te zijn.

Zelfs geen leegte. Ergens is er nog wel een schaduw of een echo, vage herinneringen, maar in feite stelt het duivelsbeeld niets meer voor. Soms echter doet wat niets meer voorstelt, zich toch als een soort gemis voelen. Voor mijzelf had dat heel sterk te maken met de belangrijkste theologische kwestie: de vraag naar de verhouding

tussen goed en kwaad. De nog altijd zeer actuele theodiceekwestie: als de almachtige God liefde is, hoe kan het kwaad dan zo aangrijpend en vernietigend heersen? 'Er is een vraag, die oprijst van rondom de aarde, gedurig. Een vraag die haar voortdurende klagende toon doet opruisen tot in de hemel, als het ruisen van de grote, wijde eeuwig-ruisende zee. Een vraag zo oud als het mensengeslacht zelf; een levensvraag herhaald van geslacht op geslacht...: Waarom? Waarom? (K.H. Miskotte).'

Juist om levensvragen moet men het zich weleens toestaan een gemis onder ogen te zien en vervolgens op zoek gaan naar de vermiste vanuit het vermoeden dat we wellicht ook iets van betekenis als het over goed en kwaad gaat zijn kwijtgeraakt. Als de duivel voor de eerste christenen een noodzakelijk kwaad was, en voor zovelen daarna, missen wij duivellozen dan toch geen kans?

Een afwezige aanwezige

In de gevestigde kerk en theologie is het duivelsbeeld grotendeels in het ongerede geraakt. De deconfiture van de duivel lijkt hier een feit. Zijn rol is uitgespeeld. Een weldenkende theologie en kerk van na de Verlichting hebben serieus gemeend dat men daadwerkelijk afscheid kon nemen van dit storende en absurde diabolisch element in een lange en soms bizarre geloofstraditie, maar tot op heden is dit rationeel-exorcistisch experiment nooit helemaal geslaagd.

Eenzijds heeft deze theologische deconstructie en ontmythologisering absoluut gewerkt, en dat heeft zeker een positieve zijde. In de loop der tijden heeft het geloof in de duivel tot veel onheil en ongeluk geleid. We denken hier slechts aan het demoniseren van joden en vrouwen (heksenjachten). Er zat wijsheid in de gedachte dat het symbool iets van gisteren was en niet van vandaag. Mensen hebben veel geleden onder angsten en wanen, waarin de duivel een dubieuze hoofdrol werd toegedacht. Zo werd hij van lieverlede ontdaan van vrijwel alle belang en betekenis. Hij die in de christelijke traditie ooit een welhaast goddelijke status had toebedeeld gekregen, viel nu opnieuw uit de hemel. Zijn werkelijkheid werd ontkend of gerelativeerd, zijn werkzaamheid werd naar het rijk der fabelen verwezen. Meer dan het bidden of bezweren had het denken de duivel klein gekregen. Het meest uitgesproken vinden we dat terug in de liberale theologie.

Frappant is dat in de orthodoxe theologie de duivel weliswaar formeel overeind is gebleven, hetgeen natuurlijk samenhangt met de visie op het Schriftgezag, maar feitelijk betreft het hier een restbestand. Bestudering van eigentijdse orthodoxe theologen leert dat men de traditionele zaken slechts herhaalt, maar niet of nauwelijks interesse heeft in een actualisering of concretisering van het diabolisch erfgoed. De orthodoxie leeft veelal met een papieren duivel, een soort nominaal kerklid, wel te vrezen, maar niet om mee te leven. Hier heeft zich een stilzwijgend afscheid voltrokken. De duivel van de orthodoxie is eer museaal dan vitaal, het stille nooit-vertelde afscheid van satan.

We bevinden ons hier in een soort stiltegebied. Er heerst de stilte van schaamte, ver-

legenheid, maar ook van burgerlijke weldenkendheid en tevredenheid. Men is gesteld op rust, een fijne preek, schoonheid, fatsoen. Kerk en theologie zijn terechtgekomen in een klimaat, waarin een veelal slaapverwekkend mengsel van rationaliteit, triomfalisme en burgerlijkheid nauwelijks plaats laten voor de negatieve, lelijke, schunnige kanten van het leven, zoals van oudsher gesymboliseerd door de duivel. God is lief, mensen doen het ook niet echt slecht, het leven heeft veel goeds te bieden en de kerk en het geloof zijn er vooral voor onze eigen religieuze behoeften en vragen. De duivel past daar niet in. Die staat voor de onderwereld, het vuil, de chaos, de boze buitenwereld. Met het verzwijgen van de duivel verzwijgen we ook een deel van de werkelijkheid. Het gaat hier niet om een leerstuk, maar om een stuk van het leven. Dat verklaart mede waarom zelfs wij van de gevestigde kerk en theologie nooit helemaal van hem loskomen. Altijd duikt toch ergens dit lastige en storende duivelsbeeld weer op, al was het maar omdat hij toch regelmatig voorkomt in de heilige geschriften of omdat zelfs ons verwende goede leven zich toch niet kan onttrekken aan het spanningsveld tussen goed en kwaad. Zelfs in de 21^e eeuw zijn we nog niet van de duivel verlost, want dit is nu eenmaal welbeschouwd nog geen verlost wereld. Zelfs het Rijk van Kok is nog geen Koninkrijk. Verzwegen en vermist achtervolgt ons immer de schaduw van de Boze. Zijn afwezigheid wordt zeer gewenst, maar hij blijft een aanwezige.

Satan en Joop Braakhekke: nalatenschap van het christendom

Tegen de achtergrond van het bovenstaande heeft het mij toch wel verrast dat juist buiten de kerk en theologie de duivel *kicking and alive* is. Juist buiten het huis van kerk en theologie wordt de voorstelling voortgezet. Een afgeschreven christelijk symbool leeft met name in de populaire cultuur gewoon voort. Het duivelsbeeld blijkt zelfs één van de meest bekende, toegankelijke en inzichtelijke stukken van de nalatenschap van het christendom te zijn. Hij is buiten de kerk gezet, maar leeft in de gemiddelde doorzonwoning gewoon door. Het is een opmerkelijk vitaal en populair symbool. In de popmuziek, in de computerspelletjes, in jeugdboeken, in films en videoclips, in romans en erotiek speelt hij mee. Uit een scala van mogelijke voorbeelden noemen we het volgende.

In de Lage Landen komt er geleidelijk aan meer aandacht voor het typische Amerikaanse monsterfeest *Halloween*. Zo kon Nederlands grootste familieblad *Privé* (week 45, 13-11-1999, 12-13) uitvoerig aandacht besteden aan een macabere sterren-nacht in Le Garage onder de titel: 'ZO DUIVELS IS JOOP BRAAKHEKKE...' Joop is voor die niet weet ongeveer de aardigste media-kok van Nederland, maar die nacht heeft hij zich in het kader van het feest als de baarlijke duivel zelf gekleed en gedragen. Het artikel wordt vergezeld door een aantal foto's waarop allerlei klas-sieke duivelse symboliek (horens, staarten, de kleuren rood en zwart) prominent voorkomen.

'Het raast en het loeit. De dag is verduisterd, vleurmuizen verlaten hun hol. Spinnenwebben als slierten ochtenddauw markeren de plaats, waar angstaanjagende gedaanten met boze grimassen heimelijk naar binnen glippen. Welk schouwspel speelt zich daarbinnen af? Een heksenkring, een *evil evening* met bloeddorstige vampiers, een horror-samenkomst van geestverschijningen? Niets van dit alles: Joop Braakhekke viert samen met het champagnemerik *Veuve Clicquot* Halloween, het traditionele Amerikaanse oogstfeest. Dresscode voor dit feest van de geesten: een waanzinnige, maar vooral zo macaber mogelijke *Bal Masqué*-outfit... Onze kookgek zelf jaagt als duivel zijn gasten de stuipen op het lijf, maar nog satanischer is levenspartner *Wim Nijkamp*, in zijn outfit behangen met nachtzwarte tule en spinnenwebben. Op zijn linkerschouder is een gitzwarte raaf neergestreken...' Ik wilde eerst als heks komen, maar nu ben ik iets anders, al mag God weten wat. Een lid van de *Addams Family* misschien, maar dan met wit haar...' lacht *Sheila de Vries* achter haar kunstig aangebrachte maquillage... Sinistere monniken, verleidelijke dames met onheilspellende oogopslag, *Fantômes van de opera* en afschuwwekkende gedrochten, maar ook feeën en vamps, de wereldberoemde oranje pompoenen, tongstrelende hapjes en heel veel bruisende champagne... Zo griezelig was het dus ook weer niet bij Horror Joop!

Commentaar:

1. Satan heeft in onze cultuursituatie vooral nog een rol in het spel. In dit voorbeeld is dat evident. Dat geldt bijvoorbeeld ook in de *pop-act* van een figuur als *Marilyn Manson*, of in een populair science-fictiondrama als *Star Wars*. Bij *Bart Smit* (speelgoedpaleis) kan men heel mooie poppen van *Darth Maul* kopen. Speelgoed voor vanaf 8 jaar. Deze absolute schurk is een postmoderne herinterpretatie en variatie van en op de oude duivelsbeelden. 'De kwaadaardige Lord *Darth Maul* ontdekt de kracht van zijn duistere kant door zijn meester *Darth Sidious*. Samen willen zij de Jedi vernietigen en de vreedzame planeet *Naboo* onderwerpen.' In een gesecculariseerde context wordt hij als bekend uit de nalatenschap van het christendom ingehuurd voor speciale effecten in de sfeer van spanning, horror en sensatie.

Hij is een speeltje geworden in handen van de moderne mens. Men koopt de duivel gewoon in een doos en laat hem er zelf uitkomen. Satan is de Shocker en draagt bij aan de behoefte van mensen zo af en toe te verkeren in een fantastisch-magische enscenering van het bestaan. Opvallend is dat in deze *Spielerei* veelal wordt teruggegrepen op de vertrouwde en gekende symboliek. Er is wel sprake van actualisering en variatie, maar in feite is er geen echt alternatief voorhanden. De postmoderne iconografie staat welbeschouwd niet heel ver af van het traditionele duivelsbeeld. Het verhaal van de duivel is vooralsnog een *never-ending story*.

In een cultuur waarin de grote verhalen niet meer populair zijn, doet hij gewoon nog mee in het verhaal van mensen. Zelfs Braakhekke amuseert zich wezenloos met de postmoderne duivel.

2. In zekere zin zouden we in onze cultuur een soort natuurlijke diabolologie kunnen onderkennen. Hij is populair in de meest basale en triviale zin van het woord. Het volk heeft hem eigenlijk uit handen van de kerk en de theologen genomen en speelt een eigen spel. Als ik me niet vergis is dit zo behoren tot het symbolisch universum van onze postmoderne samenleving een onderstreping van de ontluistering en devaluatie van het duivelsbeeld. In christelijke tijden speelde hij met ons, nu spelen wij met hem. Vanuit de originele betekenis van het symbool gedacht is hij inderdaad een 'arme donder' (Theun de Vries) geworden. Hij heeft als God zelve zijn metafysische en kosmologische afmetingen ingeleverd en is deel geworden van de amusementsindustrie. De 'echte satan' is toch van een heel andere orde dan deze surrogaat-satan.

3. Satan is gesecculariseerd, maar de voorstelling wordt geprolongeed. Waarom? Van oudsher was de kernfunctie van het symbool toch dat mensen in spirituele zin in staat werden gesteld tot het verstaan van en omgaan met de werkelijkheid van kwaad groter en machtiger dan een mens zelf. De kracht en betekenis van het duivelsbeeld is nog steeds dat mensen, zelfs al is het maar in de vorm van een spel, uitdrukking kunnen geven aan dit chaotische en bedreigende stuk van het leven. Het amusement verbergt mogelijk een diepere ernst op een meer archetypisch niveau. Ieder mensenleven kent een dualistische notie als het gaat om goed en kwaad in de wereld. Kwaad treft mensen, kwaad dat meer is dan onze schuld of onze verantwoordelijkheid. Of dat kwaad nu zit in structuren of systemen, in een mens zelf, in anderen of op spiritueel niveau wordt beleefd, men kan het gevecht slechts voeren als het kwaad een naam en gezicht kan worden gegeven. Monsters, duivels en demonen vormen wat dat betreft al zolang mensen bestaan een mogelijkheid om kwaad te plaatsen en zo mogelijk te overwinnen. Het zijn beelden, verhalen over een soms als bitter en bizar ervaren eigen levenswerkelijkheid. Het leven is niet slechts spel en lol, maar een heus gevecht en daarom ook dat we zelfs in de 21^e eeuw in deze Lage Landen, in weerwil van een modern wereldbeeld, nog niet verlost zijn van het duivels erfgoed. De duivel is niet een figuur van donkere Middeleeuwen of donker Afrika, hij hoort levensecht bij onze wereld. De schrijfster Karen Spaink schrijft over de harde *metal* muziekcultuur (vaak ook 'versierd' met duivelse symboliek): 'Er bestaat in onze cultuur weinig aandacht voor lijden, dood, verdriet, haat, walging, afschuw en woede... Toch wringt er iets tussen de tamelijk beheerste omgang die we hebben weten te cultiveren en de hoeveelheid angst, vrees en haat die in een gemiddeld mensenhoofd omgaat. Angst voor gekte, voor geweld, voor liefde en verlies, voor verkrachting en moord, voor dromen en demonen, voor anderen en voor jezelf, voor zelfmoord. Voor zulke 'negatieve' of 'destructieve' gevoelens is nauwelijks plaats; er vindt geen structurering of stilering plaats die maakt dat ze veilig en vormvast geuit kunnen worden, zoals dat wel permanent gebeurt bij positief gedefinieerde gevoelens... De wereld is niet zonder frictie en soms wil men deswege wel eens hard schreeuwen... of een horrorvideo zien waarin vage angsten worden geduid en in een context geplaatst.' (in G. Marcus (e.a.), *De duivel in vermomming, zeven essays over popmuziek*, Amsterdam 1994, p. 37-39).

Een duivels dilemma

Men hoeft geen advocaat van de duivel te zijn om zich af te vragen of juist deze stand van zaken niet ook een vraag aan kerk en theologie is om zich nog eens te bezinnen op het duivelse gemis. De vraag komt nu op het eerste gezicht van buiten, maar leeft eigenlijk nog meer van binnen. De duivel is van oorsprong een christelijke verschijning, want ons als anti-Koninkrijk realiteit geopenbaard in met name het nieuwtestamenteisch getuigenis. Daar komt hij vooral op in de eschatologische en apocalyptische partijen. Hij staat voor ultieme realiteitszin met het oog op de toekomst van een nieuwe hemel en een nieuwe aarde. Juist de exorcistische activiteit en prioriteit van Jezus c.s. laten zien dat men de macht van dit bovenpersoonlijk excessief kwaad slechts kan veronachtzamen tot schade van het eigen (christelijk) bestaan. Geloof is een weerbaar en strijdbaar bestaan. Meer nog dan de populaire cultuur zijn het de bronnen van het geloof zelf die ons vertellen dat we nog niet van de duivel af zijn. Het dilemma is duidelijk. Juist ook door het demoniserend gebruik van de kerk is het een onmogelijk en absurd symbool geworden, voor veel (kerk)mensen roept het woord duivel primair negatieve connotaties op, anderzijds kan men ook in het geloof niet zonder het duivelse. Waar wij deze Lage Landen ook weer als zendingsgebied beschouwen en naarstig op zoek zijn naar communicatie over het Evangelie lijken er mogelijkheden te zijn om door middel van deze beeldende en vertellende expressie van denken over en leven met goed en kwaad aansluiting te vinden bij het postmoderne leven. Het zal meer gaan om het drama dan om het dogma, meer om het leven dan om de leer. De duivel is in de kern een positief symbool, noodzakelijk kwaad, maar nooit los te zien van de Overwinning. De Tegenstander is te vrezen, maar tevens te overwinnen. Christus is ons daarin voorgegaan. Het volk onderweg is daarom een sterk, weerbaar en hoopvol volkje. Nooit zullen zij in de duivel geloven, maar ook niet zonder hem. Het eigenlijke dilemma is veeleer of zijzelf het kwade willen bestrijden door het goede te doen en te geloven. Wie zo volgt en gaat, kan de duivel niet missen.

Dr. T.H. van der Hoeven is hervormd predikant te Woerden. Hij promoveerde te Leiden op: *Het imago van Satan, Een cultuur-theologisch onderzoek naar een duivels tegenbeeld*, Kok Kampen, 1998.

Nie Wieder!

De zoektocht naar de verwerking van het kwaad van Auschwitz

Zelfs na de nauwelijks te overschatten tragedies in Rwanda en ex-Joegoslavië, is het land dat ongetwijfeld het meest wordt geconfronteerd met z'n gruwelijke genocidale verleden Duitsland. Reeds vlak na het einde van de Tweede Wereldoorlog werd het Duitse volk gediaboliseerd en werd de verdedigbare filosofisch-ethische term 'collectieve schuld' eveneens voor dergelijke weinig stichtende doeleinden gebruikt. Dit misbruik riep echter binnen de kortste keren de hevigste tegenreacties op. Zo wees Eugen Kogon, zelf een gevangene uit Buchenwald, er in het links-katholieke maandblad *Frankfurter Hefte* herhaaldelijk op dat de these van de collectieve schuld een contraproductief effect had. 'De "schok-politiek",' zo schreef hij in '46, 'heeft niet de kracht van het Duitse geweten gewekt, maar de krachten van de afweer tegen de beschuldiging dat men voor de nationaal-socialistische schanddaden in Bausch en Bogen medeverantwoordelijk is. Het resultaat is een fiasco.'¹

Reacties als deze werden geboren uit de afkeer die werd opgeroepen door de terechte afschuw die de bevolking van de geallieerde landen bij monde van haar regeringen over het Duitse volk had uitgespuwd. Maar de ongenueanceerdheid ervan leidde tot de knagende ontmenselijkende diabolisering die ook door de joodse filosofe Hannah Arendt in haar boek *Eichmann in Jerusalem*² scherp werd veroordeeld. Noch dit boek, noch *Die Schuldfrage*³ van de Duitse filosoof Karl Jaspers – waarin hij een zeer genuanceerd pleidooi hield voor een correcte aanwending van de notie collectieve schuld – konden de publieke opinie echter verder brengen dan die eerste ethische verontwaardiging. Zelfs de *Stuttgarter Schuldbekentnis*⁴ van de Evangelische Kerk en de openlijke reflecties op de holocaust door vooraanstaande politici⁵ en historici⁶ konden nauwelijks de Duitse gevoelens raken. De oorlog was afgelopen, het leven, zo leek het wel, ging opnieuw gewoon door. Vele miljoenen doden werden verdrongen tot een onwaarschijnlijk pijnlijke statistiek waaraan geen levende Duitser persoonlijk schuld leek te hebben.

Het wegduwen van deze collectieve schuld-gedachte door het overgrote deel van het naoorlogse Duitse volk dat hieruit volgde, leidde echter indirect tot een maat-

schappij die niets meer te maken wilde hebben met haar eigen verleden. Nochtans was het precies dit volk dat getekend was door haar eigen verleden en nochtans was het precies Duitsland dat zijn eigen geschiedenis nooit nog zou kunnen overschouwen zonder te blijven stilstaan bij de jarenlange vervolging van joden, zigeuners, asocialen, homoseksuelen en politieke tegenstanders. Miljoenen keren had deze natie immers, geleid door een misdadig nationaal-socialistisch regime, de adem van de vermeende vijand afgesneden. Wat restte was een geschonden gelaat en veel meer nog de herinnering aan zoveel verwoeste levens die nooit verdrongen mocht worden.

Maar in werkelijkheid werd een scherpe bocht genomen en bijna vijftig jaar lang werd deze Duitse collectieve herinnering doodgezwegen. De gruwel en het daarop volgende trauma hadden in Duitsland een *'conspiracy of silence'* in het leven geroepen. Niet toevallig werd dan ook de ruimte gecreëerd voor de psychoanalytici Alexander en Margarete Mitscherlich om in hun opzienbarende en even geprezen als verguisde boek *Het onvermogen om te rouwen*⁷ hun landgenoten te wijzen op de verdringing van hun pijnlijke verleden. Nauwelijks twintig jaar later werd deze stelling onderschreven door een treffend voorbeeld uit de praktijk. Na een bijzonder ongelukkig bezoek van de Amerikaanse president Reagan en de Duitse Bondskanselier Kohl in 1985 aan het kerkhof van Bitburg barstte immers de *Historikerstreit* in alle hevigheid los. Plots bleek ook dat zelfs vooraanstaande Duitse intellectuelen, waaronder in de eerste plaats de historicus Ernst Nolte, een mildere houding wilden aannemen ten opzichte van hun eigen nationale geschiedenis. Dit leidde echter tot een furieuze reactie van de filosoof Jürgen Habermas en de daarop volgende jarenlange academische strijd om de plaats van het verleden in de herinnering.

Hoewel de kaarten dus allesbehalve in het voordeel van de inculturatie van het verleden lagen, brachten de jaren '90 onmiskenbaar een ommekeer met zich mee en lijkt het alsof in de laatste jaren van deze eeuw van de genocides de verwerking, de rouw en de inculturatie in Duitsland een opmerkelijke plaats hebben gekregen.

Begin jaren '90 schreef de politieke theoloog Johann Baptist Metz enkele artikelen⁸ waarin hij scherp uithaalde naar de amnesie waarin de naoorlogse Duitse maatschappij zich maar al te graag had gehuld. Metz meende echter dat een herhaling van het verleden slechts vermeden kon worden wanneer de bestaande cultuur zich zou ontwikkelen tot wat hij een 'anamnetische cultuur' noemde, een cultuur waarin het verleden wordt opgenomen en de centrale plaats krijgt die het toekomst. Metz kreeg voor wat deze stelling betreft onrechtstreeks steun toegezegd van de Tübingse theoloog Hans Küng toen die in zijn boek *Das Judentum*⁹ schreef dat bevrijding niet voortvloeit uit vergetelheid en verdrukking, maar uit erkenning en herinnering. Nochtans merkte een andere Duitse theoloog, Jürgen Manemann, enkele jaren later op dat er in Duitsland nog steeds sprake was van een grote mate van amnesie in het publieke en persoonlijke leven voor wat de periode van het nazisme betrof. Deze amnesie, zo meende hij, had er ondertussen voor gezorgd dat zich een Duitse

identiteit had ontwikkeld die gebaseerd was op twee leugens: een eerste die was opgedoken in de tijd toen Konrad Adenauer kanselier was en beweert dat alle Duitsers democraten zijn, en een tweede die zijn ontstaan had gevonden rond 1989 en die inhoudt dat alle Duitsers nu normaal zijn. 'In het gezicht van deze verdringen,' zo vervolgde Manemann, 'zien we dat het tegenwoordige morele verval in onze maatschappij verbonden is met het vergeten van Auschwitz. Het gebrek aan gevoeligheid voor het verleden reflecteert zichzelf in de afwezige gevoeligheid voor de tegenwoordige onrechtvaardigheid.'¹⁰

Het is duidelijk dat hij met onverhulde uitspraken als deze niet zonder zelfverzekerdheid in de voetsporen van zijn voorganger en leermeester in Münster, Johann Baptist Metz, treedt. Volgens Manemann kan de Duitse liberale democratie zichzelf via de vernietiging van de herinnering van de slachtoffers definiëren op een functionele anti-utopische of anti-historische wijze en op deze manier verworpen tot de fundering van het fascisme. Zo produceert ze immers een leegheid van het leven en leidt ze tot de totale onverschilligheid die Auschwitz mogelijk maakte.

Wat hier dus volgens Metz, Küng en Manemann in Duitsland – maar evenzeer in heel wat andere landen – op het spel staat, is een solidariteit die geworteld is in een anamnetische cultuur omdat ze wordt bedreigd door een negationistische beweging. De te bewandelen weg richting een hoopvolle nieuwe toekomst is duidelijk: wie niet ten prooi wil vallen aan een anamnetische cultuur zal in de eerste plaats de strijd moeten aangaan met de zich steeds sterker manifesterende drang om te ontkennen en te vergeten. In die zin mag het weinige dat de Duitsers van de eerste generatie hebben verteld niet verloren gaan in de beschaamde stilte van de volgende generaties; het is immers precies deze stilte die de vergetelheid de mogelijkheid biedt om zich door te zetten en de geschiedenis bijna onmerkbaar naar de achtergrond te schuiven. Dit is een oproep die, nu de eerste generatie stilaan is verdwenen, krachtiger moet klinken dan ooit in de oren van de tweede en derde generatie.

Het gaat hier echter om een weg die niet zonder gevaren is. Er zal immers steeds opnieuw rekening gehouden dienen te worden met het dreigende gevaar dat men door wetenschappelijke zakelijkheid en jargontaal de persoonlijke en collectieve herinnering ontzenuwt¹¹ en maakt tot een in stand gehouden traditie, misschien zelfs folklore, die volledig voorbijgaat aan de essentie van de herdenking. Meer dan ooit is in Duitsland de tijd gekomen om van de ontstane afstand tussen deze wereld en de holocaust gebruik te maken om de verdringing, die er gekomen is omdat de eerste generatie na de Tweede Wereldoorlog weer een 'normaal' leven wou opbouwen, af te bouwen¹² en de herinnering aan de holocaust die plaats toe te kennen die haar toekomt. Zij het dat ook dit zal moeten gebeuren in de overtuiging en zelfs de wetenschap dat de ontstane afstand tussen heden en verleden, door het feit dat de laatste getuigen verdwenen zullen zijn, de nodige problemen met zich zal meebrengen. Zeker is in ieder geval dat de vergetelheid enkel nefaste gevolgen kan hebben voor de toekomst en dat het antisemitisme, zoals de Weense bisschop Krätzl terecht heeft gezegd, niet zal verdwijnen door te zwijgen en geduldig te wachten.¹³

In die zin is het zich herinneren dan ook niet enkel het opnemen van een verantwoordelijkheid voor het eigen zijn, maar ook voor dat van de toekomstige generaties. Omdat moraliteit immers de grenzen van ruimte en tijd overstijgt, de mensheid ondeelbaar is en alle generaties met elkaar verbonden zijn, hebben mensen, zoals de Leuvense moraaltheoloog Didier Pollefeyt terecht heeft geschreven, niet alleen een verantwoordelijkheid voor zichzelf en voor elkaar, maar ook voor de latere generaties die deel zijn van onze 'morele gemeenschap'.¹⁴ Het is duidelijk dat het Duitse volk hierin, in het bijzonder na de krachtige oproep om vrede en rechtvaardigheid die de slachtoffers van de holocaust hebben nagelaten in de stilte van Auschwitz, het voortouw dient te nemen en hierin gesteund dient te worden door alle andere landen. De holocaust was immers niet enkel een Duitse of Europese les, maar een universele les die de hele mensheid betreft.

Wat in ieder geval roet in het eten dreigt te gooien wanneer het gaat om de inculturatie van het verleden, is de verwarring die – zelfs onder filosofen en historici – nog steeds bestaat tussen de termen collectieve schuld en collectieve verantwoordelijkheid. Deze misvattingen kunnen immers leiden tot ernstige misverstanden en als gevolg daarvan een zekere aversie bij de huidige Duitse generatie oproepen tegen een verleden dat nooit mag worden vergeten. De aanleiding tot het opnemen van die verantwoordelijkheid is ongetwijfeld wat Roman Herzog de 'schaamte en toorn' heeft genoemd over het feit dat het Duitsers waren die de misdaden tijdens de holocaust hebben begaan en over het feit dat wat gebeurd is, kon geschieden in het land van Kant en Goethe. Uiteindelijk moet dit, aldus nog Herzog, leiden tot een gezamenlijk herdenken met de slachtoffers. 'Niets,' zo stelde hij tijdens een herdenkingsplechtigheid in Bergen-Belsen op 27 april 1995, 'mag verdrongen worden, niets mag vergeten worden. We dragen er verantwoordelijkheid voor dat zoiets zich niet meer herhaalt.'¹⁵

Dit is precies waar het bij de notie collectieve verantwoordelijkheid om gaat: de tweede en derde generatie en alle generaties die nog zullen volgen, hebben geen enkele schuld aan wat is gebeurd tijdens de Tweede Wereldoorlog, maar zij hebben wel de plicht tegenover zichzelf, tegenover elkaar en tegenover de toekomstige generaties om ervoor te zorgen dat zoiets zich nooit meer zal kunnen voordoen. Het mag dus duidelijk zijn dat collectieve schuld en collectieve verantwoordelijkheid in geen geval los staan van elkaar, maar evenmin aan dezelfde mensen kunnen worden toegeschreven. Daar waar zij die een collectieve schuld dragen ook een collectieve verantwoordelijkheid dragen, kan er van het omgekeerde geen sprake zijn. De eis van het verleden aan de generaties van vandaag en morgen is dus helder. De herinnering aan en de herdenking van de holocaust moet worden opgewaarderd en voortgezet. Maar deze lijn dient ook te worden doorgetrokken tot op meer publieke domeinen zoals (inter)nationale herdenkingen. Slechts in deze collectieve rituelen heeft de herdenking van deze onbegrijpbare en onvergelijkbare gebeurtenis – hetgeen de joodse denker Emil Fackenheim in zijn boek *To Mend the World*¹⁶ een 'Epoch-making event' heeft genoemd – immers een toekomst. Het is bovendien pas

door de herinnering aan Auschwitz en de erkenning van het eigen vergeten van het duistere verleden heen dat het morele verval in onze eigen maatschappij te begrijpen is. Of, om het met de veelbetekenende woorden van L.J. Hartog te zeggen: 'Historische ervaring is niet de minste partner op weg naar de toekomst.'¹⁷

Maar heeft er wat dat betreft in Duitsland sinds mei 1945 een hoopvoller vuur gebrand dan dat dit vandaag, aan het einde van deze afschuwelijke eeuw, het geval is? Blijkbaar heeft het Duitse volk zijn les na zestig jaar hardnekkig stilzwijgen geleerd en is het ook tot haar doorgedrongen dat slechts een bewuste en aanvaarde anamnese een herhaling van de meest onmenselijke gebeurtenis uit de wereldgeschiedenis kan dwarsbomen. In hoeverre de Duitse theologen hierin een belangrijke rol hebben gespeeld, is een onoplosbare vraag; zeker is echter dat zij een bijzonder positieve rol hebben gespeeld in het bewustwordings- en verwerkingsproces dat vandaag aan de gang is in Duitsland.

In die zin is het dan ook enigszins jammer te noemen dat we moeten vaststellen dat de Amerikaanse historici als het ware het aandachtsveld voor de herinnering aan de holocaust hebben verlegd en dat vooral zij in het kernpunt van de belangstelling staan voor wat dit onderwerp betreft. Door deze overweldigende overzeese belangstelling dreigt immers een belangrijk deel van de Europese en wereldgeschiedenis opgeslorpt te worden door een niet altijd even fijnzinnig soort van geschiedschrijving – denken we maar aan het hele Goldhagen-debat. Desalniettemin doet dit niets af aan de positieve en constructieve manier waarop Duitsland tracht om in extremis, nu de laatste getuigen bijzonder schaars zijn geworden, het stilzwijgen te doorbreken en de 'conspiracy of silence' met een geweldige kracht aan stukken te slaan. Ongetwijfeld is de tijd gekomen dat ook wij deze inspanningen moeten erkennen en ondersteunen in dienst van een toekomst die weer gedragen zal worden door hoop en niet langer door een beklemmende en remmende angst voor het verleden.

Dit artikel is gebaseerd op mijn onuitgegeven thesis: W. Smit, *Geschiedenis, ethiek en theologie van de herinnering. Een analyse van het begrip collectieve schuld in het naoorlogse Duitsland vanuit christelijk-ethisch perspectief*; en ook op mijn artikel: W. Smit, 'Op zoek naar een anamnethische cultuur. Duitsland en de inculturatie van een genocidaal verleden', in *Driemaandelijks Tijdschrift van de Auschwitz Stichting* 64 (1999), p. 33-43.

1 F. Wielenga, *Schaduw van de Duitse geschiedenis. De omgang met het Nazi- en DDR-verleden in de Bondsrepubliek Duitsland*, Amsterdam, 1993, p. 29-30.

2 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press, 1963.

3 K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur*

Deutschen Frage, Zürich, Artemis-Verlag, 1946.

4 In deze Verklaring van de Raad van de Evangelische Kerk – in de literatuur ook bekend als de *Stuttgarter Erklärung* van 19 oktober 1945 – die onder anderen werd opgesteld door dominee Martin Niemöller, één van die protestanten die openlijk kritiek had geleverd op het nationaal-socialisme, werd stelling genomen in naam van de hele Kerk. Hoewel deze Verklaring niet geheel vrij is van enige ambiguïteit en vaagheid, was haar stelling duidelijk: de Kerk draagt schuld. 'Met grote smart,' zo schreef de Raad tijdens de zitting van 18 en 19 oktober 1945, 'zeggen wij: Door ons is oneindig leed over vele volkeren en landen gebracht. Wat wij aan onze gemeenten vaak getuigd hebben, dat spreken wij nu uit in naam van de hele Kerk: Wel heb-

ben we doorheen lange jaren in de naam van Jezus Christus tegen de geest gestreden die in het nationaal-socialistische gewelddadige bewind zijn verschrikkelijke uitdrukking had gevonden; maar we klagen onszelf aan voor het feit dat we niet moediger beleden, trouwer gebeden, onbekommerder geloofd en brandender liefgehad hebben.' (G. Besier & G. Sauter, *Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1985, p. 62.)

5 Vooral de SPD profileerde zich bij monde van partijvoorzitter Kurt Schumacher, die trouwens zelf vrijwel de hele periode tussen '33 en '45 in een concentratiekamp had doorgebracht. Schumacher sprak immers niet enkel openlijk over de jodenvervolgning en de miljoenvoudige moord, maar riep herhaaldelijk op tot *Wiedergutmachung*. En de eerste president van de Bondsrepubliek, Theodor Heuss, zou richtinggevend worden voor het schuldebate toen hij tijdens een redevoering in 1949 het begrip *Kollektivscham* introduceerde als morele categorie voor het gehele Duitse volk (F. Wielenga, Op. cit., p. 31).

6 We verwijzen hierbij naar twee belangrijke werken die in die periode verschenen: F. Meinecke, *Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen*, Wiesbaden, 1946; en A. Abusch, *Der Irrweg einer Nation*, Berlijn, 1946.

7 Zie: A. en M. Mitscherlich, *Het onvermogen om te rouwen. Motieven van een collectief gedrag*. Uit het Duits vertaald door E. Giphert en B.M. van der Zijl [Oorspronkelijke titel: *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlage Kollektiven Verhaltens*] Amsterdam, Wetenschappelijke Uitgeverij N.V., 1971, 279 blz. Voor een kritische noot bij dit boek van de Mitscherlichs, zie o.a.: T. Moser, *Die Unfähigkeit zu trauern: Helt die These einer Überprüfung stand?*, Frankfurt am Main, 1992.

8 Zie hiervoor: J.B. Metz, 'Plädoyer für eine anamnetische Kultur' in F.-M. Konrad, R. Boschki en F.J. Klehr (eds.), *Erziehung aus Erinnerung. Pädagogische Perspektiven nach*

Auschwitz, Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1995, p. 11-18 en J.B. Metz, 'Für eine anamnetische Kultur' in H. Loewy (Hrsg.), *Holocaust: Die Grenzen des Verstehens. Eine Debatte über die Besetzung der Geschichte*, Reinbek, 1992, p. 35-41.

9 H. Küng, *Judaism*. Uit het Duits vertaald door J. Bowden [Oorspronkelijke titel: *Die Religiöse Situation der Zeit. Das Judentum.*] London, SCM Press Ltd, 1992.

10 J. Manemann, 'Liberal Democracy – The End of History' or Carl Schmitt 'Redivivus? The Need for an anamnestic Culture for Germany after Auschwitz' in G.J. Colijn en M.S. Littell (ed.), *Confronting the Holocaust. A Mandate for the 21st Century*, Lanham, University Press of America Inc., 1997, p. 83-84.

11 T. Maissen, 'Weltkrieg und nationales Gedächtnis' in *Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche Reformation* (5) (1998), p. 262.

12 G. Koller, 'Geschichte und Erinnerung' in *Zeitschrift für Kultur, Politik, Kirche Reformation* (5) (1998), p. 270.

13 H. Küng, Op. cit., p. 240.

14 D. Pollefeyt, 'Après nous le déluge?' in *Kultuurleven* 60 (1) (1993), p. 44-45.

15 R. Herzog, 'Wir tragen Verantwortung. Ansprache während der Gedenkveranstaltung in Bergen-Belsen am 27. April 1995' in H. Lichtenstein en O.R. Romberg (Hrsg.), *Täter – Opfer – Folgen. Der Holocaust in Geschichte und Gegenwart*, Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung, 1997, p. 265.

16 E. Fackenheim, *To Mend the World: Foundations of Future Jewish Thought*, New York, Schocken Books, 1982.

17 L.J. Hartog, *Hoe ontstond de jodenmoord? Hitler, Amerika en de Endlösung*, Maastricht, Sdu Uitgeverij Koninginnegracht, 1994, p. 86.

Wim Smit is afgestudeerd als regent Nederlands-geschiedenis-godsdienst aan het KAHO St.-Lieven te St.-Niklaas en als licentiaat in de godsdienstwetenschappen aan de K.U. Leuven.

Van theologie naar technologie: duizend jaar ordening

Waarom komt het derde millennium op ons toe in een zekere dreiging? Waarom lijkt het kwaad zo'n actueel thema? De drie nullen van het jaar 2000 vertegenwoordigen een duister niets. Het is niet het getal als zodanig dat ons angst aanjaagt. Deze drie nullen zijn een chiffre, een symbool voor een dieperliggende cultuuromslag die in ons omwoelt en die ons bestaan doorwoelt zonder dat wij er bewust greep op krijgen. Die cultuuromslag blijft ons beangstigen zolang we dat andere, dat 'niets' dat aan onze interpretatiekaders voorbij ligt, niet goed weten te articuleren en het niet open in het oog durven te vatten. Articulatie geven aan de cultuuromslag die zich aan ons voltrekt – daarmee hopen we in dit artikel een begin te maken. Misschien is datgene wat ons in eerste instantie aanstaart als 'kwaad' zo kwaad nog niet.

De wereldafgewende kerk

Al naar gelang de tijden waarin mensen leefden, heeft 'het kwade' een andere betekenis gekregen. Dat is niet het gevolg van een opeenvolging van verschillende manieren van denken, maar veel meer het gevolg van een andere manier van ervaren in de omringende werkelijkheid staan. Verandert onze manier van ervaren, dan volgt het denken.

In de eerste duizend jaar van onze jaartelling was het kwaad theologisch gesproken niet zo'n groot probleem. Men brak zijn hoofd er niet op stuk. Het was er wel. Het was er volop. Maar je kon niet anders verwachten in een boosaardige wereld vol machtswillekeur en stammentwisten. Daar kon het niet anders dan demonisch toegegaan. De christelijke ziel echter richtte zich tot de hemel en keerde in tot de eeuwigheid. Anders gezegd, de 'strategie' van de Oude Kerk tegenover het kwade bestond erin zich te oefenen in sterven aan deze wereld. In de kloosters – waar op het hoogtepunt van de Middeleeuwen een derde van de bevolking toe behoorde! – trok men zich terug uit de aardse strijd, liet men de aardse driften en stammenveten ster-

ven en leidde zo een 'geestelijk' leven. De Oosterse Orthodoxie heeft deze oorspronkelijke houding van de kerk bewaard tot op de huidige dag. In die optiek is de wereld niet voor verbetering vatbaar. Elke poging daartoe zal stranden. De christelijke ziel trekt zich uit de wereld terug en zoekt de hemelse liefde van een God die zich bekommert om arme schepselen. Wie die liefde vindt, verandert de wereld niet, maar heeft wel zijn ziel gered. Dit goddelijk erbarmen wordt in de liturgie beleefd: Kyrie Eleison!

De negatieve visie op de vrouw en op het gevoelsleven van de oudheid en gedurende de Middeleeuwen vindt zijn verklaring in de angst voor de gewelddadige gevolgen van het driftleven in machtswillekeur en stammenstrijd. Dat was geen angstige fantasie, maar dagelijkse werkelijkheid. Pas later in de Middeleeuwen, als de ridders geadeld zijn door hun bereidheid te sterven in het heilige land kan de vrouw 'hoofs' tegemoet getreden worden. Dan zijn de driften reeds zo aan zichzelf gestorven dat de man een schone bloem kan zien staan en eren zonder die onmiddellijk te willen plukken. Maar dan zijn we ook in een ander tijdperk aangekomen. Dan heeft de kerk – nu niet de Oosters Orthodoxe, maar de Katholieke, de nadrukkelijk Rooms-Katholieke! – al danig ingegrepen in de aardse werkelijkheid, onder andere door het uithuwelijken van de dochters te verbieden. Met deze en andere maatregelen poogde de kerk de individu vrij te maken uit de allescontrolerende greep van de clan.

De wereldtoegewende kerk

Waar vindt deze omslag plaats? Wanneer gebeurt het dat de kerk zich actief gaat bemoeien met het aardse leven? Voortekenen zijn er al voor het jaar 1000. Het begin ligt bij het feest Allerzielen op 2 november. Dat de heiligen geëerd moeten worden – 1 november, Allerheiligen – was altijd al duidelijk. Maar dat de arme zielen van hen die in zonden gestorven zijn, of die Christus zelfs niet gekend hadden, ook een eigen feestdag kregen was een ongehoorde vernieuwing. Hier wordt dat wat buiten de kerk leeft en beweegt niet meer eenvoudig verloren geacht. De boze wereld wordt gezien als voor verbetering vatbaar. Het geloof in het vagevuur heeft in dezelfde tijd zijn oorsprong en betuigt hetzelfde geloof: ook van de zondige ziel in zijn aardse verpakking en vervallen staat is nog wat te maken. Maar de eigenlijk ingrijpende verandering komt met wat in de geschiedenisboekjes staat als de Investituurstrijd, de strijd om de suprematie tussen paus en keizer. Meestal wordt dat afgedaan als een loutere strijd om de macht. Maar dan wordt vergeten hoe de kerk met lede ogen moest aanzien hoe door wereldlijke machthebbers bisschoppen aangesteld werden, hoe bijvoorbeeld bij de uitgang van de kerken gecollecteerd werd voor het leger van de keizer, hoe kortom de wereldlijke machthebbers de kerk misbruikten ter legitimatie van hun machtsaanspraken. Voor elke serieuze monnik of priester was dit een kwelling en paus Gregorius VII stond dus werkelijk niet alleen toen hij in 1075 een uitsluitende claim op de bisschopsbenoemingen deed en het iedere gelovige toestond zich direct te beroepen op de paus. Maar het is een epo-

chale wending: vanaf nu maakt de kerk de aardse gerechtigheid tot haar zaak! Het is het begin van die eigenaardige West-Europese geschiedenis waarin in een opeenvolging van revoluties een geestelijk gedreven poging ondernomen wordt de aardse werkelijkheid zelf opnieuw te ordenen overeenkomstig de beloften van het Evangelie. De ervaring van goddelijke liefde die gedurende de eerste duizend jaar van de kerk opgehoopt is, komt hier tot een uitbarsting: als God dan de mens in zijn ellende liefheeft, dan moet het hier op aarde ook anders! Dat geloof is de gemeenschappelijke drijfkracht achter zo heterogene bewegingen als de kruistochten in de Middeleeuwen, de Italiaanse Renaissance, de Duitse Reformatie (waarin wereldlijke vorsten het in de kerk voor het zeggen kregen!), het Engelse Parlementarisme (het parlement kreeg ook zeggenschap over de kerk) en de daarmee verbonden Glorious Revolution, de Franse Revolutie en tenslotte de Russische Revolutie. Ook volgens de gangbare geschiedschrijving staat het burgerlijke leven in de steden door het verwerven van stadsrechten aan het begin van de ontwikkeling tot een burgerlijke maatschappij. Wat men over het algemeen niet ziet of niet wil zien is dat deze stadsrechten geformuleerd werden door kerkelijke ambtsdragers en dat het ook bewust de strategie was van de kerk om door de formulering van rechten van burgers de macht van de adel terug te dringen. Het wetboek van Gratianus uit 1142 legde daartoe de grondslag. De rechtstradities van alle Europese landen gaan hierop terug.

In dezelfde tijd begint de theologie de uitspraken van de kerkvaders tot een systeem te ordenen. Er wordt een 'opsomming' van gemaakt, een 'Summa Theologica' en de tegenstrijdigheden erin worden gladgestreken. Nu de kerk zich opmaakt het 'kwade' op aarde te bestrijden wordt het kwade ook theologisch een probleem. Voor haar systeembouw heeft de theologie altijd aangeleund tegen het kosmologische denken van Aristoteles. Gods bedoeling met de wereld wordt dan herleid tot een objectieve ordening die eeuwig en onveranderlijk zich achter deze wereld ophoudt. De zonde en het lijden dat daaruit voortkomt, treden op als versterking van deze orde. Soms kreeg dit denken een meer maatschappijkritische invulling, soms ook een meer conformistische. De middeleeuwse kerk maakte voor het eerst (in Italië) een onderscheid tussen kerk en wereldlijke macht met behulp van het woord 'status', wat 'toestand' betekent. De 'toestanden' van deze wereld kon je niet met één pennenstreek verbeteren. Daarom werd een wereldlijk bestuur aanvaard over deze 'status' – ons woord 'staat' is ervan afgeleid. Maar dit wereldlijk bestuur werd als tijdelijk gezien. Onder de beademing van de kerk – nogmaals: eenderde van de bevolking was geestelijke of leefde in kloosters – zou dat in de toekomst ook nog wel kunnen veranderen, maar de geestelijke energie is nu eenmaal niet groot genoeg om alles tegelijk aan te pakken. Zo werd de staat als wereldlijke macht toegestaan, een ordening die wel niet (helemaal) naar Gods bedoeling was, maar die toch tot taak had erger te voorkomen. In de Italiaanse steden was dit wereldlijk bestuur ook in de tijd beperkt. Een vorst werd slechts voor een jaar geïnstalleerd. Dan nam een ander het bestuur over. Ons systeem van periodieke regeringswisselingen heeft daar in zijn voorbeeld gevonden. In principe is deze manier van denken maatschappij-

kritisch. Toch werd een kosmische wezenorde in de wereld aanwezig verondersteld, een essentie die naar Gods bedoeling was, als zat die orde ergens onder het stof van zonde en misstanden verborgen als een ijzeren bestand achter deze werkelijkheid.

Natuurwetenschap en techniek

Calvinisten spraken veel over 'Gods plan'. Nu zit in het woord 'plan' een dubbelzinnigheid. 'Ik ben van plan morgen te gaan zwemmen.' Wanneer het woord plan in die context gebruikt wordt duidt het op een intentie, de wil op een bepaald moment van een subject. Maar in de uitdrukking 'bouwplan' wordt met plan iets als een vast bestek bedoeld, een objectief gegeven, een draaiboek. Als Calvin het woord plan gebruikt, is dat steeds in de eerste betekenis. Maar bij zijn navolgers kreeg, door een zekere nadruk op het geloof in de voorzienigheid, het woord plan veel meer de tweede betekenis, een objectieve structuur die onder de zichtbare werkelijkheid lag. De wiskunde – vooral de geometrie – en de ontdekking van natuurkundige wetmatigheden die wiskundig uitgedrukt konden worden (Huygens, bekend van de uitvinding van het slingeruurwerk, was de eerste die dat deed) gaf een concrete bevestiging van het bestaan van een dergelijke natuurorde. Columbus was al eerder naar 'Indië' vertrokken via de westelijke route, eigenlijk niet anders dan in dezelfde vertrouwensdaad dat wat tot nu toe enkel berekeningen waren, ook zou kloppen met 'de werkelijkheid'. De orde die wij door de natuurwetenschap in de wereld ontdekken of construeren (welke van beide woorden past? – Dat is niet uit te maken, maar het werkt... dus doet het er ook niet toe of de natuurwetten constructie van ons zijn of werkelijkheid buiten ons...) en die aanvankelijk alleen maar in ons hoofd bestaat, daaraan vertrouwen we nu ook in werkelijkheid ons leven toe. In datzelfde vertrouwen – vertrouwen op een gedachtefictie die werkt – lopen wij over bruggen en reizen wij naar de maan.

Het woord natuur drukt dit vertrouwen in een stevige grondstructuur van de wereld uit. 'Natuur' is eigenlijk een geloofswoord, heel anders dan het woord 'wereld'. Je kunt spreken van een 'spookachtige wereld'. Je kunt niet goed spreken van een 'spookachtige natuur'. 'Natuur' is aanduiding van een wereld waar de spoken uit verdwenen zijn.

De geloofsbeleving van de Reformatie met zijn nadruk op praktische beroepsarbeid in deze wereld, zijn nadruk op het gewone leven waarin het godwelgevallige leven moest plaatshebben, paste wonderwel bij de ontdekking van dit wetenschappelijk universum. Beide tendensen versterkten elkaar. Zonder de reformatorische arbeidzaamheid was er in de dagelijkse realiteit van de wetenschappelijke ontdekkingen niet veel geworden.

De theologische interpretatie van het kwaad reflecteerde deze nieuwe omgang met de werkelijkheid. Reeds Descartes zet hier de toon. Hij vraagt zich af of de ficties van ons verstand, dat wil zeggen of onze wiskundige zekerheden, ook kloppen met de werkelijkheid. Het zou immers allemaal op een droom kunnen berusten. Dan zou men ondanks de betrouwbaarheid van de berekeningen beter niet over de brug

kunnen lopen of naar de maan kunnen reizen. Maar stel dat de modellen en ficties van ons denken niet overeenkomen met de werkelijkheid, dan zou God eigenlijk kwaadaardig zijn, een 'malin genie', die ons denken op een dwaalspoor stuurt. Een beetje God doet zo iets niet! Dus moet de wereld wel kloppen met de modellen die wij door logische afleiding en empirisch onderzoek daarvan maken. Niet voor niets was het de wiskundige Leibnitz die zich bezighield met de vraag van de theodicee. Dat is de vraag of God de wereld als een harmonische orde gemaakt heeft, en of God dus rechtvaardig is. Het antwoord: natuurlijk staat God garant voor deze wereld. De wereld die er is, is van alle mogelijke werelden de beste, anders zou God niet God zijn. Ook bij Kant staat God garant voor de rationele structuur van de wereld. Alleen omdat in de wilde wereld een rationele orde te ontdekken is – dankzij een daarvoor garant staande God in de coulissen van de werkelijkheid – kan de wereld vertrouwensvol tegemoet getreden worden, als natuur. Telkens verschijnt de orde van de wereld als een orde waaruit het kwade wegverklaard moet worden. Het hoort er niet wezenlijk bij en zal ook worden teruggedrongen naarmate de mens meer leeft overeenkomstig de orde die zijn denken afleidt. Dat vergt disciplineren. Dat vergt strijd tegen de drift en de zonde. Dat vergt wetenschappelijk onderzoek om de rationele structuur van de werkelijkheid te weten te komen en dienstbaar te maken aan menselijk welzijn.

Bij die laatste stap komt de techniek in het vizier. In de techniek past de mens echter niet alleen universele natuurwetten toe. Er gebeurt veel meer. Het handelen van de mens zelf rijgt zich in in de keten van oorzaken die de werkelijkheid vormgeeft. Wanneer immers de natuur dankzij algemene natuurwetten beheerst kan worden, moet het menselijk handelen zich daarbij aanpassen. Zo ontstaat de moderne arbeider die niet tot taak heeft het werkstuk te versieren – zoals de handwerksman deed – maar gekenmerkt wordt door precisie en nauwkeurige herhaling van dezelfde functionele handelingen. Zo ontstaat ook de moderne ingenieur die geen kunstenaar is, maar functionele productieprocessen ontwerpt via algemene wetmatigheden. Als mensen zich als natuurkracht onder de natuurkrachten in deze algemeenheid invoegen en hun arbeid aan functionele processen dienstbaar maken, is massaproductie en massale behoeftebevrediging mogelijk. De bereidheid om een radertje in de machine te zijn en de wens om als consument in overdaad te leven, zijn dus nauw met elkaar verbonden.

Wat betekent de beschreven ontwikkeling voor de beleving van het kwaad als storend element in de werkelijkheid? We kunnen enige interpretaties aan de middeleeuwse ervaring van het kwaad toevoegen. Terwille van de overzichtelijkheid sommen we één en ander op:

De Middeleeuwen en de Reformatie streven een rechtsorde na, die het kwaad indamt, kwaad verstaan vooral als geweld en drift van onze zondige natuur.

De Reformatie en de Verlichting vermoeden in respectievelijk de voorzienigheid en de natuur een orde waaraan de mens zich kan toevertrouwen, die de mens kan ontdekken en benutten. Het kwade verschijnt dan als dreiging en mogelijke chaos van een wereld waarbij God niet als garant op de achtergrond staat.

In het denken van de Verlichting en in de negentiende-eeuwse filosofie verschijnt het kwade als weigering van de mens doorgangspunt van de rede te zijn en zich over te geven aan de rationele orde van de staat of de geschiedenis, in zijn koppige wil zich vast te houden aan particularistische gezichtspunten, weigering door zelfdiscipline en overgave op te gaan in het grote geheel (zo Hegel, zo Schleiermacher, en Schiller dicht: 'Das Gemeinwohl geht über dein Wohl').

In de Twintigste Eeuw, wanneer de techniek tot een dominante kracht wordt, verschijnt het kwaad – ook in de theologie – vooral als lijden. Menselijke inspanning in industrie en techniek dient dat lijden te verzachten of op te heffen. Als producent en consument functioneert de mens in het allesdoordringende systeem van de techniek. Hij gaat op in deze algemeenheid en krijgt ervoor terug dat hij zijn levensbehoeften kan vervullen. Gezondheid en een lang gelukkig leven vormen de hoogste levensdoelen.

De indringende Twintigste Eeuw: het kwade als verschrikking en betekenisloosheid

Wat in de Twintigste Eeuw een wijdverbreid ideaal is geworden – menszijn als behoeftevervulling (van de laagste tot de hoogste, als het maar 'behoeften' zijn) – heeft zijn oorsprong reeds in de Russische Revolutie. Een terugkerende leuze van Lenin was dat socialisme louter bestond uit 'Sowjetraden plus elektrificatie'. Daarin articuleerde hij precies dat wat de ideologie is van de moderne sociaal-democratie: Er zijn menselijke behoeften te vervullen – daarvoor stond bij Lenin het woord 'elektrificatie'. En dat moet georganiseerd worden – daarvoor stond bij Lenin het woord 'sowjetraden'. Verder kunnen we alle hoge idealen en diepe gedachten aan de kant zetten. Ze zijn overbodig, precies zoals ze in het na-ideologisch tijdperk van de consumptiemaatschappij overbodig lijken. Daarmee wordt een bestaanservaring tot uitdrukking gebracht waarin de mens zelf gereduceerd is tot een stuk natuur. De mens dient te 'functioneren' (!) – ook psychologen gebruiken die term die afgeleid is van het functioneren van de machine – in het arbeidsproces en in het sociale leven. Het gedachtegoed van de Russische Revolutie, die de mens als arbeidskracht en behoeftebundel wenste te verstaan, is veel meer deel uit gaan maken van de algemene culturele horizon dan men vermoedt!

De Russische Revolutie was zelf echter deel van een omvattender Revolutie: de twee Wereldoorlogen. Deze hebben de mens ingepeperd wat het is om deel uit te maken van een omvattend systeem, waarin je als mens een kracht bent onder de natuurkrachten, of waarin je kracht opgaat in de natiestaat waarvan je deel uitmaakt. De mens is een nummer in een totaalberekening geworden, of grondstof in een vernietigingsapparaat. Heel de wereld is in deze 'krachtmeting' betrokken geraakt. De naoorlogse economie zet deze krachtmeting voort met vreedzame middelen, vaak moeizaam bevochten, meer dankzij de angst voor grotere uitbarstingen dan door een positieve vredeswil. De economie heeft de neiging van alle individuen en volken krachten in de ruimte te maken, die meespelen in het 'vrije spel van maat-

schappelijke krachten'. Levert dat niet ondanks alle geluksstreven nog een hele andere ervaring van 'kwaad' op?

De filosoof Levinas geeft uitdrukking aan de moderne ervaring van het kwade met de term 'il y a': er is... Hij verwijst daarbij naar ervaringen in een slapeloze nacht, wanneer talloze gedachten je bestormen zonder structuur, waarin de stilte een betekenisloos gonzend geluid laat horen en nergens staat op te maken is: er is..., een doffe grondtoon van zijn zonder iets dat zich aandient. Ook verwijst hij naar de oorlogsverschrikking, waarin alle rechtsorde opgeheven is en de leegte geschreven staat in de ogen van de mensen die het geweld ondergaan hebben. Er is... Het duidt een anoniem bestaan aan waarin niemand je bij je naam noemt, waarin menselijke tegenwoordigheid in aanspraak en antwoord verloren gegaan is. Het leven – als consument, als kanonnenvlees – heeft geen betekenis. En deze betekenisloosheid is zowel voor de opgejaagde vluchteling als voor de moderne consument een verschrikking die angst aanjaagt. Levinas verwijst ook naar Descartes: alsof zich toch achter de schijnbare orde de gemene grijns van een 'malin genie' ophoudt. Een weigering om te spreken.

Omkering: wie is de mens?

Misschien is het de lezer niet opgevallen. Dan wordt het tijd hem daarop opmerkzaam te maken: er heeft zich in de beschreven ontwikkeling een complete ommekeer voorgedaan in de betekenis van het kwaad. Het begon allemaal met het verlangen van de kerk om ook in de aardse verhoudingen een rechtvaardige orde te scheppen. Aanvankelijk betekent het kwade datgene wat die orde als machtswillekeur en trots in de weg staat, later wat binnen die orde als storing optreedt, die de gegarandeerde harmonie van die orde zou weerspreken, weer later bestaat het kwade (zelfs nog bij iemand als Pannenberg doet zich die gedachte voor!) in de mens die in zijn particularisme blijft steken en niet meedoet met het grote geheel dat zich door de geschiedenis heen ontvouwt. In onze tijd betekent dat: meedoen in een systeem van productie en consumptie waarin alle kwaad – als lijden – opgeheven of naar de achtergrond gedrongen wordt. Maar zie nu: aan de mens die een betekenisvol leven te leiden verlangt, doet zich deze tot systeem geworden aardse ordening voor als een anoniem systeem, waarin het doffe gedreun van het 'er is' de grondtoon vormt, alsof, om met Nietzsche te spreken, de horizon is uitgewist. Alsof er een apparaat functioneert dat geen bestemming kent. Nu verschijnt de zo vurig verlangde aardse ordening zelf als een kwaad! De mens wordt gereduceerd tot zelf een stuk natuur, of het nu is als schakel in een productieproces of als koopkracht in de consumptieve sfeer of als administratieve eenheid voor de bureaucratie.

Hier ligt de zenuw waardoor de 21^e eeuw in een heimelijke dreiging op ons toekomt. Een duizendjarige geschiedenis heeft zijn eindpunt bereikt. Wat de Paus begon, hebben de Russische Revolutie, de Wereldoorlogen en de consumptieaanspanning tot voltooiing gebracht. En het is alsof de utopie, met dat die gerealiseerd is, ook van zijn kracht ontdaan is. We wilden de wereld ordenen. En dat is een eind-

weegs gelukt! Maar de orde die we erin aangebracht hebben blijkt een factor buiten beschouwing gelaten te hebben. Als de geheimen van de natuur zijn verklaard en als we proberen overeenkomstig die kennis ook met de mens om te gaan – dat is immers wat er gebeurt – blijkt wat de vergeten factor in dit verlangen naar orde is: het is de mens zelf! De mens laat zich niet in rechtsregels en natuurwetten of marktmechanismen vangen. Hij is een levend wezen. Wanneer we niet aan de ordeningen die we zelf scheppen ten onder willen gaan, zullen we de mens in zijn levensproces moeten gaan begrijpen en in zijn uniciteit, die niet te reduceren is tot functie in een systeem. Wie is de mens? Dat is de hoofdvraag van het Derde Millennium.

Deze ommekeer heeft grote gevolgen en vormt een spannende uitdaging. Het betekent bijvoorbeeld immers dat de richting waarin mensen opgeleid worden, veranderd wordt. Elke opleiding is disciplinerend, ontwikkeling en aanpassing aan een functie in het maatschappelijk geheel. Dat heeft Foucault goed gezien. Willen we niet in nieuwe ervaringen van betekenisloosheid of oorlogsverschrikking terechtkomen, waartoe een bestaan als krachten in de ruimte ons steeds opnieuw zal veroordelen, dan zullen we mensen moeten gaan opleiden om hun unieke en eenmalige bijdrage te geven. Niet meer aanpassing, maar je bijzonderheid ontdekken is nu nodig! Wij zullen de anderen, elkaar, opnieuw moeten leren benaderen als aangesproken en antwoordende mensen. Leven zou dan niet meer bestaan in het economisch stofwisselingsproces van productie en consumptie, maar zou daarin bestaan dat een periode van voorbereiding en opleiding uitloopt op het unieke antwoord dat deze mens geeft aan de hem gestelde uitdagingen. Elk leven en elke inspanning zou dan het antwoord zijn op een werkelijk ervaren nood. De arbeid zou geen afstompende bezigheid meer hoeven zijn, maar het 'ora et labora' zou hersteld zijn: arbeid en inspiratie zouden weer samen kunnen gaan. Dat ondanks de hindernissen onze maatschappij daar ook naar haakt, daarop wijzen de talloze cursussen over geïnspireerd en motiverend management. Het gaat kennelijk niet meer dat je je werknemers gewoon zegt wat ze moeten doen. Je moet overtuigen en de zaak waarvoor je staat, kan dan ook maar beter een overtuigende zaak zijn, zodat mensen ook in hun arbeid een werkelijk 'commitment' aangaan. Het is wel opvallend dat in een tijd dat de kerken het woord zending haast niet meer in de mond durven te nemen, het ene na het andere bedrijf met een 'mission statement' komt. Zijn dat enkel mooie woorden? Maar zelfs dan wordt daarin duidelijk dat de arbeid niet gaat, dat we het in onze functie in het maatschappelijk systeem niet uithouden, als we niet overtuigd zijn dat het ergens goed voor is en beantwoordt aan een werkelijke nood, een werkelijk probleem.

De Eenentwintigste Eeuw heeft een werkelijke uitdaging in petto, een onmogelijke en toch beloftevolle opgave. Die krijgt nog meer reliëf als we – wat schematisch – de twee vorige millennia in perspectief zien:

Van 1 tot 1000: Thema 'God'.

Christus staat in het middelpunt als de ware God tegenover de afgoden van de heidense stammenwereld.

Voornaamste kwaliteit van de mens: misericordia, liefde.

Van 1000 tot 2000: Thema 'Wereld'.

Het verlangen de aarde in gerechtigheid te ordenen staat in het centrum van de aandacht.

Voornaamste kwaliteit: Geloof in de toekomst dat een dreigende wereld tot natuurlijke orde kan worden.

Vanaf 2000: Thema 'Mens'. Hoop dat de tot stof gereduceerde mens uit de voorraadkast van zijn gedifferentieerde culturele erfgoed, al naar gelang plaats en gelegenheid, alle verworvenheden doet herleven die hem een menselijk aangezicht geven.

Literatuur:

Eugen Rosenstock-Huessy, *Out of Revolution – Autobiography of Western Man*, Argo Books, 1938, 1993

Eugen Rosenstock und Joseph Wittig, *Das Alter der Kirche* Bd. I, II, III, 1927, München 1998

Eugen Rosenstock-Huessy, *Die Sprache des Menschengeschlechts* Bd. I, II, Schneider, Heidelberg, 1963

Otto Kroesen, *Kwaad en Zin – over de betekenis van de filosofie van Levinas voor de theologische vraag van het kwade*, Kok, Kampen, 1991.

Otto Kroesen, *Tegenwoordigheid van Geest in het Tijdperk van de Techniek*, Meinema, Zoetermeer, 1995, nog verkrijgbaar bij de auteur, j.o.kroesen@oli.tudelft.nl

Otto Kroesen is als studentenpastor en universitair docent ethiek werkzaam aan de Technische Universiteit Delft.

Ik zal het kwaad vergelden, zegt de Heer

Over religie en retributie

In talrijke boeken en artikelen verdedigt ethicus Ronald Green (Dartmouth College, New Hampshire) de stelling dat eenzelfde universele religieuze dieptestructuur ten grondslag ligt aan alle bestaande religies.¹ Deze dieptestructuur omvat drie elementen. Vooreerst is er, aldus Green, een universele methode van moreel oordelen – het zogenaamde morele gezichtspunt – die in alle religieuze tradities aan te wijzen is en door alle religies wordt gepropageerd. Zich baserend op Rawls en Kant schuift Green on- of beter al-partijdigheid naar voren als het centrale en universele kenmerk van de morele denkwijze. Alle tradities roepen volgens hem hun volgelingen ertoe op hun handelen te laten bepalen door deze radicale onpartijdigheid. Dat niettegenstaande de universaliteit van dit morele gezichtspunt, specifieke morele normen niet universeel zijn heeft alles te maken met het feit dat de context waarbinnen deze beslissingsmethode wordt toegepast vaak heel verschillend is.

Wie ervoor kiest, zo meent Green, volledig rationeel en moreel te zijn kan niet anders dan een aantal religieuze opvattingen aanvaarden. Zo kan men slechts op het religieuze vlak een rationeel bevredigend antwoord vinden op de vraag waarom ik moreel moet zijn. Slechts een religieus gegronde morele vergelding – het tweede element van Greens religieuze dieptestructuur – kan morele en prudentiële rede verzoenen en zo de mens én moreel én rationeel laten zijn. Door te stellen dat de rechtvaardige wordt beloond en de boosdoener gestraft redden de religieuze tradities de zinvolheid van het morele leven. Naast het conflict tussen morele en prudentiële rede (waar we straks uitvoeriger op ingaan) ziet Green nog een tweede rationeel probleem dat om een religieuze oplossing vraagt. Morele verlamming en wanhoop zou volgens hem onverbiddeijk toeslaan wanneer de religie met ideeën als genade en vergeving – het derde element van de religieuze dieptestructuur – de mens niet in zekere zin van de moraal met haar radicale eisen (waartegen de mens, hoewel hij er nooit echt aan zal beantwoorden, geen enkel verhaal heeft) zou bevrijden. Religies bevatten dan ook een aantal transmorele opvattingen die oordeel

en vergelding opheffen. Ze houden een verlossing voor die niet volledig op daden of werken is gebaseerd. Omwille van de grote conceptuele en persoonlijke problemen die het morele beslissingsproces met zich meebrengt, ziet de morele rede zich dus verplicht het domein van de religie te betreden. Voor Green is religie dan ook een volledig rationele activiteit, bezit religie een sterke rationele en morele intentionaliteit. Zodanig zelfs dat een individu of een samenleving die volledig rationeel en moreel wil zijn, niet anders kan dan een aantal religieuze opvattingen onderschrijven. Green verwerpt dan ook de theorieën van diegenen die religie en rede apart zetten. Religie is noch irrationeel, pre- of anti-rationeel, noch non-rationeel. Het zijn niet bepaalde gevoelens of verlangens, het is de rede die religies doet ontstaan.

In wat volgt concentreren we ons op het tweede element uit Greens theorie, zijn ideeën over een religieus gegronde morele vergelding die nauw aansluiten bij het thema van dit nummer van *Wereld en Zending*. Het kwaad dat mensen overkomt, overvalt, in Greens perspectief, mensen immers veelal niet zomaar: het kwaad heeft volgens de verschillende religieuze tradities niet zelden morele wortels, gaat terug op een of ander moreel vergrijp waarvoor nu de rekening wordt gepresenteerd. Vroeg of laat krijgt de boosdoener het deksel op de neus; vroeg of laat ook wordt het goede beloond. In een eerste onderdeel bieden we een korte voorstelling van Greens denken op dit punt. Een tweede onderdeel omvat een kritische bespreking. Een derde en laatste deel van ons artikel onderzoekt de toepasbaarheid van Greens ideeën in een concrete culturele context, deze namelijk van de Revivalists en Rasta's (Jamaica).²

Religie en retributie

Ook al is het niet moeilijk om goede redenen te geven waarom er in algemene zin zoiets als moraliteit moet zijn, toch blijft één vraag overeind, namelijk deze waarom ikzelf als individu moreel moet handelen. Het is immers duidelijk dat de onpartijdigheid die de morele rede eist soms ingaat tegen mijn eigenbelang, dat moraliteit offerbereidheid vergt. Maar waarom moreel handelen als een dergelijk handelen me mijn geluk, zelfs mijn leven kan kosten? We hebben hier duidelijk te maken met een conflict tussen de prudentiële (rationaliteit ten dienste van het geluk) en de morele rede (rationaliteit ten dienste van de onpartijdigheid). Ook wie ervoor kiest moreel te zijn staat voor een dilemma en moet toegeven dat zijn of haar keuze in zekere zin irrationeel is, ingaat tegen een belangrijke dimensie van de menselijke rede. Het is deze aporie, zo meent Green, die de rede uiteindelijk het tweede element van de religieuze dieptestructuur zal doen aannemen.

De rede kan het conflict tussen prudentiële en morele rede niet oplossen. De enige uitweg uit dit dilemma is aan te tonen dat er in feite geen conflict is tussen beide, dat de prudentiële en morele rede uiteindelijk hetzelfde voorstaan. En het is deze uitweg, aldus Green, die Kant kiest in zijn *Kritik der praktischen Vernunft*. De praktische rede, zo stelt Kant, is gericht op het 'hoogste goed', dat is een proportionele

eenheid van geluk en deugd. Deugd en geluk verhouden zich als oorzaak tot gevolg (en niet omgekeerd). Kant heeft het hier niet over de algemene band tussen beide ('algemeen gesproken leidt deugd tot geluk'). Zijn stelling gaat veel verder: altijd en overal staat het geluk dat iemand te beurt valt in verhouding tot zijn of haar deugd. Kan hij dit hard maken en de bereikbaarheid van het hoogste goed aantonen, dan heeft Kant de rede bevrijd uit de zo-even beschreven impasse. Slaagt hij in zijn opzet? De ervaring leert in elk geval dat er geen causale band is tussen deugd en geluk. Moet Kant dan besluiten dat het hoogste goed een onmogelijkheid is en de morele wet bijgevolg vals? Toch niet. Onze ervaring heeft immers niet noodzakelijkerwijs het laatste woord. Het is best mogelijk dat er over de grenzen van de ervaring heen een ultieme morele causaliteit bestaat die alle andere vormen van causaliteit aan zich onderschikt en aldus het hoogste goed bereikbaar maakt. Ook al lijkt deze transcendente, metafysische oplossing weinig bevredigend, het dilemma waarin de rede zich bevindt is zo groot en onaanvaardbaar dat deze transcendente oplossing als enige uitweg meteen ook degene is die gekozen moet worden.

De religie, zo besluit Green, stelt de mens in staat volledig rationeel te zijn. Door religieus te worden is de rede in staat te verklaren dat er in laatste instantie geen conflict is tussen prudentiële en morele rede. Immers: na het offer komt de morele vergelding; uiteindelijk worden de rechtvaardigen beloond. Of de ultieme morele causaliteit die hiervoor instaat een persoonlijk karakter heeft (God) of niet (karma), is hier niet belangrijk. En of het hier gaat om een retributie in één of ander hierna-maals, in een nieuw leven of tijdens het aardse leven zelf is al evenmin van wezenlijk belang. In al deze gevallen is religie de poging van de rede haar eigen dilemma te overstijgen en een coherente rationele keuze mogelijk te maken. Zowel de theoretische als de individueel-prudentiële rede kan zichzelf overeind houden zonder religie, de morele rede daarentegen niet. Green is er dan ook van overtuigd dat het dit morele element is dat zich in het hart van de religie bevindt.³

Een universeel conflict?

Een eerste vraag die men bij Greens ideeën over vergelding kan stellen is de vraag of het conflict tussen prudentiële en morele rede waar Green zijn theorie rond opbouwt, wel zo universeel is als deze auteur aanneemt. Wie van een natuurwetsdenken vertrekt en wat moet meent af te kunnen leiden uit wat is, gaat juist uit van de harmonieuze eenheid tussen prudentiële en morele rede. Aristoteles zou allicht niet begrepen hebben over welk probleem Green het had. Het lijkt in elk geval gevaarlijk een opvatting van relatief recente datum, die met zijn nadruk op de autonomie van het individu en van de rede daarenboven zeer westers is, een universeel karakter toe te dichten. Of kan het waar zijn dat mensen die dit rationeel probleem niet als zodanig erkennen toch (onbewust?) de nood voelen dit 'probleem' (?) op te lossen door de rede religieus te laten worden? Dit lijkt Hegel wel! Het lijkt me in elk geval meer plausibel ervan uit te gaan dat de wortels van religie – als deze al éénsoortig en overal dezelfde moeten zijn – elders liggen.

Is er überhaupt sprake van een conflict tussen prudentiële en morele rede? Het is immers niet bewezen dat moraliteit uit rationaliteit voortvloeit, dat moraliteit een eis is van de rede. Evenmin is aangetoond dat wie rationeel is op zichzelf gericht moet zijn. Het is natuurlijk juist dat moreel handelen in een aantal situaties het betrokken individu schade berokkent of hem of haar zelfs het leven kost. En het kan dan best zijn dat dit individu geen rationeel dwingende reden heeft om moreel te zijn. Maar is hij (of zij) irrationeel omdat hij (of zij) ervoor kiest deze weg te gaan, als hij (of zij) hiermee doet wat hij (of zij) echt wil? Green gaat er ten onrechte van uit dat er een neutrale, universele prudentie bestaat, alsof wat prudentieel is niet steeds afhankelijk is van de doelstellingen, de wensen van ieder individu. En het zou eerder van ethocentrisme dan van rationaliteit getuigen te menen dat deze persoonlijke doelstellingen over de verschillende tijden en culturen heen steeds dezelfde zijn.

Als nu noch moraliteit noch prudentie (opgevat als zelfgerichtheid) zo rationeel-dwingend zijn als Green ons voorhoudt, dan is er geen sprake van een innerlijke verscheurdheid van de rede, van een conflict tussen morele en prudentiële rede. We kunnen dan ook ten volle rationeel zijn en blijven zonder de overstap naar de religieuze rede te maken. Als er geen rationeel probleem is, houdt Greens rationele verklaring van religie geen steek. Bij Kant, toch Greens grote voorbeeld, is er in elk geval geen sprake van het conflict tussen prudentiële en morele rede waar Green het over heeft. De morele wet kan in Kants optiek bogen op een absolute prioriteit. Van de mens wordt verwacht dat hij ten allen tijde en tegen elke prijs zijn plicht doet.⁴ Kant heeft het dan ook niet over de bereikbaarheid van het hoogste goed om prudentiële redenen aan te reiken om moreel te zijn. Kants probleem – als het hoogste goed onmogelijk is (en dit is wat de ervaring leert), is de morele wet vals – situeert zich geheel en al binnen de morele rede. Kant betreedt het terrein van de religie om de moraliteit van absurditeit te redden, niet om mensen te motiveren om moreel te zijn. Wie moreel handelt op grond van prudentiële motieven is in Kants perspectief immers niet moreel, verdient dan ook geen beloning en kan dan ook moeilijk rationeel genoemd worden.⁵

Green plaatst de door hem bestudeerde religieuze rede in het hart en ook aan de oorsprong van de religie. Hoewel hij niet betwist dat religie ook andere, niet-morele aspecten omvat, is het evident dat dit hem niet spaart voor de kritiek religie tot ethiek of tot haar ethische bruikbaarheid te reduceren. Andere aspecten zijn voor hem immers van secundair belang, verklaren essentie, oorsprong en ontwikkeling van religies niet. Miskent hij dan niet het specifiek religieuze van religie, herleidt hij religie niet tot iets anders (moraliteit, rationaliteit)? Religies zijn in de eerste plaats religies, ze hebben het over de mens en zijn relatie tot het goddelijke (bovennatuurlijke, transcendent, ...). Religies zien hun eigen woorden en daden niet als functioneel (in dienst van iets anders), maar als ontologisch, als uitdrukkingen van wat is. Overigens gaan mensen zeker niet alleen omwille van een rationele problematiek – die misschien niet eens de hunne is – in god of goden geloven. Als de eisen van de praktische rede niet aansluiten bij wat de mens aan goddelijke aanwezigheid

ervaart, dan is er weinig kans, zo menen wij, dat mensen werkelijk door deze puur ideële constructen gegrepen worden. In navolging van Kant laat Green ons inzien te veel ruimte tussen zijn puur rationeel geloof (de praktische rede) en de menselijke kennis en ervaring (de theoretische rede).

Hoewel we niet geneigd zijn Greens reductionisme te onderschrijven en vragen hebben bij het conflict tussen morele en prudentiële rede waar Green zijn redenering op baseert, hoeft dit alles niet te betekenen dat we van oordeel zijn dat Green de bal hier compleet mis slaat. Het lijkt ons inderdaad heel aannemelijk dat ideeën rond morele retributie in zeer veel, zo niet in alle religies aanwezig zijn en ze, zo er van een puur rationele noodzaak geen sprake is, moreel handelen toch makkelijker en in elk geval zinvoller maken. In het laatste deel van dit artikel willen we dan ook, bij wijze van bescheiden toetsing, nagaan of er in de religie van de Jamaicaanse Rasta's en Revivalists inderdaad sprake is van een 'bovennatuurlijke' morele retributie en of deze retributie inderdaad een belangrijke plaats inneemt in het geheel van hun religieuze overtuigingen.

Revivalists en vergelding

Onder de noemer Revivalism – naar de Great Revival van 1860-1861, een cruciale factor in hun ontwikkeling – worden een aantal Afro-Jamaicaanse kerken en kerkjes ondergebracht die christelijke en Afrikaanse invloeden met elkaar vermengen.⁶ Afrikaanse invloeden blijken onder meer uit de grote rol gespeeld door geesten, bezetenheid, magie, divinatie en genezingsriten. Wat betreft de morele dimensie van deze religie valt op dat zonde en zondig gedrag vooral op een individueel en interpersoonlijk niveau worden gesitueerd. Het zijn vooral een aantal 'klassieke' bijbelse ondeugden (liegen, stelen, overspel,...) die met de vinger worden nagewezen. Het gaat hier om die gedragingen die het harmonisch samenleven van individuen in gevaar brengen en zo de gemeenschap – de *communitas* van de eigen, kleine groep – bedreigen. Ook zwarte magie behoort tot deze groepsondermijnende praktijken. De gemeenschap is niet alleen het slachtoffer van de zonde zelf, maar ondervindt ook de reactie die vanuit de geestenwereld – het universum van de Revivalists wordt in sterke mate bepaald door een veelheid aan bovennatuurlijke actoren en krachten – op een misstap volgt. Revivalists geloven inderdaad dat het kwaad dat mensen treft veelal een bovennatuurlijke oorzaak heeft en dat God en geesten de zondaar straffen en zo een retributieve rol vervullen. Veel ziekten en ongeluk hebben bovennatuurlijke én morele wortels, die via allerlei divinatie-technieken (die dan ook zeer veel aandacht krijgen) kunnen worden achterhaald. Wanneer een lid van de Revivalgroep dan zondigt (iemand neemt bijvoorbeeld zijn toevlucht tot zwarte magie of pleegt abortus) of als er sprake is van jaloezie en nijd tussen leden, dan kan men van de geesten een waarschuwing en een veroordeling verwachten. Zo kan een abortus het heilig water dat in een rituele vasten wordt gebruikt rood doen kleuren. Wie dergelijke bovennatuurlijke waarschuwingen negeert en geen schuld bekent en boete doet voor zijn zonden brengt ongeluk over zichzelf en de gemeenschap.

Revivalists kennen natuurlijk niet alleen zonden en ondeugden, maar ook een aantal door hen zeer positief gewaardeerde houdingen en gedragingen. Centrale deugd is de nederigheid. Revivalists zien zich als diegenen die door de wereld worden veracht en verworpen, als de kleinen en deemoedigen. Deze zwakheid dragen ze bijna als een ereteken. In onderwerping en gehoorzaamheid aan God trachten ze het lijden geduldig te doorstaan en leiden ze een leven waarin wederzijdse steun en bemoeiding, zelfopoffering en een geresigeneerde tevredenheid belangrijke waarden zijn. De deugdzamen kunnen rekenen op de bescherming van God en geesten en niet in het minst op een hemelse compensatie voor het doorstaan van hun aardse beproevingen. We kunnen dan ook besluiten dat de idee van een door God en geesten uitgevoerde morele retributie, zowel tijdens het aardse leven als in het hiernamaals, in het denken van de Revivalists een belangrijke rol speelt. Het kwaad dat mensen overkomt is niet zomaar toevallig maar heeft veelal te maken met God of geesten én met menselijke fouten.

Rasta's en vergelding

Hoe staat de Rastafari-beweging, de religieuze beweging die de voormalige keizer van Ethiopië, Haile Selassie, een goddelijke status toekent en gelooft dat deze zwarte verlosser de zwarte ballingen terug zal voeren naar hun vaderland, Afrika, tegenover een bovennatuurlijke morele retributie?⁷ Voor vele Rasta's is het geen toeval dat zij, net als hun bijbelse voorvaders voor hen, als slaven werden weggevoerd naar Babylon (de westerse, blanke wereld). De blanke met zijn zwepen en slavenscheppen fungeerde hier slechts als werktuig in Gods hand. God zelf strafte de zwarten omwille van hun zonden, hun misdaden tegenover God. Andere Rasta's zullen evenwel ontkennen dat er hier sprake is van zonden of van straf: God had er niets mee te maken, de slechte blanke is heel alleen verantwoordelijk voor de ellende van het zwarte ras. Alle Rasta's zijn het er in elk geval over eens dat de blanke de zwarte reeds veel te lang in Babylon vasthoudt en de lang verbeide tijd van terugkeer naar het land van de vaders eindelijk aangebroken is.

Was er in het in de vorige alinea besproken voorbeeld van een denken rond morele retributie geen sprake van eensgezindheid onder de Rasta's, wat het volgende betreft staan alle Rasta's duidelijk op één lijn. Ik doel hier op het feit dat het voor de Rasta's onomstotelijk vaststaat dat Babylon door God gestraft zal worden voor de onmenselijke wijze waarop het de zwarten heeft behandeld. Babylon gaat overduidelijk haar eigen ondergang tegemoet. In het laatste oordeel dat volgt zal over ieder mens en ieder volk een oordeel worden uitgesproken. En de straf voor de onrechtplegers zal vreselijk zijn. De keerzijde hiervan is dat de rechtvaardigen en de onschuldige slachtoffers van het Babylonische onrecht als compensatie voor het ondraaglijke lijden dat ze hebben doorstaan, zullen terugkeren naar hun vaderland en daar de hemel op aarde beleven. Aldus speelt een religieus geduide morele retributie in het denken van de Rasta's alleszins een belangrijke, zelfs omvattende rol. Wel is het zo dat de traditioneel-christelijke vorm van morele retributie – beloning en

straf in het hiernamaals – in het denken van de Rasta's totaal afwezig is, door hen zelfs radicaal en expliciet verworpen wordt. Net als Marx zien de Rasta's achter dergelijke opvattingen een mechanisme dat ervoor zorgt dat de maatschappelijke ongelijkheden, de uitbuiting van de ene bevolkingsgroep door de andere, wordt bestendig. Voor de Rasta's is het hele geloof in hemel en hel één grote Babylonische leugen, via de kerken verspreid, die erop gericht is de zwarten dom en onderdanig te houden. Terwijl de Revivalists gepreoccupeerd zijn met geesten en doden en allerlei vormen van magie, is dit voor de Rasta's geenszins het geval. Een leven na de dood is niet aan hen besteed. Zij geloven zelfs dat de dood alleen de handlangers van Babylon treft. Sterven is iets voor zondaars (en voor martelaars), niet iets voor diegenen die delen in de goddelijkheid van Haile Selassie.

Hoewel goed en kwaad, schuld en onschuld ook in het denken van de Rasta's een belangrijke rol spelen, is hun zondebegrip toch heel anders dan dat van de Revivalists. In plaats van de 'kleinburgerlijke' moraal van de Revivalists, die het vooral over die vormen van individuele zondigheid heeft die het leven van de kleine, lokale gemeenschap bedreigen, kiezen de Rasta's duidelijk voor een veel omvattender perspectief. Zoals Babylon en Ethiopië tegenover elkaar staan, zo staan ook goed en kwaad in het Manicheïstische perspectief van de Rasta's lijnrecht tegenover elkaar. Rasta's hebben het over de totale corruptie, de algehele zondigheid van de Babylonische structuren. Zondigheid situeert zich niet op het kleinschalige niveau van de eigen gemeenschap maar op het niveau van het grote duivelse systeem dat de wereld beheerst en het leven van zwarten tot een hel maakt. Conform dit werkelijkheidsverstaan en deze morele oriëntatie is retributie voor de Rasta's dan ook geen louter individueel gebeuren maar iets dat in de eerste plaats op sociaal, structureel en mondiaal niveau dient gesitueerd te worden. De verlossing die de Rasta's verwachten is een heel andere dan die waar de Revivalists het over hebben. Bij de Rasta's gaat het niet om een hemelse en al evenmin om een louter individuele verlossing. Zij zijn ervan overtuigd dat de Babylonische structuren op het punt staan het te begeven, dat Haile Selassie een eind zal maken aan de verdrukking van het zwarte volk, dat Ethiopië de hemel op aarde zal zijn. Wie weet dat de werkelijkheid zo in elkaar steekt en zo zal evolueren stelt zich niet nederig of bescheiden op. Zelfbewust klaagt hij het onrecht aan. Hij gedraagt zich niet als een lam – het morele ideaal van de Revivalists – maar als een leeuw, bewust van de eigen waarheid.

Besluit

Hoewel we kritisch blijven tegenover Greens Kantiaans-rationalistische benadering, lijkt het ons niet onwaarschijnlijk dat ideeën over een bovennatuurlijk georchestreerde morele retributie en over de opheffing van deze retributieve orde (het tweede en derde element van Greens religieuze dieptestructuur) in nagenoeg alle religies aanwezig zijn. Onze summiere bespreking van de rol die deze bovennatuurlijke vergelding speelt in het gedachtegoed van Revivalists en Rasta's, toonde

in elk geval aan dat deze voorbeelden deze stelling in elk geval niet tegenspreken, integendeel. Tezelfdertijd werd ook duidelijk dat deze religieus gegronde morele retributie heel verschillende vormen kan aannemen, dat ze in belangrijke mate gekleurd wordt door de eigen specifieke werkelijkheidservaring en de hieraan gekoppelde morele oriëntatie van de religies in kwestie.

1 Zie o.m. R.M. Green, *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief*, New York: Oxford University Press, 1978 en Id., *Religion and Moral Reason. A New Method for Comparative Study*, New York-Oxford: Oxford University Press, 1988 en verscheidene artikelen in het gespecialiseerde *Journal of Religious Ethics*.

2 Zie voor een uitvoeriger bespreking van Greens theorie en een uitvoeriger toetsing B. Broeckaert, *Comparatieve religieuze ethiek. Een onderzoek naar de verhouding religie/moraal bij de Atuoet (Soedan) en de Rasta's (Jamaica) in het licht van enkele recente theorieën*, Leuven: K.U.Leuven, 1998.

3 Zie voor dit gedeelte van Greens theorie vooral R.M. Green, *Religious Reason*, p. 36-76 en Id., *Religion and Moral Reason*, p. 12-16.

4 Cf. o.a. I. Kant, 'Kritik der Praktischen Vernunft' in *Kants Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V*, Berlin - Leipzig: Georg Reimer, 1908, p. 93.

5 Bij Kant gaat het dan ook om een 'Antinomie der Praktischen Vernunft' (Ibid., p. 107; onze cursivering). Cf. o.a. Ibid., 113-114 (114-148). Vgl. ook Id., 'Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft' in *Kants Gesammelte Schriften, Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI*, Berlin - Leipzig: Georg Reimer, 1907, p. 6-8.

6 Over Revivalism zie o.a. G.E. Simpson, 'Jamaican Revivalist Cults' in *Social and Economic Studies* 5 (1956) 231-442; W. Wedenoja, 'The

Origins of Revival, a Creole Religion in Jamaica' in G.R. Saunders (ed.), *Culture and Christianity: The Dialectics of Transformation (Contributions to the Study of Anthropology)*, New York: Greenwood Press, 1988, 91-116; E. Guano, 'Revival Zion. An Afro-Christian Religion in Jamaica' in *Anthropos* 89 (1994) 517-528; B. Chevannes, *Rastafari: Roots and Ideology*, Syracuse: Syracuse University Press, 1994 en Id., *Rastafari and Other African-Caribbean World Views*, Londen: Macmillan, 1995.

7 Voor een uitvoerige bespreking en bibliografie van deze beweging verwijs ik naar mijn in noot 2 genoemde doctoraatsproefschrift. Interessante boeken over de Rasta's zijn zeker de in de vorige noot vermelde studies van Barry Chevannes. Zeer degelijk is F.J. van Dijk, *Jamaica: Rastafari and Jamaican Society 1930-1990*, Utrecht: ISOR, 1993.

Dr. B. Broeckaert (1964) studeerde godsdienstwetenschappen en theologie aan de K.U.Leuven en promoveerde op een proefschrift over comparatieve ethiek (Comparatieve religieuze ethiek. Een onderzoek naar de verhouding religie/moraal bij de Atuoet (Soedan) en de Rasta's (Jamaica) in het licht van enkele recente theorieën, Leuven, 1998). Hij is thans verbonden aan het Centrum voor Biomedische Ethiek en Recht (Faculteit Geneeskunde) en de Faculteit Godgeleerdheid van de Leuvense universiteit. Hij publiceerde eerder over gelijke kansen, discriminatie, comparatieve en medische ethiek.

Hekserij als kwaad in Zuid-Afrika

Sommige dwalingen zitten zo diep dat ze zich eeuwenlang handhaven. De vergiftigde boom die eens schaduw wierp over de aarde, mag dan omgehakt zijn door de toegewijde inspanning van wijzen en filosofen, de zon kan nu ook schijnen op plaatsen waar giftige stoffen zich konden nestelen in veiligheid en schaduw, maar toch zitten de taaie wortels nog onder de oppervlakte en kunnen worden opgegraven. (Charles Mackay)

Veel mensen in Zuid-Afrika beschouwen hekserij als kwaad. In sommige delen van de noordelijke provincies van ons nog maar kortgeleden bevrijde land en wel met name in straatarme plattelandgebieden, maakt het geloof in hekserij (met als gevolg beschuldigingen en vervolgingen) dat families tegenover elkaar staan. De wederzijdse beschuldigingen en vervolgingen krijgen daar zelfs een epidemisch karakter.

Dit artikel is gebaseerd op onderzoek ter plaatse door studenten van de Universiteit van het Noorden. Een aantal gevallen van hekserij werd onderzocht en slachtoffers van hekserij en degenen die aanklachten indienden zijn geïnterviewd.

De onderzochte gevallen laten duidelijk zien dat de oorzaak van het lijden van sommigen ligt bij een specifieke boze macht, die gestalte heeft gekregen in bepaalde mensen uit de gemeenschap.¹ Degene van wie men denkt dat hij of zij verantwoordelijk is voor dat kwaad, is een heks. De tovenaars of heks wordt gezien als iemand in wie een zekere ziekte huist, waardoor hij of zij medemensen op mysterieuze wijze kwaad kan doen.

Tovenaars en heksen hebben de volgende kenmerken:

1. Een bepaalde categorie mensen en met name vrouwen zijn te herkennen als heks aan uiterlijke kenmerken. Daarbij kan het gaan om een fysiek stigma zoals rode ogen of een psychologisch gegeven zoals gesloten van aard zijn, gierig of altijd uit op ruzie.
2. Sommige tegenslagen worden gekoppeld aan heksen. Daar horen natuurlijke

rampen bij zoals dood, ziekte, droogte of overstromingen of andere natuurrampen.² Van belang is daarbij in welke context de tegenslag plaatsvindt.

3. Heksen keren zich tegen eigen mensen. Zij doen vreemdelingen en mensen van ver weg geen kwaad.³

4. Hun ingrepen zijn meer gebaseerd op jaloezie en kwaadwilligheid tegenover individuen dan op de wens tot materieel gewin.

5. Heksen zetten alle gangbare normen op de kop. Zij eten hun eigen kinderen en graven dode lichamen op. Zij lopen 's nachts naakt in plaats van met kleren aan en zijn geneigd om bepaalde dieren als hun gelijken te zien. Ze verbergen deze dieren overdag onder hun bed.

Onderzoek wijst uit dat de verschillende incidenten over hekserij eigen oorzaken hebben. Angst, spanning en botsingen tussen verwanten en burens schijnen een belangrijke oorzaak te zijn van beschuldigingen van toverij. Veel gebeurtenissen en situaties kunnen angst, spanning en gevoelens van onzekerheid oproepen. Sterven, ziekte, natuurrampen of snelle veranderingen in de samenleving kunnen vrees oproepen en emotie, die uitloopt op de vervolging van sommige individuen. Evans Pritchard⁴ ontdekte dat bij de Azande het idee van hekserij in het algemeen naar voren kwam om diepere en indirecte oorzaken te ontdekken van gebeurtenissen die men niet natuurlijk vond. Deze overtuiging leeft bij de meerderheid van de zwarte volken van Zuid-Afrika.

Zelfhaat, frustratie, achterdocht en spanning door een sterfgeval, ziekten, jaloezie, naijver en een gevoel van hulpeloosheid zijn de meest voorkomende oorzaken. Publieke steun, het elimineren van verzet en collectieve vervolging behoren tot de harde aanpak van dit soort problemen.

De normale consequentie van sterven is een begrafenis en van ziek worden een medische behandeling; het normale antwoord op honger is het verschaffen van voedsel en op politiek wanbestuur een democratische verkiezing. Hekserij komt naar voren bij die gelegenheden waar deze normale reacties emotioneel geen bevredigende oplossingen bieden. Gebeurtenissen roepen ongebruikelijke vrees en spanningen op wanneer ze ervaren worden als onnatuurlijk en griezelig. Het lijkt of zij zich anders manifesteren dan de gewone gang van zaken. Wanneer gebeurtenissen wijzen op activiteiten van bovennatuurlijke machten, dan is er een bovennatuurlijke verklaring nodig. Deze subjectief ervaren factoren kunnen verreikende consequenties hebben, wanneer ze uitgedrukt worden in mythen en in religieuze overtuigingen.

Wanneer een Afrikaan denkt dat zijn of haar ongeluk afkomstig is van ingrijpen door de geest van een voorvader, legt hij of zij dat uit als een morele sanctie veroorzaakt door een of andere vorm van wangedrag van hem- of haarzelf.

Wanneer echter een Afrikaan denkt dat het ongeluk veroorzaakt is door iemand anders, dan zal onmiddellijk de conclusie zijn dat die persoon boosaardig is omdat het als blasfemie wordt beschouwd de voorvaderen te beschuldigen van enig kwaad.⁵

Door echter heksen van het kwaad te beschuldigen vermijden Afrikanen de noodzaak of de verleiding om de voorvaders verwijten te maken. Ongeluk in de schoenen te schuiven van heksen vrijwaart Afrikanen ervan zelf verantwoordelijk te zijn en geeft ook een gevoel van belangrijk te zijn omdat heksen blijkbaar aandacht voor hen hebben.

Wanneer iemand zijn akker op de normale wijze ingezaaid heeft, kan men een heks de schuld geven van de misoogst, waarmee men zichzelf vrijpleit van schuld. Wanneer een ziekte niet geneest door een medische behandeling kan men een heks de schuld geven en zichzelf daarmee de twijfel over de waarde van de medische kennis of praktijk besparen. Wanneer het weer heel erg slecht is, kan men tovenaars of heksen ervan beschuldigen daar blij mee te zijn omdat zo mensen benadeeld worden en omdat het een verklaring geeft, die mensen de mogelijkheid biedt om zich geen zorgen te maken over hun eigen verantwoordelijkheid ten aanzien van het weer. Klagen over het weer doet mensen met een boos hart goed. Wanneer er geen politieke oplossing komt voor een probleem kan men mensen die niet aan politiek doen de schuld geven.

Westerse christenen beschouwen natuurrampen zoals droogte, tornado's en overstromingen als 'daden van God', waarmee ze bedoelen dat geen mens daaraan schuldig is. Aan de andere kant werken mensen die deze rampen wijten aan acties van heksen, daarmee hun schuldgevoelens ook weg. Door iemand anders van toverij te beschuldigen wordt men zelf een goed mens omdat heksen als slecht worden gezien. Behekst zijn betekent dat men zelf geen heks is omdat die elkaar niet beheksen.

Op zich functioneert hekserij als een kosmologisch hulpmiddel om lijden te verklaren dat mensen anders niet kunnen begrijpen en om een alternatieve oplossing te geven voor dat lijden, omdat het slachtoffer ervan niet langer weg weet met de angst. Hekserij kan dus gezien worden als een hulpmiddel dat in sociale relaties gebruikt wordt om een evenwicht tot stand te brengen.

Hekserij is een denkbeeldige misdaad

De samenleving schept het beeld van een tovenaars of heks en legt dat op aan bepaalde individuele mensen. Een heks is sociaal een outcast, iemand met een persoonlijkheidsstructuur die niet past in de samenleving. Daarom komt men heksen altijd tegen onder buitenbeentjes. Hoewel een affaire van toverij vaak begint als een conflict tussen twee personen die elkaar niet liggen of elkaar wantrouwen, kan het einde collectieve vervolging door de hele gemeenschap zijn. Men kan stellen dat heksen en degenen die hen beschuldigen bijna altijd mensen zijn, die elkaar van dichtbij kennen. Een typerend geval is dat de van hekserij verdachte een buurman of buurvrouw of een familielid is van de aanklager die niet met hem of haar kon opschieten. Heksen en degenen die hen beschuldigen zouden elkaar moeten mogen, maar dat doen ze niet. Er ontstaan pijnlijke spanningen omdat een individu niet kan

opschieten met een ander. Sociaal redenerend hoort men een goede relatie te hebben met verwanten, burens, bijvrouwen en schoonzusters. Maar wanneer slechte relaties niet verbeteren door pogingen tot verzoening ontstaan er conflicten. Wanneer iemand zich beklaagt dat de ander hem of haar behekst, is dat een signaal dat de spanningen zo hoog opgelopen zijn dat verzoening in het algemeen niet langer mogelijk is. De beschuldiging van toverij is zo een hulpmiddel om tegenstellingen te presenteren als een ervaren belediging.⁶

Toverij is een efficiënt middel tegen een vijand omdat het effectief is. Wanneer iemand een ander eenmaal beschuldigd heeft van hekserij zijn de kansen op verzoening heel klein geworden. Mensen die niet proberen om slechte relaties met hun burens en familieleden bij te leggen en in harmonie willen of kunnen brengen, kiezen vaak voor deze weg. Beschuldigingen van hekserij zijn een demonstratie van de sfeer van de onderlinge relaties. Het maakt het ook voor degene die beschuldigt mogelijk om een veel tijd en energie kostende procedure voor de rechtbank te vermijden. Een goed voorbereide beschuldiging geeft de slachtoffers weinig kans om te ontkomen. Beschuldigingen van hekserij hebben geen wettig bewijs nodig omdat ze onfeilbaar zijn en omdat de overtuiging persoonlijk blijft, zonder risico te lopen dat het tegendeel bewezen wordt.

Publieke veroordeling van degenen die als tovenaars beschouwd worden, kan ook een zondebokeffect hebben. Publieke collectieve vervolging van veronderstelde heksen bevrijdt de samenleving van bepaalde angsten.⁷ Mensen denken een publieke vijand gevonden te hebben die de dingen voor hen moeilijk maakt; ze hebben die vijand geïdentificeerd en uit de weg geruimd; zij zouden zich nu bevrijd mogen voelen omdat ze een 'doorn uit het vlees' hebben gehaald. Alleen de publieke vervolging van vermeende heksen bevredigt niet iedereen. Gevolg is dat die mensen in hun geest hun eigen tovenaars cq heksen hebben. Mensen die beschuldigd worden van sociaal kwaad zoals hekserij, zullen er dus altijd blijven.

De conclusie kan zijn dat een gemeenschap die beheerst wordt door met hekserij verbonden vetes en conflicten, ziek is. Verschijnselen die met hekserij te maken hebben, laten zien dat de samenleving te lijden heeft onder pijnlijke spanningen. In een normale maatschappij, waarin tegemoet gekomen wordt aan alle wensen en behoeften, is hekserij effectief onder controle. Om de samenleving soepel te laten draaien zonder dat conflicten uitlopen op disputen rond hekserij, zijn veiligheids-garanties nodig. Daar valt bijvoorbeeld het effectieve management van sociale veranderingen onder, van armoedebestrijding en van de beheersing van de bevolkingsexplosie; het maken van een doelmatige agenda en visie voor de samenleving als geheel en effectief personeelsbeleid op bestuurlijk niveau.

We moeten ons goed realiseren dat het beschuldigen van hekserij te maken heeft met wantrouwen, haat en jaloezie. Het is het uitdrukken van innerlijke gevoelens tegenover iemand, die niet langer onderdrukt kunnen worden. Een heks belichaamt gedrag dat de samenleving als geheel afkeurt. De waarden van de heks staan dia-

metraal op die van de samenleving als geheel. De heks is dus iemand die verrader is geworden van zijn/haar eigen volk.

Menselijke samenlevingen, groepen, gemeenschappen, families, gezinnen verlangen allemaal in meerdere of mindere mate loyaliteit van haar leden. Mensen die nauw met elkaar verbonden zijn moeten samenwerken en niet tegen elkaar ingaan als ze tenminste samen een doel willen bereiken. Iedereen die deze basisnormen niet onderschrijft, loopt het risico om tot publieke vijand nummer één te worden verklaard, dus tot heks.⁸ Afhangend van de inhoud van de beschuldigingen van verraad door de groep, kan een heks buiten de wet geplaatst worden en verbannen uit de groep.

Heksen worden gevonden onder mensen wie het niet gelukt is om zich loyaal op te stellen. Een vrouw die er niet in slaagt om gebaren van goede wil te tonen aan de familie van haar man, de burens of haar verwanten wordt beschouwd als gereserveerd, eigenwijs en asociaal; als iemand, die niet geeft, die niet gastvrij is, die gierig is en dus lijkt op een heks. Alle gevallen uit ons onderzoek laten deze zwakheden zien bij vrouwelijke slachtoffers van beschuldigingen van hekserij. Vrouwen die in een grootfamilie trouwen vinden het vaak bijna onmogelijk om hun eigen interesses en belangen te laten samenvallen met die van de familie waarin ze trouwen. In hun hart houden zij een stuk privé-loyaliteit ten opzichte van hun thuis en afkomst. Zij lijken daarmee op vijanden binnen de poort.⁹ Ze lopen het risico de prijs te moeten betalen van niet loyaal te zijn.

Het vervolgen van heksen is een zichtbare manifestatie van het gevoel dat fundamentele waarden en belangen bedreigd worden. Er ligt een nauwe verbinding met de vraag naar materieel belang, naar waarden en de veiligheid van de samenleving. Beschuldigingen van hekserij zullen met name naar buiten komen, wanneer natuurrampen de materiële belangen van de gemeenschap in gevaar brengen en wanneer contact met een andere cultuur de wijze van leven bedreigt. Het gaat dan om een reactie op gevoelens van onzekerheid in de samenleving. Het is onwaarschijnlijk dat dit allemaal zelfs in ontwikkelde samenlevingen zal verdwijnen, tenzij er adequate antwoorden gegeven worden op radicale gevoelens van onzekerheid en bedreiging, veroorzaakt door armoede, wedijver en natuurrampen.

Slotopmerking

Aan het slot van elk interview is het slachtoffer gevraagd of hij of zij nog geloofde in het bestaan van toverij. Sommigen antwoordden positief, maar anderen hadden twijfels. Degenen die twijfelden voegden eraan toe dat, wanneer mensen die van hekserij beschuldigd waren als zijzelf waren, hekserij niet bestaat. Zij die antwoordden dat heksen bestaan, deden dat omdat ze, naar ze zeiden, geboren waren in een samenleving die in hekserij gelooft. Zij waren niet in staat het geloof van de samenleving te ontkennen, maar zij, ook de mannelijke en vrouwelijke priesters onder hen, hadden nog nooit een enkele heks ontmoet. Zij zagen niets verkeerd in

hun geloof in hekserij zonder ooit een heks gezien te hebben.

Wel gaven zij allen toe dat veel mensen van hekserij beschuldigd worden alleen maar vanwege jaloezie, haat en spanningen in de samenleving. Deze uitspraak maakt duidelijk dat hekserij weliswaar gesteund wordt door het geloof van de mensen maar toch een onbewezen misdaad blijft.

De meest voorkomende bron van hekserij is ruzie van bijvrouwen, broers en zusters die tot grootfamilies behoren, verliefden die ruzie maken over een man; jaloezie van burens tegenover concurrenten en leden van een familie die niet in staat zijn de indruk die ze willen maken, inderdaad waar te maken in een familie.

Dit alles verklaart ook waarom een samenleving die hard getroffen wordt door gebrek aan inkomsten, meer openstaat voor beschuldigingen van hekserij dan die stadswijk waar mensen een individualistisch druk leven leiden.

Met andere woorden: toverij is een reactie op spanningen binnen culturele mechanismen, die controle en de schepping van een utopische egalitaire samenleving waarin geen kwaad en spanning meer voorkomen, nastreven. De oorzaken van hekserij moeten daarom gezocht worden in de hele configuratie van instituties en sociale waarden als het toegestane of goedgekeurde gedrag; de plaats binnen de hiërarchie van de clan, de leeftijd en rang van elkaar beconcurrerende individuen; de compromissen en verzoening waarop aangedrongen wordt; en de mate waarin mentale en fysieke vrees voor persoonlijke vrijheid ruimte krijgt dan wel gekortwiekt wordt.¹⁰

Culturele patronen en waarden zowel als de druk die uitgeoefend wordt op het individu in sociale systemen dienen zorgvuldig bestudeerd te worden en waar nodig veranderd, om ruimte te geven aan menselijke vrijheid binnen de samenleving.

1 P. Mayer, *Witches*, Grahamstown, Zuid-Afrika, blz. 4.

2 J. Stadler, 'Witches and witch hunters: witchcraft, generational relations and life cycle in a lowveld village' in *African Studies Vol. 55 no 1*, blz. 88.

3 zie noot 2, blz. 90.

4 zie noot 1, blz. 5.

5 E.E. Evans Pritchard, *Witchcraft, oracles and magic among Azande*, Oxford 1970, blz. 23.

6 zie noot 1, blz. 13.

7 zie noot 1, blz. 26.

8 zie noot 1, blz. 17.

9 zie noot 1, blz. 19.

10 E.J. Kriger, *The realm of the rain-queen*, Kaapstad Zuid-Afrika 1943, blz. 254.

Selaelo Thias Kgatla doceert missiologie en godsdienstwetenschappen aan de Universiteit van het Noorden in Zuid-Afrika. Hij promoveerde in 1992 op: *Conformity, Change and Conversion among the Northern Sotho People*. Hij is sinds 1999 de leider van het SANDAP-project over geloof in hekserij als barrière voor de ontwikkeling van de zwarte bevolking van Zuid-Afrika.

Toverij en missie bij de Lele

De eerste keer dat ik in aanraking kwam met de Lele in Kasai was in 1949 toen ik als studente in Belgisch Congo onderzoek mocht doen. Ik ben er opnieuw geweest in 1953, wat resulteerde in een monografie.¹ In 1987 was ik in de gelegenheid om met een Congolese vriend, Ngokwey Ndolamb, nog één keer een nostalgische reis naar dit deel van de Kasai te maken.

Van Belgisch Congo, naar het Congo van Mobutu en de huidige Democratische Republiek Congo is een ontwikkeling met veel veranderingen. Dat zoveel Lele onderwijs hadden gevolgd, had ik niet verwacht; dat velen christen waren geworden wel.

De overgang naar het christendom had vaak te maken met een generatieconflict tussen de ouderen, die polygaam waren en jongeren die dat niet wilden worden.² Mij verbaasde de nog steeds bestaande angst van de jonge generatie van katholieke gelovigen voor toverij. Geloof in toverij had deel uitgemaakt van de tradities van voorheen, maar men was nu christen en er waren methoden ontwikkeld om de angsten te beheersen en om beschuldigingen van toverpraktijken te beperken.

Pater Hubert, de stichter van de Oblaten Missie van Mapungu, leerde de bekeerlingen om niet in toverij te geloven. In plaats daarvan preekte hij vertrouwen op de goddelijke genade en op de macht van Christus' sacramenten om niet terug te vallen in waarzeggerij en genezingspraktijken en bovenal om niet mee te doen aan de anti-toverij cultussen, die van tijd tot tijd ineens opkwamen.

Alleen de situatie bleek in 1987 anders. Angst voor toverij was deel geworden van het christelijk denken en volledig uit de hand gelopen. Wat er gebeurd is bij de Lele wil ik hier in een bredere context plaatsen.

Onder tovenaars versta ik: heksen, door demonen bezeten mensen of mensen van wie men veronderstelt dat ze geheime krachten bezitten om kwaad te doen met hulp van bovennatuurlijke macht. Tovenaars doen kwaad en dit verhaal gaat over de wijze waarop gelovigen hen proberen te bestrijden.

Geloof in tovenarij komt veel voor in Afrikaanse traditionele religies zowel in moslim- als in christelijke gebieden.

Van monotheïsme naar dualisme

Tijdens mijn eerste bezoek in 1949 had Pater Huberts keer op keer gefulmineerd tegen bekeerlingen die zich hadden laten intimideren door vals heidens bijgeloof. Op basis van die training zou men veronderstellen dat in 1987, toen de meesten van de jonge generatie gedoopt waren, de jonge gelovigen zouden lachen om hun vaders overtuiging zijnde een absurd bijgeloof. Dat was niet gebeurd. De god van de Lele was de satan geworden van de christelijke traditie. Het oude geloof was volledig monotheïstisch geweest, maar de ene goddelijke schepper, die de voorvaders van de Lele vereerd hadden en hun grootvaders en vaders, was nu tegenover de christelijke God gezet. De christenen associeerden de godheid van hun heidense ouders met de duivel en zijn trawanten, en hadden uit het boek Genesis geleerd dat er onverzoenlijke vijandschap was tussen hem en het mensenras. Terwijl zij in het verleden geloofd hadden in één God werd het universum nu beheerst door twee goden, waarvan de één goed was en de ander slecht. En de slechtste bleek vaak de machtigste te zijn. Dus als gevolg van een perverse paradox bleven de Lele bijna sterker dan ooit overtuigd van de macht van hun oude religie. Het nieuwe christelijke geloof zei niet, zoals in de dagen van Pater Hubert, dat het heidense geloof dwaze misleiding was. Nu werd het oude geloof zwartgemaakt als toverij. Toveraars waren dienaren van satan en de mensen leefden in constante vrees om door hem overvallen te worden. Tegelijk leed iedereen, jongeren, ouderen, onder de voortdurende onzekerheid beschuldigd te worden van toverij.

Bij mijn bezoeken in 1949 en 1953 waren de religieuze rituelen van de Lele goedaardig. De geest van de miereneter werd vereerd en die van tweelingen en van het bos, in de overtuiging dat het uitvoeren van de rituelen welvaart bracht met overvloedige vruchtbaarheid en voedsel. De vloek van overleden voorvaders vervolgde slechte mensen met ongeluk. Het verbreken van vriendschap en solidariteit werd meteen gestraft door goddelijke sancties. Lelepriesters werden geëerd vanwege hun kennis van genezingsbrengende rituelen. Veertig jaar later was de herinnering aan de cultussen van weleer omgeslagen naar de andere kant: alles uit het verleden had te maken met toverij en werd veroordeeld. Niets uit het oude geloof werd positief gewaardeerd; zelfs de traditionele kennis van kruiden en symbolen werd veroordeeld.

Dat alles had ingrijpende consequenties voor de verhouding tussen de generaties. Het betekende minachting jegens de ouderen en bevrijding voor de jongeren, dus wederzijdse haat en wantrouwen. Net gewijde katholieke priesters vervolgden de aanhangers van de oude religie. En het meest paradoxaal was dat de missie was begonnen met een eigen anti-toverij cultus. Hoewel de laatste episode in deze ontwikkeling zich acht jaar tevoren had afgespeeld, was iedereen er nog vol van toen ik in 1987 opnieuw de Lele bezocht. Het werd onvermijdelijk om andermaal over toverij te schrijven.³

Missionaire tactiek

De missionarissen hielden van de Lele-gelovigen; hun scholen waren een groot succes. De Lele waren toegewijd aan de missie en de katholieke kerk. Sterke banden van gemeenschap en loyaliteit verbonden de nieuwe gelovigen. Tijdens de burgeroorlog na de onafhankelijkheid in 1960 vormden de gelovigen rond de missie spontaan een burgerwacht die 'hun' missionarissen bewaakte. Er vielen geen doden in Mapungu in die roerige dagen.

De onafhankelijkheid bracht geen economische bloei in het land, maar een steeds grotere achteruitgang. Er kwam politieke dictatuur en willekeur aan de top en de overheidsdiensten werden van hoog tot laag corrupt. De beste leerlingen van de scholen verlieten de Kasä en gingen deel uitmaken van de nieuwe elite in Kinshasa als juristen, politici of zakenmensen. Maar de Lele met steeds slechtere verbandingen, 500 km het binnenland in, namen steeds minder deel aan de economie. Er kwam geen geld meer binnen en de producten konden nauwelijks meer naar de markten gebracht worden. De dorpelingen waren altijd al arm geweest, maar in de jaren zeventig werd hun positie nog slechter en in de jaren tachtig werd hun bestaan teruggebracht tot een dagelijkse strijd om te overleven.

De missionarissen kwamen onder grote druk te staan en ze gingen fouten maken. Zo veronderstelden ze dat een weggestopt geloof uitgeroeid kan worden door prediking en dat minachting jegens de ouderen samen kon gaan met het onderwijzen van respect voor familiewaarden. Hun belangrijkste vergissing was echter de weigering om ook maar enig goeds te zien in de oude Lele-religie.

God in de traditionele religie

Religie op één lijn stellen met toverij is grote onzin, omdat bij de Lele de ritens altijd de functie hebben van toverij te bestrijden en de effecten ervan te herstellen. Ik schrijf dit in de tegenwoordige tijd, omdat het gezinszins zeker is dat de oude religie dood en voorbij is.

We praten over een volledig monotheïstische religie, waarin Njambi, de schepper-god, heer over alles is. Hij doet goede mensen recht en straft de boosdoeners. De Lele zijn – zoals ze vaak zeiden – zijn kinderen. Zijn naam wordt in de conversatie vaak gebruikt. Hij wordt genoemd bij het uitspreken van terechte vervloekingen en plechtige beloften. Hij ziet in het hart van mensen, hij helpt, hij geeft.

Onder Njambi staan de geesten van de natuur, die ook schepselen van hem zijn en die hem gehoorzamen. Hun rol lijkt op die van engelen in de christelijke theologie of misschien meer op die van de djinns in Arabië. Zij zijn geesten zonder lichaam, die mensen helpen mits die bepaalde goddelijke spelregels respecteren. De geesten straffen ook in gods naam. Zij zijn verantwoordelijk voor bepaalde plaatsen, rivieren, heuvels en grotten. Zij leren mensen hoe ziekten te genezen en welke geneeskrachtige planten daarbij te gebruiken. Daarbij hoort het zegenen van planten met gebaren en formules. Wanneer mensen alleen met Njambi en de geesten te maken zouden hebben, zou hun ongeluk beperkt blijven en ziekte gemakkelijk te genezen

zijn, want Njambi wil dat mensen tot op hun oude dag gezond leven.

Zo zag de wereld eruit voordat de toverij kwam.

God heeft de toverij ook geschapen. Het verhaal gaat dat een Lele-chef erom gevraagd heeft en dat God toen de toverij aan hem gegeven heeft op voorwaarde dat hij er met niemand over zou praten. Alleen, hij vertelde het door aan een vriend en zo verspreidde de kennis van de toverij zich. Zoals God één is en de wereld één is, is kennis ook één en dus kon de tovenaars van dezelfde bronnen gebruikmaken als de priesters. Een tovenaars is een verdorven priester. Hoe meer hij van de religieuze technieken afweet, die de vruchtbaarheid garanderen en ziekten genezen, des te meer beschikt hij ook over de technieken om mensen te doden of onvruchtbaar te maken. De kennis is hetzelfde; het verschil in gebruik is moreel.

De definities die men hanteert voor heilige kennis maakten het mogelijk om priesters te beschuldigen van toverij, maar de bewijslast was altijd gecompliceerd. Hetgeen aanleiding gaf tot eindeloze palavers, die langdurige verdeeldheid in dorpen teweeg konden brengen. De oplossing was dan de gifttest. Wanneer de beschuldigde stierf aan het drinken van het gif was hij of zij schuldig. Dat leverde via een drastische methode een besluit op wat een afhandeling van de hele zaak mogelijk maakte.

Tijdens de periode van Belgisch koloniaal bestuur werd de gifttest verboden om willekeur en persoonlijke wraakneming tegen te gaan. Dus moesten de Lele, tenzij zij door de missionarissen ervan overtuigd werden om hun geloof in toverij op te geven, zonder bescherming leven in een omgeving vol toverij, die een belangrijke rol speelde in de Lele-samenleving. De spelregels rond toverij waren namelijk traditioneel belangrijk voor de machtsverdeling in het dorp. Beschuldiging van toverij verschaft gewone mensen een wapen tegen tovenaars en priesters en gaven de jongeren de mogelijkheid van verzet tegen ouderen, die te veel van hen vroegen.⁴ Zonder de mogelijkheid om iemand te beschuldigen van toverij zouden de zwakken en de jongeren zich kwetsbaarder dan ooit voelen. Oudere mannen waren de baas over de verschillende cultussen en lieten zich best betalen door nieuwe deelnemers. Dat geld was een soort compensatie voor het feit dat zij als het op zwaar werk en oorlog aankwam, afhingen van jonge mensen. Tegelijk kon een jonge man een oudere die zijn macht misbruikte, beschuldigen van toverij.

En mocht een man, die beschuldigd werd iemand gedood te hebben door toverij zijn zaak verliezen, dan moesten de leden van zijn familie forse schadevergoedingen betalen aan de familie van het slachtoffer. Dat geld kon dan vaak weer gebruikt worden om andere schadeclaims af te kopen in verband met andere toverijzaken, die over meerdere generaties konden lopen. Het systeem deed geld rouleren en was dus belangrijk in de samenleving.

Jonge mensen profiteerden er financieel vrijwel niet van, terwijl ze wel van alles moesten betalen, zoals boetes wegens wangedrag, bruidsschatten, toegangsgeld om deel te krijgen aan cultussen, enzovoort. Zij moesten dus vaak oude rijke ooms om financiële steun vragen. Ze konden het zich vaak niet permitteren te trouwen beneden hun dertigste jaar. Hier liggen oorzaken van hun vijandschap jegens de ou-

deren, die hen deden geloven dat hun ziekten en kwalen veroorzaakt werden door oude ooms met hun toverkunsten. Toen de missionarissen hen aanmoedigden om de religie van de vaderen te minachten sprak dat de jonge mannen aan als een manier om de ouderen hun traditionele macht te ontnemen. Toen de missionarissen ook nog zeiden dat het recht op een christelijk monogaam huwelijk wettelijk beschermd zou worden, lieten de tegen hun wil nog niet getrouwde mannen zich graag dopen, trouwens de vrouwen ook.

De missionarissen maakten de kloof tussen de generaties aldoor dieper. Men kan begrijpen dat ze dit deden om de christianisering van de streek te bevorderen. En ook dat ze zich niet inspanden om de sociale patronen van de Lele echt te ontrafelen. De toverijpraktijken garandeerden een soort gerontocratie: droegen bij aan een op zich eervol systeem van uitwisseling tussen families via huwelijken; verschaffen een verklaring voor ziekte en dood en rechtvaardigden een vergoeding aan zich gegriefd voelende familieleden van doden. In het verleden werd soms zelfs oude schuld vanwege toverij betaald door jonge meisjes ten huwelijk te geven. Het christelijk huwelijk doorbrak de hegemonie van de ouderen en schafte hun huwelijks-overeenkomsten af, maar toverij bleek het taaiste stuk van de sociale structuren van de traditionele religie.

De theorie van toverij

In de traditionele religie van de Lele zijn tovenaars een groep boosdoeners, die elkaar helpen. Tovenaars moeten meewerken aan het doden van mensen ook uit de eigen familie, want bij de toelating tot het genootschap van tovenaars hoort mensenvlees gegeten te worden. En wie dat eenmaal gedaan heeft wil altijd meer. Er is dan geen weg terug meer, want schuld bekennen aan de dood van iemand betekent je eigen doodvonnis.

Dit soort uitleg hoorde ik in 1949 en 1953 over de toverij en de tovenaars⁵ en men kan deze met variaties tegenkomen in heel Centraal-Afrika. Maar in 1987 bleek er bij de Lele een belangrijke verandering. Vroeger werden kinderen en ook vrouwen nooit van toverij beschuldigd. Zij hadden de kennis niet en waren niet ingewijd. Dat laatste gold ook van vele ouderen. Omdat ze niet ingewijd waren konden christenen ook niet van toverij beschuldigd worden, evenmin als Europeanen.

Maar in 1987 was het verband tussen ingewijd zijn en als tovenaar handelen er niet meer. Vroeger was er protest tegen elke beschuldiging van toverij. Ook waren er altijd mensen, die degene die van toverij beschuldigd werd verdedigden. Zijn familie had daar alle belang bij want wanneer hij veroordeeld zou worden, moesten zij de schade betalen die hij had aangericht. En wanneer het op de gifproef zou uitdraaien, viel er niet meer te redeneren. Persoonlijke wraakneming kon plaatsvinden door een beschuldiging van toverij en de beschuldiging kon worden omgekeerd onder het motto: leer om leer.

Maar nu konden aanklagers kinderen en geestelijk gehandicapten noemen zonder uitgelachen te worden; bewijzen van kinderen werden aanvaard om tovenaars te

veroordelen, en seniele oude mannen, die nooit ingewijd zijn, werden nu duidelijk met achterdocht bejegend, niet omdat ze rijk waren of macht hadden, maar omdat ze lastig werden. Het is gevaarlijk geworden om mensen die van toverij beschuldigd worden te verdedigen. Je kunt geen vriend helpen in een situatie waarin mensen geterroriseerd worden in de naam van God.

Het begon allemaal onschuldig. De priesters van de missie maakten zich zorgen over het onderling wantrouwen en de groeiende haat binnen hun parochies. In 1974 startte één van de Belgische paters, die in de dorpen rond Idiofa werkte, een beweging om het christelijk zelfbewustzijn te versterken en te werken aan verzoening en het bevorderen van naastenliefde. Dit werd de eerste fase van de 'Action Mupele' (de actie voor mijn Vader). In 1976 sloeg de actie over naar Lele-land. De priester die ermee begon, zei dat hij een einde wilde maken aan de haat. Hij werd met vreugde ontvangen want voor de Lele kon dit alleen maar betekenen dat hij een einde ging maken aan de toverij. Katholieke priesters geloofden daar immers niet in. Ze bedreigden daarom niet de tovenaars, maar zij probeerden de aanhangers van de traditionele religie te bewegen op te houden de dorpelingen te intimideren.

Toen de priesters van de traditionele religie hoorden dat er een nieuwe anti-toverij cultus gestart was, begonnen zij hun orakels, koehoorns met geneesmiddelen en andere vreemd uitziende rituele voorwerpen in te leveren. Dat is namelijk gebruikelijk bij anti-toverij acties in Midden-Afrika en het is vreemd dat de katholieke priesters dat niet meteen als zodanig hebben herkend.⁶ Zij dachten dat ze succes hadden; alleen wat er gebeurde was dat hun campagne voor verzoening en naastenliefde in de ogen van de mensen een gewone anti-toverij actie was.

De volgende etappe begon toen een jonge pas gewijde priester de leiding kreeg van de missiepost van Mwembe middenin Lele-land. Hij was geen Lele maar deed zijn uiterste best om zo veel mogelijk te weten te komen van hun religieuze tradities en cultussen, inwijdingsriten en voedseltaboes, met de bedoeling om de oude religie belachelijk te maken zodat die de greep op de jonge mensen zou verliezen. Op die wijze hoopte hij een verzoeningsproces op gang te brengen. In 1976 en 1978 kwamen er nog twee jonge priesters bij in Banga en Mikrope. Eén van hen had charismatische gaven. Hij opende een directe aanval op de tovenaars. Hij vond van zichzelf dat hij de gave had om tovenaars te ontmaskeren en hen te genezen door handoplegging. De Belgische priester die de Mupele-beweging had gestart, werd volkomen aan kant geschoven. De jonge priester trok van dorp naar dorp met zijn 'koor' waarvan men zei dat het een vreemd gezelschap bandieten was. In Gods naam eisten zij dat alle voorwerpen van de oude religie ingeleverd werden om ze publiekelijk te vernietigen. Degenen die verdacht werden van toverij, werden geslagen en gefolterd tot zij bekenden. De meest bizarre bekentenissen werden gedaan. De omstanders, die zelf niet beschuldigd werden, waren blij met dit alles of ze nu christen waren of niet. Gods gebod is rechtvaardig en gezondheid en welvaart waren nu gegarandeerd.

Veel jongeren die ik later gesproken heb, stemden in met de bestrijding van toverij

maar vonden dat de campagne van de jonge priester te gewelddadig was geweest. En inderdaad, er waren acht jaar later, toen ik de Lele opnieuw bezocht nog duidelijke bewijzen van wreedheden, met name van folteringën met vuur.

Terwijl de blanke missionarissen altijd als buitenstaanders gezien waren als het ging om toverij, werden nu Belgische lekenzusters, die het waagden om de slachtoffers van deze wrede verhoren te helpen, bedreigd. Eén van hen was gedwongen voor twee jaar terug te gaan naar België en de verzoeningsprocedure van de plaatselijke bevolking met haar vond pas zeven jaar na de gebeurtenissen plaats.

Jonge christenen gingen zelfs zover dat ze oudere gelovigen van toverij beschuldigen alleen om het feit dat ze oud waren en nog in leven, met alle gevolgen van dien. Toen de apostolische nuntius in Kinshasa hoorde van de anti-toverij actie van de jonge geestelijken, nam hij contact op met de bisschop van Leleland. De jonge priesters werden ver weg overgeplaatst. Alleen toen ik acht jaar later de streek nog een keer bezocht, bleek dat de zaak nog helemaal niet voorbij was in de beleving van de mensen. En dat het probleem niet alleen de Lele betrof.

Waarom jacht op tovenaars

Een bekende verklaring voor acties tegen tovenaars is frustratie als gevolg van sociale desintegratie en modernisering. Mitchell heeft aangetoond dat de beschuldiging van hekserij en toverij bevrijding kan betekenen van alle mogelijke verplichtingen en MacFarlane heeft het argument toegepast op een grote heksenjacht onder de Tudors in Engeland in de zestiende eeuw.⁷ Het ontstaan van nieuwe handel en industrie verstoort de structuur van de samenleving waardoor er geen respect meer was voor familiebanden en nabuurschap. De armen van hekserij beschuldigen was een manier om verantwoordelijkheid af te schuiven. Een recent voorbeeld van de relatie tussen macht en toverij in Kameroen is te vinden bij Rowlands en Warnier.⁸ De Lele antropoloog Pierre Ngokwey is met een variatie gekomen op de frustratie theorie door te wijzen op de bevolkingsexplosie bij de Lele, die de demografische structuur van de dorpen sterk heeft veranderd.⁹ Voor hem zijn de acties tegen toverij een directe uiting van een generatieconflict. De oude traditionele toverijpraktijken functioneerden als een manier van verzoening tussen jong en oud, terwijl de christelijke anti-toverij acties uitliepen op nog grotere spanningen tussen generaties.

Toch is, als het om toverij gaat, de zwakheid van de theorie van sociale desintegratie de te grote nadruk op veranderingen. Verandering hoort bij het menselijk bestaan en sociale desintegratie dus ook. Armen en achterblijvers worden in alle tijden aan kant geschoven. Sociale desintegratie verklaart bovendien niet waar het om gaat, namelijk het ontstaan van anti-toverij bewegingen, die zich in Zaïre zo ongeveer elke tien jaar manifesteren. In het geval van de Lele was de participatie van de katholieke missie daarbij een centraal gegeven.

In Europa ligt de verklaring van de heksenjacht van weleer, die lijkt op de Afrikaanse

praktijken, in de rivaliteit tussen de heersende religie en de godsdienst die aan de kant geschoven is. De egyptologe en mediaeviste Margaret Murray heeft gesteld¹⁰ dat de hekserij in Europa gezien moet worden als een gebruik van bovennatuurlijke machten uit onderdrukte heidense religies, die de christelijke kerk dus als ketterij beschouwde. Van hekserij beschuldigde christenen werden eigenlijk gezien als mensen die teruggrepen op afgewezen oude bronnen, waarbij ze zich gedroegen als heidense heelmeesters die hun niet gewijde handen oplegden, de toekomst voorspelden en boze geesten uitdreven op basis van voorchristelijke religies.

Andere historici hebben erop gewezen dat het christendom altijd hard geweest is jegens rivaliserende religies. Een moderne versie van Margaret Murray's theorie geeft Ginzburg¹¹ met als voorbeeld het verbranden van heksen in het Italië van de zestiende eeuw. De sterk gecentraliseerde rooms-katholieke kerk, die ver van het volk stond, voelde zich bedreigd door aanhangers van de oude religies, die het volk hulp en genezing boden. En daarom ging de Inquisitie hen vervolgen.

Wanneer de jonge Lele-priesters, die overgeplaatst werden vanwege hun anti-toverij acties, zich hadden willen verdedigen, had de kerkgeschiedenis hen allerlei argumenten kunnen leveren. Maar als katholieken beschikten zij niet over een door de kerk aanvaarde demonologie. Op dit punt staan allerlei protestantse kerken en neo-apostolische bewegingen sterker. Zij hebben hun leer over demonen duidelijk gedefinieerd, waardoor zij weg weten met plaatselijk geloof in toverij.

De theologie van de demonen

Mocht er een nieuwe anti-toverij beweging ontstaan bij de Lele, dan zit de katholieke kerk met een probleem, want de priesters die leiding gaven aan de vorige actie, zijn weggepromoveerd. Maar de gebeurtenissen van destijds zijn nog niet vergeten.

De hedendaagse westerse theologie weet niet wat voor antwoorden te geven op de vragen van Afrikanen over de oorzaken van het kwaad in de wereld en van ziekte en dood, waarmee de traditionele godsdiensten weg wisten via de toverij. Op dat punt is er een soort leegte en een luide stilte. Het thema is nauwelijks bespreekbaar te maken, wat betekent dat Afrikaanse christenen niet de kans krijgen om bij te dragen aan de ontwikkeling van een moraalfilosofie van de christelijke kerk. Het traditionele geloof van de Lele verschaftte de mens fetisjistische bescherming tegen hun angsten en de op zelfvertrouwen gerichte rituelen verschaften vertrouwen in de eigen gemeenschap. De katholieke bekeerlingen uit de begintijd konden beschikken over sacramenten, schuldbelijdenis en absolutie, wonderdoende medailles, heilige prenten, heilig water, speciale zegeningen, en vooral het teken van het kruis. Dat alles verschaftte een veilig gevoel. De duivel was meer belachelijk dan gevaarlijk. Elke tien jaar kreeg het vertrouwen in de traditionele religie een klap door een nieuwe aanval op tovenaars en heksen. Alleen de theologen van na Vaticaan II hebben weinig te melden over de boze. Men spreekt van inferieure, onrealistische vormen van religie, die intellectueel niets voorstellen. Bij de priesteropleiding krijgt

men geen voorlichting op dit punt, omdat de theologen in dezen geen leer uitgewerkt hadden. Dat terwijl de traditionele religie allang antwoorden had. Toen kardinaal Ratzinger in 1987 in Kinshasa op bezoek was, stelde hij op een studiebijeenkomst over de afrikanisatie van de kerk alleen liturgische problemen aan de orde. De crisis over de interpretatie van kwaad en lijden, gerelateerd aan de toverij, werd niet vermeld. Een Lele-filosoof reageerde hier zuur op met te stellen dat afrikanisatie meer inhield dan het toevoegen van speren en maskers aan de liturgie. Zowel Europese als Zairese antropologen hebben de traditionele religies van het land grondig beschreven,¹² maar er zijn weinig pogingen gedaan tot een serieuze confrontatie met concepten van het christendom. Het lijkt wel of de Afrikaanse religies geen leerstukken hebben die verzoend moeten worden met die van het christendom.

Het christendom zit tussen twee uitersten. De wereld ligt niet geheel in het boze, en tegelijk wordt het bestaan van de boze niet ontkend. Wel onderstreept het christendom het monotheïsme. De vraag is niet of men ja dan nee moet geloven in het kwaad maar of de boze zelf dingen kan of altijd uiteindelijk onderworpen blijft aan Gods gezag. Thomas van Aquino leert dat de macht van de demonen altijd secundair is en afhangt van de macht van God. Bij hem is de boze reëel maar altijd negatief.¹³ Daarom kunnen toverij, demonen en heksen slechts een beperkte rol spelen. Dr. Ngokwey stelt dat geloven in de satan niet onchristelijk is en dat de verschillende godsdiensten van de wereld vele subtiele onderscheiden gemaakt hebben ten aanzien van verantwoordelijkheid tussen mensen, God en de geestenwereld.¹⁴ Echter sinds het op de achtergrond raken van de hel in de westerse wereld in de zeventiende eeuw¹⁵ heeft satan geen serieuze aandacht meer gekregen. Hij was en bleef angstwekkend maar in serieuze theologie is satan van minder belang geworden, tegelijk met de secularisatie.

Wanneer men op dit punt opheldering zoekt, is de betekenis van ziekte en genezing belangrijk. De traditionele genezers onder de Lele kunnen veel. Hun kennis van de therapeutische mogelijkheden van planten en mineralen dient als een rijke bron van informatie gezien te worden. Alleen, zolang deze kennis geassocieerd blijft met de satan is ze onbruikbaar. De kennis van de Lele omtrent psychische spanningen en de behandeling daarvan is even waardevol als die van de andere Congolese volken op dit punt. Wanneer de christelijke leer op zou houden met het verketteren van de toverij, maar meer aandacht zou geven aan de andere oorzaken van lijden en ongeluk, en wanneer er een positieve visie ontwikkeld zou worden op het christelijk lijden, zou men stervenden en lijdenden beter kunnen troosten. Wanneer het uitdrijven van boze geesten christelijk een plaats zou krijgen, zou dat functieverlies van de tovenaars impliceren. Dan zou het niet meer nodig zijn hem te folteren. Daarbij behoort een punt van pastorale verantwoordelijkheid te zijn ervan uit te gaan dat mensen nooit ervan beschuldigd mogen worden instrumenten van de duivel te zijn.

Het Tweede Vaticaanse Concilie was voorstander van een brede oecumene. Ik hoop dus ook dat het onmogelijk wordt om goden van andere godsdiensten te karaktere-

riseren als duivelse machten. Misschien dat ze geassimileerd worden zoals de Japanse goden opgenomen zijn in het Shintoïsme. Misschien moeten voorvaderen wel oud-testamentische helden worden, die ook moesten wachten op Christus' opstanding, voor ze de hemel in konden. Zonder een serieus respect voor de traditionele religies zal de christelijke kerk meer woede oproepen dan vrede, meer haat dan liefde.

1 Douglas, Mary, *The Lele of the Kasai*, Londen, University Press.

2 Douglas, Mary, 'The Lele' in Adrian Hastings (ed.), *The church and the nations*, blz. 73-89, Londen, 1959.

3 Douglas, Mary, 'Techniques of sorcery control in Central-Africa' in John Middleton and E.H. Winter (ed.), *Witchcraft and sorcery in East-Africa*, blz. 123-143, Londen, 1963.

Idem, 'Introduction: thirty years after witchcraft, oracles and magic' in M. Douglas (ed.), *Witchcraft accusations and confessions*, Londen, 1970.

Idem, 'Witchcraft and leprosy: two strategies of exclusion', *Man* 26(3), 1991, blz. 723-736.

4 zie noot 3/1.

5 zie noot 3/1.

6 Richards, A.I., 'A modern movement of witchfinders', *Africa* 8 (4), 1935, blz. 448-461.
De Rosny, Eric, *Les Yeux de ma chèvre; sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala*, (Cameroun), Parijs, 1981.

7 Mitchell J. Clyde, *The Yao village*, Manchester, 1956.

MacFarlane, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londen, 1970.

8 Rowlands, Michael and Jean Pierre Warnier, 'Sorcery, power and the modern state in Cameroon', *Man*, 3, 1988, blz. 118-132.

9 Ngokwey, Pierre Ndolamb, 'Les désenchantement enchanteur, ou d'un mouvement religieux à l'autre', *Cahiers CEDAF* 8, Brussel, 1978.

10 Murray, Margaret, *The witch cult in Western-Europe, a study in anthropology*, Oxford, 1921.

11 Ginzburg Carlos, *Night battles. Witchcraft and agrarian cults in the sixteenth and seventeenth century*, Londen, 1983.

12 Buakasa, Gérard, 'Notes sur les Kindoki chez les Kongo', *Cahiers des religions africaines* 2(3), 1968, blz. 153-168.

Mahaniah Kimpianga, *La maladie et la guérison en milieu kongo*, Kinshasa, 1982.

Houtondji, P.J., *Sur la philosophie africaine: critique de l'ethnophilosophie*, Parijs, 1977.

De Rosny, Eric: zie noot 6/2.

13 Aquinas, Thomas, *Questiones disputatae 2: De malo*, Rome, 1927.

Idem, *The summa contra gentiles. Boek 3 hst. 7 en 15*, Londen, 1928.

14 Parkin, David (ed.), *The anthropology of evil*, Cambridge, 1987.

15 Walker, P.D., *The decline of hell: seventeenth century discussions of eternal torment*, Londen, 1964.

Dit artikel is met toestemming overgenomen uit AFRICA, het tijdschrift van het 'International African Institute', uitgegeven in Londen, Vol. 69 no. 2 1999.

Ype Schaaf heeft het vertaald en, wat antropologische details betreft, ingekort.

Mary Douglas heeft gedoceerd aan het University College in Londen, aan de 'Northwestern University' en in Princeton (VS). Ze heeft gepubliceerd over toverij en over de Lele.

Missie in de nieuwe eeuw

Het missiebegrip in een crisis

Het is duidelijk dat met het tweede Vaticaans Concilie een radicale herziening ingeluid is wat betreft het begrip missie, een herziening die nog doorloopt en waarvan het einde nog niet in zicht is...

Geen wonder dat er in deze tijd van veranderingen veel onzekerheid is, veel verarring ook, die tot verschillende standpunten leidt. Aan de ene kant zien we dat sommigen het kind met het badwater willen weggooien, de hele missionaire onderneming laten vallen of haar gelijkschakelen met een zuiver humanitaire zaak. Aan de andere kant houden anderen halsstarrig vast aan de ideeën, vormen en structuren van het verleden.

Om tot een nieuwe missievisie te komen, moeten we eerst duidelijk voor ogen hebben welke visie de grote missiebeweging geïnspireerd heeft en haar goed evalueren.

Blik op het verleden

De visie die de grote missiebeweging in het verleden heeft geïnspireerd, een beweging die geduurd heeft tot het midden van deze eeuw, was *zeer sterk kerkgericht*. De missie betekende een bijzondere opdracht van de kerk, die erin bestond om een geheel van geopenbaarde waarheden en heilsmiddelen over te dragen aan nieuwe volkeren op nieuwe plaatsen.

Het eerste doel van deze activiteit was *het redden van zielen* voor de glorie van God. De missionarissen waren de uitvoerders van deze activiteit. Zij hadden een bijzondere roeping die hen apart zette van de grote meerderheid van de leden van de kerk. Zij strenden aan het front van de kerk en volbrachten zo een wezenlijke, veeleisende en gevaarlijke taak. Zij moesten het evangelie verkondigen, individuen tot Christus bekeren en hen dopen in de kerk, en tenslotte dezelfde kerkstructuren stichten waarmee ze vertrouwd waren in hun geboorteland en de toediening van de sacramenten organiseren.

Volgens David Bosch stamt de moderne missiebeweging uit de tijd van de

Verlichting. Die tijd heeft een nieuwe zekerheid teweeggebracht en gevoed binnen de kerken en deze ertoe aangezet om uit liefde voor Christus nieuwe veroveringen aan te gaan. De Verlichting heeft aan de moderne missiebeweging drie kenmerken meegegeven: het besef van superioriteit van de westerse cultuur, het optimisme van de gezamenlijke vooruitgang van christendom en westerse beschaving en het bondgenootschap met het kolonialisme.

De wetenschappelijke en technische vooruitgang ten tijde van de Verlichting heeft het Westen een zekere voorsprong gegeven op de rest van de wereld en heeft dat superioriteitsgevoel teweeggebracht. Als vanzelf zijn missionarissen de agenten geworden van het westerse culturele imperialisme. Zij wilden de kwaliteit van leven van hen die ze als heidenen beschouwden geestelijk en materieel verbeteren en hen laten delen in hun privileges.

Het probleem is niet hun motivatie, zegt Bosch, maar hun onbewuste ethocentrisme.

De zeventiende eeuw kende als nieuw begrip 'vooruitgang'. In de achttiende eeuw is het toegepast op het hele leven en op alle disciplines, om haar hoogtepunt te bereiken in de negentiende en twintigste eeuw.

Katholieken en protestanten deelden de overtuiging dat de verbetering van de sociale omstandigheden de weg opende voor het evangelie, en het evangelie de weg opende voor de sociale verbetering. Het Godsrijk vestigen hing evenveel af van techniek en programma's als van bekering en godsvrucht. Het evangelie was een instrument dat met behulp van moderniteit, wetenschap en technische vooruitgang de totale verbetering van de menselijke conditie teweeg zou brengen.

Dit geloof in vooruitgang en succes dat de moderne missiebeweging kenmerkte heeft als gevolg gehad dat het accent lichtelijk verschoven werd van genade naar werken. Meegesleurd door een twijfelachtige combinatie van de christelijke hoop en een wereldlijk optimisme, hebben de missionarissen zich ermee belast om het aanschijn van de aarde te vernieuwen.

De fundamentele band tussen kerk en staat was kenmerkend voor de missie tijdens de Middeleeuwen en de tijd van de Hervorming. Tijdens de Verlichting kwam deze band steeds meer onder druk te staan, en tenslotte gingen hun wegen uit elkaar.

Volgens Bosch was de moderne koloniale expansie van de westerse naties een zuiver seculiere aangelegenheid. Dat veranderde tegen het einde van de negentiende eeuw.

Toen de koloniale machten missionarissen in hun gebieden begonnen toe te laten, is een nieuwe band gesmeed tussen politiek en godsdienst.

Het is evenwel een dwaling om kolonisatie en missie zomaar te identificeren. Er zijn steeds missionarissen geweest die in de oppositie waren tegen de koloniale regeringen en hun politiek door zich duidelijk aan de zijde te scharen van de plaatselijke bevolking.

Maar de voorbeelden van missionarissen die afstand namen van de doelstellingen en methodes van het koloniale gezag, wijzigden geenszins het algemene beeld. Zelfs

als zij het koloniale bewind bekritiseerden, dan nog beschouwden zij het als een kracht die beheerst kon worden, maar die onvermijdelijk was.

Voor de moderne missiebeweging betekende de identificatie van het evangelie met de westerse cultuur, dat zij niets wilde weten van heidense elementen in de westerse cultuur en dat zij de culturele en godsdienstige tradities verwierp van de volkeren die zij wilde evangeliseren.

Ommeekeer

Rond de jaren '60 hebben *verschillende factoren ertoe geleid dat het vertrouwen in deze beweging ondermijnd en de onderliggende visie betwist werd.*

Allereerst had de ineensstorting plaats van het koloniale systeem dat als kader en bescherming gold van de missiebeweging. Met het einde van het kolonialisme barstte de kritiek los tegen de missionarissen, juist daar waar zij het beste geslaagd waren.

In 1974 heeft Afrika zich aangesloten bij deze oproep tot een opschorting van elke missieactiviteit. De vergadering van de Afrikaanse Kerkenconferentie, die in Lusaka, Zambia, werd gehouden, vroeg aan de Kerken Overzee om geen geld en personeel meer te sturen. Deken Burgess van de Anglicaanse kerk schreef als commentaar hierop: 'Het is duidelijk dat wij onszelf nooit zullen kunnen bedruipen, zolang wij de structuren handhaven die wij van buitenlandse missionarissen hebben geërfd.'

Hier komt bij dat verschillende regeringen wetten hebben aangenomen om het aantal en de verblijfsduur van missionarissen te beperken; en sommige landen hebben ze helemaal uitgesloten (India, China).

Tegelijkertijd werden in het Westen de ideeën van de Verlichting en de godsdienstige overtuigingen die de missionarissen hadden geïnspireerd om in vreemde landen het geloof uit te dragen ten zeerste in twijfel getrokken. Kende de missie vroeger problemen, nu scheen de missie zelf een probleem te zijn geworden. De vraag: 'waarom missie?' begon heel het denken over missie te beheersen. En die vraag omhulde de diepe geloofscrisis binnen de kerken van het Westen en het gebrek aan overtuiging in de universele waarde van het evangelie.

Het Vaticaans concilie

De documenten van Vaticaan II hebben *nieuwe theologische perspectieven* naar buiten gebracht die de theologische fundamenteën van de moderne missiebeweging schijnen te ondermijnen. De openbaring en de genade zijn daarin niet meer als exclusief eigendom van de katholieke kerk voorgesteld, maar als wezenlijke elementen van de universele liefde van God. De niet-christenen kunnen gered worden, zelfs als ze niet over Jezus of de kerk hebben gehoord. De protestanten zijn nu onze 'gescheiden' broeders en zusters, die op vele manieren door het geloof en het erfgoed verbonden zijn met de katholieken. Ook de andere godsdiensten laten goddelijke waar-

heden en belangrijke waarden zien die de katholieke kerk erkent en respecteert.

De kerk zelf is door het Concilie beschreven als een *gemeenschap van God onderweg*, een gemeenschap van zondaars die altijd bekering nodig hebben. *Het uiteindelijke doel van de evangelisatie is het Rijk Gods* en niet het rijk van de kerk.

De missie is zeker nog in een crisis, maar *een crisis is een periode van uitdagingen* en naast een gevaar evengoed een kans. Het is een kans om zonder spijt een missionaire periode af te sluiten en een nieuwe tijd in te gaan. De tijd waarin de wereld verdeeld was in christelijke landen en missielanden is voorbij. *Het tijdperk van de globale missie is begonnen*. De laatste dertig jaar hebben een opvallende verplaatsing te zien gegeven van de centra van het christendom: het aantal christenen in de zuidelijke landen overtreft nu het aantal in de traditioneel christelijke landen van het noorden, Europa en Noord-Amerika.

Deze verplaatsing van het zwaartepunt heeft een verandering met zich meegebracht in de stijl van betrokkenheid en relaties tussen de kerken van Noord en Zuid. Het tijdperk van paternalisme en eenrichtingsverkeer uit het Noorden is voorbij, nu gaat het om samen delen tussen de oude en jonge kerken. De kerken van het Zuiden zijn zelf missionair actief. Paus Johannes Paulus II bevestigt deze ontwikkeling:

'De missionaire instituten vinden hun oorsprong in het algemeen in de kerken van het oude christendom. Ze zijn de instrumenten geweest van de Propaganda Fide voor de verbreiding van het geloof en de stichting van nieuwe kerken. Nu ontvangen ze zelf steeds meer kandidaten uit de jonge kerken in hun midden, terwijl ook nieuwe instituten ontstaan zijn in de landen die vroeger alleen maar missionarissen ontvingen, maar nu meer en meer uitzenden.'

Landen vanwaar missionarissen uitgezonden worden zijn dus niet alleen meer te vinden in het Noorden, maar ook in Afrika, Azië en Latijns-Amerika.

Verder zijn missionarissen niet alleen meer religieuzen en priesters. Leken, vrouwen en mannen, engageren zich steeds meer in het missiewerk. De tijd van de mannelijke en klerikale dominantie is op zijn retour, die van de deelname van leken is volop in beweging.

Ook het doel van missie is veranderd. Het idee dat het erom gaat het instituut kerk uit te breiden verliest snel terrein. De laatste dertig jaar zijn de doeltreffendste vormen van de christelijke missie op andere zaken gericht geweest.

'De twee duidelijkste bewegingen zijn, volgens Dulles, *de inzet voor kleine gemeenschappen en voor gerechtigheid*.' Ik zou er een derde aan willen toevoegen: die van de interreligieuze dialoog.

Missie is onderzoeken en herscheppen

De protestantse theoloog Carl Braaten stelt als definitie van missie voor: 'missie is een voortdurende ontdekkingstocht naar de universele betekenis van het evangelie in de geschiedenis.' Het is de beste definitie die ik ken. Zij laat goed uitkomen dat 'op ontdekkingstocht zijn en leren' twee wezenlijke momenten zijn van wat missie is. Door haar missie moet de kerk het maximum proberen te bereiken van wat het evange-

lie kan geven. Als de kerk echt missionair is, houdt zij haar blik en haar schreden naar buiten gericht, en onderzoekt en ontdekt zij steeds beter de eisen van haar roeping als sacrament van Gods liefde voor heel de mensheid.

Voorrang aan de missie van God

Gods missie staat op velerlei manieren vermeld in de bijbel. In het evangelie spreekt Johannes van het Woord. Door het Woord is alles tot stand gekomen, het verlicht alles, het geeft leven en genade, het Woord is lichaam geworden in Jezus van Nazareth. Paulus spreekt van het mysterie van Gods plan voor het heil van alle mensen (1 Tim. 2:4), een plan dat alle dingen op de aarde en in de hemelen in Jezus verenigt (Ef. 1:10) en dat alle dingen in Jezus verzoent (Rom. 8:21-23).

Wat belangrijk is in deze beelden van Gods missie in de wereld is de universaliteit. Missie betekent allereerst dat God zijn scheppende liefde aanbiedt aan de wereld, zijn verlossing en genezing, en de kracht om zich te herscheppen. Dat aanbod van God realiseert zich in de geschiedenis van alledag en is niet alleen voorbehouden aan de activiteiten van de kerk. In zijn encycliek *Redemptoris Missio* (RM 28) maakt Paus Johannes Paulus II melding van de tegenwoordigheid en de werking van de Geest 'als universeel en onbegrensd in ruimte en tijd'.

Gods missie die door zijn Woord en Geest de hele wereld bereikt, is de context waarin we de missie van de kerk moeten plaatsen. God is de bron en eerste kracht van de missie, en niet de kerk. De kerk is geroepen deel te nemen aan een project dat van God komt en niet van haar is. Door aan Gods missie deel te nemen, vertrekken we dus nooit van een nulpunt, we ontmoeten mensen en een wereld waarin Gods Geest al aan het werk is.

Missie betekent dat we binnentreden in het mysterie van een missionaire God wiens liefde de wereld en al haar bewoners omvat. Het is het mysterie van de aanwezigheid van de Geest en van zijn onvermoede activiteit op de meest onverwachte plaatsen; het is het mysterie van de deelname van een volk aan het paasmysterie, ook al kunnen we ons niet voorstellen hoe dat gebeurt. Om dit mysterie enigszins te kunnen begrijpen, moeten wij scherp toekijken, onderscheiden, luisteren, leren, antwoorden en van harte meewerken.

De eerste taak van de missionarissen is daarom op zoek gaan en proberen te onderscheiden hoe en waar de Geest van God aanwezig en actief is in de mensen van andere godsdiensten en culturen.

Het missionair programma van God: het Rijk Gods

Het begrip dat het best het missionair plan van God uitdrukt, is het bijbelse begrip van het Rijk Gods. Wat misschien wel het duidelijkste vaststaat over Jezus, is dat het *zijn leven en zijn missie was om het Rijk Gods aan te kondigen*. De synoptische evangeliën beginnen het publieke leven van Jezus met deze heel duidelijke woorden: 'De tijd is vervuld. Het koninkrijk van God is nabij. Bekeert u en gelooft het Goede

Nieuws.' (Mar. 1:14-15; Mat. 4:17; Luc. 4:43)

De komst van het koninkrijk was niet alleen het centrale thema van de prediking van Jezus, het was ook *de gebeurtenis die al zijn daden bepaalde*. De woorden en daden van Jezus maken duidelijk dat hij het Koninkrijk Gods verstaat als goed nieuws voor de armen, genezing voor de zieken, bevrijding voor de onderdrukten...

Maar het Godsrijk dat door Jezus aangekondigd werd, was *geen politiek koninkrijk, geen herstel dus van het koninkrijk*. Wel was het koninkrijk waar Jezus steeds over sprak niets minder dan een radicale verandering van de bestaande politieke en sociale orde.

De woorden en daden van Jezus trokken onophoudelijk de heersende houdingen, praktijken en structuren van de Israëliische samenleving in twijfel, die veelbelovende leden dreigden te beperken of zelfs uit te sluiten. Jezus zocht contact met degenen die gemarginaliseerd werden door de heersende Israëliische samenleving.

Jezus stelde *een radicale omverwerping voor van de waardeschaal van de theocratische Israëliische samenleving*. De rampen die de armen overkwamen, waren – zoals ook in onze tijd – het gevolg van de onderdrukking, de discriminatie en de uitbuiting die door de handelwijzen van de rijken, de machtigen en degenen die de status quo verdedigden, in praktijk gebracht werden.

Dat medelijden voor de uitgesloten was voor Jezus de concrete openbaring van het Rijk Gods als goed nieuws voor de armen: het Rijk Gods betekent voor hen het einde van alle ellende en het begin van een nieuwe orde van sociale relaties die gebaseerd is op het principe van het meetellen. Niemand is uitgesloten van Gods liefde 'die de zon laat opgaan over de slechten en de goeden en de regen laat neerkomen over de rechtvaardigen en onrechtvaardigen'. (Mat. 5:45) Wat altijd opnieuw verrast, is *dat de missie van Jezus voor het koninkrijk zich richt tot alle mensen*.

Maar de kerk is niet het Koninkrijk of het Rijk van God, zij is er zelfs hier op de aarde niet de veruiterlijking van. Zij is eerder 'een symbool en een dienaar'. Als symbool is het haar taak een licht te zijn voor de volkeren, een duidelijke getuigenis af te leggen van de waarden van het Koninkrijk. Als dienaar moet zij zich inzetten om het Rijk Gods in de wereld te bevorderen, de tekenen des tijds te verstaan en mee te werken met alle genadestromen waardoor Gods Geest de realisatie van het Rijk Gods in en voor de wereld voorbereidt.

Deze getuigenis van en dienst aan het Rijk Gods door de kerk bevat drie wezenlijke dimensies die niet van elkaar te scheiden zijn: de menselijke bevrijding, de inculturatie en de interreligieuze dialoog. In de huidige wereld is het realiseren van de gerechtigheid een sleutelgegeven van de promotie van het Rijk van God. Maar om die gerechtigheid waar te maken en de volkeren echt te bevrijden van alles wat hen individueel, sociaal en godsdienstig onderdrukt, moet de kerk aan de slag gaan om de culturen te veranderen. Maar culturen kunnen zich alleen van binnenuit ontwikkelen. Alleen als de kerk in een cultuur doordringt, kan zij echt profetisch zijn voor zulk een cultuur en haar helpen veranderen.

Voor deze taak van cultuurverandering staat de kerk niet alleen. Met het oog op het Koninkrijk Gods zal zij de leden van andere godsdiensten eerder als medewerkers dan als tegenstanders gaan zien. De interreligieuze dialoog wordt dan een vitaal ele-

ment om het Koninkrijk voortgang te doen vinden. Door deze dialoog kunnen sommige leden van andere godsdiensten zich door de Geest geroepen voelen om meer uitgesproken leerling te worden van Jezus, hoewel het doel van de dialoog niet de bekering is tot de kerk, maar de komst van het Koninkrijk Gods in deze wereld. Maar zich ten dienste stellen van het Koninkrijk wil niet zeggen dat men dan de groei van de kerk verwaarloost. *Ook al is de kerk niet het Koninkrijk van God, zij is er wel het teken van, en een teken heeft alleen nut als het gezien wordt.*

De Handelingen van de Apostelen leren ons dat de apostolische kerk duidelijk begrepen had dat haar missie erin bestond om christelijke gemeenschappen op te richten die de waarden van het toekomstige Rijk Gods zouden weerspiegelen.

De gemeenschappen die door Paulus en zijn metgezellen gesticht waren, leefden in een wereld die op vele niveaus verdeeld was: cultureel (Grieken tegenover barbaren), godsdienstig (joden tegenover heidenen), economisch (rijken tegenover armen) en sociaal (vrije mensen tegenover slaven). Ondanks deze enorme verdeeldheid insisterde Paulus op *de eenheid van de christelijke gemeenschap* (het lichaam van Christus). Alle etnische, raciale, sociale vormen van apartheid in de gemeenschap duiden volgens Paulus op een verwerping van het evangelie. *De missie bestaat er dus in om gemeenschappen te stichten die gebouwd zijn op een radicale eenheid, voortgebracht door een nieuwe identiteit in Christus.*

Groei is dus voor de kerk niet allereerst een kwestie van het vermeerderen van haar aantal leden, maar om *een steeds authentieker teken te worden van het Koninkrijk Gods en steeds doeltreffender te getuigen van de herschepping die door God in de wereld teweeggebracht is.*

Heel de kerk als uitvoerder van de missie

We hebben gezien dat tot nu toe de missie beschouwd werd als een buitengewone dienst die door ordes en congregaties ondernomen werd onder de leiding van de Congregatie van de Evangelisatie van de Volkeren te Rome. De leer over de kerk van Vaticaan II is helemaal missionair. Het Decreet over de Activiteit van de kerk verklaart dat *de kerk onderweg 'van nature missionair is'*. (AG). Deze zin betekent dat de missie geworteld is in de natuur zelf van de kerk en een wezenlijke taak van haar is. De missie is wat de kerk is, meer dus dan wat de kerk doet. Door de missie manifesteert de kerk zich en maakt zij zich waar. Zoals Emil Brunner het zeer terecht opmerkt: 'De missie is niet zozeer het werk van de kerk, maar is de kerk aan het werk.' Het decreet over het Apostolaat van de leken verklaart duidelijk dat de leken 'het recht en de plicht hebben om apostelen te zijn.' (AA 3)

De enige manier voor mannen en vrouwen om zich in dienst te stellen van de missie van de kerk is op voet van gelijkheid samen te gaan werken. Als we geloven dat de Geest aan het werk is in mannen en vrouwen, is het niet alleen mogelijk maar ook noodzakelijk voor vrouwen om actief betrokken te zijn bij de uitwerking van het beleid en bij de beslissingen die op diocesaan en nationaal vlak genomen worden. Veel traditionele werkzaamheden die door vrouwen ondernomen worden zijn

kostbaar, maar zijn te beperkt. Uit noodzaak nemen vrouwen nieuwe taken op zich in de missie, maar de officiële kerk moet deze ontwikkeling eindelijk erkennen. Echte samenwerking wil immers niet zeggen dat de een de te bereiken doelen vaststelt en de ander ze uitvoert. Om echt samen te werken geldt het principe dat wat je samen kunt doen, ook samen gedaan moet worden.

Een van de belangrijkste ontdekkingen van de laatste jaren is de herontdekking van de plaatselijke kerk en dat elke plaatselijke kerk het missionaire karakter van heel de kerk tot uitdrukking moet brengen. Het onderscheid tussen kerken die ontvangen en kerken die geven maakt plaats voor onderlinge afhankelijkheid van de kerken, want overal hebben kerken elkaar nodig.

Als aangenomen wordt dat de kerk missionair is en dat al haar leden geroepen zijn om deel te nemen aan die missie, dan kan men zich afvragen of er nog plaats is voor de traditionele uitvoerders van de missie: de missionaire ordes en congregaties. Het antwoord op deze vraag is heel eenvoudig: ja. De encycliek *Redemptoris Missio* merkt op dat deze congregaties absoluut nodig blijven. Zij staan model voor de missionaire inzet binnen de kerk. Men zou kunnen zeggen dat, zoals de kerk behoefte heeft aan het radicale getuigenis van de contemplatieve ordes van de Cisterciënzers, de Karmelieten en anderen om de contemplatieve dimensie van het christelijk leven te actualiseren, dat zij zo ook het radicale getuigenis van de missiecongregaties nodig heeft om de missionaire oproep van heel het volk Gods te actualiseren. Maar dit gezegd zijnde zal de toekomst van deze congregaties natuurlijk sterk afhankelijk zijn van hun bekwaamheid om de tekenen des tijds te verstaan, om nieuwe en gedurfde taken op zich te nemen aan de grenzen van de kerk en om de nieuwe missionaire uitdagingen die in *Redemptoris Missio* 37 vermeld staan, aan te durven. Wat men van hen vraagt is niet minder dan een grondig onderzoek van hun missionaire doelstellingen en methodes en een radicale herziening van hun structuren.

Tenslotte

In het nieuwe millennium zal de missie het activisme van de moderne missiebeweging te boven zijn gekomen en gebed en contemplatie een plaats hebben kunnen geven. Alleen in gebed en contemplatie kunnen de missionarissen een afstemming bereiken op het missionaire programma van God.

Misschien dat dit wel de grootste uitdaging wordt voor de missie in het nieuwe millennium, namelijk dat zij deze eenheid tussen apostolisch werk en contemplatie kan herstellen die zo typerend was voor de monastieke missionaire beweging van de Middeleeuwen. Zonder gebed lopen de missionarissen het risico om een evangelie te verkondigen dat niet van Jezus is en aan een Koninkrijk te bouwen dat niets met God te maken heeft. Het missionaire programma van God kan alleen begrepen worden door naar de Geest te luisteren die de diepte van God peilt en zijn wegen kent. Een hedendaags Japanse missioloog, Kosuke Koyoma, dringt erop aan dat zij 'een geest van gekruisigde' ontwikkelen. Maar wat wil dat zeggen? Volgens Koyoma is het 'een geest van zelfverloochening gebaseerd op de verloochening van Jezus... *het is*

die geest die geen eigen voordeel nastreeft. Het is een gelukkige geest die zich slechts beschouwt als uitvaagsel van de mensheid, omdat zij anderen in staat stelt te groeien'. Ik ben het graag eens met Koyoma en wil eraan toevoegen dat we zonder een diep gebedsleven nooit die geest van de gekruisigde Jezus in ons zullen kunnen ontwikkelen.

Zich toewijden aan de structuren, aan hun onderhoud en ontwikkeling, zou van missionarissen activisten maken die zozeer met hun eigen systeem bezig zijn dat zij weinig tijd over hebben voor mensen en nog minder voor gebed. Zo zouden zij ook de actie van de Geest eerder tegenhouden dan vergemakkelijken in hun eigen leven en in het leven van degenen aan wie zij verondersteld worden hun diensten te wijden. Een meer contemplatieve missionaire tegenwoordigheid, die rijk is aan geduld, duurzaamheid, zelfbeheersing en nederigheid is in onze dagen soms harder nodig dan in het verleden. Zulk een benadering *zal de tijd en de ruimte scheppen, die aan het zaad van Gods woord de kans geeft te groeien in haar eigen grond, te kiemen volgens haar eigen wetmatigheden en tenslotte haar eigen bladeren te laten ontwikkelen voor een nieuw leven*.

Literatuur

David Bosch, *Dynamique de la Mission Chrétienne*, Karthala 1995.

Kenneth Scott Latourette, *History of the Expansion of christianity, Vol 7*, Paternoster, Exeter 1971.

Carl Braaten, *The Flaming Centre (A theology of the christian Mission)*, Fortress Press, Philadelphia 1977.

Michael McCabe, s.m.a., was als missionaris werkzaam in Zambia en Liberia; momenteel doceert hij missiëtheologie aan het Kimmage Missionary Institute te Dublin (Ierland).

Op vrijdag 19 november hield het Missiologisch Werkverband (MWV) een geanimeerde najaarsvergadering in de Bergkerk te Amersfoort. Vijf inleiders belichtten de situatie van het christendom in Azië, in relatie met de kerkopbouw in Nederland. In de morgenzitting kwam eerst Indonesië aan bod. Karel Steenbrink gaf een overzicht van de toegenomen spanningen tussen moslims en christenen, mede als gevolg van een landelijke politiek die van 1965-1985 alle religies sterk bevorderde in de strijd tegen het communisme, maar waarbij president Soeharto in de periode 1985-1998 steeds meer steun zocht bij moslims. Van hogerhand werd een identificatie van christen, Chinees en rijk ondersteund, waarop een onderlaag van arme moslims hun frustraties konden botvieren. In het nieuwe Indonesië van president Wahid zal de toenadering tussen de religies een belangrijke opgave zijn. Drs. Verry Patty gaf specifieke aandacht aan de problemen op Ambon, die uitstralen tot ver in de Molukken en waar geestelijke leiders, zowel aan islamitische als aan christe-

lijke kant, machteloos staan tegenover een uitbarsting van duidelijk door politieke machten georchestreerd geweld, waaraan kennelijk graag wordt meegegaan door een aantal jongeren aan de onderkant van de maatschappij, die niets te verliezen hebben. Een en ander leeft sterk in de Molukse kerken in Nederland.

Dr. Solomon Raj, in Nederland ter gelegenheid van een tentoonstelling van zijn werk in Haarlem, gaf voor de middagpauze nog een uiteenzetting van de grote lijnen van zijn kunst, geïllustreerd met dia's.

In de middagzitting kwamen de relaties met India aan bod. Dr. Jan (Gerwin) van Leeuwen schetste de problemen die India heeft om een eigen christendom te kunnen opbouwen. Binnenlands heeft de kleine christelijke minderheid vooral problemen met de hindoes. Tot begin jaren '90 waren vooral de moslims het doelwit van de aanvallen van de nationalistische hindoes. Nu zijn het vaak de christenen, zonder onderscheid tussen de nogal agressieve evangelikale zendingen en de meer gevestigde klassie-

ke kerken. Men noemt het wel *the safran wave*: een hindoe-opleving die vooral hoopt op erkenning door het Westen. Men droomt daar zelfs dat de twintigste eeuw een door hindoes gedomineerde eeuw zal gaan worden. Veel hiervan is natuurlijk vreemde-ling-vijandige retoriek, maar het maakt het voor de christenen in India niet gemakkelijk. Die christenen hebben ook al hun eigen problemen met de christenen in het Westen. Voor veel projecten is men in India nog afhankelijk van buitenlandse steun en men beschikt vaak niet over de expertise en cultuur om de ingewikkelde financiële verantwoording te kunnen afleggen, die men daar eist. Daarnaast is er vaak teleurstelling over de nogal eens agressieve oproep tot bekeringen, die ook uit de grotere kerken komt. Zo was er de oproep van de Southern Baptists voor het Diwali-feest om de 900 miljoen hindoes 'die in de duisternis zijn' met een grote gebedsactie te bekeren. Paus Johannes Paulus II sprak tijdens zijn recent bezoek weliswaar genuanceerd, maar vooral het vasthouden aan Christus' uniciteit en de oproep tot evangeliseren kwamen in de media over.

Drs. Willy van Olffen van het Diocesaan Pastoraal Centrum in Assen (bisdom Groningen) gaf een boeiend verslag van de relaties tussen het bisdom Groningen en het Filippijnse bisdom Ilagan. Sinds 1981 probeert men gestalte te geven aan interkerkelijke solidariteit door een werkelijke uitwisseling, *communio*, die gebaseerd moet zijn op gelijkwaardigheid. Naast overeenkomsten zijn er duidelijke accentverschillen tussen de

bisdommen en daarom probeert men ook juist van elkaar te leren. De voorjaarsvergadering van het MWV is gepland voor vrijdag 14 april 2000 in het Landelijke Dienstencentrum te Utrecht/Oog in Al. Inlichtingen: ksteenbrink@theo.uu.nl; 030-2539412.

Karel Steenbrink

Leerstoel missiologie

Een van de grootste protestantse kerken van de VS, de Verenigde Methodistenkerk, heeft een gift gedaan van 1,5 miljoen dollar om aan het Oecumenische Instituut van Bossey een leerstoel voor missiologie te financieren. Zou dat zijn om ervoor te zorgen dat de missionaire boodschap hoog op de agenda blijft in Kraemers Bossey?

Ype Schaaf

Van of voor Azië

De Indiase jezuïet Michael Amadaloss heeft kritiek uitgeoefend op de pauselijke apostolische exhortatie: 'De kerk in Azië'. Hij betreurt het dat dit een verklaring voor Azië is en geen verklaring van Azië. Het culturele en religieuze pluralisme van Azië komt niet aan de orde en wat de Aziatische bisschoppen de laatste vijftientig jaar daarover bedacht en gezegd hebben, staat nergens. Ten aanzien van de dialoog betreurt Amadaloss dat de kerk in de verklaring te ontvangen of te leren heeft maar enkel te geven heeft.

Mission, Defap Parijs

Een christelijk Zimbabwe

In Zimbabwe wordt gewerkt aan een

nieuwe grondwet. De Evangelische Alliantie van het land heeft ervoor gepleit om in die grondwet op te nemen, dat Zimbabwe een christelijk land is, zonder andersdenkenden overigens dat christendom te willen opdringen. De (oecumenische) Raad van Kerken van Zimbabwe is het ermee eens omdat in feite de meerderheid van de inwoners christen is. De katholieken zijn tegen omdat ze vrezen voor regeringscontrole op religie. De moslims vinden dat religie een persoonlijke zaak moet zijn en de aanhangers van de traditionele religies noemen het idee imperialistisch en een belediging.

God, Allah en de armoede

De paus heeft de bisschoppen van Zambia nadrukkelijk opgeroepen een dam op te werpen tegen de islam in hun land.

Volgens de bisschoppen verspreidt de islam zich in hun land zo snel omdat koranleraren uit het buitenland veel geld ter beschikking hebben om scholen en ziekenhuizen te bouwen en bekeerlingen sociaal te helpen, 'terwijl christelijk Europa Afrika aan zijn lot overlaat, snellen Noord-Afrikaanse en Arabische ontwikkelingswerkers ons volk te hulp. Niet God of Allah, maar de ondragelijke armoede is het probleem van het volk'.

ID

Een miljard katholieken

Volgens het Vaticaan zijn er nu 1 miljard katholieken op de wereld. De helft van hen woont in de Amerika's. Afrika en Azië hebben samen evenveel katholieken als Europa. Van de

Amerikanen is 63 procent katholiek en van de Aziaten 3 procent. In Europa is er een priester per 1300 katholieken, in Azië één per 2600 gelovigen en in de Amerika's een priester per 4131 gelovigen. Deze cijfers worden van Afrika niet gegeven.

ID

Actuele Molukken

Het Moluks Historisch Museum, *Museum Sedjarab Maluku*, Kruisstraat 313 te Utrecht (tel. 030-2367116; alleen in de middagen open) heeft tot einde april 2000 naast de gewone collectie een speciale tentoonstelling over de ontwikkelingen sinds 19 januari 1999. Via foto's, videobeelden en een chronologisch overzicht wordt bijna van dag tot dag getoond, hoe dit voorbeeld van een vreedzame samenleving van moslims en christenen veranderde in een nieuw Libanon. Beirut en Belfast worden nu gebruikt als voorbeelden van verdeelde steden, te midden van een verscheurde maatschappij. De tentoonstelling wil geen exclusieve oorzaken of oplossingen aangeven: politieke en geestelijke leiders hebben al alles geprobeerd wat zij konden bedenken, maar zij lijken de greep op de ontwikkelingen (die zij wel mede in de hand gewerkt hebben) helemaal kwijt te zijn. Economische factoren liggen er ook zeker aan de basis: met name de rol van de immigranten uit BBM: Bugis, Buton, Makassar-gebied. De tentoonstelling probeert een evenwicht te vinden tussen christenen en moslims en dus door twee verschillende informatiekkanalen te gebruiken, want echt 'objectieve' informatie krijgt men niet.

Oecumene als platform

Van 26-30 oktober heeft er in Amersfoort een Europese Zendings Conferentie nieuwe stijl plaatsgevonden in een samenwerking tussen de NZR (en andere Europese nationale zendingsraden), plus de KEK, de Konferentie van Europese Kerken, en de Europese Evangelische Zendingsalliantie.

Nieuwe stijl

- omdat zo eindelijk ook in Europa de in oecumenische kringen al lang gehanteerde slogan van 'zending op alle zes de continenten' serieus genomen wordt;
- omdat hier tegen de evangelikalen, die al jaren bezig zijn Europa te bekeken, luid gezegd werd: houdt op met jullie hoogmoed ten opzichte van bestaande kerken in Europa;
- omdat aan de historische kerken van West-Europa duidelijk wordt gevraagd wat zending voor hen betekende in een multicultureel geworden samenleving. De katholieken daarentegen werd verzocht om uit te leggen wat Rome precies bedoelde met de evangelisatie van Europa.
- omdat er op de conferentie vrijwel geen kerkelijke bonzen aanwezig waren, maar mannen en vrouwen van beneden de veertig jaar, die allemaal actief betrokken waren in hun land bij evangelisatie of gemeenteopbouw.

De meerderheid van de deelnemers kwam uit Hongarije, Tsjechië, Roemenië, Wit-Rusland, de Oekraïne, Letland en Litouwen; er waren Scandinaviërs en een paar mensen uit het multiculturele Engeland, een enkele Duitser, wat Nederlanders en

geen Fransen of Zuid-Europeanen. Deze samenstelling van de conferentie bewees dat zending en evangelisatie in West-Europa een probleem is, dat we niet weten hoe het in Zuid-Europa zit en dat in Oost-Europa zending zeer actueel is.

Een orthodoxe archimandriet protesteerde tegen het proselitisme van de protestanten en de katholieken, maar zei erbij dat de orthodoxe kerken van Oost-Europa een achterstand hadden op het gebied van de zending en dus veel konden leren van de protestanten en de katholieken. Zijn klacht over proselitisme maakte op de conferentiegangers nauwelijks indruk, omdat er een sfeer hing van: wij komen uit verschillende tradities, geloven dus verschillend en accepteren dat van elkaar of moeten dat van elkaar accepteren.

Er zat in de conferentie niet de drift naar eenheid. Men werkte ook niet, zoals dat op Anglo-Amerikaans georganiseerde oecumenische kerkenconferenties altijd moet, aan het opstellen van een voor iedereen aanvaardbare gezamenlijke verklaring. Interessant was ook de waarschuwing van diezelfde archimandriet dat de geschiedenis van de orthodoxie leert dat, zodra er een nieuw dogma naar voren kwam het een plaats moest krijgen in de liturgie omdat samen de waarheid viëren en zingen theologische rationaliserings- en strubbelingen kan voorkomen. Zonder het woord te noemen reikte hij hiermee een remedie aan tegen elke vorm van fundamentalistische verenging.

Dit alles betekende niet dat de aanwezigen hun eigen overtuiging relati-

veerden. Zonder te kort te doen aan de eigen confessionele familie was men echter bereid naar anderen te luisteren. De Oost-Europeaanen: orthodox, luthers, gereformeerd, evangelisch, pentecostaal konden hun verhalen kwijt aan West-Europeaanen en omgekeerd en dat werd gewaardeerd.

Typierend was dat toen er een eerste versie van een verklaring van de KEK over zending op tafel kwam eigenlijk alleen de twee mensen die daarvoor gevraagd waren, daarop reageerden. Een Ierse non probeerde met een slimme redenering het geheel te koppelen aan de uitkomsten van het Tweede Vaticaanse Concilie en een theologe uit Roemenië zette er gewoon een oosters orthodox betoog tegenover. En inderdaad was dat KEK-statement te West-Europees en te westers. Zelfs de wereldwijde zendingspretentie van het westers christendom kwam er nog weer in voor. De jonge missionair in hun eigen land actieve mensen uit Europa gingen gewoon weer over tot de orde van de dag, die bestond uit naar elkaar luisteren en samen zoeken naar wegen om de missionaire opdracht eigentijds inhoud te geven in een christendom dat zich nu eenmaal manifesteert als de veelkleurige mantel van Jozef.

Ype Schaaf

Wederkerigheid: missie als dialoog

'Vroeger was identiteit: worden die je bent. Vandaag word je iemand naarmate je relaties hebt. Je krijgt een eigen identiteit naargelang er mensen op je pad komen. Dat geldt met name

voor de missionaire identiteit.' Aldus Rogier van Rossum op het einde van een drukbezochte studiemiddag van de NMR op 26 november 1999 te Utrecht. 'Dialoog, wederkerigheid en gelijkwaardigheid tussen andersdenkende, anders gekleurde mensen, gelovigen, christenen, ze horen niet alleen tot onze missionaire identiteit, maar tot de kern van ons geloof zelf.' Concreet ging het daarbij om drie zaken in Utrecht:

- lokale ervaringen met wederkerigheid, met als model de allochtone kerken;
- regionale initiatieven van uitwisselingsprogramma's tussen kerken en kerkelijke groepen in Noord en Zuid;
- de vraag hoe je wederkerigheid in landelijke fondsenwerving handen en voeten kunt geven.

John Veldman

Intercultural theology

De theologische faculteit van de katholieke universiteit van Nijmegen begint met de 'Nijmegen Graduate School of Theology', een Engelstalig Ma. en Th.D. programma, dat geheel opgezet is vanuit een intercultureel en interreligieus perspectief. De school richt zich vooral op studenten uit Afrika, Azië en Oost-Europa. Dr. Frans Wijsen is directeur van de 'Graduate school' en prof. Rogier van Rossum is gevraagd rector te worden van het 'Nijmegen College' dat de huisvesting van mannelijke en vrouwelijke religieuzen verzorgt.

Nieuwsbrief MI

Godsdienstvrijheid: een missionologische prioriteit

De discussie rond godsdienstvrijheid is wereldwijd aan de orde van de dag. Niet over de vraag of godsdienstvrijheid belangrijk is: sinds het begin heeft dat immers deel uitgemaakt van de fundamentele rechten van de mens. Alle VN-leden worden geacht die vrijheid te verdedigen en schenders ervan te straffen. Voor een ieder die de krant leest, zal het duidelijk zijn dat het met die beloften in veel landen niet zo nauw wordt genomen. Problemen tussen moslims en christenen in de Molukken doen kerkgebouwen en moskeeën in brand vliegen, in Oost-Java gaan vooral de kerkgebouwen eraan en worden liberale moslimgeestelijken door fundamentalistische groepen bedreigd en gedood, in Sudan worden jonge christenen als slaven verkocht en in India bedreigen fundamentalistische hindoes de moslim- en christenminderheden. Door de internationalisering van hulp en handel, zijn deze problemen echter niet langer interne problemen: geef je hulp als er gens mensen om hun geloof vervolgd en gedood worden? Kun je een profitabele handelsrelatie opzetten met landen als China, waar christenen en andere gelovigen een zwaar leven hebben, om het zachtjes uit te drukken? De discussie is in de Verenigde Staten begonnen: geëngageerde christenen vroegen de regering godsdienstvrijheid tot een criterium voor internationale relaties te maken. Vervolgens is het ook elders op de agenda gekomen. Minister Van Aartsen heeft al tweemaal beloofd in zijn jaarlijkse begrotingsvoorstellen werk te maken van

godsdienstvrijheid. Tot heden toe met weinig concreet resultaat. Het is ook een lastige zaak. Hoe help je als rijk 'christelijk' land elders in de wereld de godsdienstvrijheid te respecteren, zonder de verdenking op je te laden uit te zijn op de verdediging van één groep, van één moraal – de jouwe? Hoe respecteer je anderen, maar verdedig je wat internationaal als fundamenteel mensenrecht is erkend?

Dat de missionaire organisaties regelmatig met deze vragen geconfronteerd worden, internationaal en religieus betrokken als ze zijn, zal duidelijk zijn. Elk jaar doet de NZR, vaak samen met de NMR, een aantal oproepen aan de Nederlandse regering of aan 'Brussel' om attent te zijn op schending van godsdienstvrijheid in verschillende landen van de wereld. Nu was de NZR gevraagd door de (voormalige) Raad voor de Zending van de Hervormde Kerk godsdienstvrijheid tot centraal punt van studie en actie te maken. Dat is gebeurd. Daarvoor is echter samenwerking gezocht met de katholieke commissie *Justitia et Pax* en met het interkerkelijk lobbybureau BBO. J+P had al een studie naar godsdienstvrijheid in Nederland uitgevoerd, BBO heeft een grote deskundigheid in het adequaat benaderen van de Nederlandse politiek. Samen hebben deze drie organisaties nu een groot studie- en actieprogramma opgezet. Zojuist is een zogenaamde reader tot stand gekomen, waarin deskundigen uit vele delen van de wereld hun visie op godsdienstvrijheid geven (de reader zal komend jaar worden uitgegeven door

Van Gorcum). Deze visies zijn eind januari besproken en gecompleteerd op een 'expert meeting' in Soesterberg. Het resultaat van dat overleg zal worden doorgenomen met een keur van kerkelijke en politieke leiders in ons land om het beleid over godsdienstvrijheid verder vorm te geven. Tenslotte zal er een groot congres in Den Haag volgen, waar de resultaten van studie en overleg verder zullen worden gecommuniceerd in de samenleving – en worden geïllustreerd door verhalen van mensen die hebben ervaren wat gebrek aan godsdienstvrijheid betekent. Want zij zullen – naar we hopen en bidden – van deze activiteiten profiteren en in de komende jaren met meer gezag hun vrijheid, ook van religieuze overtuiging, kunnen claimen.

G.J. van Butselaar

De econoom van het genoeg

Eind 1999 heeft Bob Goudzwaard afscheid genomen als hoogleraar aan de VU te Amsterdam. Hij heeft als econoom veel betekend voor de wereldwijde missionaire beweging. Hij was tien jaar lang voorzitter van het ICCO en heeft samen met Harry de Lange een alternatief geboden voor de vrije-markt-economie met zijn 'Economie van het genoeg'.

Bij zijn afscheid is hem een liber amicorum aangeboden uitgegeven bij Kok in Kampen onder de titel:

Bewogen realisme. In dat boek laat onder anderen Gert van Maanen zien hoe het IMF het jubeljaar 2000 beter zou kunnen gebruiken voor schuldverlichting en vertelt Julio de Santa

Ana hoe hij van Goudzwaard heeft geleerd wat een economie van de zorg is.

ISBN 90 435 00 127. Prijs f 44,90.

Afscheid Wil Bus bij Kontakt der Continenten

Wil Bus is op 6 december 1999 uitgeleide gedaan bij Kontakt der Continenten met een symposium rond het thema: spiritualiteit en engagement. De teksten van deze bijeenkomst, aangevuld met andere bijdragen, zijn opgenomen in een liber amicorum dat bij K. der K. te bestellen is. Wil Bus blijft zich met name nog bezighouden met cursussen voor religieuzen. Als coördinator van K. der K. is zij per 1 januari 2000 opgevolgd door Marike Milder.

John Veldman

Hongerdoek over het nieuwe verbond

De nieuwe hungerdoek is uit en is geschilderd door de Indonesiër Surya Indratno. Hij heeft zich gebaseerd op de oproep van de Heer tot inkeer en omkeer, samengebond in een jubeljaar, waarin onrecht wordt hersteld, waarin gebroken wordt met scheefgegroeide praktijken en waarin verzet wordt aangetekend tegen alle soorten geweld, die individuen en natiën tegen elkaar opzetten (Jes. 61:8).

Hij gebruikt beelden uit Indonesië maar stelt wereldwijde problemen en uitdagingen aan de orde.

Nadere inlichtingen en bestellingen: Stichting Hungerdoeken, Den Bosch, di en do van 9.30-12.30 tel. 073-6921 344 fax 073- 6921 356.

Begrip 25 jaar

In januari is Cura Migratorum uitgekomen met een jubileumnummer van 'Begrip' nu dat tijdschrift 25 jaar bestaat. Theoloog Pim Valkenburg van de KU in Nijmegen schetst de geschiedenis van de vaak polemische relaties tussen christenen en moslims. In drie interviews wordt gekeken naar de kansen voor interreligieuze dialoog in Nederland en Vlaanderen. In 1947 werd het bureau 'Begrip' door de witte pater Piet Backx opgericht. Inmiddels is dit uitgegroeid tot een gewaardeerd tijdschrift dat vijf keer per jaar uitkomt. Nog steeds met het doel om onder christenen kennis te verspreiden en begrip te wekken voor de godsdienst en de culturen van moslims onder ons. Een abonnement kost f 30,- per jaar.

ID

Nieuwe publiekscampagne Jubilee 2000

'Geef Kok een steuntje in de rug'. Dat is de slogan van de tweede grote publiekscampagne van Jubilee 2000, die loopt tot 30 april 2000. Bij deze actie stuurt de afzender een briefkaart – de zogenaamde kwartjeskaart – met daarop een kwartje geplakt als symbolische bijdrage voor kwijtschelding van de bij Nederland uitstaande schulden van ontwikkelingslanden. De briefkaart is gericht aan minister-president Kok.

Met deze actie legt Jubilee 2000 de focus van de campagne op het Nederlandse schuldenbeleid. Nederland ontvangt jaarlijks rente en aflossing van landen die daardoor te

weinig geld hebben voor hun eigen bevolking. Jubilee 2000 wil dat Nederland extra geld vrijmaakt om deze schulden kwijt te schelden. Daarom vragen wij het kabinet om een deel van de financiële meevallers van 1999 hiervoor in te zetten. Het gaat in de eerste plaats om een kwijtschelding voor de zeventien landen die door minister Herfkens van Ontwikkelingssamenwerking zijn geselecteerd op basis van goed bestuur. De nieuwe actie 'Geef Kok een steuntje in de rug' dient ter ondersteuning van dit pleidooi.

Jubilee 2000 roept iedereen op om zo veel mogelijk kwartjeskaarten te verspreiden. Deel de kaarten uit aan collega's, vrienden en familie, of leg de kaarten tijdens kerkdiensten op de stoelen van bezoekers.

De lobby richting de Nederlandse overheid werpt overigens inmiddels al zijn vruchten af. De Tweede Kamer staat achter de eisen van Jubilee 2000, zo bleek tijdens de behandeling van de najaarsnota, december jongstleden. De Kamer wil – analoog aan de voorstellen van Jubilee 2000 – additionele financiële middelen vrijmaken voor schuldkwijtschelding. PvdA-woordvoerder Crone: 'Op de drempel van het nieuwe millennium moet de overheid een dubbele inspanning leveren en naast het terugbrengen van de eigen staatsschuld ook tot een versnelde aflossing van de schulden van de armste landen overgaan.' Een aantal Kamerleden benadrukte dat dit bedrag niet mag drukken op de begroting van Ontwikkelingssamenwerking. Minister Zalm van Financiën heeft nog geen concrete

toezeggingen gedaan. Op aandringen van de Kamer beloofde hij wel om nader te bekijken wat hij in het kader van schuldkiwitschelding kan doen. Kwartjeskaarten en aanvullende informatie zijn te verkrijgen bij het landelijk secretariaat van Jubilee 2000, gevestigd bij Oikos, Postbus 19170, 3501 DD, Utrecht, tel. 030-2319424, e-mail: jubilee@oikos.antenna.nl. De kaarten kunnen ook worden besteld via de website van Jubilee 2000: <http://www.antenna.nl/oikos/>.

Hester Hubbeling

Nieuwe missionaire adressen

In Nederland hebben een aantal protestantse en katholieke missionaire instanties andere adressen en telefoonnummers gekregen:

CORDAID, de nieuwe katholieke koepel voor hulpverlening en ontwikkeling vertegenwoordigt alle aspecten van ontwikkelingssamenwerking: noodhulp, structurele armoedebestrijding en de opbouw van gezondheidszorg in ontwikkelingslanden.

In CORDAID werken samen: de medefinancieringsorganisatie Bilance, de medische hulpverlening via Memisa, de noodhulp van Mensen in Nood en steun van de Vastenactie. CORDAID heeft projecten in het Zuiden en Oosten, maar ook in Nederland. Omdat de participanten allemaal te maken hebben met verschillende achterbannen, blijven zij onder eigen naam op hun eigen terrein werkzaam met als koepel CORDAID.

Het adres van CORDAID en dus ook van de daarin samenwerkende organisaties is sinds 1 januari 2000: Lutherse

Burgwal 10, Postbus 16440 2500 BK Den Haag.

tel. 070 – 313 6300

fax. 070 – 313 6301. E-mail: cordaid@cordaid.nl

CMC staat voor Centraal Missie Commissariaat en ondersteunt Nederlandse katholieke organisaties bij missionaire activiteiten in het Zuiden. Erbij hoort CMBR, het Centraal Missionair Beraad Religieuzen en AMA.

Het CMC is per 1 januari 2000 ook verhuisd naar de Lutherse Burgwal 10 maar met een andere adressering namelijk:

Postbus 16442 2500 BK Den Haag.
tel. 070 – 313 6700

fax: 070 313 6777 en E-mail: cmc@antenna.nl

Het CLM, het Centrum voor Lectuurvoorziening voor Missionarissen en Kerken Overzee, blijft gevestigd: Gasthuisring 54 5041 DT Tilburg.

tel. 013 542 2118

fax 013 535 9603 E-mail: CLMservices@antenna.nl

De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken van Nederland en de Evangelische Lutherse Kerk in het Koninkrijk der Nederlanden zijn Samen op Weg. Zij hebben in december 1999 hun werkorganisaties samengevoegd in een Landelijk Dienstencentrum in Utrecht. Voor de lezers van W en Z is de MDO van belang, de Missionaire en Diaconale Dienst en de Oecumenische Relaties in het buitenland en in het

binnenland.

Het adres van MDO is: Landelijk
Dienstencentrum van de SOW
Kerken; Postbus 8506 3503 RM
Utrecht. Joseph Haydnlaan 2a 3533
AE en het algemeen telefoonnummer:
030 880 1880

Ds. G. Boer (030-880 1814) is hoofd
buitenland en ds J. Slob is directeur
van MDO (030-880 1800). Andere
nuttige telefoonnummers zijn:
op het bureau beleidsontwikkeling
J.H. Schraevesande: 030-880 1895;
P. Schelling: 030-880 1896 missionai-
re actie;
J. Franken 030 880 1895 diaconaat en
C.J. Koffeman: 030 880 1898 oecu-
mene.

regiohoofden:

Afrika – Midden-Oosten: J. Breetvelt
030 880 1815

Azië – Pacific: A. Mook 030 880
1823

Latijns-Amerika: mevr. R.P. Nauta
030 880 1831

Europa en Noord-Amerika: L. Hoge-
brink 030 880 1835

De e-mail adressen van deze mensen
zijn af te leiden van het volgende
voorbeeld: amook@sowkerken.nl.

(Het is overigens interessant om te
constateren dat de vertaling van:
MDO van de Samen-op-Wegkerken,
in het Frans is: Département services
du monde des Eglises Protestantes
Unies. (YS)

Het Hendrik Kraemer Instituut voor
missionaire en diaconale training is
ook in Utrecht gevestigd:

Postbus 8506 3503 RM Joseph
Haydnlaan 2a
tel 030 880 1909 fax 030 880 1945

De Gereformeerde Zendings Bond
(GZB) is nog in Zeist.

SOH, ICCO EN DOG

Het ontstaan van de gezamenlijke ar-
beidsorganisatie van de SOW-kerken
heeft ook consequenties voor andere
oecumenische organisaties.
Zo gaat de afdeling noodhulp van de
Stichting Oecumenische Hulp (SOH)
deel uitmaken van MDO van de
SOW-kerken.

Ook wordt er gewerkt aan een fusie
van ICCO, de protestantse medefinan-
cieringsorganisatie met SOH en met
DOG, Dienst over Grenzen, een bu-
reau dat bemiddelt bij het plaatsen
van mensen in het Zuiden.

Nieuwe secretaris ZZG

21 jaar is Job van Melle bij DOG ver-
trokken om algemeen secretaris van
het Zeister Zendingsgenootschap te
worden. De Nederlandse Hernhutters
hebben in de eerste plaats relaties met
de Broedergemeente in Suriname. Van
Melle is mr. Ole van Luyn opgevolgd.
Tot nieuw hoofd van DOG is Piet van
Ommeren benoemd, die voor DOG in
Kameroen, in Zambia en in West-
Afrika heeft gewerkt.

Jan Slomp, Islam, Kampen: Kok, ISBN 90-242-9372-3 {serie Wegwijs}, 142 blz., f 27,90

De laatste jaren zijn er enkele eenvoudige inleidingen tot de islam verschenen, geschreven door Nederlandse moslims. Zo is er in 1993 bij Gooi en Sticht een informatief en betrokken inleiding verschenen van Hamza Zeid Kailani, van oorsprong 'Westbank' Palestijn, maar sinds 1967 niet meer toegelaten tot zijn geboortegebied en levend en werkend in Nederland. In 1997 publiceerde mevr. Sajidah Abdus Sattar, een bekeerling van Nederlands-katholieken huize, een goed geschreven *'Islam voor beginners'* (Amsterdam: Forum). Waarom zou dr. Slomp dan toch hebben geaccepteerd om als relatieve 'buitenstaander' een inleiding tot de islam te bieden? Vanaf de eerste bladzijden van dit boekje is het duidelijk dat het voor een bepaald publiek een voordeel kan zijn, dat deze vertrouwde dominee deze inleiding heeft gepubliceerd. Er is namelijk behalve onkunde met betrekking tot de islam, bij veel mensen ook een onwil om een genuanceerde uiteenzetting over de islam ter hand te nemen. Juist iemand als Slomp heeft het gezag en de ervaring om zulke blokkades te doorbreken (al lukt het ook hem lang niet altijd!). Daarom moeten we blij zijn met dit voor een bepaald publiek geschreven werkje.

Wat de inhoud betreft is een en ander natuurlijk voorspelbaar: een geschiedenis van het ontstaan en de eerste eeuwen van de islam (vooral de periode tot 1492). Dan een korte samenvatting van de geloofs- en plichtenleer. Deze gedeelten dragen echter ook duidelijk het stempel van de auteur, die een en ander graag in een actuele context ziet en het belang ervan ook voor de huidige Nederlandse lezer wil benadrukken. De historische gedeelten zitten vol met actuele verwijzingen. Zo vinden we midden tussen de uiteenzetting over de filosoof Ibn Roesjd (1126-1198) een vermelding van de recente film, die de Egyptische cineast Chahine over zijn leven heeft gemaakt, duidelijk met actuele bedoelingen, namelijk om het 'islamisme' (toch een raar en in het Nederlands nog niet ingeburgerd woord) te bestrijden (blz. 62). Bij de bespreking van de 'charidjieten', eigenlijk een allang niet meer bestaande sekte,

eindigen we ook in de actualiteit, namelijk bij de moordenaars van Anwar as-Sadat in 1981 (blz. 118). Hier zien we duidelijk dat Slomp moeite had met de beperking tot 130 bladzijden tekst: hij zou er graag zoveel meer in hebben gestopt! Wij wensen uitgever en auteur toe dat voor het publiek waarvoor het geschreven is, deze inleiding een heilzaam werk moge doen.

— Karel Steenbrink

Freek Bakker, Hindoes in een creoolse wereld, impressies van het Surinaamse hindoeïsme, Zoetermeer: Meinema, 1999, geïll. 287 p.

ISBN 90-211-3755-0 f 39,50

Freek Bakker heeft zich gespecialiseerd in het hindoeïsme van Indonesië en ook in dat van Suriname. In Nederland komt hij veelvuldig in aanraking met Surinaamse hindoes en hij heeft in 1997 een studiereis naar Suriname gemaakt. Zijn publicatie wil een vervolg zijn van de twee standaardwerken van pater C. de Klerk, *Cultus en ritueel van het orthodoxe hindoeïsme in Suriname* (1951) en *De immigratie der hindoestanen in Suriname* (1953). Bakker merkt op dat De Klerk vooral aandacht had voor de rituelen: hijzelf wil zich ook richten op de geschiedenis van de hindoe-organisaties, de opleiding en het geestelijk leven van de hindoes in Suriname (11-12). Bovendien wil Bakker niet zozeer de analyse van het materiaal benadrukken maar meer een zo volledig mogelijke beschrijving van de belangrijke feiten geven (259). En dat doet hij uitgebreid. Vandaar dat de ondertitel is: impressies van het Surinaamse hindoeïsme.

Hij moet aan het begin natuurlijk allereerst de positie van de hindoestanen en de hindoes in Suriname, dus de immigratie van de contractarbeiders na de afschaffing van de slavernij (1863) plaatsen.

Bakker reisde naar het meest westelijke district van Suriname, Nickerie, dat als een hindoestaans district bekend staat. Daar maakte hij kennis met vertegenwoordigers van de orthodoxe hindoes, leden van de *Sanatan Dharm*, met de mensen van *Arya Samaj* en de volgelingen van Sai Baba. Terug in Paramaribo kon hij participeren in religieuze vieringen en hij had tegelijk interviews met pandits en pandita's. Daar komt hij verder mee en hij schetst de diverse hindoe-organisaties in Suriname, namelijk Sanatan Dharm, de Arya Samaj, de Kabir Panthi Sanstha, de Brahma Rishi Gayatri Sansthan, de Brahma Kumari's, de volgelingen van Sai Baba en tenslotte de Hare Krishna volgelingen. Dit deel verwerkte ook de eerdere publicatie over *Kalimaipuja* in het blad voor surinamistiek *OSO*. Dan behandelt hij de kwestie van de priesteropleiding en de lijst van heilige boeken die in de eredienssten en bijeenkomsten gebruikt worden.

Interessant is de verhandeling over mr.dr.dr.s. J. Adhin. Deze uitermate geleerde hindoe hindoestaan heeft heel wat gepubliceerd en Bakker analyseert zijn opvattingen over zijn manier van hindoe-zijn: enerzijds orthodox en anderzijds een aanhanger van vedanta. In het verlengde daarvan neemt hij de literatuur van hindoe/hindoestaanse auteurs in Suriname onder de loep. Zij vertegenwoordigen een essentieel be-

standdeel van het totaal van de Surinaamse literatuur (Shrinivasi, Bea Vianen, Jit Narain en anderen).

Bakker sluit zijn publicatie af met de behandeling van de politiek van de hindoeïstanen en met name de partijpolitiek van de nestor Jaggernath Lachmon. Het geheel gaat hij in vogelvlucht na, voegt er een korte woordenlijst en lijst van afkortingen aan toe met een literatuurlijst en een goed register.

Freek Bakker heeft voor ons een goed leesbaar, toegankelijk verhaal over de hindoes geschreven. Hij wijst erop dat de hindoes voor een deel gesurinamiseerd zijn (vandaar de titel) en heel knap een eigen weg gevonden hebben (panditisering, overname van elementen van de afro-surinaamse winti, geen kastestelsel meer, toename van belangstelling voor de grote Indische denkers, 262-264). Voor hindoes en niet-hindoe hindoeïstanen herkenbaar, maar ook voor andere Surinamers, hier en elders. Interessant zijn ook de vieringen van nationale en eigen feesten door het jaar heen, maar ook het volksgeloof, *indre jal*. Bovendien zijn er onder de Javanen ook hindoes (onder andere de organisatie Saptā Dharma). De hindoeïstanen/hindoes leven niet alleen in een creoolse maar ook in een Javaanse, Chinese, marronwereld, kortom Surinaamse. Ik zou creoolse wereld van de titel met een korreltje zout nemen. En het blijft van belang het hindoeïsme van Suriname te vergelijken met dat van de Surinaamse en andere hindoes in Nederland en het Caribisch gebied (op Curaçao bijvoorbeeld).

Midden 1998 zijn ter herdenking van 125 jaar hindoeïstaanse immigratie enkele belangrijke studies verschenen: *Van Gya en Boodbeea tot Lachmon en Djawalapersad* (Grepn uit 125 jaar maatschappelijke ontwikkeling van hindoeïstanen onder redactie van Maurits Hassankhan en Sandew Hira) en *Hindoeïstanen, van contractarbeiders tot Surinamers* (onder redactie van Marita Harpal en Ben Mitrasingh) met informatie over de hindoe- en andere hindoeïstanen. En het ware juweel: de immigratieregisters. Maar dat was duidelijk te laat voor deze publicatie.

– Paramaribo, *Joop Vernooij*

Katja van Hoever, Het Paradigma 'Leven – Dood' in het oeuvre van de Afrikaanse theoloog Engelbert Mveng, Kampen: Kok 1999, ISBN 90-242-9378-2 [KTC 37], 261 blz., f 59,90

Toen Engelbert Mveng in 1995 in Yaoundé vermoord werd, velde die onzinnige dood een man die zich een levenlang aan de strijd voor het leven had gewijd. Zijn werk was onaf en het onderhavige promotieonderzoek suggereert zeker niet het tegendeel. Na lezing zit de lezer met talrijke vragen, met name over de theologie van Mveng. Dit is niet te verwonderen bij een leven dat zich op zo diverse terreinen beweegde, van kunst tot politiek, van historisch onderzoek tot theologie, van organisatie tot contemplatief leven. Er ligt hier een gedegen overzicht van al dat werk, met een goed gedoseerd inzicht in de bewegingen waarvan Mveng deel uitmaakte tijdens deze zo bewogen periode in Afrika, met onafhankelijkheidsstrijd en culturele herbronning, kerkelijk en theologisch zoeken naar een eigen stem. Na Mvengs be-

trokkenheid hierin, zowel in Kameroen als daarbuiten, beschreven te hebben, presenteert Van Hoever het thema Leven-Dood in de drie fasen van Mvengs theologische ontwikkeling. Eerst is er de bewustwording van de verwoestende (neo)koloniale invloed op de Afrikaanse mens. Dan gaat Mveng vanuit de *négritude*-beweging zoeken hoe Afrika op basis van eigen erfgoed een tegenwicht kan ontwikkelen. Hij analyseert de Egyptische Osiris-traditie als het paradigma dat de initiatie tot kern van de Afrikaanse religiositeit maakt in de zin van de strijd tussen leven en dood. Waar dit in de richting van de inculturatie-theologie duidt, die pleit voor een kerk-zijn op Afrikaanse voorwaarden, toont Van Hoever vervolgens hoe Mveng in de jaren '80 poogt de bevrijdingstheologie hierin te integreren, via dat thema Leven-Dood en het pleidooi om de 'antropologische armoede' te bevechten, die Afrika in veel opzichten tot niets herleidt (annihileert). De positieve kant van zijn theologisch antwoord is echter onaf gebleven. Van Hoever is daar nog vager over dan de documenten zouden toestaan, door bijna exclusief te benadrukken wat anders moet in kerk en maatschappij, met weinig aandacht voor het hoe. De Osiris-initiatie lijkt nauwelijks afdoende als model om dit te beantwoorden, en de idee dat daar de leer van de opstanding in vervat ligt verdiende toch veel meer kritisch onderzoek. De auteur heeft haar bronnen zeker gedegen benut (inclusief ongepubliceerde interviews in Nijmegen), maar is blijven steken in een overzicht zonder kritische analyse. Het vele materiaal is vaak slordig gebruikt: te veel onvertaalde citaten uit gepubliceerde bronnen, terwijl de interviews meest in Nederlandse samenvatting staan. Naast zulke slordigheden als een Nederlands woord in een Frans citaat (p. 214), de Franse vertaling van een Engelse tekst zonder referentie (p. 215), de Engelse afkorting EAAT voor de door Mveng opgerichte AOTA-theologengroep, enzovoort stoort het vooral dat zo weinig kritisch doorgevraagd wordt. Ondanks een erg negatief beeld van missie, is Mveng bereid te erkennen dat de mensen die daar (letterlijk) hun leven voor gaven, het goede beoogden; en waar hij stelt dat ook Afrikaanse tradities een ommekeer (*conversion*) behoeven, verschilt zijn taal weinig van missiepreken. Waarom niet gevraagd hoe dat theologisch geduid moet worden? Waarom koos Mveng voor een religieuze congregatie om zijn visie concreet te maken? Hoewel dit een goed leesbaar en gedocumenteerd overzicht van Mveng is, vindt de lezer nauwelijks uitgespeld hoe de noties 'antropologische armoede' en '*modèle Chrétienne*' (p. 217) helpen om via het paradigma Leven-Dood het theologische dilemma tussen inculturatie en bevrijding te overstijgen. Attente lezers kunnen echter waardevolle aanwijzingen vinden als ze dit werk leggen naast dat van Heyke over Mvengs nauwe geestverwant J.M. Ela (zelfde uitgever).

– Wiel Eggen

Eloi Messi Metogo, Dieu peut-il mourir en Afrique? Essai sur l'indifférence religieuse et l'incroyance en Afrique noire, Paris: Karthala, 1997, 249 blz.

In dit boek, opgedragen aan de Kameroense theoloog Fabien Eboussi Boulaga, wordt afstand genomen van de bewering dat de Afrikaanse ziel 'ongeneeslijk reli-

gieus' zou zijn. Ook in Afrika voltrekt zich stilzwijgend een religieuze onverschilligheid. Aldus S., die theologiedocent is aan de UCAC (katholieke universiteit van centraal Afrika) te Yaoundé. Hij heeft nogal wat plaats (60 pagina's) ingeruimd voor oud godsdienstsociologisch onderzoek van onder anderen Teisserenc en Deniel (vragenlijsten beantwoord door een aantal scholieren) in respectievelijk Burkina Faso, Mali, Tchad, Ivoorkust en Zaïre (Kisangani). De gebruikte enquêtes zijn belegen en hebben dus alleen al daarom een beperkte representativiteit, zowel geografisch als methodologisch. Verder raadpleegde S. enkele Afrikaanse romans en moderne Afrikaanse filosofen.

De kracht van het boek ligt evenwel in de resterende 170 bladzijden, verdeeld over twee delen: 1) religieuze onverschilligheid in enkele landen van Afrika, en 2) welk theologisch 'discours' aanvoeren tegenover deze onverschilligheid?

In 1983 bestonden er in Afrika 22 communistische partijen, al dan niet legaal. Agnosticisme en atheïsme verspreidden er zich via kritische Afrikaanse literatuur, via de sociale en exacte wetenschappen, via filosofieonderwijs. Nu is er vrijwel geen marxistische regering meer in Afrika. Toch zal volgens S. het atheïsme, dat in de scholen gepropageerd werd, zijn uitwerking niet missen. De zorgeloosheid van Afrikanisten en kerken is daarom onterecht.

In het tweede deel van zijn boek (179-236) vraagt S. zich af waarom de kerken niet vaker en krachtiger het tribalisme, de corruptie, de willekeurige arrestaties en folteringen aan de kaak stellen (171). Hij ziet een parallellisme tussen Kerk en Staat: dezelfde 'installatieriten' (voor chefs), hetzelfde streven naar macht en naar geld. Hij wijst echter ook op het moedige voorbeeld van Zaïres bisschoppenconferentie die in 1990 Mobutu een memorandum stuurde over de situatie in het land. De katholieke kerk verschijnt als een bolwerk tegen de dictatuur als je kijkt naar Bénin, Congo en Zaïre (236). S. had hier eveneens Malawi kunnen noemen (herderlijke brief over de dictatoriale regering, 1994). Maar hij heeft zich kennelijk tot francofoon Afrika beperkt.

De obsessie waarmee veel Afrikaanse *theologen* dwepen met het 'specifiek Afrikaanse' leidt volgens S. af van bepaalde belangrijke maatschappelijke problemen. Hij noemt enkele zijns inziens relevante theologische thema's. De postkoloniale Staat werkt de ellende op het platteland en in de krottenwijken in de hand. Men kan weliswaar het heil niet herleiden tot politiek, maar je kunt evenmin voorbijgaan aan de maatschappelijke realiteit (189). S. verwijst naar A. Membe: je mag je niet terugtrekken en je tevreden stellen met de rehabilitatie van de oude culturen (194). De meerderheid van de Afrikaanse theologen wil evenwel van Jezus prompt een voorouder, opperhoofd, initiatiemeester of genezer maken. S. wijst er verder nog op dat het Structural Adjustment Program slechts het belang van de buitenlandse investeerders op het oog heeft. De projecten van de Kerk zijn angstvallig a-politiek (193). Helaas denken veel christenen en moslims dat de religie alleen maar nuttig is voor het hiernamaals (195). De originaliteit van het christendom toont zich evenwel in confrontatie met Sadduceeën, Farizeeën, Esseniërs etcetera (196). Wat betekent het honderd jaar oude christendom voor de Afrikanen? Is het niet teruggebracht tot cultuspraktijken en seksuele taboes? Het staat lang niet vast dat de Afrika Synode

volk en herders heeft gemobiliseerd. De gezagseclesiologie staat de opkomst van een volwassen lekendom in de weg. Ook de kleine christelijke gemeenschappen komen volgens S. van bovenaf. De leken moeten gevormd worden in vindingrijkheid. Er gebeurt overigens op dat gebied al veel (203-205). Het christendom is slechts pertinent voorzover het een goede analyse maakt van de samenleving nu (215). De gangbare 'fraseologie' (term van S.) zoals *inculturatie* onttrekt de ware problemen aan het oog. De Afrikaanse theologie moet begrijpen dat echte inculturatie enerzijds veronderstelt een goede kennis van de levende christelijke traditie, anderzijds kennis van de problemen van het huidige Afrika. Het boek besluit met 10 bladzijden bibliografie.

– J. Heijke

Gillian Paterson, Still flowing, Women, God and Church, Risk Book series, WCC Publications Geneva 1999, 124 blz., f 29,30, ISBN 12345-6789

De van oorsprong Zuid-Afrikaanse theologe Gillian Paterson bezocht in november de Wereldraad van Kerken in Harare (Zimbabwe) en wel speciaal de afsluiting van het Decennium Kerken solidair met vrouwen, het grote festival met 1100 vrouwen uit 116 landen en een honderdtal mannen. Daarover gaat dit boekje, een feest der herkenning voor degenen die erbij waren, maar voor andere lezers zeker ook een bijzondere beschrijving van een bewogen oecumenisch gebeuren.

Haar opzet wordt uiteengezet in de introductie. Elk hoofdstuk zal voorafgegaan worden door een zogenaamd 'venster', een reconstructie van een bijbelverhaal van waaruit wij het daarna volgende thema kunnen lezen. In die bijbelverhalen is telkens een vrouw de hoofdperson en zo wordt een verrassend verband gelegd met de levensverhalen uit onze tijd die daarna volgen. Belangrijk is vooral dat de vrouwen uit de verhalen nu eens niet verschijnen als ziek, zondig, afhankelijk, maar als sterke persoonlijkheden.

Achtereenvolgens gaat het dan om de hoofdthema's die in Harare aan de orde waren. Na een korte geschiedenis van de wijze waarop de Wereldraad vanaf haar oprichting in 1948 met vragen van vrouwen is omgegaan, volgen: a) een nieuwe gemeenschap van mannen en vrouwen, voorafgegaan door een nieuwe kijk op Maria Magdalena, als getuige van de opstanding; b) waarom Afrika, voorafgegaan door een verhaal over Maria 'goed nieuws voor de armen'; c) racisme, voorafgegaan door het verhaal van de Syro-Phenicische vrouw, die Jezus vraagt om de kruimels van de tafel die voor de honden zijn; d) geweld tegen vrouwen, voorafgegaan door het 'venster' van Hagar die, ondanks dat zij weggejaagd wordt, water vindt in de woestijn en door God aangesproken wordt; e) 'de grote taboes' (bedoeld is seksualiteit), voorafgegaan door een bewerking van het Hooglied; f) nieuwe perspectieven, ingeleid door een gesprek tussen Maria en Martha, die samen lezen wat Lucas over hen geschreven heeft. Het afsluitende hoofdstuk gaat over 'levend water' omdat water voor de vrouwen in Harare een steeds terugkerend element was, ook het water van de tranen.

Graag zou ik veel willen vertellen uit dit boeiende en ontroerende boekje. Ik maak

een keuze uit wat mij speciaal trof. Paterson haalt nog eens naar voren wat centraal stond in de tien jaar van het Decennium: de tekst uit Marcus 16:3 'Wie zal de steen weggrollen van de ingang van het graf?' Dat werd het beeld voor de vele barrières die er voor vrouwen in de kerk nog altijd zijn. In de afgelopen tien jaar hebben vrouwen gemerkt dat het vooral haar onderlinge solidariteit is die de steen weg kan rollen. De kerken laten het daarbij nog te vaak afweten. In het hoofdstuk 'waarom Afrika?' worden we geconfronteerd met de ambivalentie en het ongemakkelijke gevoel, als wij uit het rijke Westen op bezoek zijn in een ontwikkelingsland. Wij zagen zoveel kracht en zoveel verdriet, zoveel geloof en zoveel wanhoop, en we hoorden zoveel vragen aan onszelf en aan onze regeringen. Ook de lezers die deze ervaringen in Harare niet meemaakten, zullen zeker geraakt worden door de concreetheid waarmee Paterson schrijft.

Tenslotte nog twee zaken: verrassend is dat een heel hoofdstuk gewijd wordt aan de pijnlijke ervaringen rondom homoseksualiteit. Lesbische vrouwen moesten haar onzichtbaarheid zelf doorbreken en veel vrouwen uit Afrika en de oosters-orthodoxe kerken hadden daar grote moeite mee. Paterson beschrijft deze ervaringen tijdens het Festival met veel wijsheid en begrip.

Schokkend voor mij is wat zij vertelt uit haar interview met prof. Chung Hyun-Kyung, van wie wij ons al afvroegen waarom zij zo veranderd leek. Chung heeft na haar optreden tijdens de vorige Wereldraadassemblee veel geweld ervaren, tot bedreigingen met de dood toe. Na dat persoonlijk afgebroken worden, is Chung nu bezig met *healing* als een noodzakelijke theologische bezigheid. In Harare leidde zij ons door een healing-sessie na een ochtend over geweld. De bewogenheid, de tranen, maar ook de sterke wijze van geloven en daar nieuwe beelden voor vinden, komen in dit mooie boekje overtuigend over. Hopelijk wordt het vertaald!

– Lideke in't Veld

Waltraud Ch. Haas, Erlitten und erstritten. Der Befreiungsweg von Frauen in der Basler Mission 1816-1966, Basel: Basilea Verlag, 1994, 240 blz., SF 40.-

Tijdens een verblijf in het Missionshaus in Basel in januari 1996 attendeerde de Afrika-secretaris C. Schnyder me op de aangrijpende studie van archivaris en oud-zendeling Waltraud Haas over de rol van vrouwen in de tot voor kort wel zeer patriarchaal gestructureerde en geleide Basler Mission, met zijn takken in Zwitserland en Zuid-Duitsland. Het patriarchale hoorde bij het piëtistische geloof van de zending en werd meestal zonder kritiek geaccepteerd. Critici werden trouwens teruggeroepen! Een verblijf in het Missionshaus geeft, evenals een vergadering in het zendingshuis in Oegstgeest, het gevoel dat men in een ruimte komt die getypeerd wordt door een rijke missionaire traditie. Maar die traditie heeft ook schaduwzijden. Een daarvan, de ondergewaardeerde positie van vrouwen in die zending, heeft W. Haas belicht vanuit twee invalshoeken. Het eerste historische deel is ingedeeld volgens de vaak zeer lange bestuursperiodes van de 'Inspektors', van wie sommigen in de zendingswereld internationaal bekendheid en gezag genoten. Maar thuis

bestuurden ze de eigen zendingsfamilie als strenge 'patres familias', zonder statuten en zonder verplichting tot verantwoording aan een kerk of synode. Het viel me op dat de meesten van hen het 'zendingsveld' slechts door bezoeken en correspondentie kenden. De leden van het bestuur (Das Komitee) behoorden vaak tot een hogere, beter gesitueerde en opgeleide sociale groepering dan waaruit de missionaire werkers werden gerecruteerd. Dat was trouwens ook vaak het geval in Nederland (vgl. M.C. Jongeling, 'Les Sociétés missionnaires protestantes et la femme aux Pays Bas' in *Femmes en Mission*, Collection Crédic, 1990). Mevrouw Haas beschrijft hoe telkens weer, onder elke min of meer conservatieve 'patriarch', vrouwen probeerden ruimte te verwerven voor eigen werk, omdat de wereld van vrouw en gezin in de landen waar men werkte (China, Kameroen, India en Indonesië) voor mannen niet toegankelijk bleek te zijn. Schoorvoetend gaf het bestuur toe, maar zorgde er wel voor dat men de leiding niet verloor. Zo werd in 1885 een vrouwelijke arts afgevoerd omdat haar, anders dan leraressen en vroedvrouwen, niet binnen de zending de ondergeschikte positie die vrouwen toekomt, kon worden toegewezen. Mevr. Haas merkt op dat een zending die het gezinsleven zo hoog waardeerde, tegelijkertijd een aantal maatregelen nam die hoogst onvriendelijk voor het gezinsleven waren en die van vrouwen, en niet te vergeten kinderen, grote offers vergden. Het geeft wel voldoening dat stemmen uit Afrika meer waardering uitten voor de dienende en het christelijk geloof voorlevende vrouwen dan voor de prekende en leidende mannen onder de zendelingen! Ik ben nog niet eerder een zendingspublicatie tegengekomen waarin men zoveel oog heeft voor de kinderen van de zending, die vaak jarenlang in internaten of bij familie in Duitsland en Zwitserland werden achtergelaten. Dit is vooral een probleem voor de protestanten. Ik denk dat er maar weinig gezinnen van zendelingen zijn waarvan alle kinderen positief aankijken tegen de inzet van hun ouders. Zendingskinderen zijn, volgens Haas, een vergeten hoofdstuk in de zendingsgeschiedenis. Het tweede deel van het boek schetst een dertigtal levensgeschiedenissen gebaseerd op archiefstukken, brieven, een enkel dagboek en veel interviews. Integratie van de vrouwenzending in het geheel wil trouwens niet zeggen dat de gelijkstelling van man en vrouw niet telkens weer bevochten moet worden. Ook die constatering gaat volgens mij voor Nederland op. Haas schreef niet een wetenschappelijk, maar wel een wetenschappelijk verantwoord boek. Ze tekende 'Lebensbildern' van mensen die van hun ervaringen leerden. Het themanummer 'Frauen-Mission' van *Zeitschrift für Mission*, No 4, 1995, contrasteert haar werk met een 'gender study' over de rol van de zendingsvrouw in het koloniale tijdperk. Ik vind dit boek een 'must' voor alle opleidingen en zendingsinstanties die mensen uitzenden, juist ook omdat ze lijnen doortrekt naar vandaag. Het graaft dieper dan de mij dierbare publicaties van C.B. Rijnders en H.A. Wiersinga, *Zij gingen vooraan* (Amsterdam, 1955), 'Vrouwen in de zending' *Allerwegen* nr. 2, 1985 en M. van der Veen-Schenkeveld, *Stuur haar maar. Drie markante vrouwen in gereformeerde zendingsdienst* (Leusden, 1995). Het materiaal voor een vergelijkbare studie ligt in Nederland vermoedelijk nog in de archieven.

— Jan Slomp

Butchart, A., The anatomy of Power. European constructions of the African body, London, Zed Books, 220 p. £ 14,95

De heropleving van Afrikaanse religies, zowel in Afrika als ook elders, maakt genezing en gezondheid weer tot missionaire kernthema's. Maar, vanuit een Zuid-Afrikaanse context, spitst Butcharts boek dit thema verder toe door, in Michel Foucaults lijn, na te gaan hoe de (neo)koloniale macht de mens tot een 'beheersbaar lijf' reduceert. Hij toont de stappen waarlangs – door een verschuivend denkpatroon dat herinnert aan wat Foucault in Europa ontdekt heeft – een lichaam geschapen is, dat tot een machine werd in de handen van Staat en bedrijf. Butchart geeft eerst een gedegen uiteenzetting van Foucaults methode om dan aan te tonen hoe de westerse blik aanvankelijk slechts monsterlijke trekken zag, en zich beperkte tot meten van de buitenkant. Om de empirische controle op het lichaam te verzekeren werd elk zintuig behalve het zicht als irrelevant beschouwd. Medische observaties (zoals in de mijnen, het meten van warmtebestendigheid) diende ertoe om een optimale greep op de werkers te verzekeren. De sociale gezondheidszorg, soms zelfs met inschakeling van lokale genezers, stond ten dienste van medische beheersing. Kerkelijke klinieken waren deel van dit proces. Ze verbonden de controle van uiterlijke hygiëne met een innerlijke strijd tegen de demonische, anti-sociale krachten. Butchart volgt Foucaults methode rigoureus, om aan te tonen hoe de medische blik het lichaam via zes fasen een sociaal-politiek object van publieke controle maakte, en zorg ongemerkt vrijheidsbeperking bracht. Deze analyse van Zuid-Afrika's medische geschiedenis, als duidelijk voorbeeld van hoe *'power produces the body'* (176), leest niet gemakkelijk weg, maar is van ontegenzeggelijk belang voor wie zending en gezondheidszorg ter harte gaan. Een samenvattend nawoord, met een degelijke bibliografie en een uitgebreide index, maken dit pittige, maar uitdagende boek tot een waardevolle studie over een fundamenteel thema binnen het missionaire veld.

– *Wiel Eggen*

Ndiaye, Bernard, Corps brisé, foi blessé, Parijs, Karthala 1999, 192 p. FF 110

Oppervlakkige lezers van dit bijzondere boek zullen geneigd zijn er elk missionair belang aan te ontzeggen. Maar ik deel die mening niet. Dit boek (in Karthala's bekende serie over het Afrikaanse geloofsleven) is het indrukwekkende relaas van de crisis die een jong veelbelovend priester uit Senegal doormaakt vanwege een ongeluk dat hem halfverlamd laat. Hij is 28 als hij met enkele medepriesters van de weg raakt door een foutieve reparatie aan de auto. Het verschrikkelijke gevolg is een verlamd en uiterst pijnlijk onderlijf. Een lange nacht van strijd en geloofscrisis volgt, die Bernard met grote openheid beschrijft. Zijn pijn is die van zovelen, die hun leven door een onbegrijpelijke tegenslag verwoest zien worden. Zonder in verbittering te vervallen, ervaart hij de ontmenselijking van zijn gebroken lijf als een diep onrecht, dat hem aanvankelijk wel opstandig maakt jegens God. Zijn ervaringen in de diverse instellingen zijn zowel positief als negatief. Bernard leest, discussieert en

bidt veel; en slechts langzaam begint Peguy's inzicht tot hem door te dringen, dat God niet iemand is die dit wil, maar iemand die er zelf aan lijdt. Het boek is door-
spekt met bijbelse en andere teksten die hem geholpen hebben. Aan het laatste
hoofdstuk 'La vie continue' gekomen, moeten we ons gewonnen geven: hier is een
jonge Afrikaan die de christelijke traditie verwerkt heeft om in het reine te komen
met dit drama. Al lijkt zijn antwoord niet echt Afrikaans, het is er niet minder in-
drukwekkend om. De enige kanttekening die men zou kunnen maken is dat hij niet
reflecteert op het feit dat hem (als priester) een kans geboden is die duizenden an-
dere Afrikanen nooit zouden krijgen. Maar dat hij dit relaas zo heeft opgetekend
voor zijn mede-lijdenden brengt elke kritiek tot zwijgen. Het leverde een boek op
over vertwijfeling en strijd van een jonge gelovige Afrikaan, met een keur van diep
doorleefde teksten, die hem hielpen bij zijn handicap. Dit is – ook missionair gezien
– een waardevol document voor een ieder die zich geconfronteerd weet met het mys-
terie van het kwaad en met de theodicee vraag: waar is God in dit alles?

– *Wiel Eggen*

**Roman Malek (red.), Western Learning and Christianity in China. The
Contribution and Impact of Johann Adam Schall von Bell, SJ (1592-1666),** St.
Augustin: China-Zentrum [Monumenta Serica XXXV] 2 delen, 1259 blz., ISBN
3-8050-0409-5, DM 200,-

De huidige paus Johannes Paulus II heeft alle records in heiligverklaringen gebro-
ken en is op weg naar een eerste duizendtal in zijn pontificaat. Tot die groep hoort
nog niet de jezuïet Johann Adam Schall von Bell, maar de geleerde missionaris in
China heeft wel een kolossaal monument gekregen. Maar liefst 54 bijdragen, waar-
onder 28 van Chinese auteurs, beschrijven aspecten van zijn werk. Een echte bio-
grafische schets ontbreekt, want deze uitgever heeft in 1991 al een herdruk verz-
orgd van de biografie van Alfons Văth uit 1933. In deze twee kloeke delen dus
alleen deelstudies over de leider van de China-missie in de generatie die na Mateo
Ricci (in China van 1583-1610) vooral missioneerde via de toegang die werd ver-
kregen door het beoefenen van de exacte wetenschappen. De serie wordt ingeleid
door de huidige 'zwarte paus', de generale overste der jezuïeten, Peter Hans
Kolvenbach, die de grote missionaris plaatst binnen de context van de eigen spiri-
tualiteit der jezuïeten (God zoeken in alle dingen, onderscheiding der geesten en
gehoorzaamheid (38)), maar ook de traditie van inculturatie benadrukt. De mees-
te Chinese werken van Schall von Bell gaan over astronomie, maar er zijn ook en-
kele typisch religieuze geschriften bewaard, die uitvoerig worden besproken door
Adrian Dudink (805-897). De filosofische traditie van Aristoteles tot aan Thomas
Aquinas blijkt daar sterker vertegenwoordigd te zijn dan de bijbelse en historische
verhalen. De in 1996 overleden Horst Rzepkowski had zijn bijdrage al gereed over
de wijze waarop Schall von Bell de Maria-afbeeldingen liet aanpassen aan de
Chinees-Boeddhistische Kwan-Jin. De Belgisch-Nederlandse dichter Joost van den
Vondel blijkt aan Schall von Bell een hoofdrol gegeven te hebben in zijn *Zungchin*,

of de Ondergang der Sineesche heerschappije, over de ondergang van de Ming-dynastie in 1644 (door Gregory Blue, 951-981). Dit zijn maar korte aanduidingen van de rijkdom aan aspecten van een opmerkelijk missionair experiment, dat uiteindelijk toch, in de marge van het grote Chinese rijk en vanwege interne conflicten binnen de katholieke kerk, verstikte.

– Karel Steenbrink

Lambert van Gelder (ed.), Terug van weggeweest. Negen verhalen van teruggekeerde missionarissen, Oegstgeest: Week voor de Nederlandse Missio-naris/CMC, 1999, 114 blz., f 15,00

Het werk 'overzee' begint vaak met een cultuurschok: het aanleren van een nieuwe taal en de gewenning aan een nieuwe cultuur. Maar omgekeerd kan het net zo hard aankomen, dat is dus de cultuurschok bij de terugkeer. Het eigen land intussen diepgaand veranderd. Van maatschappelijke sleutelfiguur, wordt de 'ex-missionaris' vaak ook een vreemdeling in eigen land. Het boekje van Van Gelder geeft negen portretten, vaak ook vol met soms wellicht wat geïdealiseerde verhalen over de gelukkige werkervaring ginds en eerlijke verslagen over de terugkeer. Drie van de negen portretten betreffen (echt)paren die voor een beperkt aantal jaren waren uitgezonden en in Nederland ook een betaalde baan zochten. De zes andere portretten betreffen religieuzen die al op royale pensioenleeftijd in Nederland terugkwamen, maar toch ook nog zinvolle activiteiten zochten in een kerk met steeds minder routineuze gelovigen, maar wel veel actieve vrijwilligers.

– Karel Steenbrink

Hinne Wagenaar, Ype Schaaf, Anne van der Meiden, In eigen theology? Afrikaanske fragen yn it Frysk en yn it Saksysk, Kristlik Fryske FolksBiblereek, z.pl. 1999. ISBN 90-74918-28-X. Prijs f 19,50

De bijdragen in deze bundel zijn niet alleen een poging om de theologie in Friesland en in de Saksische gebieden in ons land onder de aandacht van de lezers te brengen, maar willen ook een aanzet zijn tot een Friese (en in mindere mate: Saksische), contextuele theologie. Daartoe gebruiken de schrijvers denkbeelden van de Gambiase theoloog Lamin Sanneh en van de Ghanees Kwame Bediako als hefboom. Het boek is in het Fries geschreven. Daarmee is de context nog eens extra geaccentueerd. Nederlandse en Saksische vertalingen zijn gepland.

Lamin Sanneh, van wie in 1996 een aantal artikelen, door Ype Schaaf vertaald, werden uitgegeven als *Het evangelie is niet los verkrijgbaar*, stelt dat het christendom per definitie een beweging is die zich wil laten vertalen in locale en regionale culturen en talen. Gods openbaring wordt gekoppeld aan de gewone taal en verhalen van alledag. Sanneh beschouwt daarom het vertalen van de bijbel door negentiende- en vroeg twintigste-eeuwse zendeling-vertalers als een positief goed. Het droeg bij tot een cultureel pluralisme in de kerk en tot een groeiend plaatselijk zelfbewustzijn,

dat over tribale scheidingen heen ging en interetnische ontmoetingen mogelijk maakte. Het ontstaan van nationale identiteit in verschillende Afrikaanse landen was mede te danken aan de zo ontstane herontdekking van de eigen taal en cultuur. Aan de andere kant hield het werk van de zending in Afrika (en in Azië) dikwijls ook europeanisering in en dus een verlies van identiteit. Op die vragen gaat Kwame Bediako in. Hij ziet het als taak van de Afrikaanse theologie het bondgenootschap tussen voorchristelijke Afrikaanse tradities en het evangelie te herstellen.

Tegen deze achtergronden vragen Wagenaar en Schaaf aandacht voor een eigen Friese theologie. Ze wijzen erop dat de Friezen een deel van hun identiteit verloren toen, ten gevolge van politieke, sociale en economische factoren, de Nederlandse Statenvertaling ook in Friesland de taalvorm van kerk en evangelie ging bepalen en de stadse calvinisten de overhand kregen over de dopers, die zich van alle religieuze stromingen in Friesland gedurende de zestiende en zeventiende eeuw het meest contextueel hadden opgesteld. Hinne Wagenaar gaat bovendien kort in discussie met theologen als K.H. Miskotte, voor wie alle voorchristelijke religiositeit in onze context een negatieve lading kreeg. Zoals Afrikaanse theologie de eigen identiteit van het lokale volksgeloof van minderheidsgroeperingen in Afrika herontdekt en het een plaats geeft binnen Afrikaanse vormen van christendom, zo kan ook een Friese (en een Saksische) theologie functioneren als middel om het hart van de Friezen dichter bij het evangelie te brengen.

Dit interessante gegeven wordt in verschillende korte hoofdstukken uitgewerkt, die elk wel een zekere autonomie hebben en daarom stuk voor stuk uitwerking verdienen. Wagenaar schrijft over (culturele) identiteit als christelijke categorie en over kerk en taal (de bijbel was veel eerder vertaald in regionale talen in Kameroen dan in het Frysk!), Schaaf geeft eerst aan de hand van brede citaten een overzicht van Sannehs denken, en gaat in een volgend hoofdstuk in op de historische betekenis van de Friese taal voor de inculturatie van deze minderheidsgroepering in ons land. Daarbij maakt hij uitvoerig gebruik van een recent boek van de historicus Wybe Bergsma (*Fryske Akademy*), *Tussen Gideonsbende en publieke kerk*, 1999.

De rol van Van der Meiden is in deze bundel iets anders. Hij heeft niet, zoals zijn medeauteurs, een persoonlijke band met Afrika. Wel deelt hij met hen de existentiële interesse voor eigenlandse minderheidsculturen en talen. Vandaar dat hij zich bepaalt tot bijdragen over het recht van spreken van de kleine taalgebieden (ook officieel in Europa!), over preken in zijn streektaal, het Saksisch, en over de relatie tussen de Moderne Devotie en de volkstaal.

Binnen het korte bestek van dit boek (135 pagina's) is de wisseling van perspectieven wel wat veel van het goede. De parallel Afrikaanse theologie–Friese theologie; de sprong van het zestiende-eeuwse Friesland naar de eigen tijd; en tenslotte de relatie tussen dominante, soms onderdrukkende meerderheid en minderheid, dat alles komt hier ter sprake. Maar misschien kan dat ook niet anders in een boekje, waarin de auteurs in feite pionierswerk verrichten en een kleine bijdrage leveren aan de multiculturele ontplooiing van onze samenleving. Allinnich dêrom al is dit in tige nijsgjirrich wurk!

– *Alle Hoekema (Fries om utens)*

Is ontwikkelingssamenwerking een verhaal apart? Is het een deel van de buitenlandse politiek, dus van 'Buitenlandse Zaken'? Hoort het een verlengstuk van 'Economische Zaken' te zijn? Is ontwikkeling ginds een overheidstaak of moet het aan de vrije werking van de markt overgelaten worden?

Dat soort vragen komen aan de orde in *De geschiedenis van vijftig jaar Nederlandse Ontwikkelingssamenwerking*, een boek met 400 bladzijden artikelen. De stukken over de stammenstrijd tussen de verschillende ministeries kunnen daarbij wel overgeslagen worden.

In het boek draven alle ministers en staatsecretarissen van ontwikkelingssamenwerking op met of zonder portefeuilles. Het is begrijpelijk dat Jan Pronk de meeste aandacht krijgt, want hij was drie keer minister. Udink en De Koning zijn naast hem als zakelijke doordouwers goede tweeden.

Verder ontmoet men regelmatig twee hoge ambtenaren die jarenlang het beleid sterk gestempeld hebben: J. Meijer en F. van Dam. De dames en heren beleidspersonen, alsmede hun hoge ambtenaren waren het onderling regelmatig niet eens. Trouwens in de inleiding op het boek staat dat dat ook gold van de schrijvers van de verschillende artikelen.

Jan Pronk was de leerling van prof. Jan Tinbergen, die zijn leermeester niet wilde opvolgen, maar zijn lessen wilde waarmaken in politiek handelen. Pronks visies, die in de loop der jaren zich steeds vernieuwden, worden in sommige hoofdstukken in het boek denigrerend behandeld en in andere zeer geprezen. Met dan weer als conclusie dat mevr. Herfkens nu een verfrissend ander beleid biedt. Zou het waar zijn? Tegelijk zijn vrijwel alle schrijvers het eens, dat ondanks de discussies het Nederlandse ontwikkelingsbeleid door de jaren heen eigenlijk heel stabiel is geweest...

Het begint allemaal bij Harry Truman, de Amerikaanse president die in 1947 kwam met het Marshallplan voor de wederopbouw van het verwoeste West-Europa en toen in 1949 met een eerste impuls voor de ontwikkeling van de nieuwe onafhankelijk wordende landen. De Amerikanen redeneerden simpel: verschaft de Derde Wereld kapitaal en kennis en men wordt als wij.

Nederland ging meedoen om uit Indië teruggekeerde experts aan werk te helpen. We moesten zuinig aan want we waren nog arm en bezig met de eigen wederopbouw.

We waren eerst voor multilaterale hulp via wereldorganisaties, maar opereerden later ook uitgebreid bilateraal, dus van land tot land.

Daarbij bleken vroeg of laat twee denkfouten: Marshallhulp was bestemd voor de wederopbouw van iets dat wij al gekend hadden, terwijl de ontwikkelingshulp gebruikt werd voor het ginds scheppen van iets heel nieuws.

Verder menen wij tot de dag van vandaag te weten wat goed is voor de landen van

het Zuiden. Bas de Gaay Fortman heeft ons zelfs in de jaren zeventig voorgehouden dat Nederland 'gidsland' moest zijn. In het boek wordt geanalyseerd of we dat ook geweest zijn. Alsof mensen ginds hun leefsituatie zullen veranderen omdat deskundigen uit Nederland dat zeggen.

Geld en kennis was voor ontwikkeling volgens Pronk niet genoeg. Er moest bescherming komen voor de producten en de markten van de ontwikkelingslanden. Vervolgens dienden de armen voorrang te krijgen, fatsoenlijk bestuur en nog weer later vrede.

In Nederland stegen in de jaren zestig de bedragen voor de ontwikkelingssamenwerking snel. De Derde Wereld raakte in. Wij waren bezig het met elkaar goed te krijgen en dus moesten mensen elders daar ook in gaan delen.

Kerken speelden daarbij een rol en die blijven in het boek onderbelicht ondanks een hoofdstuk over de particuliere medefinancieringsorganisaties, onder andere van de hand van Jone Bos.

Omstreeks 1960 noopten de verslechterde politieke relaties met Indonesië de Nederlandse protestantse zendingen op zoek te gaan naar andere werkterreinen. Zij vonden die in Afrika, Latijns-Amerika en elders in Azië.

Tegelijk kwam de Wereldraad van Kerken met een holistische visie van heil straks, maar ook hier en nu: de opbouw van een 'responsible society'. In Nederland werden de dragers van die boodschap mensen als Harry de Lange, Wim Kist en Jo Verkuyl.

Een groot deel van katholiek Nederland werd in diezelfde tijd een proefpolder van vernieuwing in afwachting van het Tweede Vaticaanse Concilie. Via de Doorbraak kreeg dit denken invloed in de PvdA en verder met name ook in de KVP, de ARP en de CHU.

In de politiek horen hier namen bij van de stichters van de NOVIB, maar ook die van Pronk, Udink, De Koning en Van Dijk.

Uitgedragen in documentaires van met name de KRO en de NCRV, kreeg Nederland op televisie deel aan deze nieuwe wereldwijde openheid, die hoogtepunten kreeg in de grote 'Kom over de Brug' acties van de kerken van 1968 en 1972, waarin vele miljoenen gegeven werden niet alleen om mensen te bekeren, maar met name ook om ze op vele plaatsen een beter en gezonder leven te verschaffen.

Intussen was tegen 1970 ook de emancipatie van de katholieken en gereformeerden voltooid en begon een secularisatieproces.

De heel brede particuliere en politieke inzet die er in Nederland voor de Derde Wereld ontstaan was, werd zo voor een groot deel bepaald door kerkmensen en door een generatie die zich van die kerken losmaakte, maar wel een stuk sociale beweging van thuis meenam.

Over dat alles biedt het boek vrijwel niets. Eigenlijk komen zending en missie alleen naar voren als zieltjeswinners en de medefinancieringhulp van ICCO, BILANCE etcetera, als een door de politiek afgedwongen ontwikkeling waarvan men met spijt vaststelt dat die werkt.

Wanneer zal men in Nederland in historische en sociologische analyses weer aan kerken en christenen de normale plaats geven die hen toekomt?

– *Ype Schaaf*

Alle Hoekema en Roelf Kuitse (ed.), Discipleship in context. Occasional Papers 18 1997, Elkhart Indiana.

Er is wel gezegd dat Menno Simons de enige Nederlandse reformator is geweest, maar Sjouke Voolstra ziet hem meer als een exponent van de beweging van boetedoening en heiliging van het einde van de Middeleeuwen. Hoe dan ook, toen Menno wat er over was van de beweging van de Anabaptisten bijeen had gebracht tot een kudde 'stillen in den lande', die als vredeskerk afstand hield van de overheid, zijn de Doopsgezinden later geëmigreerd uit Noord-Duitsland naar Rusland en zelfs naar de Amerika's om zich te vestigen in plaatsen waar zij hun eigen levensstijl konden handhaven.

In de twintigste eeuw zijn sommige groepen Mennonieten (waaronder de Nederlandse) gaan participeren in de wereldwijde zendingbeweging. Dus zijn er nu Mennonietenkerken in zeer verschillende landen: Nederland, Duitsland en Rusland, de VS en Canada, maar ook in Latijns-Amerika, Ethiopië, Zuid-Afrika en de Republiek Congo, Indonesië en India.

Ter gelegenheid van de 500ste geboortedag van Menno Simons in Witmarsum hebben de Nederlandse Doopsgezinden een aantal mennonitische missiologen en theologen uit de hele wereld naar Nederland uitgenodigd om na te denken over het thema 'Discipleship in context'. The Institute of Mennonite Studies in Elkhart Indiana VS heeft de teksten van dit congres in 1997 gepubliceerd.

Het boek bevat materiaal over twee thema's. Het eerste is de vraag in hoeverre discipelschap centraal staat in het denken, doen en schrijven van Menno. Gerke J.J. Hiele, Arnold C. Snijder en Neal Blough toetsen in hun artikelen dat discipelschap aan andere elementen uit Menno's theologie. Het tweede thema is meer missiologisch, omdat het gaat over de contextuele uitwerking van het discipelschap door de Mennonieten in verschillende delen van de wereld.

De antwoorden zijn gevarieerd. Artistarchus Soekarto uit Java stelt dat in Indonesië de christenen discipelen zijn van een triomferende God, terwijl ze in India, volgens Sjant S. Kunjam, Guru Jezus volgen. In Ethiopië en ook in Colombia valt het de Mennonieten moeilijk om hun principes van geweldloosheid aan de autoriteiten uit te leggen. In Ethiopië heeft hun kerk een plaats gevonden tussen de Ethiopisch orthodoxe kerk en de moslims. In Colombia wordt Christus beschouwd als degene die solidair is met de armen, omdat discipelschap daar verbonden moet zijn met bevrijding. In een interessante bijdrage legt Wilma Ann Bailey uit dat in de afro-mennonieten gemeenten in de VS 'Jesus is a friend to gab with, to cry with, to shout to, to give joy and provide love in a situation of pain, humiliation and alienation in a place that is not home'.

Suffridus Vis vraagt zich af of discipelschap verbonden kan worden met westers individualisme. Die vraag is niet alleen actueel bij de Doopsgezinden in Nederland en Duitsland, maar ook bij de 'Umsiedler', die nu naar het Westen komen uit Siberië. Gezien de vredestraditie van de Mennonieten is het jammer dat in de bundel een stem uit het door burgeroorlog verscheurde Congo mist.

Voor nieuwkomers in de gemeenschap van de Mennonieten schijnt de aantrekkingskracht te liggen in discipelschap als 'charismatische spiritualiteit' (vooral in Latijns-Amerika), als 'christelijke praxis' en als 'holistische dienst en vredesoriëntatie', aldus Alle Hoekema en Roelf Kuitse in hun conclusies.

Deze bundel bevat interessant wereldwijd materiaal over een confessionele familie met nog steeds een relevante boodschap.

– Ype Schaaf

Korte Signaleringen

In 1993 heeft het 'Parlement van Godsdiensten van de Wereld' in Chicago in de VS een 'Verklaring van wereldwijd ethos' aangenomen.

Een werkgroep van de Katholieke Universiteit van Nijmegen, met onder anderen Pim Valkenberg, heeft samen met de voorzitter van Allerwegen, Herman Boswijk, daarover een boekje geschreven met de tekst van die verklaring en een beschrijving van de wijze waarop die tot nu toe wereldwijd en Nederlands gefunctioneerd heeft. 'Op leven en dood' Allerwegen no. 35 jaargang 30 1999, Kok Kampen, 48 blz., f 13.50.-

In de Allerwegenreeks is als laatste nummer van 1999 uitgekomen: *Leven in overvloed, het verhaal van CIPCRE in Kameroen*, dat in twee opzichten opvallend is. Ten eerste gaat het over een Afrikaanse christelijke milieubeweging in Kameroen, Benin en Tsjaad en ten tweede vertellen de Afrikaanse werkers van CIPCRE zelf wat hen beweegt en wat ze doen.

Allerwegen no. 36 jaargang 30 1999, Kok Kampen, 48 blz. Losse nummers verkrijgbaar voor f 13,50

– Ype Schaaf

De KU in Nijmegen heeft de tekst van het slotcollege, dat Gerrit Huizer op 9 oktober 1999 heeft uitgesproken uitgegeven. Het was onder meer een pleidooi aan het adres van werkers en wetenschappers op het gebied van mondiale ontwikkelingen om naast de globalisering van bovenaf, die door het rijke Westen wordt opgelegd, ook werk te maken van de globalisering van onderop. Dat kan volgens Huizer slechts gebeuren door de westerse paradigma's te overstijgen en ook de spirituele rijkdom van de mensen en de volken voor de globalisering aan te boren.

Nog geen maand na dit slotcollege is Gerrit Huizer op 7 november 1999 overleden. Hij is 70 jaar geworden.

Hij was van 1973 tot 1998 hoogleraar veranderingsprocessen in de landen van de Derde Wereld in Nijmegen en directeur van het Derde Wereld Ventrum van de Katholieke Universiteit. Hij was bekend geworden als een bevolgen criticus van de verschillen tussen arm en rijk in de wereld. Wetenschappelijk had hij faam verworven door onderzoekswerk in de jaren vijftig en zestig, waarin hij aantoonde dat de stelling van de antropologen dat boeren conservatief waren, niet klopte. Hun verzet tegen verandering had een logische oorzaak: ze wisten uit ervaring dat de resultaten van ontwikkelingswerk bijna altijd aan grootgrondbezitters en rijke elites ten goede kwamen.

Gerrit Huizer: *'Engagement, emancipatie en sociale wetenschappen in een mondiaal perspectief'* uitg. KU Nijmegen, ISBN 90 901 3227 9

Ook het afscheidscollege van Rogier van Rossum van najaar 1999 is in druk verschenen. Het heet: *Globalisering en missie: om de kwaliteit van de 'eenheid van de mensheid'*.

De eenheid van de mensheid en een wereld die toekomst heeft, behoren geloofsberispingen te zijn die de missie van morgen inhoud geven. Want God staat voor het ene, het ware, het goede.

Rogier van Rossum uitg. KU Nijmegen ISBN 90 9012502

Vijftien Mexicaanse jongeren, die in de zomer van 1999 in het kader van de intercambio tussen de bisdommen Breda en Tehuantepec in Nederland zijn geweest, hebben een verslagboek gemaakt. Het heet: *De mooiste weg is de weg naar elkaar*.

Het is te krijgen bij het missiesecretariaat Breda voor f 12,50 tel. 076 - 561 4916

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Exchange 1999/4 ontquam niet aan het millenniumperspectief. Anton Houtepen beschrijft erin hoe de eschatologie in de hele twintigste eeuw als een theologisch probleem is gezien. In de eerste decennia was het vooral de niet-uitgekomen verwachting van een spoedige eindtijd bij de eerste christenen. Via politieke theologieën komt de bezinning uit bij een beeld van een God die eerder aan het einde dan (alleen) aan het begin van de geschiedenis staat. Wil van den Bercken bespreekt de fascinerende oecumenische visioenen van Solovyov (1853-1900). Armando Lampe schetst de nieuwe gang van de bevrijdingstheologie, Laurenti Magesa van de Tanzaniaanse *ujamaa*-doctrine. Kim Kyoung Jae betreft de visionaire Raymond Panikkar bij een Koreaanse herleving, samengevat als de ervaring van het 'wachten op God', niet alleen voor de mens, maar voor de gehele kosmos.

Missiology heette vroeger *Practical Anthropology* en hield zich vooral met sociale structuren van de niet-westerse maatschappij bezig. Heeft het einde van het millennium

dan ook een 'ik-tijdperk' meegebracht? 1999/4 gaat in ieder geval alleen over individuen: biografieën van een aantal belangrijke missionaire figuren. Bij wijze van inleiding spreekt de baptist Alan Neely zelfs over de 'heiligen van vroeger': worden alle normen dan toch nog door elkaar gehaald? Er zijn bijdragen over biografie als missiologie, maar vooral over concrete personen: Ziegenbalg, Valignano en Newbiggin en anderen.

Pro Dialogo 1999/3 geeft de gebruikelijke documenten over pauselijke toespraken in het kader van de interreligieuze verhoudingen: 21 maal in drie maanden! Daarnaast staan er 16 verslagen van concrete ontmoetingen gedurende eenzelfde periode. De belangrijkste eigen bijdrage is een studie van Michel Lagarde over God als vader en als moeder in de islam. Ondanks een expliciete afwijzing van een fysiek of biologisch vaderschap ziet hij toch veel aanwijzingen in islamitische bronnen voor goddelijke eigenschappen, die op 'ouderlijke' zorg en liefde wijzen. Ze worden dan wel op een andere 'complementaire' manier verwoord.

Spiritus No 157, dec. 1999, heeft de uitdagende titel: 'missionarissen nu' en gaat over werkelijk wereldwijde uitwisseling van kerkelijk kader. Er is een duidelijk verzet tegen een te gretige bekeringsijver. De Kongolees Pontien Kabongo, nu werkzaam in België, zegt zelfs uitdrukkelijk dat hij niet de illusie heeft bekeringen te kunnen maken. Er is vooral nadruk op gezondheidswerk en dialoog. Zo zegt zuster Eliza Sequira, uit India, maar nu werkzaam in Marokko, dat ze aanvankelijk gefrustreerd is, omdat het werk geen bekeringen oplevert. Uiteindelijk ervaart zij het diepe gebedsleven van moslims juist als een steun voor haarzelf (405). Soms loopt men wellicht om de hete brij heen. De SVD pater Matthieu Phekkeyil, ook uit India en nu student in Parijs, zegt dat hij niet wil kiezen tussen missionair werk of dialoog, 'maar de liefde tot de concrete andere voorop wil stellen'. (410). Het nummer is vooral boeiend vanwege deze beelden van missionarissen die zelf tot de grote groep ontheemden en migranten behoren.

Sinds de start in 1978 was de *Indian Missiological Review* naast de krachtige Zuid-Afrikaanse publicaties, een van de weinige theologische tijdschriften uit de 'derde wereld' met missiologie als hoofdthema. Dat is gebleven, maar sinds begin 1999 heeft het tijdschrift uit Shillong een nieuwe naam, *Mission Today*. 1999/4 is een themanummer over kunst en missie. De twee belangrijkste beeldende kunstenaars van India, Jyoti Sahi en Solomon Raj, hebben er bijdragen in. Er is aandacht voor muziek en literatuur en een meer algemeen beschouwend artikel van Michael Amaladoss over creativiteit in missie. Als een uitdrukking van de 'verbeelding' moet de kunst juist een teken zijn van hoop en aanzetten tot positieve actie. De aanleiding voor dit thema was een (ook opgenomen) pauselijk schrijven tot de kunstenaars: *Mission Today* heeft erg veel aandacht voor de Vaticaanse strategie, maar weet daar wel een aangepast commentaar op te geven.

De *International Bulletin of Missionary Research* 1999/4 houdt zich vooral bezig met

de (Amerikaanse) missionaire organisaties en hun beleid in de 21e eeuw. Vijf (deels gepensioneerde) leiders van missionaire organisaties geven commentaar op de ontwikkelingen van de afgelopen eeuw: de 'tentmakers', die hun eigen ondernemen financieren, maar ook de 'career missionaries' tonen een groot wantrouwen in te sterke centrale organisaties, in planning vanuit westerse landen en vinden dat er allereerst samenwerking met lokale kerken moet zijn, al gaan de inleidingen vooral over de 'eigen' kerken en netwerken, die er in de laatste eeuw zijn bijgekomen. In 1893 gesticht als de Sudan Interior Mission, nu Society for International Missions, gaat de SIM er prat op dat 15.000 kerken door haar zijn gesticht in de laatste eeuw. Daarnaast portretten van de LAM, Latin America Mission en de Mennonieten.

International Review of Mission, no 350, July 1999, is alweer het tweede nummer dat onder leiding staat van de nieuwe eindredacteur, Jacques Matthey, de 'topfiguur' of 'Executive Secretary' binnen de wereldraad voor 'Ecumenical Mission Study'. Matthey is een Zwitser met een staat van dienst binnen CWME en WARC. Als opvolger van Ana Langerak presenteerde hij ook al no. 348-349, waarin missionaire reflecties op de Wereldraadbijeenkomst in Harare, december 1998, waren opgenomen. No 350 zet deze algemene reflectie voort. Er zijn twee bijdragen van Konrad Raiser, waarin hij de missionaire dimensie voor de oecumenische beweging benadrukt. Verder zijn er afzonderlijke bijdragen over de bijdrage van de pinksterkerken aan de missionaire beweging, over gezondheidszorg, twee portretten van Afrikaanse situaties: Kameroen en Zuid-Afrika. Tenslotte een drieluik waarin de geschiedenis van twee millennia missionering wordt besproken: de Hongaarse Lutheraan András Koranyi over de eerste eeuwen; Zorn en Matthey over de laatste vijftig jaar: vooral een overzicht van de internationale ontmoetingen in die geheimtaal die aan plaatsnamen genoeg heeft (Willingen, Mexico City, enz.). De toenadering van de Wereldraad tot de evangelikalen blijkt onder meer uit het opnemen van een document van de Lausanne-beweging: Statement to the Churches on Nominality, een verklaring, waarin de zondagse kerkgang min of meer als belangrijkste criterium van meelevend christen-zijn wordt beschouwd.

Het tijdschrift van de IAMS, *Mission Studies* 1999/2 opent niet alleen met een brief van de 'eigen president', de Koreaanse dr. Chun Chae Ok, als voorbereiding op de 10e conferentie van de IAMS in Pretoria, 21-28 januari 2000, er is ook een toespraak van Kardinaal Francis George van Chicago, gehouden bij de min of meer concurrerende IACM, International Association of Catholic Missiologists, in februari 1999 in Rome. Hij voert een pleidooi voor een missiologie die contact blijft houden met de traditionele disciplines van kerkgeschiedenis en antropologie, maar die toch vooral een boodschap heeft in het vocabulaire en de denkwijze van de systematische theologie. De Amerikaanse methodist Edward Poitras schrijft ook in deze lijn, door de Augustijnse leer over de triniteit als *Missio Dei* te verbinden met de moderne missie-idee. Toch wel weer historische studies (over China) en vooral over ver-

binden met antropologie en de thematiek van de inculturatie, c.q. contextualisatie, respectievelijk vanuit de katholieke en protestantse traditie. Peter C. Phan heeft een boeiende bijdrage over de Aziatische katholieken in de Verenigde Staten.

– *Karel Steenbrink*

Faces Of Evil

At the beginning of a new millennium it can be stated that never before have there been so many people on this earth living in abundance, materialistically speaking, whereas at the same time two thirds of humanity are getting poorer every year. The great ideologies are dead, but ethnicity and even religion have returned as sources of conflict.

And never in history have so many people been killed as in the twentieth century. In how far the secularisation of parts of the west is related to these facts could be an interesting question, but the editorial board of *Wereld en Zending* considered it sensible to begin a new millennium with the theme: *Faces Of Evil*.

The result of this choice is necessarily incomplete because of the complexity of the situation in our world, but it provides intriguing aspects. All contributors have been asked to analyse evil from a Christian, i.e. missiological, viewpoint.

Violeta Rocha, the dean of the interdenominational theological faculty of Managua, starts out by describing the many faces of evil in Nicaragua. They are related to the 'conquesta', colonialism and resistance; to old traditions and Christianity; to natural disasters and poverty. She ends with her actual priorities, which are related to women and poverty.

From their work for the Presbyterian Church in Butare Auli and Gerard van 't Spijker have knowledge of the situation in Rwanda. They explain that the evil of Rwanda has been too big to be handled by the people, by the churches, by the state. In some cases scapegoats are used as a way out.

For Tissa Balasuruya from Sri Lanka the biggest evil in the world is a structural one. During a period of 500 years the powerful West has imposed a distribution of the available land in this world to live on that is severely unjust. The dominating western economic rules, which only give power and advantage to the West, have to be changed in the name of justice in the biblical sense.

Ton van der Hoeven has discovered that on liberal pulpits Satan is mentioned no

more; that more conservative theologians still believe in the forces of evil, but do not speak much about them, whereas in popmusic, films, television, comic strips, and Halloween parties the world shows to have rediscovered Satan.

Wim Smit reports how in Germany people are trying to come to terms with and often repress their feelings about the evil of the holocaust. He pleads for anamnesis.

Otto Kroesen gives a fascinating analysis of history and the place of evil in it. He states that in the first thousand years A.D. western theology tried in vain to structure the world with a view to the coming Kingdom of God; this was followed by a period of a thousand years when autonomous man unsuccessfully tried to create a technical overall structure. He qualifies evil in the 20th century as terrifying and meaningless.

After the 'God-centred' first millennium and the 'World-centred' second millennium the challenge is a humane man-centred' millennium now.

In the theory of the American Ronald Green Bert Broeckaert has found that in all religions evil has always to do with retribution. He evaluates Green's viewpoint and applies it to the Revivalist movement and the Rastafaris, who follow the Ethiopian emperor Haile Selassie, both based in Jamaica.

After the Caribbean two articles follow on the evil of witchcraft and sorcery in Africa itself.

Selaelo Kgatla combines facts from older studies with recent anthropological field-work. His conclusion is that witchcraft is still very important in South Africa for many reasons, of which the witch as an answer to the actual upheaval of society, is the most recent one.

Mary Douglas has had the remarkable privilege of making an anthropologist study of the Lele people in Congo in the fifties, and to do that again in the nineties of the last century. She discovered that for lack of real study and understanding the RC church there has made the fundamental mistake of identifying sorcery and witchcraft so closely with the creator god of the traditional religion of the Lele, that this creator God has become satan, the power behind witchcraft and sorcery.

The article outside the main theme of this issue is by the White Father Michael McCabe, who gives his view on the missionary challenge of the 21st century. He combines elements of the thinking of David Bosch with the views on mission of Vatican II.

'Kortweg' – In Short – gives all kinds of news on the field of mission and missiology. The practical consequences of the growing co-operation on their way to reunification between the Reformed, the Christian-Reformed and the Lutheran churches, and also of Catholic Aid- and Social-organisations in the Netherlands, are demonstrated in the publication of the new addresses of the protestants in Utrecht and of the Catholics in The Hague.

Finally, this issue also contains a large number of book reviews.

Ype Schaaf, editor

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

besteedt in het komende nummer aandacht aan

• Medische macht en onmacht

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 5018, 8260 GA Kampen, tel. (038) 339 25 30.

- O God gaat mee – Christendom en migratie 1999/4
- O Fundamentalisme als tegenbeweging 1999/3
- O Van nature godsdienstig 1992/2
- O Nieuwe missionaire uitdagingen 1999/1
- O Missiologie op de drempel 1998/4
- O Oecumene gewogen 1998/3
- O Wonderen 1998/2
- O Christendom van de catastrofe 1998/1
- O Verzoening 1997/1

(Prijs incl. verzendkosten)