

God gaat mee



Wereld en Zending

1999.4



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Frans Damen
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Frans Wijsen, vz.
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Bert Broeckaert
Drs. Wiel Eggen
Drs. Kathleen Ferrier
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Drs. Mechteld Jansen
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Drs. Verry Patty
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
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

abonnementen voor België:

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

abonnementsprijs

f 56,50 /Bfrs. 1030,- per jaar
Buiten Benelux f 71,50
Studentenabonnement f 46,50 /
Bfrs. 840,- per jaar
Buiten Benelux f 61,50
Losse nummers f 17,50/Bfrs. 320,-
Losse nummers buiten Europa
f 19,90 incl. portokosten

copyright

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

GOD GAAT MEE

Christendom en migratie

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Sabine van den Eynde	In vreugde vertrekken, in vrede weer thuis Migratie in het Oude Testament	3
Alle Hoekema	Van vreemdeling tot gevestigd burger Migratie van mennonieten	9
Klaas Runia	De migratie van de 'kleine luyden'	18
Kathleen Ghequière	De Suryoye van Antwerpen Een Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap in België	25
Judith Maaskant	Afrikaanse katholieke Pinkstergelovigen in Rotterdam	37
Jan de Jonge	De roeping van de Ghanezen in de Bijlmer	45
Cesar T. Taguba	De sociale problemen van de Filippijnse vrouwen in Nederland	52
Verry Patty	Christen-Molukkers vijftig jaar later	57
Zana Aziza Etambala	Van Afrika naar Brazilië en terug Het ontstaan van een katholieke gemeenschap in West-Afrika	63
MECC	Christen-gastarbeiders in de Golfstaten	73
At Ipenburg	Een kerk van migranten; een kerk van het volk Tegenstellingen in Irian Jaya	78
Frans Hüsken	Migranten en religie	83
Marian Papavoine	Bibliografie van in 1998 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur	92
	Kortweg	111
	Boekbesprekingen	116
	Inhoudsopgave jaargang 28, 1999	124
	English summaries	127

GOD GAAT MEE

Christendom en migratie

Reizen en trekken, gedwongen of vrijwillig, is zo oud als de wereld. En mensen nemen hun god of goden mee. Goden van herdersvolken zijn daarbij per definitie transportabel. De grote voorbeelden daarvan zijn de drie boekreligies van het Nabije Oosten: jodendom, christendom en islam. Bij natuurgodsdiensten ligt dat veel moeilijker. Daar zijn heilige plaatsen en graven van voorvaderen belangrijk. De uit Afrika naar de Amerika's gesleepte slaven werden daarom vervreemde, van hun wortels afgesneden mensen.

In dit nummer is gekozen voor het thema migratie en christelijk geloof in de wetenschap dat migratie bij anders gelovenden natuurlijk ook effecten heeft.

Het gaat over mensen en gemeenschappen van mensen, die gemigreerd dan wel geëmigreerd zijn en hun geloof hebben meegenomen.

Wat voor effect heeft die migratie op de eigen geloofsgemeenschap? Wat voor effect heeft die migratie op de geloofsgemeenschappen in het 'nieuwe land'?

Waarom emigreren mensen en groepen mensen?

Dat kan te maken hebben met machteloos ondergane dwang in geval van slavernij; met economische, dan wel godsdienstige, dan wel politieke, dan wel etnische noodzaak.

Bij emigreren is hoop een belangrijke factor, maar het doet ook vrijwel altijd pijn.

Zeker, er waren al Frisii beroepssoldaat in de Romeinse legioenen, maar van christelijke migratie in onze lage landen is waarschijnlijk voor het eerst sprake bij de mennonieten. Alle Hoekema schrijft erover.

Men zegt dat er meer Friezen in Canada en de VS wonen dan in Friesland. Klaas Runia bericht over de 'kleine luyden' en hun geloof.

Vervolgens vertelt Kathleen Ghequière het merkwaardige verhaal van de chaldeeuwse christenen voor wie Antwerpen het beloofde land is. En Judith Maaskant bericht over katholieke Afrikanen, die in Rotterdam voor sacramenten naar de Romana gaan en voor warmte en

vuur naar de pinkstergemeente. Jan de Jonge schrijft over de roeping van de Ghanezen in de Bijlmer in Amsterdam, terwijl Cesar Taguba rapporteert over de sociale problemen van Filippino-vrouwen in Nederland.

Alleen migratie en emigratie zijn niet enkel Nederlandse en Belgische problemen. Zana Aziza Etambala komt met onbekende gegevens over in de negentiende eeuw teruggekeerde, in Brazilië katholiek geworden slaven, die op de Westkust van Afrika Portugees-katholieke parochies stichtten.

Gegevens over de positie van christen-migranten in de Golfstaten geven een goede indruk van de plaats van christen-gastarbeiders in orthodox islamitische rijke landen.

At Ipenburg beschrijft dan nog de spanningen en mogelijkheden van een kerk van migranten en een kerk van het volk op Irian Jaya.

Frans Hüsken heeft tenslotte alle artikelen gelezen en toen een slotbeschouwing geschreven over de hele problematiek van emigreren en migreren van mensen die hun god meenemen.

Marian Papavoine van het IIMO heeft weer de voor onderzoekers en studenten belangrijke bibliografie van in 1998 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur gemaakt.

Er is 'Kortweg' missionair en missiologisch nieuws en een aantal boekbesprekingen met als eerste een prachtig journalistiek boek over emigranten.

De themaredactie van dit nummer bestond uit: Kathleen Gbequière, Klaas Runia, Alle Hoekema, Verry Patty en Zana Aziza Etambala.

Ype Schaaf, eindredacteur

In vreugde vertrekken, in vrede weer thuis: Migratie in het Oude Testament

'Mijn vader was een zwervende Arameeër', zo begint het gebed waarmee de eerste vruchten van de oogst aan God worden afgestaan, en dat weleens de 'geloofsbelijdenis van Israël' wordt genoemd (Deut. 26:1-10). In enkele lijnen wordt de geschiedenis van het volk geschetst als een periode van rondtrekken, als vreemdeling in Egypte verblijven, door God weggeleid worden naar een land van melk en honing, dat het volk gekregen heeft. Inderdaad, migratie is tekenend voor Israëls geschiedenis. Het volk kreeg niet enkel te maken met vreemdelingen van buitenaf, maar is ook zelf telkens opnieuw een migrerend volk geweest. Het is dan ook niet vreemd, dat de verhalen over het rondtrekken van de aartsvaders en van het volk Israël telkens opnieuw verteld en aangevuld werden, vanuit de latere ervaringen van deportatie, ballingschap en terugkeer.

Ik spits mij toe op deze verhalen over de aartsvaders en over de uittocht van Israël in de boeken Genesis en Exodus. Eerst geef ik aan hoe zowel de levens van de aartsvaders als die van het volk bepaald zijn door de ervaring een vreemdeling te zijn. Vervolgens ga ik in op de vraag hoe Israël met de vreemdelingen in hun midden omgaat. Tenslotte geef ik enkele krachtlijnen weer van een geloof dat door ervaringen van migratie getekend is.

Israël als migrant

De aartsvaders: vreemdelingen in het beloofde land.

Het rondtrekken van de aartsvaders vangt aan met Terach, die uit Ur wegtrekt met Kanaän als reisdoel. Hij blijft echter onderweg in Haran wonen (Gen. 11:31). Waarom hij weggaat, wordt niet expliciet gezegd. Een aandachtige lezing van de genealogie van zijn voorouders wijst uit, dat met Terach een einde lijkt gekomen aan de overvloed van leven.¹ Waar zijn voorouders na de geboorte van hun erfgenaam nog enkele eeuwen blijven leven en zonen en dochters krijgen, krijgt Terach slechts drie kinderen, waarvan er één nog tijdens zijn leven sterft. Dit is volgens het verhaal pas de eerste dode die valt na de vloed.

Wat ook de precieze aanleiding van zijn vertrek is, Terach vertrekt onder moeilijke omstandigheden om elders zijn geluk te beproeven. Bij dit menselijke initiatief sluit God zich aan als hij Abraham roept om naar een land te gaan dat Hij hem zal wijzen (Gen. 12:1). Abraham ontvangt hierbij een overvloedige belofte van zegen. Niet alleen zal God van hem een groot volk maken en zijn naam groot maken, maar God zal Abraham zegenen, degenen die hem zegenen, zegenen en door Abraham zullen ook alle geslachten op aarde gezegend worden. Hiermee is meteen de toon gezet. God sluit zich aan bij het initiatief van mensen en geeft hieraan met zijn opdracht en zegen een eigen richting. Abraham trekt naar het land Kanaän waar God hem verschijnt en waar hij Gods naam aanroept (Gen. 12:7,8).

Het leven in het land blijkt echter niet zonder problemen te zijn. Er wonen vijandige bevolkingsgroepen (de Kanaänieten en de Perizzieten, Gen. 12:6; 13:7). Er zijn perioden van hongersnood die de aartsvaders dwingen om als vreemdeling in andere streken te verblijven en hun familiebanden te ontkennen (Gen. 12:10-20; 26:1-11). Het land brengt bovendien niet genoeg op om grote groepen samen te laten wonen (Gen. 13:6).

Hoewel God het land toezegt aan Abraham en/of diens nakomelingen (Gen. 12:7; 13:17; 15:7,18), blijft Abrahams enige landbezit het stuk grond met het graf voor zijn vrouw (Gen. 23). Kanaän blijft voor de aartsvaders het land waarin zij als vreemdelingen verblijven (cf. Gen. 37:1). De spanning tussen het verlangen naar het bezit van het land en het feitelijk als vreemdelingen verblijven, weerspiegelt de historische situatie van het volk, dat enerzijds in het land woont, maar eruit gedeporteerd wordt, ernaar terug wil keren, terugkeert maar niet politiek zelfstandig is, enzovoort.

Deze ervaringen hebben de wijze om over het beloofde land te spreken beïnvloed, zoals duidelijk uit Genesis 15 blijkt. Enerzijds is er sprake van landbezit voor Abraham zelf (v. 7), anderzijds voor zijn nakomelingen (v. 18) en bovendien wordt expliciet gezegd dat Abrahams nakomelingen vierhonderd jaar lang als vreemdeling in een land zullen wonen dat niet van hen is, vooraleer zij naar het land terugkeren (vv. 13-16). Een complex verhaal waarin verschillende actualisaties doorklinken.

Maar één ding is duidelijk: God staat deze mensen, die als vreemdelingen verblijven in het beloofde land, bij. Dit wordt ook erkend door leiders van de volkeren die in het land leven. Melchisedek zegt Abraham in de naam van de Allerhoogste (Gen. 14:18-19). Abimelek zal eerst Abraham en later Isaak als bondgenoot nemen, omdat God met hen is en hen zegt (Gen. 21:22-23; 26:28-29). Ook als zij hun toevlucht moeten nemen tot een verblijf als vreemdeling blijft God hen beschermen. Zelfs als Jozef als slaaf naar Egypte verkocht wordt, blijkt hoe God met hem is: alles wat hij onderneemt, slaagt en is door God gezegend (Gen. 39:3-6, 21-23). Jozef brengt het dan ook tot tweede man van Egypte en kan als zodanig zijn familie van de hongersnood redden. Dit interpreteert hij als het uiteindelijke doel van zijn verblijf in Egypte. God heeft hem vooruitgezonden om hen in leven te houden (Gen. 45:5,7). Hierop verhuist de stam naar Egypte.

Migratie als bevrijding

Is de overkomst van de stam naar Egypte aanvankelijk levensnoodzakelijk, na verloop van tijd ziet de situatie er gans anders uit. De vervulling van Gods belofte dat het volk talrijk zal worden, keert zich tegen hen. Hun talrijke aantal wordt als een gevaar voor Egypte beschouwd (Ex. 1:9-10). De farao neemt drie maatregelen: het volk wordt onderdrukt en gedwongen tot zware arbeid, de vroedvrouwen krijgen opdracht de Hebreeuwse jongetjes te doden, en uiteindelijk krijgen alle Egyptenaren de instructie om de jongetjes in de Nijl te gooien. In deze moeilijke situatie blijven de Hebreeuwse vroedvrouwen echter vasthouden aan hun geloof in God (Ex. 1:17) en plegen burgerlijke ongehoorzaamheid. Gods positie is duidelijk: Hij staat aan de kant van deze dappere vrouwen en zegent hen (Ex. 1:20-22).

Mozes kan aan de verdrinkingsdood ontsnappen. Opgegroeid als Egyptische prins slaat hij een Egyptenaar neer en moet vluchten. De toekomstige leider van het volk wordt een vreemdeling in Midjan. Een ervaring, zo ingrijpend dat hij er zijn eerstgeborene naar noemt: Gersom, ik ben een vreemdeling in een vreemd land (Ex. 2:22).² In dit vreemde land leert Mozes God kennen als de God die er is voor hem en hem stuurt om het lijdende volk te bevrijden en naar een land van melk en honing te brengen. De machtsstrijd tussen de farao en God met de vrijheid van het volk als inzet leidt uiteindelijk tot de uittocht.

Vanaf het begin is de houding van het volk dubbelhartig. Enerzijds gelooft het volk dat God zich hun lot aantrekt (Ex. 4:31), maar anderzijds dienen ze liever Egypte dan te sterven (Ex. 14:12) en hebben ze heimwee naar de vleespotten van Egypte zodra het moeilijk wordt (bijv. Ex. 16:3). God draagt zorg voor het volk, maar dit durft hier niet op te vertrouwen. Het volk verklaart wel uitdrukkelijk dat zij Gods geboden willen gehoorzamen, maar doen dit niet. Het gaat zelfs zover dat het volk een eigen god maakt die zij vereren als de god die hen uit Egypte bracht (Ex. 32). Het is pas na lang aandringen dat Mozes God overhaalt om zijn volk te vergeven en met hen mee te gaan. Want als God niet met hen meetrekt, dan kunnen zij beter blijven waar ze zijn (Ex. 33:15).

De bevrijding uit het slavenland is geen vrijblijvend gebeuren. Het volk krijgt niet alleen beloften, maar ook geboden te horen. Ze worden op weg gestuurd met leefregels om in het land gelukkig te leven. Tot deze leefregels behoren ook richtlijnen in verband met de omgang met de vreemdeling, de migrant.

Migranten in Israël

In oudtestamentische teksten wordt meestal onderscheid gemaakt tussen verschillende vormen van vreemdeling zijn. Zo is de nokri de echte vreemde, de buitenlander die een buitenstaander blijft. Als buitenstaander is de nokri angstaanjagend en bedreigend, zowel politiek als religieus. De nokri wordt dan ook meestal als de vijand gezien, die het volk kan aanvallen of het tot afgodendienst kan brengen. De ger daarentegen is de vreemde inwijkeling, de migrant,³ die niet in het land geboren is maar er wel voor een tijd verblijft.⁴ Deze migrant heeft niet dezelfde voorrechten als de geboren en getogen ingezetene, maar is afhankelijk van de gastvrij-

heid van de burgers van het land waar hij/zij verblijft. De redenen waarom iemand, eventueel samen met zijn familie, naar een vreemde streek trekt om daar als vreemdeling te verblijven, kunnen uiteenlopen van economische en politieke tot sociale redenen. Een belangrijke oorzaak is hongersnood. Om die reden trekt Elimelek met zijn zonen en zijn vrouw naar Moab (Ruth 1:1), migreert Abraham met zijn vrouw naar Egypte (Gen. 12:10) en Isaak met zijn vrouw naar Gerar (Gen. 26). Jozef laat heel zijn familie naar Egypte overkomen zodat zij aan de langdurige hongersnood kunnen ontsnappen (Gen. 45:9-11). Een andere reden tot migratie is oorlog, waardoor mensen wegvluchten uit hun land en elders gastvrijheid zoeken (bijv. Jes. 16:4; Jes. 42:15,17,22). Natuurlijk kunnen ook persoonlijke sociale omstandigheden een rol spelen, zoals bijvoorbeeld wanneer Mozes na de moord op de Egyptenaar zijn toevlucht zoekt in Midjan (Ex. 2:22).

De talrijke teksten in het boek Deuteronomium en Leviticus die de positie van de ger noemen en veelal beschermen (bijv. Deut. 14:29; 16:11,14; 24:17,19,20,21) wijzen erop dat de aanwezigheid van migranten in het land een belangrijk punt was. Het betreft mogelijk, maar niet uitsluitend, de vluchtelingen uit het Noordrijk, die na de verovering van Samaria in 722 naar het zuiden getrokken zijn.⁵

De positie van de inwijkelingen is niet te benijden: zij zijn weg uit hun geboorteplaats, weg uit de grotere familie- en clanverbanden. De migrant bezit gewoonlijk geen land en is meestal arm.⁶ Toch geniet deze bevolkingscategorie een zekere mate van bescherming. Bij de rechtspraak mag er geen onderscheid gemaakt worden tussen de ingezetene en de vreemdeling (Deut. 1:16), zijn rechten mogen niet geschonden worden (Deut. 24:17; 27:19). Net zoals de weduwen en de wezen, mogen ook de vreemdelingen genieten van de tienden van de oogst (Deut. 14:29; 26:13), de achtergelaten schoven en de overgelaten olijven en druiven (Deut. 24:19-21). Maar niet alleen over de positie van de vreemdelingen in de sociale samenleving wordt nagedacht, ook over hun plaats in de religieuze gemeenschap. Hoewel de gerim niet volledig thuishoren in deze gemeenschap, krijgen zij er hun eigen plaats. Ze zijn aanwezig bij de voorlezing van de wet (Deut. 31:12), moeten zich aan bepaalde geboden houden, zoals bijvoorbeeld de sabbat (Ex. 20:10), en mogen grote religieuze feesten meevieren (Deut. 16:14). Dit hangt ongetwijfeld ook samen met de geleidelijke verschuiving in betekenis van 'vreemdeling' naar 'niet-joodse JHWH-gelovige'.

Een migrerend volk, een geloof in beweging

Het voortdurend migreren van het volk heeft een invloed op hun geloof. Ik geef hierbij enkele krachtlijnen die dit geloof tekenen. Enerzijds zijn er de ervaringen van hoe God is. God is ook in den vreemde te ervaren en aanspreekbaar. God is tegenwoordig, trekt mee met de migrant, die Hij beschermt. Anderzijds heeft de ervaring van vreemdeling te zijn ook invloed op Israëls houding tegenover migranten en tegenover God.

1) God is te ervaren buiten het vertrouwde geboorteland. God is niet gebonden aan een ruimtelijk territorium. Het migreren betekent dan ook niet dat men

gedwongen is om behalve zijn geboortestreek en clanverbanden ook nog eens zijn godsdienst achter te laten. Integendeel, God blijkt in andere plaatsen aanwezig, waar te nemen en te vereren, een ervaring die vooral in de periode van de ballingschap hoopgevend is.

2) God is tegenwoordig en trekt mee. Als de aartsvaders en het volk moeten rondtrekken, ervaren zij dat God hen bijstaat. Abraham, Isaak, Jakob, Jozef: het gaat hen goed omdat God met hen is. Ook Mozes en het volk krijgen te horen dat God er wil zijn voor hen. Dit is een bevrijdende ervaring. Door deze ervaring heen wordt het Mozes duidelijk dat het rondtrekken, zelfs met een land van melk en honing als einddoel, zinloos is als God niet met hen meegaat. Beter buiten het beloofde land blijven mét God dan zonder God verdergaan.

3) God beschermt de zwakke migrant. Als de aartsvaders gedwongen zijn uit te wijken wegens hongersnood, en hierbij zelfs hun gezinsverband verloochenen om het leven te behouden, komt God tussenbeide ten gunste van hen. God is partijdig en kiest voor de zwakste, in dit geval voor de vreemdeling zonder geboorterecht, eigendom en clanverband waarop de inwoners wél kunnen terugvallen. Als het volk verdrukt wordt in Egypte, hoort God hun geroep en komt hen te hulp. Zo wordt de migratie een ervaring van bevrijding.

4) De ervaring zelf vreemdeling (geweest) te zijn, heeft invloed op de houding tegenover vreemdelingen in Israëls midden.⁷ God is niet alleen beschermer van de vreemdeling als deze Israël heet. Vanuit de aanwezigheid van migranten en vanuit hun eigen ervaring als migrant komt er een theologische reflectie op gang. God wordt beschreven als de beschermer van de vreemdeling. God eist van zijn volk dat Israël de migrant rechtvaardig zal behandelen. Dit uit zich in sociale voorzieningen (Deut. 14:29; 24:19-21; 26:13). Omdat Israël zelf als vreemdeling in Egypte heeft geleefd, weet het volk hoe migranten zich voelen. Daarom mogen zij niet slecht behandeld worden (Ex. 23:9). Bovendien worden migranten juridisch beschermd tegen machtsmisbruik door de eis tot eerlijke rechtspraak en rechtsbescherming (Deut. 1:16; 24:17; 27:19). Leviticus 19:34 gaat nog verder. Op Gods bevel moet het volk de vreemdeling liefhebben als zichzelf, omdat zijzelf vreemdelingen in Egypte waren. In Deuteronomium 10:18 gaat aan dit bevel een beschrijving van God vooraf, als de God der goden, Heer der heren, grootste, machtigste en verhevenste God, maar ook als de God die niemand naar de ogen ziet, recht doet aan de weduwen en wezen en aan de vreemdelingen zijn liefde bewijst door hun voedsel en kleding te schenken. Zoals God handelt tegenover de vreemdeling, zo moet ook Israël handelen.⁸

5) De ervaring dat God het volk heeft bevrijd uit het land waar zij als vreemdeling leefden en verdrukt werden, roept op tot een basishouding van dankbaarheid en nederigheid. Dit blijkt al uit het gebed bij het offer van de eerstelingen (Deut. 26:10), maar ook uit de aansporingen die Mozes geeft: niet uit eigen kracht hebben zij het land bereikt en er rijkdom verworven, maar omdat God hen daarheen heeft gebracht (Deut. 8:7-18).

6) De ervaring vreemdeling te zijn in het (beloofde) land, heeft ook aanleiding

gegeven tot een spirituele visie op 'vreemdeling zijn'. Binnen de ordening van de religieuze gemeenschap zijn de levieten degenen die geen grond bezitten, omdat God hen voor zijn dienst heeft gekozen. Zij blijven in steden wonen als vreemdelingen (Deut. 18:6). Tegenover God leven alle mensen als een vreemdeling, niet als eigenaars van het land (Ps. 39:13; 119:19; 1 Kron. 29:15). God is hun gastheer. In dit kader kan men ook de spanning plaatsen, dat het volk enerzijds het landbezit is toegezegd, maar dat zij er anderzijds als vreemdeling verblijven. Het land behoort uiteindelijk aan God, het volk is er te gast (Lev. 25:23).

7) Tenslotte mag nog gezegd, dat vanuit Israël's Godservaring een toekomst aangezegd wordt voor inwoner en migrant samen. Zo verklaart Jesaja 51:11 dat de verlossers van JHWH terug zullen keren met blijdschap en vreugde, of zoals Jesaja 55:12 het formuleert: '...in vreugde zult u vertrekken en in vrede wordt u thuisgebracht.' Jesaja 56:3,6-7 stelt bovendien dat de vreemdeling⁹ niet van het volk afgezonderd zal zijn: God verzamelt het verspreide Israël, en voegt er anderen aan toe.

1 Zo ook W. Beuken, 'De trektocht van Abraham' in *Collationes* 21 (1991) 271-286, p. 271-272.

2 De naam Gersom wordt in Ex. 2:22 in verband gebracht met het woord ger dat een vreemdeling aanduidt die voor langere tijd ergens verblijft.

3 Ger wordt meestal vertaald als 'vreemdeling', een aanduiding die het specifieke van de ger tegenover andere vormen van vreemdeling zijn niet aangeeft. W. Vogels, die terecht opmerkt dat in heel de discussie over de ontwikkeling van de betekenis van ger, de ger altijd een vreemdeling is die ergens enige tijd verblijft, stelt als weergave migrant voor, zie W. Vogels, 'L'immigrant dans la maison d'Israël' in J.-C. Petit, e.a., *Où demeures-tu? La maison depuis le monde biblique*, FIDES, 1994, p. 227-244.

4 Voor de beschrijving van de 'vreemdeling' in het Oude Testament heb ik gebruikgemaakt van: D. Kellerman, 'gur', in *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* 1 (1973) c. 979-991; A.H. Konkel, 'gur', in *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* 1 (1996) p. 836-839; R. Martin-Achard, 'gur, als Fremdling weilen' in *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament* 1 (1971) c. 409-412. Voor het Nederlandse taalgebied biedt J. Siebert-Hommers, 'Want ge hebt zelf als vreemdeling in Egypte gewoond (Ex. 22,20)' in *Jota 8 Themanummer: vreemdelingen en buitenstaanders* (1990) 3-15 een goed overzicht.

5 De stelling dat ger uitsluitend deze mensen aangeeft (zie M. Cohen, 'Le 'ger' biblique et son statut socio-religieux' in *Revue de l'histoire des religions* 207 (1990) p. 131-158) wordt meestal

afgewezen, zie bijv. W. Vogels, 'L'immigrant dans la maison d'Israël', p. 233.

6 Toch kan een ger ook rijkdom verwerven, zoals Abraham in Egypte (zie ook Lev. 25:47; Deut. 28:43).

7 Voor de houding van Israël tegenover vreemdelingen en voor de houding van Israël tegenover God, zie D. Kellerman, cc. 990-991; A.H. Konkel, p. 837-838; R. Martin-Achard, c. 412

8 Vooral B. Greger beklemtoont dat de argumentatie over de wet ervan uitgaat dat de ervaring in een grondhouding omgezet moet worden. Als JHWH voor de aangesprokene God is, dan moet hij/zij met de vreemdeling omgaan zoals God beveelt. Zie B. Greger, 'Beobachtungen zum Begriff ger', in *Biblische Notizen* 63 (1992) 30-34, p. 31.

9 Met 'vreemdeling' is hier duidelijk wel de geïntegreerde migrant bedoeld, die zich bij Israël ook religieus heeft aangesloten, JHWH dient, bemint en de sabbat onderhoudt (Jes. 56,9).

Dr. Sabine van den Eynde studeerde godsdienstwetenschappen en theologie in Leuven waar ze in 1990 promoveerde op een oudtestamentisch exegetisch onderwerp.

Zij was docente godsdienst bij het Hoger Pedagogisch Onderwijs en werkte mee aan de herziening van de Willibrordbijbel. Ze publiceerde over oudtestamentische onderwerpen en op het gebied van gender-vrouwenstudies.

Ze is nu postdoctoraal onderzoekster van het Fonds voor Wetenschappelijk onderzoek Vlaanderen met een project over het engagement tegenover God in het Oude Testament.

Van vreemdelingen en bijwoners tot gevestigd burger

Migratie van mennonieten

Waarschijnlijk kent de geschiedenis van de westerse christenheid geen geloofs-gemeenschap, die zoveel te maken heeft gehad met migratie om der wille van het geloof als de mennonieten. Mennonieten (Mennonites) vormen een stroming binnen het *anabaptisme*.¹ Hun naam is ontleend aan de Friese hervormer Menno Simons (1496-1561), die het vroege doperdom in de noordelijke Nederlanden niet heeft gesticht, maar het wel naar rustiger vaarwater loodste. Dat doperdom zelf vond in 1525 zijn oorsprong bij radicale medestanders van Zwingli in Zürich, Zwitserland en verspreidde zich vandaar binnen enkele jaren naar de Pfalz, de Elzas, naar Moravië en naar Noord-Duitsland. Via Emden kwam het als een radicale, ten dele chiliastische lekenbeweging in ons land. De inname van de bischopsstad Münster in Westfalen (1534) was een extreem uitvloeisel van dat chili-asme. Na de tragische mislukking van dat experiment van Jan van Leyden werden de dopers (*wederdopers*, volgens de opvattingen van hun tegenstanders) in onze gebieden alom vervolgd. Om zich te kunnen handhaven werden ze tot 'stillen in den lande'², een term die ze naderhand zelf als geuzennaam gingen gebruiken. Menno Simons en anderen zorgden voor een eerste consolidatie van hun ecclesio-logische identiteit; daar hoorde een sterk gemeenschapsgevoel bij, daarbinnen nadruk op het navolgen van Christus en dientengevolge een consequent afzweren van wapengeweld.

Beperkte Nederlandse betrokkenheid

De meestal gedwongen maar soms vrijwillige geloofsmigratie van de mennonieten is een fenomeen dat de Nederlandse doopsgezinden slechts in beperkte zin getroffen heeft. Dat heeft te maken met een tolerante cultuur ten onzent en met een geleidelijke tendens bij de Nederlandse doopsgezinden tot liberalisering en gelijk-vormigheid met anderen.³

De komst van Vlaamse dopers naar de noordelijke Nederlanden in de zestiende eeuw was wel een vroege uiting van gedwongen geloofsmigratie: ze vluchtten voor het strenge bewind van Alva. Hetzelfde geldt de vlucht van zo'n zevenhonderd Zwitserse dopers naar de Pfalz en de Elzas vanaf 1671. Tot hen horen onder anderen volgelingen van Jacob Ammann (1644-na 1708) uit het Emmental, die in de Elzas zeer strikte gemeenteopvattingen predikte. Zij werden bekend als de *Amisben*. Vanwege sterk beperkende maatregelen, die Lodewijk XIV in 1712 tegen hen uitvaardigde, trokken velen van hen vanaf ca. 1720 naar Pennsylvania; deze migratiestroom zou met onderbrekingen tot 1860 aanhouden. Ze kwamen op uitnodiging van de kleine groep quakers en mennonieten uit Krefeld, die in 1683 Germantown in Pennsylvania had gesticht, hopen de in alle rust een godgevallig leven te kunnen leiden. Anders dan de Nederlandse doopsgezinden hoorden deze pioniers tot de eersten die protesteerden tegen de slavernij.

Nog eens vijfhonderd dopers kwamen vanaf 1711 uit het Berner Oberland naar Nederland. Een deel van deze geloofsgenoten bleef hier; anderen werden vanuit ons land verder geholpen naar Noord-Amerika.

Deze eerste golf gedwongen migranten uit de achttiende en negentiende eeuw verspreidde zich verder over Indiana, Ohio en Illinois. Daar arriveerde ook een groep van 52 leden van de 'fijne' doopsgezinde gemeente Balk, die in 1854 emigreerden omdat ze ook van het remplaçantenstelsel niet wilden weten: 'Wij vinden ook geen vrijheid door anderen te laten doen, wat wij voor ons zelve zonde achten' was hun argument.⁴ Overigens telden economische argumenten in hun geval ook mee.

Van de Nederlanden naar Danzig

Reeds in de zestiende eeuw ontstond ook een beweging naar het oosten toe. Niet later dan 1549 bestonden in de omgeving van Danzig (Gdansk) al gemeenten van Nederlandse herkomst. Hun aantal groeide na 1567 door de druk van Alva's beleid. In de Weichsel (Wisla)-delta bij de Baltische zee vestigden deze dopers zich als boeren; ze bouwden molens en legden polders droog. Hun civiele deugden bezorgden hen beschermende privileges van de kant der Poolse vorsten. Ook elders konden hun gemeenschappen overigens alleen bestaan dankzij een tolerante houding van lokale en regionale machthebbers. Toen in 1620, ten tijde van de Dertigjarige oorlog (1618-1648), de calvinistische 'winterkoning' Frederik het onderspit dolf tegen Ferdinand II en ook Moravië (het grensgebied van Oostenrijk en Tsjechië) weer onder katholiek gezag kwam, moesten vrijwel alle protestanten daar vluchten. Een deel van de dopers uit dat gebied trok toen eveneens naar het gebied rond Danzig. Zelfs Zuid-Duitse en Zwitserse dopers trokken noodgedwongen naar Polen. Zo groeide hun aantal, hun welvaart nam toe en ze breidden zich bovendien verder stroomopwaarts langs de Wisla uit. In 1772 kwam West-Pruisen onder het regime van de Duitse koning Frederik de Grote. Ook hij was de mennonieten in het algemeen goedgezind; wel poogde hij hun vrijstelling van weerplicht ongedaan te maken. Zijn opvolger Frederik Wilhelm II beperkte hun privileges metterdaad;

een edict uit 1789 spreekt van 'Beschränkung auf Erwerb von Grundbesitz für Wehrfreie', een maatregel die mede voortkwam uit angst dat een te grote numerieke invloed van mennonieten de conscriptie in gevaar zou brengen! Zo dreigde zowel een aantasting van hun religieuze rechten als van hun economische positie.

Van Pruisen naar Rusland

Juist in die periode propageerde de Russische tsarina Catharina II immigratie naar haar rijk. Na de ineenstorting van het rijk der Mongolen maakten nomadenstammen het dunbevolkte Wolgagebied onveilig en Russische boeren durfden er niet te wonen. Wat later werd de macht der Turken gebroken en vielen gebieden rond de Zwarte Zee, de Krim (1783) en Bessarabië (1792-1812) aan Rusland toe. In 1762 en 1763 vaardigde Catharina II aantrekkelijke manifesten uit, die waar mogelijk in West-Europa werden gepubliceerd. Ten gevolge hiervan trokken talloze Duitsers, katholieken zo goed als lutheranen, naar Petersburg, de Neder-Wolga en de Oekraïne; ze kwamen vooral uit Hessen, Westfalen, Württemberg, Baden en de Pfalz. Politieke achtergronden (verschillende oorlogen), economische en religieuze motieven (met name in Württemberg) dreven deze *Auswanderer*. Vanaf 1786 werden ook de Danziger mennonieten expliciet uitgenodigd door agenten van de Russische onderkoning Potemkin. Pas nadat dezen gezanten of verspieters (door henzelf vergeleken met de missie van Jozua in Numeri 13!) vooruit hadden gestuurd om met Catharina II persoonlijk te onderhandelen over land en godsdienstige rechten, durfden ze de risico's aan.

Uiteindelijk zouden zo'n 13.500 mennonieten in West-Pruisen blijven; hun nakomelingen werden in 1945 evenals vele anderen weggevaagd en slechts een deel wist voor de Russische troepen uit West-Duitsland te bereiken.

De anderen trokken in verschillende golven naar de Oekraïne en verder. De eerste groep van 150 voornamelijk landloze families stichtte in 1788 nabij de stad Zaporozje langs de rivier Chortitza een aantal dorpen, die samen een vrijwel autonome Duitstalige kolonie werd, de 'Alt-Kolonie' geheten. Vanwege de gunstige ervaring met juist deze mennonieten mocht enkele decennia later een tweede groep zich vestigen bij de Molotschnaya (een zijtak van de Dnjepr) in Taurië, eveneens in de Oekraïne. Dat werd de 'Neu-Kolonie'. Zij voelden zich niet alleen verzekerd door het edict uit 1763, dat aan alle immigranten vrijheid van weerdienst garandeerde, maar ook door een speciale *Gnadenbrief* van Paul I uit 1800, waarin deze mennonieten garandeerde dat ze in plaats van een eed af te leggen konden volstaan met 'ihr mündlich ausgesprochenes Ja oder Nein' en dat zij en hun nazaten ook in de toekomst 'zu keiner Zeit in Kriegs- und Zivildienste [...] gezwungen sind'.⁵

Naderhand ontstonden ook op de Krim en voorbij de Oeral nabij Samara en in Tashkent kolonies. Ook Hutteren (volgelingen van Jacob Hutter, ± 1536) uit Moravië kregen op voorspraak van een Russische generaal vanaf 1770 asiel in de Oekraïne. Zij konden daar hun communale levensvorm zonder privé-bezit voortzetten.

Op het hoogtepunt beschikten deze mennonieten in Rusland over een semi-autonoom grondgebied van ruim 7000 km² met 100.000 à 120.000 zielen. Het totaal aantal Duitse kolonisten bedroeg toen overigens twee miljoen. Al deze Duitse kolonies waren welvarend en kenden transportnetten, fabrieken, scholen en ziekenhuizen. Het zwakke punt was hun culturele en maatschappelijke isolement te midden van de arme Russische bevolking. Rond 1850 voelden veel mennonieten zich meer verbonden door hun etnische en historische dan door hun bijzondere godsdienstige achtergrond. Dat hun burgerlijke koloniebestuur samenviel met hun kerkelijke identiteit, werkte eveneens verlamdend. Een piëtistische opwekkingsbeweging in de Duitse kolonies, die mede vanwege sociale onrust momentum kreeg, beïnvloedde ook de mennonieten-kolonies en leidde tot hernieuwde bezinning. Een deel van de mennonieten stichtte in 1860 zogenaamde Brüdergemeinde, die onder invloed van Duitse baptisten de doop bij onderdompeling praktiseren. Deze groep is in Noord-Amerika nu bekend als Mennonite Brethren.

Van Rusland naar Noord- en Zuid-Amerika

Vanaf 1870 begonnen de machthebbers in Petersburg verschillende privileges in te trekken. Zo moesten jonge mennonieten vervangende dienst doen in de bossen, de zogenaamde *Forstei-Dienst*. Voor een aantal van hen was dat het sein om opnieuw te emigreren. Sommigen trokken naar het Aziatische deel van Rusland, maar in 1880 hadden zich er al 10.000 gevestigd in de prairiestaten van de USA en 8.000 in Canada. Vooral uit de zogenaamde 'Alt-Kolonie' trokken ze naar Manitoba in Canada, niet alleen vanwege bezorgdheid over dienstplicht maar ook vanwege de opkomende emancipatie van hun Russische boerenarbeiders en omdat men vreesde in Rusland niet langer te kunnen leven vanuit de gewenste eenvoudige levensstijl. Eenmaal in Canada besloten vele conservatieve Altkolonier opnieuw verder te trekken vanwege een conflict met de Canadese overheid in 1916 over een nieuwe schoolwet, die hen dwong hun kinderen naar (Engelstalige) openbare scholen te sturen. Deze keer richtten ze zich op Mexico; daar werd hen in 1921 volledige vrijheid van godsdienst, schoolkeuze en vrijheid van dienstplicht en het zweren van eden toegekend. De Huttersen trokken ook weg uit de Oekraïne; zij vestigden zich in South-Dakota. Maar toen ze daar bij het uitbreken van de Eerste Wereldoorlog problemen kregen vanwege hun weigering in militaire dienst te gaan, reisden ze verder naar Canada, dat nieuwe economische impulsen kon gebruiken.

De Eerste Wereldoorlog en vervolgens de communistische overname van Rusland in 1917 bracht de mennonieten, evenals andere Duitse kolonisten, in grote problemen. De Duitse taal werd verboden; hun grondbezit werd geconfisqueerd; duizenden jonge mannen werden gedwongen vervangende dienst te doen op de slagvelden en door rondtrekkende bendes, cholera-epidemieën en honger vielen nog eens honderden doden. Een kleine minderheid poogde vergeefs om gewapende *Selbstschutz* toe te passen. Hun houding leidde tot felle interne discussie. Vrijwel alle mennonieten uit de Oekraïne probeerden nu weg te komen. Dat is onder barre

omstandigheden een deel van hen gelukt in wat wel genoemd is 'the Mennonite Exodus'; vele anderen werden evenwel gedeporteerd en kwamen in Siberië en andere gebieden in de Sovjet-Unie terecht. De tijd na 1914 is voor duizenden van hen traumatiserend geweest en is in talloze (auto-)biografische documenten, verslagen, (populair-)wetenschappelijke publicaties én in romans beschreven.

Dankzij intensieve diplomatieke onderhandelingen, waarbij vertegenwoordigers van de Russische, Duitse, Nederlandse en Noord-Amerikaanse mennonieten betrokken waren, konden tussen 1922 en 1927 tienduizenden *Russländer* naar Canada komen; dat waren overigens niet alleen mennonieten, maar ook lutheranen en katholieken. Om de negatieve connotatie van hun historische en religieuze achtergrond te versluieren, gebruikten de mennonieten uit de Oekraïne zelfs de naam *Verband der Bürger Holländischer Herkunft* in hun onderhandelingen over uitreisvisa: een wrange vorm van een 'menniste leugen'!

De publieke opinie in Canada zou echter omslaan. De principieel geweldloze houding van de Altkolonier en van de Hutteren had de Mennonites in en na de oorlog niet populair gemaakt en de economie van het land verkeerde in een crisis. Na 1929 was het nauwelijks meer mogelijk om Canada binnen te komen. Vanaf dat moment zijn wanhopige pogingen gedaan, met name met hulp van de Duitse ambassadeur in Moskou, om de duizenden die zich op dat moment geheel berooid in kampen rond Moskou ophielden, naar landen als Paraguay en Brazilië te doen verhuizen. Dat is slechts ten dele gelukt, via de tussenstap van een vluchtelingenkamp in Duitsland; een kleine groep van zo'n 1450 zielen (waaronder ook lutheranen en katholieken) zocht in 1934 zelfs een uiterst moeizame eigen vluchtweg via Harbin in Mantsjoerije. Voor dezen en anderen gold in feite dat ze van emigranten vluchtelingen werden.

Paraguay, dat wel mensen kon gebruiken, garandeerde de vrijheid van geweten en religie die ze nodig achtten, en meer dan tweeduizend vluchtelingen konden in de Gran Chaco een nieuw bestaan opbouwen; ook daar verkozen ze te leven in kolonieverband. Brazilië gaf zulke principiële garanties niet. Geen wonder dat de Noord-Amerikaanse onderhandelaars begin 1930 dringend naar Berlijn seinden: '...send lutherans to Brazil, but not mennonites...'.⁶ Toen was het echter al te laat. Zo'n 1250 mensen verkozen Brazilië boven totale onzekerheid. Voor hun migratie heeft het *Hollandsch Doopsgezind Emigranten Bureau*, dat van 1924 tot 1936 heeft gefunctioneerd onder de bezielende leiding van ds. S.H.N. Gorter en anderen, veel werk verricht; veel van deze landverhuizers verbleven voor kortere of langere tijd in Rotterdam alvorens daar in te schepen.⁷ Een van de kolonies in Brazilië zou de toepasselijke naam Witmarsum krijgen. In dat land zou naderhand een interne discussie over dienstweigering ontstaan toen jongens uit deze kolonies opgeroepen werden om hun dienstplicht te vervullen.

Umsiedler na 1945

Hoewel op kleinere schaal emigratie naar Noord- en Zuid-Amerika bleef voorko-

men tot 1940, ontstond pas een nieuwe situatie na 1945. Toen zochten de mennonieten die in de Oekraïne hadden moeten blijven en die in 1943 met de terugtrekkende Duitse legers naar het westen waren gekomen, een nieuwe toekomst. Een groot deel van hen trok verder naar Paraguay; een van de toen gestichte kolonies heet Volendam, naar het schip dat de Nederlandse overheid voor de overtocht beschikbaar stelde. Ook een deel van degenen die in West-Pruisen waren blijven wonen, emigreerde daarheen. Kleine groepen arriveerden in 1945 ook in ons land als vluchteling; ze kregen van de Nederlandse overheid zelfs een tijdelijke 'Mennopas' uitgereikt! Voor hun verblijf hier stonden de Nederlandse doopsgezinden garant.

Een laatste grote migratiegolf vond plaats toen een overeenkomst tussen de toenmalige Sovjet-Unie en de Bondsrepubliek West-Duitsland het in de jaren zestig en volgende mogelijk maakte, dat die Duitse ingezetenen van de Sovjet-Unie die konden aantonen familie te hebben in de Bundesrepubliek, terugkeerden. In West-Duitsland bestond zelfs een machtige politieke lobby voor deze 'Wolga-Duitsers'. Enige tienduizenden mennonieten of mensen van doperse herkomst hoorden tot deze categorie *Umsiedler*, zoals ze nu genoemd werden. De meesten van hen zijn in Duitsland gebleven, zij het dat ze zich niet aansloten bij bestaande doopsgezinde verbanden. Daarvoor verschillen hun historische, culturele en theologische achtergronden te veel.

De migratie een afgesloten boek?

De consequentie van een en ander is dat in de gebieden van de vroegere Sovjet-Unie nauwelijks meer mennonieten te vinden zijn. In de Oekraïne zijn ze volledig verdwenen: '...de sterveling: zijn dagen zijn als gras ... en haar plaats kent haar niet meer,' kan men met Psalm 103:15-16 zeggen. Voorbij de Oeral bestaan nog wel verspreide gemeenten die worstelen met een identiteitscrisis. De jongeren trekken nog steeds weg en men heeft verzuimd op tijd aansluiting te zoeken bij de Russische bevolking. Een voorbeeld is het dorp Neodachino, waarover de Nederlandse cineast Rob Hof enkele jaren geleden twee tv-documentaires maakte. Momenteel zijn er nog altijd kleine groepen dopers die migreren. Vanuit Paraguay, waar het leven hard was, trokken sommigen terug naar Duitsland (zogenaamde *Rückwanderer*) en anderen naar Noord-Amerika. Dat kan uiteraard geen geloofsmotief worden genoemd. In omgekeerde richting migreren kleinere groepen conservatieve Mennonites (Altkolonier) en Amishen nog altijd naar landen als Paraguay en Mexico en zelfs verder naar Belize en Bolivia vanwege de godsdienstige vrijheid die men daar tot heden geniet. Maar in wezen is de grote trek tot stilstand gekomen. Daarmee staat ook een theologische paradigmawisseling voor de deur.

Migratie vanwege het geloof alleen?

Het bovenstaande beoordelend, kan men niet zeggen dat de migratie van mennonieten altijd primair een geloofsmotief had. Dat gold wel voor de dopers, die in de zeventiende en achttiende eeuw moesten vluchten en ook voor diegenen, die zich bewust in de buurt van Danzig vestigden. Voor de migranten vanuit West-Pruisen naar Rusland is de situatie al gecompliceerder. Het is moeilijk in te schatten, in hoeverre economische aspecten bij hun vertrek een rol speelden en in elk geval vertrokken tienduizenden anderen voor hen en met hen. Ook is het nog enigszins omstreden, of aan de mennonieten in Rusland principieel andere garanties werden gegeven dan aan lutherse en katholieke settlers. Wel konden de mennonieten in de onderhandelingen een sterkere vuist maken vanwege hun groepsidentiteit. Zowel in Rusland als in Paraguay en Brazilië telden politieke motieven voor de ontvangende overheden trouwens zwaarder dan menslievendheid.

Eenmaal in de Oekraïne heeft voor de Russische overheid het feit, dat het om etnisch-Duitse kolonies ging, een veel grotere rol gespeeld dan de vraag of het om mennonieten dan wel lutheranen ging. In beide gevallen waren het niet-geïntegreerde bevolkingsgroepen, die niet ten onrechte de naijver opriepen van de Russische bevolking in de buurt. Wellicht was die naijver tegenover de mennonieten zelfs het grootst; hun kolonies waren, is wel berekend, het meest welvarend vanwege hun soberheid en hun historische neiging tot isolement.

Ook de geschiedenis van de Duitstalige mennonieten in Latijns-Amerika laat zien dat het godsdienstige motief vaak zwakker was dan het etnische besef en de historische verbondenheid. Over het (naïeve?) gemak waarmee velen zich daar lieten leiden door nationaal-socialistische propaganda, verscheen onlangs zelfs een afzonderlijke wetenschappelijke studie. Hier verschilden deze mennonieten in niets van andere Duitse migranten in Paraguay, Uruguay, Brazilië en Argentinië en was er geen sprake van een radicale geloofshouding.

Wel is uniek dat Mennonites, die zelf een of meer generaties eerder naar de USA en Canada waren gekomen, zich met zoveel succes hebben ingezet voor het in veiligheid brengen van geloofsgenoten die tussen 1920 en 1940 Rusland wilden verlaten. Bij hen stond het geloofsmotief wel degelijk centraal. Ze stonden bovendien om hun betrouwbaarheid en harde werken gunstig bekend; dat heeft voor de regeringen in Ottawa en Washington verschillende malen de doorslag gegeven.

Geloofsmigratie vindt momenteel alleen plaats bij conservatieve splintergroepen die zich nog verder willen terugtrekken, omdat hun omgeving in hun ogen te werelds is geworden, zoals onder de Altkolonier in Mexico wel geschiedt. Voor sommigen van hen is migreren een levenswijze geworden. De mogelijkheden raken evenwel steeds meer beperkt. Er is nauwelijks meer een land ter wereld dat vluchtelingen collectief opnemen wil op de voorwaarden van zo'n groepering zelf.

Invloed op de theologie

Mennonieten hebben hun theologische visie slechts zelden expliciet systematisch

weergegeven; daar ging (en gaat) het hen in feite niet om.⁸ Waar zulks in meer recente tijd, met name in Noord-Amerika, toch geprobeerd wordt, speelt de lange geschiedenis van vreemdeling- en bijwonerschap op de achtergrond vaak mee, zelfs als men zich, net als bij ons, hoofdzakelijk oriënteert op de zestiende-eeuwse geschiedenis van radicale anabaptisten.

Een vorige generatie Noord-Amerikaanse theologen ging nog uit van de gemeenschappelijke dissenter achtergrond binnen een etnische enclave. Ze oriënteerde zich op het zelfverstaan van vele Mennonites als 'God's own people', met motieven van exodus en intocht in het beloofde land (zo werden Canada en de USA ervaren). Zo heet een belangrijk centrum in Indiana Goshen (naar Gen. 45:10, maar ook Joz. 10:41); talloze door Mennonites gestichte dorpen en instellingen worden Bethel, Bethany of Zion genoemd. Vele voornamen werden en worden ontleend aan bijbelse, vaak oudtestamentische figuren als Abraham, Jakob, Rachel, Ruth. Uit dat alles spreekt een zeker heroïsch exclusivisme en in ieder geval een sterk ecclesiologisch non-conformisme, dat kon leiden tot isolement; de Altkolonier, Amishen en Hutteresen zoeken dat nog steeds.

De meeste Mennonites worden evenwel gesettelde burgers binnen een open stedelijke samenleving. Soms laten gemeenten of denominaties binnen het grotere doperse verband de naam 'Mennonite' zelfs los. Bovendien staat deze historisch bepaalde identiteit daarnaast onder druk omdat momenteel de helft van alle mennonieten afkomstig is uit zendingskerken in Azië, Afrika en Latijns-Amerika. Hun geschiedenis is een totaal andere en migratie om het geloof maakt daarvan slechts zelden deel uit.

Deze dramatische verschuiving leidde in recente tijd in Noord-Amerika tot interessante en nog onafgesloten discussies over 'Mennonite Identity' en over de vernieuwing van de 'Anabaptist Vision'.⁹ De nadruk op gemeenschap als hart van de ecclesiologie is gebleven, maar wel binnen een christocentrisch kader; dat is bijvoorbeeld waar te nemen in missiologische publicaties als *A Relevant Theology of Presence* (1982) en de bundel *The Transfiguration of Mission* (1993). Centraal staan daar noties als 'resident aliens', 'messianic micro-society'¹⁰, maar het vroegere accent op 'perfection in the disciple rather than in Christ'¹¹ is verdwenen. De verschuiving van 'ethnic enclaves to social networks' (Driedger) biedt ruimte voor een positieve benadering van de wereld. In plaats van isolement komt participatie.¹²

Het scherpst is deze positie gemarkeerd door John H. Yoder in enkele artikelen, waarin hij de positieve rol van de ballingschap benadrukt onder verwijzing naar Jeremia's brief aan de ballingen in Babel (Jer. 29). Het gaat niet langer om een exodus; evenmin om nadruk op het beloofde land, en ook niet om exil als periode van godsverduistering, maar om ballingschap als opdracht te midden van anderen.¹³

In zo'n schema past de gedachte van kolonies niet langer; eerder gaat het om een gezamenlijke zoektocht naar *innerweltliche Askese* vanuit een houding van geweldloze weerbaarheid. De komende decennia zullen uitwijzen of dat voldoende basis is voor een vernieuwde groepsidentiteit van de mennonieten.

1 In deze bijdrage worden de begrippen 'dopers' en 'mennonieten' door elkaar gebruikt, al is dat historisch niet helemaal correct. De naam 'mennonieten' kwam eerst in het midden van de zeventiende eeuw in zwang, maar werd toen nog niet door alle doperse groepen gebruikt. De Nederlandse doopsgezinden hebben er later bewust voor gekozen zich niet te noemen naar een mens, maar naar een essentieel geloofsprincipe. Mondiaal heeft een groot deel van de dopers zich aangesloten bij de Mennonite World Conference. De Amishen en de Huttersten hebben dat evenwel niet gedaan.

2 "The price to be paid for survival in a hostile world was that Anabaptists agreed to be "quiet in the land", C. Arnold Snyder, *Anabaptist theology and history; an introduction*, Kitchener ON 1995², p. 375.

3 In kort bestek is een en ander weergegeven in Alle Hoekema & Sjouke Voolstra, *De doopsgezinden; geschiedenis, geloofsleer, organisatie*, Kampen 1999.

4 N. van der Zijpp, *Geschiedenis der doopsgezinden in Nederland*, Arnhem 1952, p. 207-208.

5 De volledige tekst van beide documenten in Karl Stumpp, *Die Auswanderung aus Deutschland nach Russland in den Jahren 1763 bis 1862*, Tübingen 1974, p. 14-22. Stumpp biedt zeer veel detailinformatie.

6 Peter P. Klassen, *Die russlanddeutschen Mennoniten in Brasilien. Band 1*, Bolanden-Weierhof (Duitsland) 1995, p. 63.

7 Zie Jeanet van Woerden-Surink, *Hollandsch Doopsgezind Emigranten Bureau 1924-1940*, proponentsscriptie Doopsgezind Seminarium, n.p. 1999.

8 Een overzicht van deze discussie geeft A. James Reimer, 'The nature and possibility of a Mennonite theology', *The Conrad Grebel Review* I/1 1983, p. 33-55.

9 Zie o.a. Leo Driedger, *Mennonite identity in conflict*, Lewiston NY/Queenston ON 1988; Calvin Wall Redekopp (ed.), *Mennonite identity. historical and contemporary perspectives*, Lanham/New York/London, 1988.

10 Wilbert R. Shenk (ed.), *The transfiguration of mission*, Scottsdale PA/Waterloo ON 1993, resp. p. 172 en 138.

11 C.J. Dyck, lemma 'Doctrine of the

church', *The Mennonite Encyclopedia V*, Scottsdale 1990, p. 150.

12 Zie bijvoorbeeld Urbane Peachey (ed.), *The role of the church in society. an international perspective*, Carol Stream Illinois, 1988.

13 Onder andere in John Howard Yoder, 'See how they go with their face to the sun' in *For the nations; essays public and evangelical*, Grand Rapids 1997, p. 51-78.

Verdere literatuur

Er is een overvloed aan historische, sociologische en antropologische literatuur over de migratie van mennonieten, in het bijzonder die naar en uit Rusland. We verwijzen naar de eindnoten en noemen voorts alleen de volgende publicaties:

Cornelius J. Dyck, *An introduction to Mennonite history*, Scottsdale PA/Waterloo ON, 1993³.

Frank H. Epp, *Mennonite exodus; the rescue and resettlement of the Russian Mennonites since the communist revolution*, Altona, Manitoba, 1966² (met uitvoerige bibliografie).

P.M. Friesen, *Die Alt-Evangelische Mennonitische Bruderschaft in Russland, 1789-1910*, Halbstadt, 1911.

Hans-Jürgen Goertz (Hrsg.), *Die Mennoniten*, Stuttgart 1971.

Dither Götz Lichdi, *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*, Maxdorf 1983.

Calvin Wall Redekopp, *The Old Colony Mennonites; dilemmas of ethnic minority life*, Baltimore 1969.

The Mennonite Encyclopedia I t/m V, Scottsdale PA 1955-1990.

Benjamin Heinrich Unruh, *Die niederländisch-niederdeutschen Hintergründe der mennonitischen Ostwanderungen im 16., 18. und 19. Jahrhundert*, Karlsruhe 1955.

Alle Hoekema werkte van 1969-1977 als medewerker van de doopsgezinde zending op Midden-Java, en was vervolgens predikant in Alkmaar en Haarlem. Hij promoveerde in 1994 te Leiden en is sinds 1989 docent aan het Doopsgezind Seminarium te Amsterdam en aan de Kerkelijke Opleiding bij de UvA.

De migratie van de 'kleine luyden'

Nederland is door de eeuwen heen eigenlijk altijd een emigratieland geweest. Toen aan het eind van de Middeleeuwen door ontdekkingsreizigers allerlei nieuwe continenten werden ontdekt volgden in hun spoor al vrij gauw ondernemende mensen die zich in die nieuwe gebieden wilden settelen. In de regel verlieten ze het vaderland vanuit economische motieven: ze wilden een nieuw bestaan opbouwen. Vanuit ons land lopen duidelijke lijnen naar verschillende werelddelen: Noord-Amerika, Zuid-Afrika, Ceylon, Brazilië en later ook naar Australië en Nieuw-Zeeland.

In de zeventiende eeuw streken Nederlanders neer in Noord-Amerika, waar ze Nieuw-Nederland stichtten, met als centrum Nieuw-Amsterdam (het latere New York). In 1621 werd de West-Indische Compagnie opgericht, die van de Staten-Generaal het handelsmonopolie op Amerika (en West-Afrika) kreeg. Het ging duidelijk om twee zaken: uitbreiding van de Nederlandse invloedssfeer via kolonisatie én winstgevende handel. De religie speelde nauwelijks een rol. Wel zond de compagnie zo nu en dan gereformeerde predikanten met de schepen mee. De reden was dat de meeste settlers lid waren van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Op 7 april 1628 arriveerde ds. Jonas Michaelius, die onmiddellijk een gemeente stichtte bestaande uit zo'n vijftig Nederlandse en Waalse belijdende leden. De Classis Amsterdam ging hiermee akkoord en zo ontstond de Reformed Dutch Church in Noord-Amerika. In 1664 wordt Nieuw-Nederland door de Engelsen veroverd en verliest de jonge Reformed Dutch Church de protectie van de overheid. De nieuwe leiders behoren voortaan tot de Church of England. Gedurende vele jaren worden de diensten in de Reformed Dutch Church in het Nederlands gehouden. Maar na verloop van tijd worden het meer en meer Engelse diensten. In 1764 stuurt de Classis Amsterdam de Schot Archibald Laidlie, die predikant van de Engelse gemeente in Vlissingen was en zowel Engels als Nederlands sprak. Na de intreedienst, waarin de preek in het Engels werd gehouden, maar Nederlandse psalmen werden gezongen, zei (volgens de overlevering) een van de kerkgangers tegen de nieuwe predikant: 'Dominee, we hebben heel wat gebeden in het Nederlands opgezonden met het oog op uw komst, en de Here God heeft ons in het Engels gehoord en u naar ons toegezonden.'

De 'kleine luyden'

In de negentiende eeuw speelt de godsdienst wel een belangrijke rol in de emigratie. Veel mensen die tot 'afgescheiden' kringen behoren, verlaten Nederland, omdat ze hier door de staat onderdrukt worden. Kerkdiensten worden verstoord door het officiële gezag, dat de politie op deze samenkomsten afstuurt. De leiders worden vaak zwaar beboet. Het is daarom geen wonder dat omstreeks het midden van de eeuw hele groepen afgescheidenen het vaderland verlaten om een nieuw en vrij leven op te bouwen in Amerika. In 1846 vindt de eerste 'groepsemigratie' plaats onder leiding van Van Raalte, die zich in Michigan vestigt en onder andere de stad Holland sticht. Hoezeer deze emigratie groepsmatig plaatsvindt, blijkt ook uit de namen die vele settlements krijgen: Groningen, Vriesland, Drenthe, Overisel, Graafschap, Zeeland, enzovoort. In hetzelfde jaar richt ds. H.P. Scholte van Utrecht een 'Christelijke Vereniging tot bevordering der Landverhuizing' op. Scholte is van mening dat een groepsemigratie het beste is met het oog op godsdienst en opvoeding. Lid mogen alleen zij worden, die in hun leven tonen dat ze oprechte christenen zijn. Scholte vertrekt zelf al in 1847 en vestigt zich in de staat Iowa, waar hij de stad Pella sticht.

Van Raalte en de zijnen sluiten zich aan bij de al aanwezige Reformed Protestant Dutch Church. Deze kerk heeft dezelfde confessies als de afgescheiden kerken en men herkent bij veel leden dezelfde bevindelijke spiritualiteit die men uit Nederland heeft meegenomen. Helaas komt er al gauw een nieuwe afscheiding. Een kleine groep is van mening dat Van Raalte een foute keus heeft gemaakt en sticht in 1857 de Ware Hollandsch Gereformeerde Kerk, later de Christian Reformed Church genoemd. Deze kerk groeit snel doordat de meeste Nederlandse emigranten van gereformeerden huize zich erbij aansluiten. In de decade van de meest omvangrijke emigratie (53.000 personen in de jaren 1880-1890) groeit de Christian Reformed Church van 12.000 naar 53.000 leden!

Verreweg de meesten van deze emigranten behoren tot de zogenaamde 'kleine luyden'. Ze kunnen de overtocht dan ook niet zelf betalen en worden daarbij geholpen door rijkere mede-emigranten. Van Raalte en Scholte, die met twee rijke zusters getrouwd zijn, dragen zelf ook het nodige bij om de groepsemigratie mogelijk te maken. Vrijheid van religie is uiteraard niet het enige motief. Men hoopt ook dat het nieuwe vaderland een beter bestaan zal opleveren. Velen leven hier in diepe armoede. In 1845 en 1846 mislukt in heel West-Europa de aardappelooft. Men schat dat in 1850 27% van de Nederlandse bevolking van de 'bedeling' leefde. De afgescheidenen zijn dan ook niet de enigen die emigreren. In de periode van 1831-1856 zijn 4518 emigranten hervormd, 1337 afgescheiden en 1806 rooms-Katholiek. Voor het topjaar 1848 noemen van de 2334 gezinshoofden en alleenstaanden volgens de *Staatscourant* maar 439 godsdienstvrijheid als een van de redenen voor hun emigratie.

In andere West-Europese landen speelt de religie soms ook een belangrijke rol bij de emigratie. In de jaren veertig van de vorige eeuw dwingt de koning van Pruisen zijn lutherse en gereformeerde onderdanen tot vereniging in een Unierte Kirche.

Veel lutheranen verlaten daarop Duitsland en vestigen zich in Noord-Amerika of Zuid-Australië. Tot aan de Tweede Wereldoorlog hielden de Zuid-Australische lutheranen hun kerkdiensten nog steeds in het Duits en was op de door hen gestichte scholen het Duits nog voor een belangrijk gedeelte de voertaal.

In door emigranten gestichte kerken speelt de moedertaal altijd een belangrijke rol. In veel gevallen leidt het zelfs tot een 'taalstrijd'. In de Christian Reformed Church (USA) bijvoorbeeld is tot ver in deze eeuw het Nederlands nog steeds de voertaal in veel kerkdiensten. Een van de achtergronden van het zich vastklampen aan de moedertaal is de vrees dat met het gebruik van de Engelse taal een proces van 'veramerikanisering' zal beginnen en de verderfelijke Amerikaanse cultuur de kerk en de gezinnen zal corrumperen.

De twintigste eeuw

In onze eigen eeuw ontstaan er na de Tweede Wereldoorlog hoge en sterke emigratiegolven. De voornaamste motieven voor deze emigratielust zijn van economische en sociale aard. Ons land komt gehavend en berooid te voorschijn uit de Duitse bezetting. Er is grote woningnood. Jonge stellen die graag willen trouwen, kunnen geen huis vinden en moeten vaak met 'inwoning' genoegen nemen. Gezinnen met veel kinderen zien weinig toekomst voor hun kinderen in ons land. Kinderrijke boerengezinnen prefereren Canada als land van de toekomst, in de hoop dat de zonen in het gezin daar een eigen boerderij kunnen krijgen. Landarbeiders geven ook de voorkeur aan Canada, waar ze het zelf misschien tot 'boer op eigen bedrijf' kunnen brengen. Arbeiders die werkzaam zijn in de industrie gaan nogal eens naar Australië. Hooggeschoolden zijn bijzonder welkom in Zuid-Afrika. Religie speelt bij dit alles nauwelijks een rol. Een factor die wel vaak een rol speelt, is de toenemende bureaucratie in ons land en het verloren gaan van individuele vrijheden. Ook is de angst voor het communisme bij sommigen een factor van belang.

Toch speelde *op de achtergrond* de religie wel degelijk mee. Vele emigranten waren trouwe kerkleden en wilden graag dat zichzelf en hun kinderen in het nieuwe vaderland het evangelie op dezelfde manier konden horen. In sommige immigratielanden was dat geen probleem. In Amerika vonden de gereformeerden een geestelijk onderdak bij de Christian Reformed Church of bij de Reformed Church of America (gesticht in de zeventiende eeuw). Uiteraard betekende aansluiting bij de laatstgenoemde kerk wel een taalprobleem. Alle plaatselijke kerken hadden in hun kerkdiensten Engels als voertaal. In Zuid-Afrika was het taalprobleem veel kleiner. Men kon zonder veel moeite het Afrikaans, waar de Gereformeerde Kerken van Zuid-Afrika (de zgn. Dopperkerken) en de Nederduits Gereformeerde Kerk zich van bedienden, vrij gauw verstaan. Bovendien bleken alle tot zover genoemde kerken dezelfde belijdenisgeschriften te hebben die de moederkerken in ons land ook hadden.

In Australië en Nieuw-Zeeland sloot men zich over het algemeen aan bij de

Presbyterian Church. Hier was er uiteraard wel een taalprobleem. Maar voor emigranten uit ons land, met name voor hen die afkomstig waren uit de Gereformeerde en Christelijke Gereformeerde Kerken, bleek er na een paar jaar nog een heel ander en veel groter probleem te zijn: ze vonden de Presbyterian Church te vrij wat de leer aangaat en hadden moeite hun kinderen toe te vertrouwen aan het catechetisch onderwijs door de predikanten van deze kerk. Dit leidde ertoe dat men in het begin van de jaren vijftig in alle staten van Australië en ook in Nieuw-Zeeland (zonder onderling overleg) overging tot het stichten van eigen kerken: de Reformed Churches (of Australia en of New Zealand).

Emigranten van hervormden huize bleven vaak lid van de Presbyterian Church. Dit 'blijven' werd vergemakkelijkt doordat er Nederlandse gemeenten binnen de Presbyterian Church waren gevormd, die hervormde predikanten uit Nederland als voorgangers beriepen. Geleidelijk aan zijn deze Nederlandse gemeenten geïntegreerd in het geheel van de Presbyterian Church (die inmiddels zelf is opgegaan in de Uniting Church of Australia).

Het geloof gaat mee

Emigranten nemen hun geloof mee. Het betekent vaak nog meer voor hen dan toen ze nog in het oude vaderland woonden. De eerste jaren van het emigrantenbestaan zijn vaak moeilijk. Dat geldt zowel economisch als psychologisch. Als nieuwkomers (die meestal geen Engels spreken) moeten ze vaak genoeg nemen met onbelangrijk en dus slecht betaald werk. Velen, vooral vrouwen, die thuis moeten blijven en vanwege het Engels zelfs het simpelste contact met de burens vermijden, hebben last van heimwee. Hoe slecht ze het ook in Nederland gehad mochten hebben, daar had je in ieder geval je familie en sprak je allemaal dezelfde taal (of hetzelfde dialect).

Emigranten nemen hun geloof mee, schreef ik net. Maar ik moet er nog iets aan toevoegen: ze nemen hun geloof mee in een *bepaalde belevingsvorm*, namelijk zoals die op het moment van emigratie in de 'moederkerk' aanwezig was. Zo hebben ze dat geloof leren kennen en zo willen ze het graag vasthouden. Ze hebben trouwens de eerste jaren ook helemaal geen tijd voor theologische discussies. Wat ze van hun kerk verwachten is dat ze een 'geestelijke oase' is in de woestijn van het emigrantenbestaan. Het gevolg is natuurlijk wel dat, als er zich nieuwe ontwikkelingen voordoen in de oorspronkelijke moederkerk, deze met argusogen worden gevolgd en in de regel ook worden afgewezen.

Een heel duidelijk voorbeeld van een dergelijke houding is de opstelling van de *Reformed Churches of New Zealand* (RCNZ) ten aanzien van de Gereformeerde Kerken in Nederland (GKN). Gereformeerden die vlak na de oorlog naar Nieuw-Zeeland emigreerden (meestal jong; getrouwde emigranten waren niet welkom; velen emigreerden dus als vrijgezellen en trouwden onmiddellijk na aankomst in Nieuw-Zeeland!) stichtten al gauw hun eigen kerken: de RCNZ. Ze wilden echt 'gereformeerd' zijn en blijven. Tegelijk wilden ze zo spoedig mogelijk een

Engelssprekende kerk zijn. Om beide processen te bevorderen beriepen ze enkele predikanten uit de Orthodox Presbyterian Church (OPC) in de Verenigde Staten, een kleine, zeer conservatieve en zelfs wat confessionalistische denominatie. Voor de predikanten en leden van deze kerk is de Westminster Confessie niet alleen het hoogtepunt van de confessionele ontwikkeling binnen de gereformeerde/presbyteriaanse vleugel van de Reformatie, maar ook het einde van alle tegenspraak. De OPC-predikanten die naar Nieuw-Zeeland kwamen hebben een sterk stempel op de RCNZ gedrukt. Toen in de jaren zestig bepaalde ontwikkelingen in de GKN op gang kwamen (nieuwe theologische visies, bijv. een alternatieve leer van de verzoening bij H. Wiersinga en een nieuwe benadering van de bijbel bij H.M. Kuitert; een nieuwe oecumenische openheid, zowel mondiaal (naar de Wereldraad van Kerken toe) als nationaal (naar de Nederlandse Hervormde Kerk toe) wezen de RCNZ deze ontwikkelingen fel af. Na enkele jaren verbraken ze de zusterkerkrelatie die ze van het begin af met de GKN hadden gehad. Ze bleven vooralsnog wel lid van de Gereformeerde Oecumenische Raad (GOR), maar toen het lidmaatschap van de GKN voorwerp van dispuut werd, stemden de afgevaardigden van de RCNZ (samen met de vertegenwoordigers van de OPC en van de Christelijke Gereformeerde Kerken) voor de beëindiging van dit lidmaatschap. Toen de GOR van Harare dit voorstel verwierp, verlieten de RCNZ zelf de GOR.

Neiging tot conservatisme

Kerken die als gevolg van de activiteiten van emigranten ontstaan zijn hebben dus duidelijk een neiging tot conservatisme. Historisch en sociologisch gezien is dat eigenlijk niet verwonderlijk. Ze verlaten op een gegeven moment hun oude vaderland en daarmee ook hun oude moederkerk. Op het moment dat ze die moederkerk (Gereformeerde Kerken, Christelijke Gereformeerde Kerken of Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt) verlaten is deze zelf vrij behoudend en traditioneel. Dat geldt zeker van de periode 1945-1960. Mensen die in die tijd emigreerden namen het toen vertrouwde gedachte- en geloofsgoed mee.

Als dan later de 'moederkerk' verandert, zoals het geval was met de GKN in de jaren zestig en zeventig, hebben de emigrantenkerken geen enkele behoefte of aandrang om daarin mee te gaan. Het overgeleverde en meegenomen geloofsgoed is hun te waardevol. Ze geloven niet alleen dat het waar is, maar ze vinden er ook hun geestelijk houvast in.

Bovendien hebben ze in hun nieuwe vaderland gezien waartoe vrijzinnigheid in de kerk leidt. De historisch en ook theologisch verwante presbyteriaanse kerken, die ze in de Engelssprekende wereld tegenkomen, hebben al in de eerste helft van deze eeuw ruimte geboden aan het vrijzinnige denken, maar het gevolg is wel geweest dat in de meeste gemeenten de kerkdiensten slecht bezocht worden. Emigranten hebben trouwens ook geen tijd voor allerlei nieuwe gedachtegangen. Dat beschouwt men als een 'luxe' die de oude, gesettelde kerken zich misschien kunnen permitteren, maar zeker niet de jonge emigrantenkerken die nog volop in opbouw zijn.

Eigen ervaring

Zelf ben ik in 1956 met mijn gezin naar Australië geëmigreerd als gevolg van de benoeming tot hoogleraar aan de twee jaar daarvoor in Geelong, Vic., door de emigrantenkerken gestichte kleine theologische hogeschool. We gingen als echte emigranten. We voeren zes weken lang mee op de Sibajak, een van de schepen die de duizenden emigranten naar Australië vervoerden. Onze overtocht werd door de Nederlandse regering (die op dit punt een contract had gesloten met de Australische regering) betaald en we kregen net als de andere emigranten zelfs wat 'landingsgeld' mee om de eerste moeilijke periode te overbruggen. We namen nadrukkelijk afscheid van de familie, omdat we het gevoel hadden dat we die misschien nooit weer zouden zien (in het geval van mijn moeder gebeurde dat ook). Zo was het in de vorige eeuw toch ook gegaan met de mensen die naar Noord-Amerika emigreerden?

In Australië sloten wij ons uiteraard aan bij de Reformed Churches of Australia (RCA). We vonden daar hetzelfde theologische klimaat dat we kenden vanuit de GKN waartoe we ons hele leven behoord hadden. De meeste leden van de RCA kwamen uit de GKN. Verder sloten verschillende ex-leden van de Christelijke Gereformeerde Kerken zich ook aan, evenals sommige Vrijgemaakten. De laatsten probeerden echter op bepaalde plaatsen ook een eigen kerkelijk leven op te bouwen. En zo ontstonden er drie vrijgemaakte kerken (één op Tasmanië en twee in West-Australië). De meerderheid van de hervormde emigranten sloot zich aan bij de Presbyterian Church, al waren er onder de confessioneel-hervormden ook die zich bij de RCA voegden.

Het geestelijk klimaat was dat van de GKN in het begin van de jaren vijftig. Toch werd ik, toen wij in 1956 naar Geelong kwamen, door sommigen al met een zekere argwaan bekeken, omdat men het gevoel had dat ik toch wel wat te progressief was. Om het in voetbaltermen te zeggen: men beschouwde mij als 'links-buiten'. Het grappige was dat ik, toen wij in 1971 naar Nederland terugkeerden, omdat ik in Kampen benoemd was tot hoogleraar in de praktische theologie, door veel leden van de GKN, in ieder geval door veel predikanten, als veel te conservatief beschouwd werd. Ik werd ineens, zonder zelf in mijn denken te veranderen, van 'links-buiten' 'rechts-buiten'!

Al een jaar na de aankomst in Australië werd ik door bijzondere omstandigheden hoofdredacteur van het kerkelijk maandblad dat de RCA en de RCNZ gezamenlijk hadden: *Trowel and Sword* (een veelzeggende naam!). In de loop der jaren kreeg ik de meeste kritiek uit Nieuw-Zeeland, ongetwijfeld mee als gevolg van de grote invloed die de OPC-predikanten in de RCNZ hadden. De kritiek begon trouwens al veel eerder. Een van de Nieuw-Zeelandse predikanten had gehoord dat ik tijdens de pauze van de Australische predikantenconferentie in 1957 had gezegd dat ik geen reden zag waarom de RCA zich niet zouden aansluiten bij de Wereldraad van Kerken. Hij schreef prompt een brief aan de directeurs van het Reformed Theological College in Geelong, met het verzoek mij te ontslaan en weer naar Nederland terug te sturen!

De taalkwestie in de kerk

Verder herinner ik me dat de titel van het eerste artikel dat ik als nieuwbakken hoofdredacteur in *Trowel and Sword*, nog in het Nederlands schreef, luidde: 'Fifty-fifty of Honderd Procent?' met als ondertitel: 'De taalkwestie in de kerk'. Het ging over de vraag welke taal in de kerkdiensten gebruikt zou worden: Nederlands of Engels? Ik vond dat we in het stadium waarin we ons toen bevonden beter één dienst in het Engels en één in het Nederlands konden houden. Langzamerhand kwamen er meer Engelse elementen in de Nederlandse diensten. We gebruikten het Psalter Hymnal dat we van enkele gemeenten van de Christian Reformed Church cadeau hadden gekregen (ze hadden zelf net een herziene editie aangeschaft!). De schriftlezingen werden in de Nederlandse diensten ook al gauw uit de Engelse vertaling gelezen. Sommigen van ons switchten halverwege het lange gebed van het Nederlands over op het Engels. De Here God zou er vast geen moeite mee hebben en voor de jonge mensen die al gauw weinig moeite hadden met het Engels, maar steeds meer moeite kregen met het Nederlands, was het veel beter.

Intussen zijn er al meer dan vijftig jaar verlopen sinds onze terugkeer naar Nederland. Twee jaar geleden hebben mijn vrouw en ik Australië opnieuw bezocht. Tijdens dat bezoek bleek ons dat het klimaat in de RCA toch ook veranderd was. In veel kerken werden geregeld praise-diensten gehouden, waarbij allerlei opwekkingsliederen gezongen werden. Bijzonder geliefd bleken de zogenaamde chorusen te zijn, waarin één enkel kort zinnetje voortdurend herhaald werd. Dit alles was ongetwijfeld een gevolg van de invloed die de evangelische stroming (die nogal sterk is in Australië) op deze kleine kerken en met name op de jeugd van deze kerken had. Als 'buitenstaanders' (want dat waren we na zoveel jaren) konden we dit eigenlijk alleen maar toejuichen (al werd de liturgie in sommige plaatselijke kerken wel erg laagdrempelig). 'Stromend' water is in ieder geval beter dan 'stilstaand' water, dat gauw brak wordt.

Hoe we het ook wenden en keren, migratie en religie hebben veel met elkaar te maken en beïnvloeden elkaar wederzijds.

Prof.dr. K. Runia, 1926, Oudeschoot (Fr.), studeerde theologie aan de VU te Amsterdam. Hij promoveerde in 1955, onder leiding van C.G. Berkouwer, op het onderwerp *De theologische tijd bij Karl Barth*.

1949-1956 Gereformeerd predikant te Marknesse en Dokkum.

1956-1971 Hoogleraar systematische theologie aan het Reformed Theological College te Geelong, Vic., Australië.

1971-1992 Hoogleraar praktische theologie aan Theologische Universiteit te Kampen.

De Suryoye van Antwerpen

Een Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap in België

De afgelopen vijftien jaar migreerde een nieuwe en heel bijzondere migrantengemeenschap naar België; ze noemen zichzelf Suryoye. Meestal worden ze aangeduid met een naam die ze zelf niet erg waarderen en die ook niet helemaal correct is, namelijk de Turkse christenen.¹

Op dit ogenblik leven in België ruim 10.000 Suryoye verspreid over Brussel, Antwerpen, Mechelen en Luik. Merkwaardig genoeg wonen er nu meer Suryoye in België dan in hun streek van herkomst, Tur'Abdin en Hakkari. Een minderheid komt uit verschillende landen uit het Midden-Oosten.

De grenzen van de kerkgemeenschappen en hun herkomst

De Suryoye behoren niet allen tot dezelfde kerk. Zowel het onafhankelijk vorstendom Edessa als Mesopotamië waren in het begin van het christendom actieve centra bij de evangelisatie van de Syrische gemeenschap. Hun particularisme inspireerde tot een eigen interpretatie van het officiële kerkelijke standpunt. De Suryoye uit beide centra zijn, naar aanleiding van de christologische discussies, zich gaan opstellen in twee groepen die zelfstandige kerken worden.

De *Syrisch-orthodoxe kerk* (in het westen) heeft zich afgescheiden van de rest van de christelijke gemeenschap na een heftig theologisch dispuut na het concilie van Chalcedon in 451. Volgens hen kon Jezus Christus onmogelijk God en mens tegelijk zijn. Christus was de zoon van God. En dit twistpunt sloot hen uit de Rijkskerk. Tegenwoordig is men het erover eens dat de verschillen tussen de partijen sterk onderhevig waren aan een taalkundige verwarring en tegelijk ook aan cultuurverschillen.

Een tweede kerk (in het oosten) vormt zich wanneer een deel van de gemeenschap zich verzet tegen de besluiten van het concilie van Ephese in 431 waar Nestorius veroordeeld wordt. De kerk van Perzië gaat een eigen weg en wordt de *Assyrische of Nestoriaanse kerk*. In 1561 kwam er een conflict binnen de Nestoriaanse kerk

waarbij een aantal Nestorianen toenadering zocht tot Rome en zich met Rome unieerde. De geünieerde kerk behield met de Nestorianen dezelfde traditie, dezelfde taal en dezelfde liturgie. Later wordt deze richting de *Chaldeeuwse (katholieke) kerk* genoemd. Vandaag is de Nestoriaanse kerk weer verdeeld in twee richtingen en twee patriarchaten.

Al deze kerkgemeenschappen, (de Syrisch-orthodoxe kerk, de Nestoriaanse kerk – met twee richtingen – en de Chaldeeuwse kerk) kennen een lange geschiedenis in Turkije in het bijzonder en in het Midden-Oosten in het algemeen.² Deze gemeenschappelijke geschiedenis maakt dat velen het verkiezen om te spreken van één culturele gemeenschap die de religieuze versnippering overstijgt: de Suryoye. In België leven voornamelijk twee kerkgemeenschappen: de Syrisch-orthodoxen en de Chaldeeërs, afkomstig uit twee streken uit het zuidoosten van Turkije in Koerdistan: *Hakkari* voor de Chaldeeuwse (en de Nestoriaanse) gemeenschap en *Tur'Abdin* als streek van herkomst voor de Syrisch-orthodoxe gemeenschap.³ De benaming *Tur'Abdin* duidt op het groot aantal kloosters en op de monniken die er geleefd hebben. Deze twee herkomstgebieden van de Suryoye uit Turkije bestonden voornamelijk uit christelijke dorpen en gemengd christelijke-moslim dorpen. De christenen die in deze dorpen woonden hadden meestal een vrij hoog economisch aanzien.

Van stabiele gemeenschap naar diaspora

Het territorium van het hedendaagse Turkije telde tot het eind van de negentiende eeuw de meeste christenen uit het Midden-Oosten. Vandaag is deze realiteit juist omgekeerd: van alle landen van het Midden-Oosten wonen er in Turkije de minste christenen.

Een eeuw geleden leefden in Turkije twee miljoen Armeniërs, anderhalf miljoen Grieks-orthodoxen, enkele honderdduizenden Suryoye, samen ongeveer 20% van de bevolking. Tot de negentiende eeuw getuigden de christenen van het pluri-etnische en het multiconfessionele van het Ottomaanse rijk. Kenmerkend voor het rijk was immers de indeling gebaseerd op het niet geterritorialiseerde criterium van de religie, de millets. Zo onderscheidde men de islamitische, de christelijke en de joodse millets. Deze gemeenschappen genoten een zekere autonomie, waardoor de christenen in een in essentie islamitisch milieu tot een vrij tolerant stelsel behoorden, zij het in een inferieure positie. Aan het eind van de negentiende eeuw, toen het rijk afbrokkelde, kwam deze positie van de christenen in gevaar. Een bekend gevolg daarvan is de Armeense genocide in de Eerste Wereldoorlog. De migratie komt op dat ogenblik op gang en krijgt sindsdien een steeds grotere omvang.

De exodus uit het zuidoosten van Turkije was reeds begonnen in 1915 en ging verder na een aantal internationale conflicten: de Tweede Wereldoorlog, de burgeroorlog in Libanon en de Cyprusaffaire. De laatste twintig jaar is deze migratie onomkeerbaar geworden.

In Turkije begint na de Tweede Wereldoorlog het probleem van de Koerden zich

steeds scherper te stellen. De Koerden krijgen zelfs geen aparte bescherming in het verdrag van Lausanne.⁴ Enkele jaren na dit verdrag begint de regering van Ankara een bloedige terreur in Koerdistan. Een politiek van systematische turkificatie en van negeren van de Koerdische identiteit in 1980, werken de inplanting in de hand van een zeer radicale guerilla, de Koerdische Arbeiders Partij (P.K.K.). Sindsdien zijn de gevechten in Koerdistan nog steeds niet opgehouden en is de druk op de christelijke dorpen toegenomen. Door de burgeroorlog in Koerdistan tussen het Turkse leger en de P.K.K. werden sedert 1980 verschillende grensdorpen ontruimd en gebombardeerd door het Turkse leger. De christenen uit de andere dorpen zitten tussen hamer en aambeeld van het Turkse leger en de P.K.K. Alle bewoners zijn op de vlucht: men migreert naar Istanbul en later naar West-Europa. De Suryoye uit Turkije wonen na verloop van tijd, soms met volledige dorpen, in West-Europa en Amerika, waar men zich als groep tracht te handhaven.

De Suryoye in België

De Suryoye in België nemen een unieke positie in als men hen vergelijkt met andere etnische minderheden.

1. Een eerste element is het feit dat men in de eerste plaats geëmigreerd is als vluchteling.
2. Hele dorpen uit het zuidoosten van Turkije bevinden zich heden ten dage in België. Hun oorspronkelijke traditionele familieorganisaties worden in België overgenomen.
3. Een derde element is het feit dat men zich niet Turks voelt.

Bij de aanvraag tot toekenning van het statuut van vluchteling worden verschillende vragen gesteld die betrekking hebben op het motief van vertrek. We willen hier graag een gedeelte van deze antwoorden anoniem citeren.

'Ik maak deel uit van de Chaldeeuse gemeenschap. Deze gemeenschap is christelijk en we leven in een land waarvan de meerderheid islamitisch is. Dit onderscheid heeft al sedert onze geboorte gezorgd voor vervolgingen, martelingen en drama's. Ons hele leven was een strijd. We kunnen onze religie niet vrij beoefenen, de voornamen van onze kinderen zijn niet vrij gekozen uit schrik voor vergeldingsmaatregelen. De officiële voornamen zijn islamitisch. De autoriteiten geven bijvoorbeeld dezelfde naam aan alle christelijke mensen van het dorp. 80% van de dorpelingen heet Yaramis, terwijl enkelen geen enkele verwantschapsband hebben.'⁵(...)
We zaten in Geznag tussen drie vuren: de Koerden, de Turkse overheid en de agha's die ons verplichtten 'vrijwillige' herendiensten te verrichten op de meest onmogelijke tijden. Het zijn ook de mannen van agha Ahmed geweest die vrouwen uit onze familie hebben ontvoerd en gedwongen met islamieten te trouwen. Toen we ons dorp verlieten stonden er nog slechts vier huizen overeind, waar enkele families nog achterbleven. Onze priester O. van de Chaldeeuse kerk durfde de afgelopen twee jaar niet naar ons dorp te komen.(...)'

Het feit dat er geen terugkeer mogelijk is naar het eigen land van herkomst maakt de vraag naar integratie zeer dringend. Het 'geen terugkeer mogelijk' leeft zeer sterk in de gemeenschap. Een aantal mensen van de eerste generatie is erin geslaagd om in België te leven zonder enige kennis van het Frans. De integratie is in hun geval een integratie in het eigen netwerk. Met enkel het Turoyo en het Sureth, twee neo-Aramese dialecten, kan men naar de kapper, naar de slager, naar de kruidenier. In toenemende mate wordt aan de specifieke vereisten van de migranten tegemoetgekomen door eigen dorpsgenoten en streekgenoten. De zaken worden opgestart in concentratiebuurten: onder andere in Sint-Joost in Brussel en rond het Stuyvenbergplein in Antwerpen. Het feit echter dat men de migratie beschouwt als definitief heeft een sterke invloed op de integratie van de gemeenschap. Men wil het leven organiseren in België voor de komende generaties, waarbij men als gemeenschap tracht te overleven.

De Suryoye, zoals de Armeniërs, hebben zin voor ondernemerschap. In de streek van herkomst vormden ze reeds de middenstand. Het is opvallend dat de Suryoye vrijwel geheel terechtkomen in de sector van ambacht, industrie en handel. De christenen waren immers in Turkije uitgesloten van het openbare ambt, waardoor alleen de vrije beroepen toegankelijk bleven. Bij de gemeenschap leeft een actieve en creatieve verhouding tot de arbeid. De fierheid om telkens weer te kunnen opstaan na een tegenslag vindt men bij veel mensen terug. De trots bestaat voor een deel in het feit dat men behoort tot diegenen die overblijven van wat ooit een grote en belangrijke christengroepering was.

Een centraal gegeven voor de Suryoye is dat men uit één bepaalde streek komt waar iedereen in het dorp elkaar kent of waar de meeste families met elkaar verbonden zijn. Doordat een gemeenschap bijna in haar geheel naar België is gekomen tekent zich een sociale structuur af waar een duidelijke parallel te herkennen is met het land van herkomst. Dit uit zich in een hiërarchische structuur met een strak onderscheid tussen de vooraanstaanden en de anderen. Er zijn grote verschillen door een strakke hiërarchie tussen het familiehoofd, zijn naaste familie en degenen die aan hem verplicht zijn. Er is een duidelijke sociale kloof tussen de handelaars die veel meer verdienen dan de naaisters, de kleermakers of de goudbewerkers. De handelaars van de confectieateliers, de lederzaken, de kruidenierswinkels of de goudateliers doen vooral een beroep op geloofsgenoten (niet per se landgenoten). Op de eerste plaats komen de familieleden. Aangezien het om een verhouding van wederzijdse afhankelijkheid gaat, is dit niet in de eerste plaats te zien als een hulpverlening, maar als een versterking van de verwantenkring rondom één centrale figuur. De familie kan aangezien worden als de eerste kring rondom een leidende figuur. In een ruimere kring bevinden zich allen die dezelfde ambachtskennis bezitten uit dezelfde plaats. De kleermakers uit Keferze kennen elkaar en kunnen via onderlinge hulp altijd ergens aan de slag. De uitgebreide kring bestaat uit geloofsgenoten in de ruimste zin die elkaar kennen van de kerkdiensten, alsook uit de wederzijdse aangestrouwde families of de woonkernen en het verenigingsleven.

In Brussel leven een vijftiental uitgebreide families van honderd tot tweehonderd personen. Deze wonen verspreid over de gemeenten Etterbeek, Brussel, Schaarbeek en Sint-Joost. Tweeduizend mensen komen uit de streek van Keferze. In 1995 maken deze Keferziye (mensen uit Keferze) ongeveer driehonderd families uit. De Keferbiye bestaan uit ongeveer twintig families.

De Midyoye vormen in Brussel een verspreide groep, in Antwerpen een hechte verwantschapsgemeenschap. De meeste families komen uit Gezrag. In Mechelen leven in 1995 ongeveer vijftig families uit Hassana. Elk dorp uit het zuidoosten van Turkije wordt aldus in een nieuwe stedelijke context van België opnieuw gestructureerd. De oorspronkelijke verhoudingen worden zo op een originele manier geïnstalleerd.

In twintig jaar tijd kan men heel duidelijk een her-invullen zien van het oorspronkelijke traditionele systeem. In alle steden beginnen een paar figuren naar voren te komen die zich duidelijk opstellen als nieuwe 'agha's' en die hun rijkdom voornamelijk te danken hebben aan het culturele patroon van een gemeenschap die in haar geheel is geëmigreerd.

Men wil drie zaken centraal stellen: men is niet Turks, men is christen en men heeft een rijke geschiedenis die mede aan de basis ligt van de westerse beschaving.

Reeds zeer vlug na aankomst in België wil men een duidelijk onderscheid maken tussen zichzelf en de Turkse gemeenschap in België.

'Wij zijn geen Turken, men verwijt ons Turken te zijn of men maakt ons uit voor vuile buitenlanders. Wij zijn niet zomaar vreemdelingen. Wij willen Belgen worden.'

Men keek daadwerkelijk uit naar een ander land waar men in de toekomst zou kunnen overleven en dat hen op dat vlak waarborgen bood. België was voor veel Suryoye in de eerste plaats een christelijk land waar ze niet meer zouden behoren tot een verdrukte minderheid. Men was immers ook christen! De grote verwachting was dat men in België, Suryoye en Belgen samen, zou behoren tot de christelijke meerderheidsgroep. De verwachting in het gastland krijgt in alle gevallen een ernstige deuk. Deze confrontatie met de seculariserende Belgische realiteit heeft een grote weerslag op de godsdienstbeleving van de Suryoye.

'Wij gaan elke zondag naar de kerk, onze kerken zitten tenminste vol', is een argument dat geregeld opduikt in discussies.

Het christenzijn wordt benadrukt als een moreel systeem dat in de Belgische samenleving zijn zin verloren heeft. Mensen die dachten naar een christelijk land te komen, zijn verbaasd over het aantal 'Turkse' mensen in België. Hoe komt het dat christenen soms een verblijfsvergunning geweigerd wordt, terwijl zoveel moslims hier toch kunnen blijven? Hoe komt het dat men geen deel wordt van de christelijke bevolkingsgroep in België, terwijl men ook christen is? Hoe komt het dat men in België het onderscheid niet maakt tussen een moslim en een christen, maar beiden als 'Turk' bestempelt? Vele vragen komen voort uit de confrontatie met de Belgische samenleving. Het is dan ook als antwoord op deze nieuwe conflictualiteit dat een invulling van de etniciteit groeit.

Deze nieuwe migrantengemeenschap onderscheidt zich aldus op een aantal punten van de traditionele migraties van het gastarbeiderstype. De Suryoye hebben hun land niet verlaten om uit te kijken naar tijdelijke of meer definitieve gastarbeid, maar omdat men een godsdienst, een eigenheid had te verdedigen die niet langer (fysiek) mogelijk was in het land van herkomst. De verwachtingen tegenover de realiteit dwingt de gemeenschap tot veranderingen in de etnische identiteit, veranderingen die de kerkgemeenschap niet onberoerd laten.

Een rijk verleden staat op het punt te verdwijnen

Diasporasamenlevingen koesteren over het algemeen hun onbereikbaar geworden culturele erfgoed en hopen dit voor de toekomst te kunnen behouden en te vrijwaren van verval. De Suryoye weten dat hun toekomst en de toekomst van hun kerkgemeenschap zich zal afspelen in België. Men wil Belg worden, maar niet tot elke prijs. Men is immers bang om in rook op te gaan, om een gemeenschap te worden met een lang en rijk verleden die verdwijnt in het niets. Hoe zullen hun kinderen immers leven? En de kleinkinderen? Zullen de kinderen gewoon Belgen zijn, waardoor de gemeenschap dreigt te verdwijnen? Of zullen zij Belgen worden die kennis hebben van de Suryoye achtergrond, van de Suryoye culturele erfenis, van de taal, van de eigen religie, als een Belgische-Suryoye-subgemeenschap?

'Ons land zijn we kwijt,' zegt Sabri, 'daar moeten we ons geen illusies meer over maken. Maar we mogen onze wortels niet verliezen, anders zijn we gedoemd te verdwijnen. Wat zal er met onze kinderen gebeuren? Als de Belgische staat niets doet om ons te integreren en onze godsdienst te accepteren zullen we als sneeuw voor de zon verdwijnen.'

De culturele eigenheid wordt in België een zaak van leven en dood, en om te overleven moet men kennis hebben van het prestigieus verleden, zo wordt meer dan eens gezegd. Men heeft een zeer sterk besef van dit grootse verleden. Men behoort tot de oudste christelijke kerken, tot de streek waar voor het eerst van christenen is gesproken.⁶ Deze kerk is de 'oorspronkelijke kerk', de wieg van het westerse christendom, zo stelt men. Daarenboven leert men in de zondagsscholen het Ktobonoyo, het klassiek Syrisch. Het is de taal met het meeste prestige, de taal van de gestudeerden en een uitdrukking van het rijke verleden. Deze taal is immers sterk verwant met de Aramese taal die Jezus zelf heeft gesproken, en men gebruikt in de alledaagse taal hier een variant van. Ondanks de vele vervolgingen bestaat men nog steeds als gemeenschap en heeft men de eigen religie kunnen behouden. De Suryoye merken dat de interne religieuze verdeeldheid niet echt bijdraagt tot hun integratie in België. Welke Belg is immers geneigd om zich te verdiepen in de moeilijke theologische kwesties en in staat om het juiste onderscheid te vatten tussen de Grieks en de Syrisch-orthodoxen of tussen de Chaldeeërs en de Assyriërs? Niet alleen hun land van herkomst is verdwenen, er dreigt meer te verdwijnen. De bekende 'tegenpartij' is weggefallen voor de Suryoye: in België is men niet meer een christelijke minderheid in een islamitische omgeving. Hun gewoonte om de etnische grenzen op te trekken in confrontatie met de islamitische godsdienst

wordt in België uitgehouden tot een nietszeggende eigenheid. Voor de Belgen is het een irrelevant criterium om Syrisch-orthodox dan wel Chaldeeër te zijn. Een deel van de gemeenschap voelt goed aan dat het nodig is om een ander, eerder cultureel dan religieus, imago uit te bouwen. Een deel van de gemeenschap schaaft zich unaniem onder een culturele eenheid boven de religieuze perikelen. Sommigen leggen de nadruk op de afstamming van de Assyriërs en hun rijke Assyrische verleden dat teruggrijpt om het voorchristelijke Assyrische rijk dat rond 700 voor Christus op het toppunt van de macht stond. Hierbij legt men de nadruk op het feit dat dit Assyrische rijk, en dus hun eigen voorouders, mede aan de basis ligt van de westerse beschaving. Naast de Assyrische organisaties staan de Aramese of Suryani organisaties die niets willen weten van een cultureel overkoepelend imago. Allerlei traditionele vetes, ruzies en tweedelingen worden onder deze benamingen en etnische discussies ondergebracht. Ook de kerk neemt hier stelling in. De verschillende kerkgemeenschappen verzetten zich immers tegen een culturele afbakening van de gemeenschap.

De Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap in Antwerpen

De Suryoye migratie is een sociaal proces waarbij, zeker vanaf de jaren '80 en met een sneeuwbal-effect vanaf de jaren '90, een definitief en onomkeerbaar einde komt aan de plaats van de christenen in het zuidoosten van Turkije. De migratie van de Suryoye gemeenschap kunnen we ondubbelzinnig als een consequente kettingmigratie benoemen.⁷ Een migratie die tot stand is gekomen door middel van kettingmigratie herschept de specifieke kenmerken van de eigen sociale organisatie: uitgebreide families, afstamming, huwelijken. Deze kettingmigratie heeft in Antwerpen een bijzondere geschiedenis.

In Antwerpen is de laatste vijftien jaren een zeer grote groep voornamelijk Chaldeeuwse christenen komen wonen. Deze gemeenschap uit Antwerpen is vooral afkomstig uit de bergsteden van Hakkari en Bohtan in Turkije. Hun dorpen van oorsprong zijn Geznag, Hassana en in mindere mate Herbol en Ekinduzu. Slechts een enkele familie is afkomstig uit Zaho, in Irak. Op dit ogenblik zijn al deze gezinnen erkend als politiek vluchteling.

Geznag en Ekinduzu zijn het meest vertegenwoordigd in Antwerpen door de families Yaramis (uit Geznag) en de families Bikhan (uit Ekinduzu).

De integratie van de Chaldeeuwse gemeenschap in Antwerpen kan men niet begrijpen los van één spilfiguur uit het Protestants Centrum: Tetty Roose, de echtgenote van dominee Roose. De eerste twee gezinnen kwamen via een hele omweg, ook juridisch gezien. Nederland had hen uitgewezen omdat ze in Brussel waren geland. Niettegenstaande dat hun Belgisch verblijf niet langer duurde dan de rit met de taxi tussen Zaventem en Amsterdam, beschouwde Nederland België als eerste land van opvang. Door bemiddeling van de protestantse kerk zijn deze eerste twee families naar Mechelen gekomen, naar de familie Roose. Een zoon van een Nederlandse dominee kende het gezin immers. In die tijd was de eerste opvang in

Vlaanderen een zaak van vrijwilligers via kerken, andere organisaties of gewoon de buurman. Echt veel vluchtelingen/asielzoekers waren er in 1984 in België nog niet, waardoor de opvang van de eerste gezinnen vrij intensief gebeurde. In 1987 verhuist het gezin Roose naar Antwerpen. De twee Chaldeeuse families hadden ondertussen hun broers laten overkomen en hun zus. Ook de migratie in Mechelen loopt verder via één familie uit Hassana die zich blijvend in Mechelen vestigt. Vanaf 1985 bleek het opvangen van vluchtelingen dan ook geen incidenteel gebeuren meer te zijn.

In 1992 werd Herbol volledig verwoest. In 1993 zijn de bewoners van Hassana en Geznag uit hun woningen verdreven. Hun dorpen zijn volledig verwoest. De meeste bewoners van deze dorpen zijn in België terechtgekomen. Een voltallige clan, drie generaties samen, honderdtachtig families die in één golf aankomen in België.

Terwijl er in 1984 twee Chaldeeuse gezinnen in Mechelen woonden, zijn er negentig gezinnen in 1992. In Antwerpen en omgeving was er in 1985 één gezin, nu zijn er ongeveer honderddertig. De meeste families (ongeveer vijftig families) uit Hassana wonen nu in Mechelen, slechts 20 à 25 families in Antwerpen. De meeste families uit Geznag (tachtig families) en Ekinduzu (tien families) wonen in Antwerpen. 64 gezinnen dragen de naam Yaramis, waardoor de families Yaramis de grootste groep in Antwerpen wordt. Twintig families zijn afkomstig uit andere dorpen in Irak of Syrië.

Een eerste opvang werd voorzien van overheidswege in het 'Klein Kasteeltje', maar de asociale omgeving motiveerde vluchtelingen zo snel mogelijk hun families te mobiliseren om ergens anders onderdak te zoeken.

De Belgische overheid heeft bovendien de afgelopen jaren maar een opvangcapaciteit voorzien van ongeveer achttienhonderd bedden, terwijl er vijftienduizend asielzoekers zijn aangekomen. Het 'Klein Kasteeltje' zit voortdurend vol waardoor de Assyrische gemeenschap zelf veelal de opvang verzorgt van hun familieleden.

In het begin werden door de eerste families grote huizen gekocht waar iedereen die later aankwam zich kon huisvesten. Toen Brussel weigerde nog langer asielzoekers op te nemen, en er vanuit de overheid een 'spreidingsplan' werd uitgedokterd, kwamen steeds meer vluchtelingen in Wallonië en in Vlaanderen terecht.

Er traden verschillende problemen op bij de opvang van de nieuwkomers:

Vele grote steden schrijven op dit ogenblik geen nieuwe asielzoekers meer in, wat vaak betekent dat er gedurende de eerste vier tot vijf maanden ook geen financiële steun wordt ontvangen. De nieuwkomers leven vaak maandenlang onder het dak van hun familie. Het gevolg hiervan is de ruimtelijke en psychologische overbelasting van het opvanggezin, wat zijn implicatie heeft voor de integratie. Er is weinig tijd om de kinderen te volgen op school. Er is weinig tijd om de taal te leren en werk te zoeken.

Politieke vluchtelingen

De meeste gezinnen werden vlot erkend als politieke vluchtelingen. Voor een vijftiental gezinnen (ongeveer 65 mensen van alle leeftijden) werd eerst hun verzoek

als politiek vluchteling definitief afgewezen. Het zou tot juli 1998 duren vooraleer de regularisatie een feit was. De problemen deden zich doorgaans voor omdat ze eerst in Duitsland terechtkwamen en dan doorreisden. Soms omdat hun vluchtverhaal door de betrokken ambtenaren als onvoldoende coherent werd beschouwd. Sommige gezinnen hadden kinderen die wel als politiek vluchteling erkend waren. Het P.S.C. (het Protestants Sociaal Centrum) heeft een cruciale rol gespeeld in de opvang, de begeleiding en de ondersteuning van de gezinnen zonder papieren. Dat komt in elk gesprek naar voren.

'Het P.S.C. heeft lang en hard gewerkt om onze dossiers in orde te krijgen. Het heeft een grote rol gespeeld, meer dan elke andere organisatie. Ze telefoneerden, hielden contact met de advocaten en andere organisaties. Daardoor is het ons gelukt. Eén keer per maand kregen we extra voedsel. Tétty was er altijd voor ons. Zij was ons geluk. Daardoor hebben we het gebaald.'

Woonplaats

De Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap is voornamelijk te situeren in Antwerpen-Noord. Ze maken gebruik van het Stuivenbergplein waar ze op warme zomeravonden gezamenlijk picknicken, hun kinderen gaan naar de Kinderclub en naar andere clubs, ze hebben hun eigen vereniging. De gemeenschap is heel hecht. Opbouwwerk Noord, het Protestants Sociaal Centrum en het Project Asielzoekers brengen onbekende burensamen aan de koffietafel in 1996. Dit idee voor een ontmoetingsavond is een uitvloeisel van de straat- en pleingroepen van het Opbouwwerk-Pleinwerk. Er worden regelmatig burenmiddagen gestart.⁸

Kerkorganisatie

De Assyro-Chaldeeërs zijn voornamelijk Chaldeeus-katholiek. Enkelen behoren in het land van herkomst tot de Chaldeeus-Protestantste gemeenschap.

Veel mensen zijn naar België gekomen in de veronderstelling dat men eindelijk rustig in een christelijk land zou kunnen leven, in plaats van tussen moslims in een in essentie islamitisch land.

De eerste jaren na hun aankomst in West-Europa hadden de Suryoye geen bindende activiteiten ontwikkeld op kerkelijk en cultureel gebied. De eerste kerkelijke gemeente van de Syrisch-orthodoxe kerk werd in 1971 in Augsburg (Duitsland) gesticht. Na 1975 zijn er steeds meer geestelijke leiders bijgekomen. De verschillende gemeenten konden gecoördineerd worden na de oprichting in 1977 van een dioceescentrum in Hengelo (Nederland) voor Midden-Europa en de Beneluxlanden. Terwijl de Syrisch-orthodoxe kerk een eigen kerkelijke structuur uitgebouwd heeft, waardoor hun eigenheid voor een groot deel gewaarborgd blijft, heeft de Chaldeeuwse gemeenschap het moeilijk doordat ze gemakkelijk opgenomen kan worden in de Belgische katholieke structuren. Hier zou hun eigenheid kunnen verdwijnen.

Veel Assyro-Chaldeeërs hebben aansluiting gevonden bij de protestantse of katholieke kerken in de buurt. De manier waarop dat contact verloopt is heel verschillend qua intensiteit en aandacht voor hun eigenheid. In Sint-Amandus zijn er

Chaldeeuwse misdienaars, een Chaldeeuwse vertegenwoordiging in het parochie-team. De Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap heeft één eigen priester in België: Kasha Anton, afkomstig uit Mardin. Elke zondag wordt het evangelie behalve in het Nederlands ook in het Aramees gelezen. De priester uit het dorp die mee-gevlucht is, celebreert samen met zijn Belgische ambtsgenoot de mis.

Kerk, traditie en integratie

De kerk speelt een cruciale rol in de definiëring van een nieuwe identiteit in België. De samenhang is soms ver te zoeken in de discussies rond de religieuze verschillen. Clanbelangen verhitten de discussies nog meer. In de praktijk blijkt echter maar al te vaak dat traditionele leiders en pastoors niet altijd over de vaardigheden beschikken die nodig zijn om de integratie op een goede manier te laten verlopen. Terwijl in Turkije het geloof de basis van de identiteit was, is dit in België voor de jongeren niet meer zo evident. In België is het geloof een deel van de identiteit, een persoonlijke zaak geworden.

De spanningen tussen de integratiewil en de druk van de traditie zorgt in veel gevallen voor problemen. Voor veel jongeren (en voor een aantal mensen van de eerste generatie) staat het Belg worden in een ambivalente verhouding ten opzichte van de traditionele manier van leven. Hun kerk als hoeder van de traditie streeft een eenheid na tussen het religieuze en het etnische. Veel jongeren kunnen deze eenheid niet accepteren. Hun kerkelijke leiding heeft tot nu toe weinig begrip gehad voor de problematiek van de tweede generatie. Het opgroeien tussen enerzijds een Belgische gesecculariseerde en geïndustrialiseerde samenleving en anderzijds een thuis met de gewoonten en waarden die de Suryoye meekrijgen, is niet zo evident. De kerk tracht met man en macht de gemeenschap te beschermen tegen de al te verderfelijke westerse cultuur met haar plaag van echtscheidingen, drugs, disco's, enzovoort.

Doordat de kerk zich stelselmatig verzet tegen het proces van integratie van de jongeren (tenzij er sprake is van een economische integratie) worden veel vooruitstrevende jongeren gedreven naar de zogenaamde Assyrische groepen, die zich etnisch-politiek en niet religieus-politiek opstellen.

Degenen die zich trachten los te maken van de strakke hiërarchie in de gemeenschap zijn voornamelijk diegenen die niets te verwachten hebben van die hiërarchie. De zonen (ook de dochters) van de leidende figuren, de agha's, hebben zelf voor hun eigen toekomst alles te winnen bij het behoud van de traditionele maatschappelijke verhoudingen en blijven de religie zien als een noodzakelijk element van etniciteit.

Verenigingsleven

Een deel van de kerkelijke organisatie komt tot uiting in het verenigingsleven. Het verenigingsleven in Antwerpen wordt voor een deel georganiseerd vanuit de gemeenschap zelf en voor een deel door het Protestants Centrum.

De Chaldeeuwse gemeenschap in Antwerpen is nog heel jong in vergelijking met

dezelfde gemeenschap in Frankrijk. De afgelopen jaren heeft men zich voornamelijk bekommerd om de opvang van nieuwkomers, terwijl de meesten zichzelf nog moeten oriënteren in een nieuwe samenleving. Er is altijd samengewerkt met bestaande vluchtelingendiensten, in Antwerpen voornamelijk met het P.S.C. Nu bijna de gehele gemeenschap overgekomen is naar West-Europa heroriënteert de vraag zich. Het zijn niet meer direct de opvangproblemen die aangepakt moeten worden. Nu komt steeds meer de vraag naar voren: 'Op welke manier kunnen wij de kinderen onze cultuur, ons geloof, onze waarden en onze taal doorgeven?' De gemeenschap herorganiseert zich: soms volgens de traditie waarbij de familiehoofden een belangrijke rol spelen, soms rond vraagstukken (tewerkstelling, vrije tijdsbesteding voor de jongeren, onderwijs, integratie), waarbij de jongeren, die de Nederlandse taal kennen, een grotere rol spelen. De vluchtelingendienst van het P.S.C. blijft nog steeds een grote rol spelen. Sommigen van de gemeenschap vragen zich af of dit niet moet veranderen, waarbij men op termijn komt tot een zelforganisatie die meer verantwoordelijkheid moet opnemen.

In dit spanningsveld komt de vraag steeds duidelijker naar voren, op welke wijze men op zoek wil gaan naar methodes en activiteiten, waarbij traditie en actualiteit een rol kunnen spelen.

De eigen vereniging 'Nineve' heeft een aantal vaste elementen: in de eerste plaats worden liturgielessen gegeven door de eigen priester. Tussen veertig en zeventig kinderen volgen deze lessen, waar zowel het kerkelijk Syrisch gegeven wordt als de liturgie. Men heeft een eigen volksdansgroep, en soms worden avonden georganiseerd: informatieavonden, voetbal, instuif.

Vanuit het Protestants Centrum is Aspro (Assyrisch programma) opgericht. Deze vereniging organiseert Assyrische taallessen die verdergaan dan de louter liturgische lessen van de priester.

Beide verenigingen worden overkoepeld door een stuurgroep waar mensen uit beide verenigingen actief zijn. Maandelijks tracht men te discussiëren over een aantal prangende thema's van de gemeenschap.

Besluit

De Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap, als onderdeel van de Suryoye gemeenschap in de diaspora, vertoont een patroon dat belangrijk is voor de vraag naar de rol van de religie in de migratie.

Een deel van de gemeenschap refereert aan de kerkelijke grenzen, een ander deel van de gemeenschap schaaft zich achter de culturele grenzen die de kerkelijke grenzen overstijgen. We zien hoe voor een gemeenschap die in zijn totaliteit naar België gekomen is met de bedoeling om hier definitief te blijven, een aantal zaken ter discussie staan. We zien hoe de nieuwe situatie de mogelijkheid tot nieuwe etnische grenzen genereert, ingegeven door de seculariserende en de laïcale aspecten van het westerse publieke leven. Voor de nieuwe concrete invulling van de 'seculiere' emblemen wordt echter teruggegrepen naar de eigen eeuwenlange geschie-

denis. Deze nieuwe identiteitsinvulling blijkt voor de gemeenschap een vraag van leven en dood te zijn: hoe kunnen wij (die reeds zo lang hebben standgehouden tegen vervolgingen) blijven bestaan? En wat is de kern die moet blijven bestaan? Is de religie hier de vaste basis of schuift deze basis van de identiteit naar een culturele invulling van eigenheid?

Deze gemeenschap laat de integratie verschijnen als een zeer complex samenspel van een door een langdurig verleden opgebouwde groepsbeleving, met een grote vaardigheid om zich voortdurend etnisch te positioneren en een flexibiliteit om in nieuwe situaties niet ten onder te gaan.

1 De toevoeging 'Turks' stuit op veel verzet in de gemeenschap.

2 Voor een uitgebreide geschiedenis van de Suryoye gemeenschap zie Ghequière, Kathleen, *Een zoektocht naar de verloren tijd, etnische en religieuze markers bij de Suryoye en de katholieke Vietnamezen*. Proefschrift aangeboden tot het verkrijgen van de graad van Doctor in de Sociale en Culturele Antropologie, K.U.Leuven, 1996.

3 Na de veroveringen vanwege de Ottomanen vluchtten vele Nestoriaanse christenen van het huidige Irak naar Hakkari waar hun christendom vier eeuwen kon overleven in een tribaal milieu. De streek van Hakkari werd dus voornamelijk bewoond door de Nestoriaanse christenen.

4 Het verdrag van Lausanne, dat op 24 juli 1923 naast Turkije door het Verenigd Koninkrijk, Frankrijk, Italië, Japan, Griekenland, Roemenië en de Servo-Kroatische staat werd getekend, bevatte negen artikelen die over de bescherming van de niet-islamitische minderheden in Turkije gingen. Volgens het Vredesverdrag van Lausanne was de Turkse regering verplicht alle niet-islamitische minderheden te beschermen; een bescherming die zich zowel richtte naar groepen als naar individuen. De Turkse regering heeft een eigen interpretatie ontwikkeld waarbij ze de niet-islamitische min-

derheden specificeerde als: de Armeense, de Griekse en de joodse minderheden. De Syrisch-orthodoxen en andere christelijke minderheden vielen niet onder de officieel erkende minderheden.

5 Bij het ontstaan van de Turkse staat besliste de regering dat iedereen een nieuwe familienaam moest krijgen. Elk dorp mocht zijn eigen familienaam kiezen. In Geznag leefden toen ongeveer tien gezinnen, onder het gezag van een agha. Alle gezinnen kregen de naam Yaramis, wat wil zeggen: 'zij zijn ten dienste geweest'. Oorspronkelijk waren niet alle mensen met de naam Yaramis verwanten. Maar door de huwelijken werd een lokale verwantschapsband gecreëerd tussen al deze afstammelingen van de Yaramis.

6 Handelingen der Apostelen, 9:26.

7 Sweden, Stockholm, *Studies in social anthropology*, 1981.

8 Zie bijlage.

Dr. Kathleen Ghequière heeft sociale en culturele antropologie gestudeerd. Ze is gepromoveerd aan de Katholieke Universiteit van Leuven op een proefschrift over de Suryoye. Ze is nu docente aan de Katholieke Vlaamse Hogeschool in Antwerpen.

Afrikaanse katholieke pinkstergelovigen in Rotterdam

Sinds januari 1999 vindt vanuit de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen (KUN) een onderzoek plaats naar de relatie tussen Afrikaanse katholieken en de katholieke kerk in Rotterdam.¹ De vraagstelling van dit onderzoek is tweeledig: 'wat verwachten Afrikaanse katholieken in Nederland van de rooms-katholieke kerk?' en 'wat kan de katholieke kerk voor hen doen?' Deze vraagstelling is ingegeven door het feit dat er in Nederland steeds meer Afrikanen zijn met een christelijke identiteit, maar dat de contacten tussen de katholieken onder hen en de Nederlandse katholieke kerk nog in een beginnend stadium verkeren. De veronderstelling is dat dit komt doordat de rooms-katholieke kerk in Nederland niet genoeg voldoet aan de verwachtingen van Afrikaanse katholieken. In dit artikel zal ik een beschrijving en interpretatie geven van de kerkelijke situatie van Afrikaanse katholieken in Rotterdam. Hierbij zal ik gebruikmaken van mijn eerste onderzoeksresultaten. Allereerst zal ik echter wat cijfers presenteren over de aanwezigheid van Afrikanen in Nederland.

Afrikanen in Rotterdam: een overzicht

Rotterdam is één van de grote steden in Nederland waar in relatief korte tijd – vanaf begin jaren '90 – mensen uit Sub Sahara Afrika een belangrijk deel van de nieuwe generatie migranten zijn gaan uitmaken. Toch is het niet gemakkelijk om cijfers te geven over hun precieze aantal, zowel op nationaal als op Rotterdams niveau. Dit hangt met twee factoren samen. Ten eerste worden migranten niet in de algemene statistieken opgenomen, zolang ze zich nog in de asielprocedure bevinden (iets wat overigens jaren kan duren). Over het aantal asielzoekers bestaan uiteraard wel cijfers, maar ook die bieden niet altijd een goed beeld van het aantal asielzoekers per land van herkomst. Ten tweede zijn er ook migranten die in geen enkel statistisch overzicht voorkomen: de zogenaamde illegalen. Hieronder bevinden zich niet alleen mensen die buiten de gangbare asielprocedure om Nederland zijn binnengekomen, maar ook mensen wiens asielverzoek is afgewezen, en die

daarom geacht worden Nederland te verlaten. Over de grootte van deze groepen bestaat veel onduidelijkheid, reden waarom soms als vuistregel wordt aangehouden dat het *totale* aantal Afrikaanse migranten in Nederland minstens twee keer zo groot is als het *geregistreeerde* aantal. Of deze vuistregel reëel is weet niemand. De nu volgende cijfers zijn dus geenszins volledig.

Voor het aantal migranten uit Afrika in heel Nederland heeft Gerrie ter Haar vorig jaar een toptien samengesteld², gebaseerd op gegevens van het Centraal Bureau voor de Statistiek op 1 januari 1997. Daarbij wordt uitgegaan van het begrip allochtoon, volgens de definitie van het Ministerie van Binnenlandse Zaken:

'Een allochtoon is iedereen die in het buitenland is geboren én van wie minstens 1 van beide ouders in het buitenland is geboren (eerste generatie) en iedereen die in Nederland is geboren en van wie beide ouders in het buitenland zijn geboren (tweede generatie).'

Volgens deze definitie telde Nederland op 1 januari 1997 ongeveer 100.000 legaal verblijvende Afrikanen. De toptien van landen van herkomst was toen als volgt:

1. Somalië	23.759	6. Zaïre/Kongo	4.140
2. Kaapverdië	15.518	7. Angola	2.745
3. Ghana	11.951	8. Nigeria	2.582
4. Ethiopië	7.992 (incl. 167 Eritrea)	9. Liberia	1.467
5. Zuid-Afrika	5.448	10. Soedan	1.139

Volgens dezelfde definitie is voor de Gemeente Rotterdam op 1 januari 1998 een soortgelijke toptien op te stellen.³ Het totaal aantal geregistreeerde personen uit *Midden-Afrika* (dus exclusief Kaapverdianen en mensen uit Zuidelijk Afrika) in Rotterdam bedroeg toen 6583.

1. Kaapverdië	15.000	6. Nigeria	296
2. Ghana	1.717	7. Liberia	139
3. Somalië	1.545	8. Kameroen	123
4. Ethiopië	1.457	9. Senegal	123
5. Zaïre/Kongo	542	10. Soedan	108

Een deel van de mensen die niet in de officiële bevolkingscijfers zijn terug te vinden, staat wel geregistreeerd bij de Rotterdamse Vreemdelingendienst. Deze dienst telde op 2 maart 1999 7097 personen uit Sub Sahara Afrika.⁴ Het aantal asielzoekers onder hen bedroeg toen 4537. Het betreft hier personen die een verblijfsvergunning hebben aangevraagd of reeds hebben verkregen (wat dus een overlap inhoudt met de gegevens betreffende legaal in Nederland verblijvende Afrikanen). Het overblijvende getal van 2560 personen bestaat onder meer uit kortverblijvers (student of toerist: 113); mensen met meldplicht (447), met een vestigingsvergunning (143) of met een vergunning van rechtswege (129); arrestanten (27); en

kinderen onder de 12 jaar (797). Tellen we de totaalcijfers van de administratie van de Gemeente Rotterdam en de Vreemdelingendienst Rijnmond bij elkaar op, dan zijn er nu in elk geval 13.680 Afrikanen in Rotterdam (plus 15.000 Kaapverdiënen). Hierbij zijn de Afrikanen die illegaal in Rotterdam verblijven dus nog buiten beschouwing gelaten: naar hun aantal kan men slechts gissen.

Op zoek naar katholieke Afrikanen

Blijkt het al moeilijk te zijn om duidelijkheid te krijgen over het aantal Afrikanen in Rotterdam, het aantal katholieken onder hen is helemaal onbekend. De kerkelijke identiteit van mensen wordt in Nederland namelijk niet meer geregistreerd. De belangrijkste aanwijzing voor het 'vinden' van Afrikaanse katholieken in de stad is de mate waarin het land van herkomst christelijk is, en de positie die de rooms-katholieke kerk in het christelijke leven aldaar innam. Een onderzoek naar de katholieke Afrikanen in Rotterdam richt zich vanzelfsprekend vooral op mensen uit Afrikaanse landen die (geheel of gedeeltelijk) als christelijk c.q. katholiek te boek staan. Somalië valt door deze keuze dus al min of meer af. Behalve de katholieke identiteit, is de keuze van landen voor dit onderzoek bepaald door het aantal mensen uit dat land in Rotterdam. Op basis van deze twee criteria is ervoor gekozen om met name te gaan praten met mensen uit Ghana, Nigeria en de Democratische Republiek Kongo (voormalig Zaïre). De Kaapverdiënen (hoewel verreweg de grootste groep Afrikanen in de stad en overwegend katholiek) worden vanwege hun specifieke positie in Rotterdam in dit onderzoek buiten beschouwing gelaten: zij wonen al een aantal decennia in Rotterdam, en hebben over het algemeen de Nederlandse nationaliteit.⁵ Bovendien hebben zij als enige Afrikaanse bevolkingsgroep een eigen – drukbezochte – katholieke parochie in de stad.

Bij aanvang van het onderzoek was er een hypothese geformuleerd. Deze is gebaseerd op observaties van enkele katholieke pastores, namelijk dat katholieke Afrikanen na hun komst naar Nederland in eerste instantie aansluiting zoeken bij evangelische en pinksterkerken binnen de Afrikaanse gemeenschap, en dat ze zich alleen voor de toediening van sacramenten tot de katholieke kerk wenden. Naarmate ze meer in Nederland gesetteld raken, maken ze de overstap naar een katholieke parochie. De vraag was of dit proces inderdaad zo verloopt, en zo ja, welke factoren daarbij meespelen. Er zou dus met katholieke Afrikanen gepraat worden over hun contacten met de katholieke kerk tot nu toe en de verwachtingen die zij van de kerk hebben; zowel hun eigen ervaringen als de ervaringen van katholieke Afrikanen als groep.

Er was echter één moeilijkheid: waar en hoe vind je de juiste informanten? Het bleek erg moeilijk om in contact te komen met *katholieke* Afrikanen. Deze groep is in feite nagenoeg onzichtbaar, ook omdat er eigenlijk geen gelegenheden in Rotterdam zijn waar Afrikanen op basis van hun katholiekzijn bijeenkomen. Ik zal

hier beschrijven hoe ik met katholieke Afrikanen contact heb gelegd, omdat juist die zoektocht meer inzicht verschaftte in de kerkelijke situatie van katholieke Afrikanen in Rotterdam, iets dat ook voor het werk van de katholieke kerk onder hen van belang kan zijn.

Waar kerken Afrikaanse katholieken?

Toen ik aan het onderzoek begon had ik nog geen enkel contact met Afrikanen in Rotterdam. Voor contacten met hen was ik vooral aangewezen op de 'sneeuwbal-methode': dus via via. Mijn eerste contactpersoon in Rotterdam was een priester die bijna dertig jaar in Ghana heeft gewoond en gewerkt, en die nu de helft van zijn werktijd besteedt aan pastoraal werk onder Afrikanen in Rotterdam. In feite is hij officieel de enige persoon die vanuit het bisdom Rotterdam specifiek contacten onderhoudt met Afrikanen. Door met hem mee op huisbezoek te gaan leerde ik over zijn werkwijze en filosofie, kwam ik bij een aantal Afrikanen thuis en zag ik voor het eerst van dichtbij in welke moeilijke situaties sommigen van hen (vaak asielzoekers, nog steeds in afwachting van een verblijfsvergunning) zich bevinden. Een aantal van deze mensen was ook daadwerkelijk katholiek, maar dit is geen voorwaarde om met de priester in contact te komen: hij is er voor iedereen die hem nodig heeft. Via hem werd contact gelegd met Nigerianen en Zaïrezen, later ook met mensen uit Angola en Kameroen. Er was nog een andere ingang naar de Zaïrese gemeenschap, namelijk via iemand die achttien jaar als priester in Zaïre had verbleven. Dit leverde vooral individuele contacten op met mensen waarvan de priesters weten of vermoeden dat zij katholiek zijn. Met hen maakte ik relatief makkelijk afspraken voor een gesprek. Het betrof hier dus mensen van wie al vanaf het begin duidelijk was dat zij katholiek zijn.

De manier waarop zij hun katholieke geloof praktiseren is heel verschillend. Enkelen bezoeken wekelijks een Nederlandse parochie, zelfs al verstaan ze het Nederlands nog niet goed. Ook andere aspecten van de Nederlandse kerk, die hen minder goed bevallen, weerhouden hen er niet van om naar de kerk te komen. Hier zal ik straks nog op terugkomen. Sommigen gaan weleens naar de Engeltalige parochie in Schiedam, of naar het 'Afrika Huis', met een eigen Afrikaanse parochie, in Amsterdam. Voor veel mensen liggen deze parochies echter te ver weg. Weer anderen gaan helemaal niet meer naar de kerk, in eerste instantie vanwege de taal, en zeggen er ook geen behoefte meer aan te hebben nu ze eenmaal gewend zijn om thuis tot God te bidden: zij zijn voor hun persoonlijke geloof niet langer afhankelijk van kerkbezoek. Interessant is dat het hier vooral hoger opgeleide mensen betreft, van wie de meesten bovendien relatief goed gesetteld zijn in Nederland. Op dit punt blijkt de genoemde hypothese niet te kloppen: daarin werd gesteld dat zij, als 'gesettelde' Afrikanen, juist wel naar de Nederlandse kerk zouden komen. De toediening van de Heilige Sacramenten, zoals doop en huwelijk, is voor de meesten van hen wel een reden voor contact met de katholieke kerk.

Opvallend is dat zij zich hiervoor meestal niet wenden tot de dichtstbijzijnde parochie, maar eerder tot een pastoor die zij persoonlijk kennen. De kerk om de hoek is blijkbaar geen optie. De mensen voor wie dit geldt gaven als reden op, dat ze daar niemand kennen en maar vreemd aangekeken zouden worden door de mensen daar. Een andere optie voor niet-praktiserende katholieke Afrikanen is de overstap naar een protestantse kerk. Maar niet iedereen kan zich hierin vinden: zij zijn immers katholiek! Toch zijn er veel mensen voor wie dit argument minder zwaar weegt. Zij zoeken hun heil wel bij andere kerken dan de katholieke kerk; tijdelijk of permanent.

Dit brengt mij bij een tweede manier om met katholieke Afrikanen in contact te komen: het bezoeken van kerken waarvan bekend is dat zij Afrikanen aantrekken. Gezien het gebrek aan aansluiting van Afrikanen bij de katholieke kerk⁶, betreft het hier bijna per definitie protestantse kerken in de stad. Van twee Engelstalige presbyteriaanse kerken is bekend dat er zich relatief veel Afrikanen onder de kerk-gangers bevinden. De meesten van hen hebben ook daadwerkelijk een protestantse achtergrond. Uit navraag blijkt echter dat ook een aantal katholieke Afrikanen hun weg naar deze kerken heeft gevonden, met name Nigerianen en Ghanezen, en dan vooral vanwege de taal. Het betreft hier kerken die vergelijkbaar zijn met de Nederlandse hervormde kerk. Verreweg het meest populair onder Afrikaanse gelovigen zijn echter de kerken van pinkster- of evangelische signatuur. Hieronder bevinden zich zowel Nederlandse pinksterkerken die kerkdiensten in verschillende talen brengen (soms met zeer geavanceerde vertaalinstallaties), als kerken die door Afrikanen opgericht zijn en ook voornamelijk Afrikaanse christenen bedienen.

Naar nu bekend is, zijn er drie Kongolese kerken in Rotterdam: twee in het Centrum en een in Rotterdam-Zuid. Deze kerken zijn alle protestants, en liggen dichtbij de evangelische en pinkstertradities. Zij trekken vooral Kongolezen, maar ook Angolezen vinden hun weg hiernaartoe. In het algemeen kan men stellen dat de mensen in deze kerken als asielzoekers naar Nederland zijn gekomen, veelal nog in afwachting zijn van een verblijfsvergunning en nog niet zo goed Nederlands spreken. In zoverre klopt de beginhypothese van dit onderzoek dus. Toch bevinden zich onder hen zeker ook mensen (al dan niet van origine katholiek) die goed Nederlands spreken en relatief goed gesetteld zijn. Bij de Engelstalige Afrikanen zijn het vooral de Ghanezen die het initiatief om een eigen kerk op te richten hebben genomen. Zij kunnen in Rotterdam uit een aantal kerken kiezen, al is niet duidelijk hoeveel precies: er zijn er alleen in Rotterdam-Zuid al drie of vier. Bij deze kerken komen ook wel mensen uit Nigeria, Kameroen en Liberia, maar Ghanezen zijn in de meerderheid, vooral wanneer Twi de voertaal van de kerk is. Over de afkomst van de bezoekers van deze kerken valt moeilijker te generaliseren: er komen mensen van alle rangen en standen, al verschilt dat ook wel per kerk. Zowel bij de Engels- als de Franstalige 'Afrikaanse' kerken blijkt de taal een belangrijk bindmiddel. Ook de Afrikaanse talen van het land van herkomst worden hier

gesproken: Twi in de Ghanese kerken, Lingala in de Kongolese kerken. Bovendien, zo vertelde men mij, zijn er veel overeenkomsten in de culturen, en daardoor ook in de geloofsbeleving, van Afrikaanse landen die dichtbij elkaar liggen. Dit geldt zowel voor de Democratische Republiek Kongo en Angola (in het grensgebied van beide landen wordt Lingala gesproken) als voor de landen in West-Afrika: Ghana, Nigeria, Liberia, en ook Kameroen.

Vanwege de aanwijzing dat naar deze kerken ook veel katholieken komen, is met twee Ghanese kerken en een Zairese kerk contact gezocht. Dit ging in alle gevallen via een contactpersoon van buitenaf die mij bij een van de kerkleiders introduceerde. Ik heb bij elke kerk in een aantal zondagsdiensten geparticipeerd, en een enkele keer ook in een doordeweeks programma, zoals een bijbelstudie. Het blijkt echter zeer moeilijk om op deze manier uit te vinden wie van de bezoekers eigenlijk katholiek is, laat staan wat de redenen voor hen zijn om naar deze kerk te komen in plaats van naar een katholieke parochie. Vaak is in die kerken wel bekend dat er ook mensen van andere denominaties komen, maar hoeveel precies en wie dan, kan men niet echt zeggen. Dit laat zien dat blijkbaar iedereen in deze kerken welkom is, zonder onderscheid naar kerkelijke afkomst, wat een factor kan zijn die het contact van katholieke Afrikanen met deze kerken bevordert. Opvallend is dat veel Afrikanen, ook buiten deze kerken, niet zoveel belang lijken te hechten aan kerkelijke scheidslijnen als men in Nederland wel gewend was. Een uitzondering zijn wellicht sommige evangelische kerken die zich graag afzetten tegen de rooms-katholieke kerk, op grond van het argument dat de katholieke kerk mensen van het ware geloof heeft afgehouden, ofwel hen heeft voorgelogen over het geloof: het was immers pas in een evangelische kerk dat zij persoonlijk contact met God ervoeren. Bovendien wordt de rooms-katholieke kerk verweten dat men afgoden aanbidt (Maria, allerlei heiligen), en dat men te weinig hecht aan christelijke gedragsregels (taboes op o.m. alcohol, drugs, buitenechtelijke seks en goddeloze muziek). Het is dan ook de vraag of katholieke Afrikanen die nu bij een evangelische kerk zitten ooit nog naar de katholieke kerk terug zullen willen keren. Sommige katholieke Afrikanen die ik sprak zeiden een broer of zus in een evangelische kerk te hebben, met wie ze nauwelijks nog over het geloof kunnen praten: het meningsverschil is te groot geworden. Echter, de meeste informanten menen dat het er niet zo toe doet naar welke kerk je gaat: we geloven immers allemaal in één en dezelfde God. Vaak is het zelfs zo dat het in hun eigen land volstrekt normaal is als men binnen één gezin elk een andere kerk bezoekt: de vader presbyteriaans, de moeder anglicaans, de kinderen katholiek. Dit zou kunnen betekenen dat het katholiekzijn voor veel Afrikanen van minder belang is voor de kerkkeuze, en dat die keuze vooral bepaald wordt door de vraag of men zich in een kerk thuisvoelt. Met andere woorden: men beschouwt zichzelf eerder als christen dan als katholiek of protestant. Dit kan consequenties hebben voor de aansluiting van Afrikaanse katholieken bij de Nederlandse katholieke kerk: het katholiekzijn op zich is blijkbaar geen garantie dat men ook echt naar een katholieke kerk komt.

Blijkbaar spelen nog andere factoren een rol.

Meningen over de Nederlandse katholieke kerk

Uit de gesprekken die ik heb gehad met ruim twintig katholieke Afrikanen bleek dat er inderdaad meer zaken een rol spelen bij de keuze voor een bepaalde kerk in Rotterdam. Een factor van praktische aard die door iedereen genoemd wordt, en die ook niet zo verrassend is, is de taal. Vooral wanneer men nog niet zo lang in Nederland is, vormt de taal een grote barrière, ook al kan men op grond van de liturgie wel ongeveer volgen wat er gebeurt. Maar begrijpen wat er gezegd wordt kunnen ze niet, iets dat als een groot gemis wordt ervaren. Bovendien belemmert de taalfactor het aangaan van sociale contacten met Nederlandse kerkgangers. Dit verklaart echter nog niet waarom mensen die wel Nederlands verstaan ook veelal wegblijven. De andere verklaringen kunnen hierover wellicht meer duidelijkheid verschaffen. Allereerst valt het veel Afrikaanse katholieken tegen dat er slechts weinig mensen naar de kerk komen, en dan ook nog voornamelijk ouderen; waar is de jeugd? Daarbij komt dat de Nederlandse liturgie veel minder levendig is vergeleken met de Afrikaanse liturgie: er is weinig muziek, de toon van de priester is monotoon, de mis is voorspelbaar en kort van duur. Een ander punt is dat er naar hun mening vaak weinig sprake is van sociale contacten rondom de mis; de Nederlandse kerkgangers gaan meteen naar huis, terwijl in Afrika iedereen dan nog met elkaar blijft napraten, en nieuwtjes uitwisselt. Fundamenteeler is de aanwijzing dat het in Nederlandse parochies minder gebruikelijk lijkt om nieuwkomers openlijk te verwelkomen, iets dat in Afrika vanzelfsprekend is: de nieuwkomer wordt meteen in de gemeenschap opgenomen. Hier kost dat in het algemeen meer tijd, en lijkt het ook vooral van het doorzettingsvermogen van de nieuwkomer zelf af te hangen of die zich in een parochie thuis gaat voelen. Opvallend is het dat de Afrikaanse protestantse kerken die ik bezocht heb in Rotterdam stuk voor stuk wél beschikken over de kenmerken die de Nederlandse katholieke kerk lijkt te missen. Hierdoor valt in elk geval te begrijpen waarom deze kerken voor veel Afrikaanse katholieken aantrekkelijker zijn dan de katholieke kerk. Tenslotte wil ik nog twee interessante opmerkingen aanhalen die een ander licht op de zaak werpen. De eerste opmerking is dat de rooms-katholieke kerk in Nederland zowel qua geloofsbeleving als qua liturgie verschilt van die in Afrika, in die zin dat veel dingen die in de Afrikaanse kerk nog vanzelfsprekend zijn, hier de deur uit zijn gedaan. Dit geldt bijvoorbeeld voor de wekelijkse biecht. De tweede opmerking legt een verband tussen het wegblijven van Kongolezen en Angolezen uit de katholieke kerk en het feit dat sommige vertegenwoordigers van de katholieke kerk in hun eigen land samenwerkten met de corrupte en dictatoriale machthebbers.

Conclusie

Hierboven heb ik getracht een beschrijving en analyse te geven van de kerkelijke

situatie van Afrikaanse katholieken in Rotterdam. Daaruit bleek dat slechts een klein aantal van hen zich daadwerkelijk bij de katholieke kerk aansluit, en dat voor hen die dat niet doen twee opties overblijven: naar een protestantse kerk gaan, of naar geen enkele kerk. Bovendien werd duidelijk dat bij de eerste optie, een protestantse kerk bezoeken, de 'eigen' Afrikaanse kerken het meest populair zijn. Gekeken naar de redenen hiervoor blijkt dat het katholieke zijn niet voor iedereen van even groot belang is bij het kiezen van een geschikte kerk. Een kerk moet meer te bieden hebben dan alleen een bepaalde identiteit. Verder bleek dat juist die kenmerken die men zo mist in de Nederlandse katholieke kerk, en die dus kunnen verklaren waarom men daar wegblijft, wél gevonden kunnen worden bij de Afrikaanse protestantse kerken in de stad. De populariteit van die kerken onder katholieke Afrikanen zou dan voor een deel daaraan te danken kunnen zijn. Ook de mate van openheid dan wel anonimiteit van een kerkgemeenschap kan hierbij een rol spelen.

En die hypothese, klopt die nou? In bovenstaande tekst heb ik er al op gewezen dat bepaalde aspecten ervan lijken te kloppen, maar andere ook weer niet. Duidelijk is dat er wel enige waarheid in de hypothese zit, wat betreft de kerkkeuze van Afrikaanse katholieken, maar dat ze onvoldoende inzicht geeft in de processen die hierbij een rol spelen. Met andere woorden: het is nu min of meer duidelijk welke keuzes Afrikaanse katholieken maken bij het zoeken van een geschikte kerk in Rotterdam, maar nog lang niet waaróm precies. In het vervolgonderzoek dat aan de Katholieke Universiteit Nijmegen zal plaatsvinden zal dit zeker aan de orde komen.

1 Dit onderzoek duurt tien maanden, en heeft als focus Rotterdam. Na deze tien maanden zal een vervolgonderzoek naar 'Afrikaanse katholieken in Nederland' plaatsvinden bij het Missiologisch Instituut te Nijmegen. Dit zal resulteren in een proefschrift.

2 G. ter Haar, 'Afrikanen in Nederland', in *Bibliografie Afrikanen in Nederland* (1998).

3 Centrum voor Onderzoek en Statistiek Rotterdam, *Personen uit Midden-Afrika* (excl. landen in Zuidelijk en Noordelijk Afrika), peildatum 1 januari 1998.

4 Centrale Eenheid Vreemdelingenzorg Rijnmond, *Aantal personen zonder vaste verblijfsvergunning uit Sub Sahara Afrika in de regio Rijnmond*, peildatum 2 maart 1999.

5 H. Strooij-Sterken, *Eilanden aan de Maas; de migratie- en integratiegeschiedenis van de Rotterdamse Kaapverdianen*, Doctoraalscriptie

Culturele Antropologie, Universiteit Utrecht, Faculteit der Sociale Wetenschappen (1996).

6 Wel hebben zich een aantal Angolezen, Mozambikanen en mensen uit Guinée-Bissau aangesloten bij de Portugeestalige Kaapverdianse parochie in Rotterdam.

Judith Maaskant studeerde Ontwikkelingsstudies aan het Derde Wereld Centrum van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Voor haar afstudeeronderzoek naar vrouwen in pinksterkerken verbleef zij in 1997 vijf maanden in Kumasi, Ghana. Momenteel werkt zij aan een onderzoek naar Afrikaanse katholieken in Rotterdam, in een gezamenlijk project van de Theologische Faculteit van de KUN, de Wetenschapswinkel Nijmegen en de Stichting Cura Migratorum in Den Bosch.

De roeping van de Ghanezen in de Bijlmer

Ineens waren ze er, de Ghanezen in de Bijlmermeer. Tenminste, zo kwam het op mij over, toen ik een aantal van hen in 1988 voor het eerst ontmoette. Dat ging zo: mijn toenmalige wijkpredikant Egbert van Veldhuizen was zendeling geweest in Ghana. Voor hem was het dus gemakkelijk om Ghanezen in en rond de Bijlmer te herkennen en, hem kennende, aan te spreken. Dat leidde tot een betrokkenheid voor hem en zijn vrouw bij bepaalde problemen die een van de eerste Ghanese kerkgenootschappen, de True Teachings of Christ's Temple, (vrij vertaald: de kerk waar de ware leer van Christus wordt verkondigd) op haar Amsterdamse pad tegenkwam. Het probleem bij uitstek (en dat is in de elf jaar daarna voor het merendeel van de tientallen geloofsgemeenschappen nauwelijks veranderd), was de huisvesting van de kerk. Men kwam samen in een zogenaamde collectieve ruimte in een Bijlmerflat, waar de geluidsoverlast voor woedende reacties zorgde van bovenburen. Egbert vond het nodig om de politiek in te schakelen en dacht in mijn persoonsje de juiste vis aan de haak te hebben geslagen. Dat laatste is op z'n minst zeer twijfelachtig, maar feit is dat ik intens bij de huisvestingsproblematiek van nagenoeg alle migrantenkerken in Amsterdam-Zuidoost betrokken ben geraakt. Tot op de dag van vandaag. Waarmee gezegd wil zijn dat die huisvestingsproblematiek nog lang niet is opgelost.

Hoe dan ook, de roeping van de Ghanezen in de Bijlmer, want daar moet dit artikel volgens de titel over gaan, is dan ook voor- en bovenal een roep om ruimte. Gewoon een voldoende aantal vierkante meters ruimte met muren en een dak. Het hoeft niet een a-locatie te zijn, de architectuur komt ook niet in de eerste plaats. Gewoon: ruimte, waar je zonder anderen overlast te bezorgen jouw God kunt dienen op jouw manier. Urenlang achter elkaar, in een setting waarin de hele gemeente aan bod komt. Waarbij elk onderdeel een feest is, waarvoor voldoende tijd kan worden uitgetrokken. Waarbij je niet halverwege de dienst (ik heb het nu over ons eigen oecumenisch kerkcentrum De Drie Stromen in Gaasperdam, maar voor De Nieuwe Stad in de Bijlmer geldt hetzelfde) op je horloge hoeft te kijken om te zien of de volgende gebruikers van de kerkzaal, in beide gevallen de rooms-katholieke

parochianen, wellicht wat langer moeten wachten dan afgesproken is. Waarbij je je, kortom, instelt op een dienst van vijf uur in plaats van vijf kwartier.

Gemeenteopbouw

Als je elke zondag urenlang bij elkaar bent in een kerk, dan gebeurt er uiteraard meer dan lofprijzing, gebed en prediking, hoe belangrijk ook. Dan wordt daar aan de opbouw van de gemeente gewerkt, zoals ik mij dat uit mijn jeugd weet te herinneren. De Ghanese kerken in de Bijlmermeer pakken die taken met verve aan. Bijna alles wat er te regelen valt, wordt, aan het eind van de dienst, doorgesproken, voor of tijdens de maaltijd die gezamenlijk wordt genuttigd: welk lied van de week wordt thuis geoefend, wie gaan wanneer bij wie op bezoek in het ziekenhuis, wie heeft er voor kortere of langere tijd een kamer voor een woningzoekende, welke chauffeurs zijn, met auto, beschikbaar om het koor of de jeugdclub dan en dan daar en daar naartoe te brengen? En, en dat is het sterke in het geheel, een onderwerp wordt niet afgesloten voordat het voldoende resultaat heeft opgeleverd. Daar hoort natuurlijk een behoorlijke portie sociale controle bij, maar dat is de prijs die je betaalt voor het lid mogen zijn van die specifieke kerk, die jou ook nog eens een keer je tienden laat betalen!

Stel, u verhuist naar een andere woonplaats en u oriënteert zich, dat is mooi, op het kerkelijk leven daar. Grote kans dat u zich wat schuchter achter in de kerk verstoppt om eens rustig te zien 'hoe het daar toegaat'. Zo niet bij de Ghanese kerken. Sowieso zouden nieuwkomers er niet in slagen om ongezien achter in de kerk plaats te nemen, want daarvoor toegeruste Divine Sisters (de Dienende Martha's) verwelkomen de gasten en brengen hen naar de voorste rijen. De Ghanese nieuwkomer rekent daar uiteraard ook op, 's lands wijs, 's lands eer, en maakt dankbaar gebruik van de mogelijkheid die hem of haar aan het eind van de dienst wordt geboden (zie bovenstaand blokje) om zich aan de gemeente voor te stellen. De goe-gemeente gaat er dan nog eens extra voor zitten, want meestal levert die introductie een sappig verhaal op. Geen greintje verlegenheid of terughoudendheid. Alles wordt gelijk maar 'in de groep gegooid'. Hoe de behandeling op Schiphol was, of van welke vorige gemeente men kwam. Of hoe men van deze gemeente heeft gehoord, vanuit Nederland, Duitsland, Engeland, of Ghana zelf. En altijd zijn er wel mensen die zich in het verhaal herkennen en zich verwant voelen met de verteller. Over inburgering gesproken.

Verdeeldheid

Wij kennen het gezegde: waar twee Nederlanders bijeen zijn, ontstaat een kerk. Komt er een derde bij, dan heb je een splitsing. Dit roepingsblokje, hoe pijnlijk ook, gaat over datzelfde gevaar bij de Ghanese gemeenschap.

We houden het beeld van de nieuwkomer nog even voor ogen, plus de gave van het woord die iedere Ghanes bij de geboorte schijnt te hebben meegekregen. Niet

zelden wordt die gave aangewend om, al of niet ten eigen bate, een eigen kerk te stichten, nog nauwer aansluitend bij de etnische, geografische of culturele achtergrond.

Niet meteen, want dat zou een overval zijn. Maar het lijkt geen twijfel dat, daar waar velen binnen een gemeente boeiende vertellers zijn en/of goede organisatoren, een meningsverschil over bijvoorbeeld een etnisch, geografisch of cultureel item, vaak wordt opgeblazen tot een dogmatisch probleem waarvoor geen oplossing is te vinden en eindigt in een scheiding. Een variant daarop is de kweekvijver, met de Bijlmer-pinkstergemeente als meest aansprekend voorbeeld. Voorganger Hans Scholten maakt er geen geheim van er moeite mee te hebben dat regelmatig een groepje kerkgangers, na een aanloopperiode met gerichte begeleiding, simultaanvertalingen van de diensten, kinderopvang, enzovoort opeens een groepje gelijkgestemden blijkt te zijn dat zich niet langer in de kerk thuisvoelt en 'voor zich zelf gaat beginnen'. Dit geldt overigens niet alleen voor Ghanezen. Ook Spaanstalige groeperingen uit Midden- en Zuid-Amerika, Frans- en Portugeestalige Afrikanen en Engelstalige Aziatische christenen 'bezondigen' zich hieraan.

Dat die nog steeds voorkomende splitsingen vaker het gevolg zijn van culturele verschillen dan van religieuze, blijkt wel uit het 'Pastores Overleg', waaraan de meeste voorgangers uit migrantenkring deelnemen en dat een Ghanese dominantie kent. De Nederlandse pinkstergemeente is er ook bij betrokken, dus het komt uiteindelijk allemaal weer goed. Er zou trouwens geen kerk groot genoeg zijn om alle gelovigen te kunnen herbergen. Aan genoemd overleg doen zo'n zestien Afrikaanse (lees Ghanese) kerken mee. Voorlopig staan onderwerpen als de hoge huren en het gebrek aan goede gebedsruimten nog steeds hoog op de agenda, maar mede door die onderwerpen groeit de noodzaak tot samenwerking en het doorgeven van succesjes, bijvoorbeeld het verkrijgen bij de woningcorporatie van zogenaamde guesthouses, een kruising tussen een pastorie en een gastenverblijf. Een ander voorbeeld is het gezamenlijk organiseren van conferenties en gospelconcerten.

Enige tastbare of zichtbare vorm van samenwerking met de plaatselijke Raad van Kerken is er (nog) niet.

Naast de taalbarrière en het 'eeuwige gezeur' over de hoge huren zijn er de meer fundamentele belemmeringen, de wederzijdse vooroordelen. De roeping van de Ghanese christenen houdt niet op bij het betreden van de vergaderzaal van de Raad van Kerken. Oh no. En de gereformeerden/hervormden/rooms-katholieken/evangelische broedergemeenten/evangelisch-luthersen laten zich hun eigentijdse visie op ongehuwd samenwonen, homoseksualiteit, een borreltje op z'n tijd en wat extra aandacht voor het milieu niet zomaar afpakken. Oh nee.

Lukt het (nog) niet in een institutie zoals de Raad van Kerken, geroepen zal er worden. En wonderlijk genoeg gaat er zoveel aantrekkingskracht uit van de omgekeerde missie, dat de media de Bijlmer-kerken nog steeds omarmen. Hoe is het

anders te verklaren dat met name de Ghanese kerken bijna zes jaar na de Bijlmer-ramp nog steeds nieuws zijn? Waarom komt er een toenemend aantal bezoekers uit binnen- en buitenland naar de Bijlmer om kennis te maken met Het Wonder, een explosieve toename van religiositeit in de grote stad? Waarom nemen zoveel studenten de Bijlmer-kerken als scriptieonderwerp? Wat is er aan de hand? Het antwoord is even simpel als eerlijk: men schaamt zich het evangelie niet. Sterker nog, men zou het wel van de daken willen schreeuwen. Dat waren wij in ons zogenaamd ontkerkelijkend Nederland niet meer gewend, dus dat is nieuw. En wat nieuw is, is nieuws. Dat nieuwe kwam wereldbreed de huiskamers binnen tijdens de herdenkingsdiensten na de vliegcrash van 4 oktober 1992, toen een EL AL vrachtvliegtuig neerstortte in onze woonwijk. Het omgaan met dood en verdriet door een bevolkingsgroep waarvan we tot dan alleen maar wisten of vermoedden dat ze donker gekleurd, anders gekleed, illegaal en crimineel waren, een enkele sportieve uitzondering daargelaten, bezorgde de westerse samenleving een schok die nu nog natril. Want als dood en verdriet al zoveel teweegbrengen, hoeveel te meer dan wellicht leven en vreugde? Als er ooit een moment aangeduid zou (moeten) worden, waarop in Nederland de multiculturele samenleving overdonderend van start ging (om vervolgens ogenschijnlijk weer even hard te versloffen), dan gooit de maand oktober 1992 hoge ogen.

Aanknopingspunt

De speurtocht naar het onbekende kerkelijk leven in de Bijlmer moet ergens beginnen. Men heeft een aanknopingspunt nodig. Onze stichting INS (Interkerkelijk Nieuwkomers Steunpunt) is daarbij van waarde, maar veel belangrijker nog is SKIN, Samen Kerk In Nederland, steunpunt voor migrantenkerken bij het vervullen van hun missionaire opdracht in de Nederlandse samenleving. Deze betiteling, afkomstig van Kathleen Ferrier, de stuwende kracht binnen SKIN, wordt in 'Allerwegen 23' (1996) gevolgd door een opsomming van de doelstellingen van SKIN, geformuleerd bij de start, nu vijf jaar geleden. Ik citeer:

'1a. De onderlinge contacten tussen migrantenkerken in Nederland versterken; b. contacten tussen migranten- en inheemse (Nederlandse) kerken leggen en/of verbeteren.

2. Op verschillende terreinen dienst verlenen; a. op praktisch gebied; b. op gebied van toerusting en vorming; c. op gebied van uitwisseling.

3. SKIN stelt zich tevens ten doel bekendheid te geven aan hetgeen de migrantenkerken in Nederland bezighoudt. De viermaal per jaar verschijnende Nieuwsbrief speelt in dezen een belangrijke rol.

4. SKIN wil netwerken opbouwen. Op nationaal niveau zijn er relaties met verschillende Nederlandse organisaties zoals de Nederlandse Zendingraad en de Raad van Kerken.'

Een en ander betekent niet dat het werk van SKIN, of zelfs maar de naam ervan, overal in christelijk Nederland bekend is. Verre van dat. Nou is dat niet erg, als het

maar niet zo blijft. Een heel fijne en welluidende manier om daar verbetering in te brengen, is de gospel. Veel van de Ghanese kerken hebben een koor. Of meerdere. Sommige daarvan zijn in staat en bereid om stad en land af te reizen, teneinde zingend te getuigen van hun geloof. Steeds vaker komt er bij de Nederlandse Zendingsraad of de Raad van Kerken een verzoek tot optreden van een Afrikaans gospelkoor binnen. Die organisaties sturen dat verzoek door naar SKIN, die er direct iets mee kan of op haar beurt INS inschakelt. Zo helpen we de Ghanese (en andere) kerken hun roeping te vervullen.

Dergelijke ervaringen (er zijn al boekingen tot oktober 2000, in Nijkerk en Geleen) hebben een complexe uitwerking. Niet alleen ontmoeten Nederlandse en Afrikaanse christenen elkaar en is er gelegenheid om elkaar te bemoedigen, ook de Afrikaanse christenen zelf ontdekken, voorzover ze dat al niet wisten, dat er in Nederland nog veel meer geloofsgenoten met dezelfde achtergrond en herkomst zijn. Het gospelconкурс dat SKIN in juni van dit jaar in Oegstgeest organiseerde ter gelegenheid van haar eerste lustrum, illustreerde dat op een heerlijke manier. Een en al blijdschap in Christus en nog kwalitatief hoogstaande muziek en zang op de koop toe. Geen wonder (of juist wel) dat aan het eind de wens werd geuit: 'Volgend jaar weer'. Voor de echte liefhebbers: SKIN heeft het voornemen om in mei/juni 2000 die wens te honoreren. Het wordt Den Haag of de Bijlmermeer.

De Ghanese gemeenschap in Amsterdam-Zuidoost is de derde in grootte. Dat was tot aan de eerder genoemde vliegcramp niet bekend, want de Ghanезen vielen niet onder het Amsterdamse Nieuwkomersbeleid. Anders gezegd, er waren weliswaar veel Ghanезen in Nederland en met name in de Bijlmer omdat daar veel lege woningen waren, maar die Ghanезen waren vooral handelaars (verschepping van tweedehands auto's, enz., naar Ghana), dus die bemoedigen zich niet zo erg met de Nederlandse samenleving, laat staan het inburgeren erin.

Daarin kwam verandering toen Ghana in 1983, in samenwerking met het IMF (Internationaal Monetair Fonds) de inflatie ging aanpakken. Toen werd die handel ineens veel minder lucratief en zaten veel Ghanезen, die net bezig waren hun gezin over te laten komen, eigenlijk als ratten in een vreemde val. Voeg daarbij de deportatie van duizenden Ghanese gastarbeiders uit Nigeria, tweede helft jaren tachtig, en het migratiebeeld krijgt vorm. Ongeveer parallel met de wetenschap dat de meesten zich voorgoed in Nederland zouden vestigen, ontstonden belangenverenigingen op maatschappelijk, cultureel en economisch gebied, overkoepeld door landelijke organisaties als Sikaman en Recogin. Beide hebben hun hoofdkwartier in de Bijlmer, waarmee andermaal is aangegeven hoe de getalsverhoudingen liggen. De reden waarom er in dit artikel gewag van wordt gemaakt, is dat bij de contacten met Ghana, zowel als bij besluitvorming hier te lande, de kerken een belangrijke rol spelen. Immers, er is geen beter communicatiemiddel dan de kerken. Je bereikt er in een klap honderden mensen mee.

Ook de plaatselijke radio is voor een relevant deel in Ghanese handen en de eerste Ghanese politici hebben hun intrede gedaan in gemeente- en deelraad. Het aantal Ghanese winkels (voedsel, kleding, boekshops) breidt zich gestaag uit. Kortom,

het wemelt hier weer van 'kleine luyden'.

Wij zijn dit artikel begonnen met het gebrek aan gebedsruimte en met de stelling dat er in ruim tien jaar niets of nauwelijks iets is verbeterd. Dat vraagt om uitleg en die zullen we, aan het eind van ons verhaal, geven: toen de mislukking van de Bijlmer-parkeergarages vaststond, besloot de Dienst Parkeerbeheer (onderdeel van de centrale stad en niet vallend onder het deelraadsbestuur) van de nood een deugd te maken en de parkeergarages gedeeltelijk om te bouwen tot bedrijfsverzamelgebouwen. Hier en daar wat muurtjes ertussen, de vloer wat afgevlakt, de benodigde leidingen aangelegd en klaar is kees. Honderdvijftig gulden per vierkante meter op jaarbasis. Voor een commercieel bedrijf(je) dat enveloppen maakt of bloemen bindt, een koopje. Voor kerken met een groot ruimteprobleem maar met weinig inkomen, een molensteen. Toch hebben veel kerken zich die molensteen om de hals gehangen, bij gebrek aan alternatief. En vanwege de gulden regel dat elke kerk die de diaspora voorbij was, groeide. In een 'eigen' gebouw kun je immers de hele week activiteiten ontplooiën en aan het gebouw een zekere status ontleen die je helpt te overleven. Maar, $600\text{m}^2 \times f 150,- = f 90.000,-$ per jaar. Elk jaar weer. Kleinere kerkgenootschappen met minder m^2 zitten met minder leden eigenlijk voor dezelfde zware opgave. De gemeente Amsterdam heeft, daartoe gesommeerd door de stedelijke CDA-fractie en de Amsterdamse Raad van Kerken, in 1998 het huurprobleem op de raadsagenda gezet. Uitkomst: de twee grootste huurders (die van elk 600m^2) krijgen een reductie van 50%. Niet met terugwerkende kracht en ook niet met precedentwerking voor de anderen. Amsterdam is voorshands niet van plan, alle gerochel over scheiding tussen kerk en staat ten spijt, de gouden koe met opvallend veel Ghanese trekken te slachten. Andere genootschappen, waaronder ook Ghanese, huizen in oude, afgeschreven barakken, waarin voorheen scholen, apotheken en kinderdagverblijven waren gevestigd. De huur daarvan varieert van $f 7,-$ per uur, alleen op zaterdag en zondag, tot zo'n $f 2000,-$ per maand, onroerende zaakbelasting, rioolbelasting, waterschapsbelasting en wat er verder aan belasting nog valt te innen, niet meegerekend. Weer andere genootschappen rest niets anders dan de niet courante uren in een buurthuis te benutten tegen een redelijke prijs, maar met het nadeel dat er geen sfeer van eigenheid ontstaat. Overigens bij dezen een compliment voor de buurthuisleiding vanwege haar klantvriendelijke houding. Hetzelfde geldt voor het Augustinus College en de plaatselijke sportschool. Daarbij opgeteld de ettelijke onderhuurders in de drie 'originale' kerken in Amsterdam-Zuidoost, de reeds genoemde Nieuwe Stad, De Drie Stromen en de pinkstergemeente en het beeld van de tientallen kerken in de Bijlmer wordt aardig compleet. Die kerken hebben een roeping, de Ghanese in aantal en omvang voorop. Het is niet alleen hun wens dat die roep wordt gehoord en verstaan.

Aanbevolen literatuur

Gerrie ter Haar, 'Halfway to paradise', *African christians in Europe*, Cardiff Academic Press, 1998.

Daniel Himmans-Arday, *And the truth shall set you free*, Janus Publishing Company, London, 1996.

Mar Oomen en Jos Palm, *En de goden verhuisden mee*, Koninklijk Instituut voor de Tropen, 1997.

Gerard van Tillo, *Levenskunst in de Bijlmer*, Kok Kampen, 1998.

J.A.B. Jongeneel (red.), *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuid-Amerikaanse christenen in Nederland*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1996.

'Omgekeerde Missie', *Wereld en Zending*, 1996, 2, Kok, Kampen.

Annelies Barth (red.), 'Op basis van gelijkwaardigheid', *Migrantenkerken in Nederland*, Kok, Kampen, 1996.

Adze v.d. Broek, *Ieder boorde in zijn eigen taal*, Raad van Kerken in Nederland, 1998.

SKIN: Kathleen Ferrier, Vlasland 15, 3833 CM, Leusden. Tel.: 033-4941165.

INS: Jan de Jonge, Snelleveldstraat 32, 1107 VW, Amsterdam-Zuidoost. Tel.: 020-6976834.

Jan de Jonge was tot 1992 bij het onderwijs werkzaam in o.a. Brazilië, Aruba en Amsterdam. Van 1986-1998 gemeenteraadslid/deelraadslid in Amsterdam. M.O.-geschiedenis aan de Vrije Leergangen van de VU. In 1992 publiceerde hij 'Soms was er geen plaats in de herberg', een poging tot een religieuze kaart van de Bijlmermeer. In 1994 volgde 'Halverwege de hemel', religieuze kaart van Amsterdam-Zuidoost. Sinds 1994 is Jan de Jonge directeur van de Stichting Interkerkelijk Nieuwkomers Steunpunt (INS).

De sociale problemen van de Filippijnse vrouwen in Nederland

Er wonen ongeveer 17.000 Filipino's in Nederland: vrouwen die met Nederlanders getrouwd zijn, migranten en immigranten, au pair meisjes, arbeiders op booreilanden, werkers in de amusementsindustrie, studenten en zeelieden. Ongeveer 70% van die 17.000 mensen zijn vrouwen en ongeveer eenderde heeft geen papieren. Zij maken deel uit van de zes tot zeven miljoen Filipino's, die buiten hun vaderland verblijven en hun vier tot vijf miljard Amerikaanse dollars per jaar houden de door schulden gedomineerde economie thuis, die op export gericht is maar afhankelijk van import, boven water.

De regering van de Filippijnen kent sinds de dictatuur van Marcos tot op de huidige dag een Beleid van Export van Werkers om aan miljarden dollars te komen en om de sociale onrust in de hand te houden, die veroorzaakt wordt door een hoog percentage werkloosheid en te weinig werk. Naast de miljoenen werkers overzee waarvan de meesten vrouwen zijn, presenteren zich jaarlijks 750.000 nieuwe arbeidskrachten op de markt. Dagelijks worden drie of vier overleden overzeese werkers naar de Filippijnen teruggebracht. Ondanks de risico's, ondanks de pijn van de scheiding van familie en eigen land, ondanks de eenzaamheid, het fysieke en verbale geweld, is overzee werken onvermijdelijk om te overleven.

De eerste migratie van betekenis naar Nederland vond plaats in de jaren '60 toen vijftig verpleegsters naar Nederland kwamen met een contract voor drie jaar. Daarna kwamen er vroedvrouwen, die in Amsterdam in twee ziekenhuizen en in vijf andere steden in ziekenhuizen gingen werken. In 1966 werden er zeshonderd textielarbeidsters gerekruteerd van 18-21 jaar. De meesten van hen hadden een middelbare schoolopleiding. Sommigen besloten te blijven, anderen trouwden hier en weer anderen vertrokken naar Canada en de VS. De vrouwen voelden zich als textielarbeidsters gediscrimineerd, omdat ze minder verdienden dan mannen. Ook zaten ze door hun leeftijd onder het minimumloon.

In de jaren zeventig nam de Filippijnse gemeenschap toe doordat Nederlandse vrijwilligers, toeristen en zakenmensen hun Filippijnse vrouwen meebrachten naar

Nederland. Gedurende het Marcos-regime kwamen ongeveer twintig vrouwen als politieke vluchtelingen naar Nederland. Er waren ook meer studenten met een beurs, die bleven en vrouwen die gerekruteerd werden in de amusementsindustrie, maar gedwongen werden om als prostituee te werken. Tenslotte kwamen er vrouwen op een toeristenvisum, die bleven als hulp in de huishouding en als au pair meisjes. Deze groep bestaat uit ongeveer achthonderd vrouwen. Onder de tweehonderd werkers op de booreilanden zijn ook tientallen vrouwen.

a. Gemengde huwelijken

De wettelijke status van Filippijnse vrouwen in Nederland, die getrouwd zijn of samenwonen, hangt drie jaar lang af van de Nederlandse partner. Gedurende deze periode voelen velen zich kwetsbaar en vaak worden ze dan misbruikt. Sommige vrouwen lopen weg, waardoor ze hun legale status verliezen en de garantie dat ze in Nederland kunnen blijven. Hun ontbreekt informatie over hun rechten en zij weten de weg niet naar hulpverleningsprogramma's en instanties die hen kunnen helpen hun plaats te vinden en hun rechten te verkrijgen. De vrouwen met een huwelijk dat slaagt, hebben te maken met aanpassingsmoeilijkheden in het sociale en culturele leven, het vinden van geschikt werk en de uitdaging om hun kinderen in twee culturen groot te brengen. Er is al een tweede generatie van Filippijnse jongens en meisjes geboren en opgevoed in Nederland. De nieuwste ontwikkelingen zijn de zogenaamde postorderbruiden, die door bemiddelingsbureaus tegen een vergoeding geleverd worden. Filippijnse vrouwen, die zich hiervoor lenen, maken zichzelf extra kwetsbaar.

b. De gedwongen prostitutie

Duizenden Filippijnse meisjes van 17 tot 30 jaar zijn het slachtoffer van handel in prostituees. Er zijn er honderden van hen in de sekshuizen en bordelen van Nederland. Gerekruteerd als bediensters, danseressen en entertainers worden deze meisjes verkocht, gedwongen tot prostitutie, lichamelijk misbruikt en als slaven behandeld. De onmenselijke en vernederende situatie waarin ze moeten leven, brengt velen tot het gebruik van alcohol en drugs. Zij hebben geen sociale voorzieningen en worden slecht betaald. Door het stigma van prostituee voelen zij zich geïsoleerd en alleen. Wanneer hun ouders en familieleden ontdekken dat ze prostituee zijn, moeten ze die schaamte met zich meedragen. Ook kunnen zij hun seksbazen niet verlaten omdat die hun paspoorten vasthouden. Pogingen om te vluchten worden met geweld onmogelijk gemaakt, soms zelfs met de dood als gevolg.

In het algemeen worden de Filippijnse vrouwen gediscrimineerd en geëxploiteerd. Diploma's van middelbare scholen en graden van Filippijnse universiteiten worden hier niet erkend. Dus werken de vrouwen onder hun niveau. Omdat ze hun rechten niet kennen worden meisjes die huishoudelijk werk doen, vaak uitgebuit. Myrna, die in de huishouding werkt bij een diplomaat, kreeg f 250,- per maand in plaats van het normale salaris van f 1000,-.

c. Misbruik van het au pair systeem

De au pairs zijn geen studenten en geen gewone arbeiders. Het zijn jonge vreemdelingen die 'hier komen om hun taalkundige en zo mogelijk beroepsmatige kennis te vergroten en cultuur op te doen door het land, waar zij ontvangen worden, beter te leren kennen'. Au pairs worden verondersteld dertig uur per week te werken voor hun gastgezinnen; zij ontvangen een tegemoetkoming van f 500,- per maand plus transportkosten per publiek vervoer en hebben een eigen kamer. Onderzoek onder au pairs heeft uitgewezen dat het gastgezin vaak misbruik van hen maakt door hen zestig tot zeventig uur per week te laten werken zonder betaling van overuren, door verbaal misbruik en slechte accommodatie. Ze worden behandeld als werksters. Sommige au pair meisjes zijn domweg gedeporteerd toen er problemen en conflicten ontstonden. Veel au pair meisjes zijn slecht geïnformeerd ten aanzien van hun rechten. Verder is de vergoeding voor een contract van een jaar niet genoeg om de schulden af te betalen, die men gemaakt heeft om de vliegreis te betalen, zodat ze langer blijven zonder papieren, met als risico dat ze nog meer uitgebuit worden. Het verhaal van Adèle is typerend. Zij is een ongehuwde moeder met een kind in de Filippijnen. Zij vertelt: 'Ik was als een slaaf. Ik moest voor mijn werkgeefster werken, op haar baby en twee honden passen... eten klaarmaken voor het personeel van mijn werkgevers fabriek... de was doen, het huis schoonhouden en 's nachts de baby kalmeren, wanneer die huilde.' Voor al dat werk kreeg ze f 500,- per maand. Omdat ze dit alles niet langer kon verdragen, is ze weggelopen en ze werkt nu als illegaal.

Filippijnse meisjes in Nederland staan onder druk van de sociale verwachtingen die de Filippijnse samenleving van hen heeft. Ze behoren hun ouders en familie financieel te steunen. De mensen die overzee wonen, worden beschouwd als rijken en ze behoren hun rijkdom met anderen thuis te delen. Het grootfamilie-systeem van de Filippijnen en de verwachting van de familie steun te ontvangen kan problemen geven met de Nederlandse echtgenoot. Aan de andere kant is de grootfamilie ook een soort sociaal vangnet.

Veel Filippijnse migranten hebben kritiek op het optreden en de service van de Filippijnse ambassade in Den Haag. Een punt is het verbod van de ambassade om als au pair naar Nederland te komen als reactie op negatieve rapporten over de behandeling van au pair meisjes. Men is tegen dit verbod omdat het arbitrair en discriminerend is. In plaats van een verbod zouden de mensen van de ambassade meer toezicht moeten houden op de werkomstandigheden van de au pairs; hun de diensten moeten verlenen, waar ze om vragen en hun informatie verschaffen over hun rechten.

Netwerken

Voor hun persoonlijke en sociale problemen maken de Filippijnse vrouwen gebruik van hulp en advies van hun informele netwerk van vrienden en streekgenoten. Ze zetten eigen sociale, culturele, sport- en religieuze organisaties op. Ze hebben cul-

turele groepen, die bij bijzondere gelegenheden Filippijnse liederen zingen en dansen uitvoeren. Er worden initiatieven genomen om tot eigen organisaties voor hulp en bewustwording te komen.

Filippijnse vrouwen hebben geparticipeerd in de leiding van de 'Eerste Conferentie van Filippijnse Vrouwen in Europa', die in september 1992 in Barcelona is gehouden. De in Nederland gevestigde 'Pinay sa Holland-Gabriela' en de 'Migrante Internationale - Europa', waarvan een Filippijnse vrouw presidente is, verschaffen voorlichting en educatie, en organiseren lobbies en pleidooien voor de rechten en het welzijn van migranten. Zij zetten zich in om Filippijnse vrouwen bewust te maken van hun rechten. Zij hebben positieve ervaringen ten aanzien van samenwerking met Nederlandse vrouwenorganisaties. Kortgeleden zijn ze campagnes begonnen tegen het verkopen van Filippijnse vrouwen en kinderen; een campagne voor de rechten en het welzijn van au pairs en tegen onrechtvaardige financiële eisen van de Filippijnse overheid. Filippijnse kerkelijke programma's, zoals het 'Ecumenical Ministry for Filipinos Abroad (EMFA)' verschaffen de liturgische en bijbelse basis voor deze dienstverlening en acties.

Zo helpen de Filippijnse vrouwen ondanks de pijn van de scheiding van hun dierbaren, de problemen van aanpassing, het misbruik, het isolement en de eenzaamheid, elkaar om hun persoonlijke en nationale waardigheid en identiteit overeind te houden.

De Filippijnse vrouwen zijn tot de conclusie gekomen dat de oplossing op termijn voor de emigratie in de Filippijnen zelf ligt. Zij zijn ervan overtuigd dat de samenleving van de Filippijnen semi-feodaal en semi-koloniaal is, waarbij grote landheren en een door het buitenland gedomineerde economie het land in een steeds diepere crisis zullen brengen, die de armoede en werkloosheid alleen maar zal doen toenemen. Zij geloven dat een echte landhervorming en industrialisatie op nationale schaal, welvaart en banen kunnen scheppen voor miljoenen mensen. Daarom voelen zij zich, hoewel ze overzee werken, een deel van de Filippijnse volksbeweging die zich inzet voor sociale veranderingen. De bewust levende Filippijnse vrouwen hebben het visioen van alle migranten van 'een samenleving waarin gezinnen niet uit elkaar vallen om te overleven. Wij dromen van en zetten ons in voor een vaderland waar er voor iedereen de mogelijkheid is om een acceptabel menselijk leven te leven.'

De rol van de kerk

Naast rooms-katholieke priesters en nonnen is er een groeiend aantal onafhankelijke kerken, groepen en gemeenten, die geleid worden door leken en zendelingen, variërend van fundamentalisten tot charismatici. In de Filippijnen hebben de Nationale Raad van Kerken (NCCP) en de Katholieke Bisschopsconferentie van de Filippijnen (CBCP) programma's of commissies, die zich bezighouden met de migranten en hun families. Zij steunen beide de inzet van migranten en hun fami-

lies voor gerechtigheid, bewustwording, gemeenschap en solidariteit. Als kerken van een land dat arbeidskrachten exporteert zoeken zij samenwerking met kerken in de landen die arbeiders opnemen.

Tenslotte

De toevloed van migranten uit de Filippijnen zal in de komende jaren zeker toenemen als consequentie van de groeiende economische en politieke crisis in de Filippijnen. Aan de andere kant maken landen als Nederland het voor gastarbeiders steeds moeilijker om een werkvergunning te krijgen. Datzelfde geldt ook voor de illegalen die hier al langer zijn. Dat impliceert de uitdaging om de ware oorzaak van de emigratie duidelijk te maken en aan de andere kant het wegnemen van de oorzaken van de migratie, het onderstrepen van de rechten van de gastarbeider en van het belang van de voorzieningen, zoals die in Nederland, maar ook van de internationale regelingen ten aanzien van migranten en hun gezinnen.

Geprezen als de moderne helden, omdat ze dollars overmaken, zijn de moderne migranten van onze dagen in feite de moderne slaven. Aan de andere kant kan men zien hoe de bewustgeworden migrant met hulp van Nederlandse bondgenoten tactische overwinningen kan behalen in de inzet voor rechten en welzijn. Met als motto: treur niet, organiseer je en ga er tegenaan, vechten ze terug uit protest tegen hun behandeling. En Filippijnse vrouwen lopen daarbij voorop. Er is hoop.

Bibliografie:

Yvonne Belen en Debbie Velencia (ed.), *Proceedings of the conference of Philippine women in Europe*, Barcelona Spanje, september 1992.

Grace-Arcilla Puningbayan, *A report on the investigation on the situation of au pairs in the Netherlands*, Migrante Internationale Europe, 1998.

The Filippina au pairs in the Netherlands; their problems and some resolutions to improve their situation, Stichting Bayanibar, november 1997.

Chris De Stoop, *They are so sweet sir; the cruel world of traffickers in Filipinas and other women*, Limitless Asia 1992.

Elena el Samonte, *Sources of stress and coping mechanisms among Filipinas in Western Germany and Holland*, 1990

Brochure of the center for overseas work, Catholic bishops conference of the Philippines (CBCP), 1998.

Study paper in the Filipino overseas contract workers and the government's export labor program and proposed comprehensive program for Filipino migrant workers, 1995.

Cesar T. Taguba is sinds 1997 reizend predikant van de United Church of Christ in de Filippijnen (UCCP) voor de migranten in Europa. Hij leidt het programma: Oecumenisch pastoraat voor Filippinos overzee (EMFA) in Europa.

Ds. Taguba is te bereiken tel. (31)(0)33 4723084 en e-mail: bayanint@worldonline.nl

Christen-Molukkers vijftig jaar later

Bijna vijftig jaar geleden haalden Molukse KNIL-militairen na een lange reis het nieuws. In het voorjaar van 1951 vormden zij de eerste stroom naoorlogse asielazoekers in Nederland. Voor velen begon dit reisverhaal met God rondom de Tweede Wereldoorlog en na vijf decennia, vlak voor de oversteek naar een nieuw millennium, lijkt de reis nog lang niet ten einde te zijn gekomen.

Gestrand onderweg

Ten tijde dat ik dit schrijf – augustus 1999 – hebben Molukkers wederom het nieuws gehaald. Dit vanwege het feit dat de onlusten tussen moslims en christenen op de Molukken, die in januari begonnen, weer oplaaidden. Het is wrang, maar een betere illustratie van de herbeleving van de traumatische ervaringen van Molukkers in Nederland en de rol van het geloof daarbij is niet te geven. Molukkers in Nederland hebben het gevoel, dat zij per definitie slecht scoren in de media. Wanneer zij in het nieuws komen, domineren de negatieve 'side-effects'. Zo kregen de schendingen van de mensenrechten, het voortdurende geweld en de terreur, de onmenselijke situatie voor de ontheemden en de vluchtelingen te weinig de aandacht, maar werd de berichtgeving voornamelijk gefocust op de zogenaamde 'op rellen beluste en niet in de hand te houden Molukse jongeren in Nederland' en de onafhankelijkheidsstrijd van de RMS in Nederland. Daarnaast speelden zich tegelijkertijd ook andere gebeurtenissen af, zoals eerst de oorlogssituatie te Kosovo, de spectaculaire gevangenneming en de berechting van de Koerdische leider Ocalan en later de aardbeving te Turkije. Die droegen ertoe bij, dat de 'Ambonse' kwestie niet in het brandpunt van de publiciteit kon komen. De Molukse gemeenschap in Nederland is sinds het begin van de onlusten volop in actie en beweging. Vanwege de vele hulpvragen vanuit de Molukken van zowel kerk als moskee doet men aan fondswerving met het oog op noodhulp en wederopbouw. Daarnaast hoopt men de internationale aandacht te kunnen richten op de totale ontwrichting van het maatschappelijk leven op de Molukken, zodat internationale interventie tot de mogelijkheden behoort. Binnen de Molukse gemeen-

schap in Nederland overheersen gevoelens van machteloosheid en onmacht. Hoe kunnen die omgezet worden in betrokkenheid en deelname in de strijd om humaniteit op de Molukken? Aan de stille tochten namen vele jongeren deel. Zij werden meer dan ooit geconfronteerd met de vragen naar hun afkomst, naar hun identiteit. Zij raakten opnieuw geïnteresseerd in het verhaal van hun vaderen. Het deed mij denken aan mijn eigen jeugd jaren. Met de radicalisering van de Molukse jeugd in de jaren '70 – uitmondend in gijzelingen en een treinkaping te Beilen – begon de zoektocht naar mijn wortels.

Dit artikel zal ik vervolgen met een schets over de komst van de Molukse KNIL-militairen naar Nederland. Daarbij zal ik illustreren welke rol het christelijk geloof innam tijdens de reis. Bij het schrijven heb ik vaak moeten denken aan een uitspraak van Baäl Shem Tov: 'Vergeetachtigheid leidt tot ballingschap, maar gedenken is het geheim van de verlossing.'

Onderweg naar morgen

De meesten waren het rondtrekken van eiland naar eiland in het voormalig Nederlands-Indië wel gewend. Dat hoorde bij hun dagelijkse werkzaamheden als soldaat van het Koninklijk Nederlands Indisch Leger (KNIL). Maar deze reis was niet zomaar een patrouille. De omstandigheden waren uitzonderlijk. Samen met hen reisden hun vrouwen en hun kinderen. De tocht overschreed ook de grenzen van het grondgebied, waar zij jarenlang in dienst van de Nederlandse kolonisator deel uitmaakten van de troepenmacht die de rust en veiligheid moest handhaven. De bootreis bracht hen naar de andere kant van de aardbol, waarna zij uiteindelijk in het koude Nederland voet aan wal zetten. Enerzijds overtrof de aankomst hun stoutste dromen: wie had ooit gedacht Nederland aan te doen? Anderzijds vonden de soldaten troost bij de gedachte dat het slechts om een tijdelijk verblijf zou gaan. De situatie op Java was voor hen onhoudbaar geworden. In eerste instantie weigerden velen om zich in te laten schepen en af te reizen. Maar toen de situatie ingewikkelder werd en het dienstbevel kwam, restte hun geen keus. Zij verzoenden zich met het feit dat zij op doorreis waren naar het 'beloofde land'. Nederland zou een tussenstop zijn; de Nederlandse overheid had immers bevestigd dat het verblijf van tijdelijke aard zou zijn. Bij ontvangst in Nederland echter werden zij dubbel verrast. Eerst was daar het klimaat; zij wisten niet dat het (in maart) zo koud zou kunnen zijn. Daarnaast kregen zij een ontslagbriefje in de hand gedrukt. Niemand kon toen bevroeden hoe de reis verder zou verlopen...

Een Molukse kerk op vreemde bodem

Het ontstaan van een Molukse christen-geloofsgemeenschap in Nederland begon met een 'reis naar de oost' vanwege de strijd om de specerijen in de zestiende eeuw. Gedreven door koopmansgeest en handelsdrift bereikten Nederlandse zeelieden de Molukse eilanden. Die tochten resulteerden in een eeuwenlange kolonisatie. Na de

Tweede Wereldoorlog kwam aan die Nederlandse overheersing een abrupt einde. Ook Indonesië werd meegezogen in de dekolonisatiegolf die het vooroorlogse wereldbeeld abrupt wijzigde en in Indonesië voor goed een einde maakte aan de leus 'God, Nederland en Oranje'. Indonesische nationalistenv wilden de knellende banden van de kolonisator van zich afwerpen en stredden voor een onafhankelijk Indonesië. Die strijd is er mede de oorzaak van dat ongeveer drieduizend Molukse militairen van het KNIL, samen met hun vrouwen en kinderen, naar Nederland werden overgebracht. De vestiging van de Molukse bevolkingsgroep in Nederland moet in het licht gezien worden van de turbulente ontwikkelingen rondom de Republiek van de Zuid-Molukken. De R(epubliek) M(aluku) S(elatan) was geproclameerd op basis van de akkoorden van Linggadjati en van de Ronde-Tafel-Conferentie. Het was een protest tegen de handelwijze van de deelstaat Indonesië, die onder leiding van Sukarno de federale staat wilde transformeren tot een eenheidsstaat. Voor de Molukse KNIL-militairen, die graag naar de Molukken zouden willen terugkeren had dit verre gaande consequenties. Zij werden de inzet van een politieke prestigestrijd en moesten met lede ogen toezien hoe zij verder dan ooit van de Molukken terechtkwamen. Onder de militairen bevonden zich ook een aantal legerpredikanten. In eerste instantie waren zij er niet op gebrand om een apart kerkgenootschap op te richten. Het verblijf, zo geloofde men, zou toch van korte duur zijn. Wel wilde men de relatie met de moederkerk op Ambon intact houden. Daarom verzocht men de synode van de Geredja Protestan Maluku (GPM, de Protestantse Kerk op de Molukken) om in Nederland zich te mogen organiseren als de classis Nederland van de GPM. Maar uit de contacten met Ambon bleek dit onmogelijk te zijn. De kerkorde van de GPM liet dit niet toe. De GPM was toentertijd een territoriaal georganiseerde kerk; haar grondgebied was beperkt tot de Molukken en Nieuw-Guinea. Een lidmaatschap was verbonden aan het verblijf in dat gebied. Als alternatief stelde het moderamen van de GPM voor dat haar Molukse broeders en zusters – met het oog op het voorlopig karakter van het verblijf in Nederland – het gastlidmaatschap aan zouden vragen bij de Nederlandse Hervormde Kerk. Op 24 november 1952 werd de Geredja Indjili Maluku di Belanda (Molukse Evangelische Kerk) opgericht. Dit betekende het begin van een jarenlange verkoelde verstandhouding tussen de GPM op Ambon en haar Molukse zusters en broeders in Nederland. Op de Molukken committeerde de GPM zich aan de 'nation-building' van Indonesië, terwijl in Nederland veel, zo niet alles in het licht werd gesteld van de RMS.

Ontworteld en geworteld

Bij aankomst had men door de bootreis en alles wat zich daaraan voorafgaand had afgespeeld een ontzettend goede onderlinge verbondenheid. Te midden van de chaos kwam een zekere mate van orde. Men werd geïnspireerd door één geest en sprak dezelfde taal. Er was een 'wij-gevoel' ontstaan, dat vanwege de eerste ervaringen (ontslag!) in Nederland alleen maar versterkt werd. Argwaan en wantrou-

wen ten opzichte van de Nederlandse staat bepaalden spoedig dat er sprake was van een 'wij-zij'-stemming. De houding van de GPM gaf, wat dat betreft, de mensen het gevoel, dat men 'dubbel' in de steek gelaten werd... Terugkijkend kan er geconstateerd worden dat er een drietal elementen zijn geweest, die van wezenlijk belang waren voor de ontwikkeling en de groei van het christelijk geloof onder de Molukkers in Nederland:

1. de traditie van het Molukse christendom;
2. de aanwezigheid van zes voormalige legerpredikanten;
3. de opvang en huisvesting in de kampen.

Molukkers waren onderdeel van het systeem en behoorden relatief gezien tot de hogere stand van de koloniale standenmaatschappij. Niet voor niets werden zij 'Beland hitam' (zwarte Nederlander) genoemd. Door de contacten met de Portugezen, die het christendom introduceerden op de Molukken, en daarna met de Nederlanders, was er zoiets als een traditie ontstaan. Van huis uit wist men hoe men moest geloven. Het leven was van de wieg tot het graf geregeld. Die vormen hield men ook buiten de Molukken zo goed mogelijk in ere. Voor de meesten was de reis immers eerder begonnen. Voordat men in dienst kwam van het KNIL had men op jonge leeftijd – in de kracht van het leven – de kampong (het dorp, waar men opgroeide) en de Molukken verlaten. Sommigen kregen bij het verlaten van het ouderlijk huis een aantal leefregels mee. Hun ouders bezwoeren hen als het ware zich daaraan te houden. Wat er ook gebeurt, vergeet nooit je God. Hij komt altijd op de eerste plaats. Hij zal je behoeden. Vergeet op de tweede plaats ook niet degenen, van wie je afstamt. Jouw voorouders (in het Maleis de tetek-nenek-mojang) zullen altijd met je zijn. Zij beschermen je en schenken je de nodige wijsheid en inspiratie om je levensreis voort te kunnen zetten. Ook kregen velen van hun ouders een huisaltaar mee, de piring natza, dat zij, waar zij zich ook zouden bevinden, moesten inrichten om God in huis te kunnen ontmoeten.

De zes legerpredikanten waren van het begin af aan betrokken bij de leiding van de kerk. Met hart en ziel zetten zij zich in voor de organisatie van de Molukse kerk in Nederland. Voor de kerkenraad rekruteerde men in de woonoorden en kampen vele onderofficieren en soldaten. Daarbij werd dankbaar gebruikgemaakt van de netwerken vanuit het KNIL. De predikanten verzorgden de inhoudelijke kant van de geloofsleer, terwijl de cultuurdragers van het geloof de militairen waren. Zij waren meer dan gewend om hun geloof 'onderweg' in te richten. Ver van huis beproefden zij hun geluk. In het leger konden zij niet alleen geld verdienen, maar ook een status. In dienst konden zij toegang krijgen tot de andere wereld, de wereld van de blanke Nederlander. Het waren goede soldaten, die door de tijd heen zich zeer gezagstrouw hadden getoond. Soldaten ook, die gelovig waren en dat ook in hun functioneren niet onder stoelen of banken staken. In de kazernes bloeide het geestelijk leven. In de vrije tijd nam men deel aan allerlei geestelijke activiteiten. Zo waren zangkoren met elkaar in een gezonde concurrentie verwikkeld over wie nu de beste was. Die ervaringen en de geloofstraditie, die men van-

uit de Molukse eilanden meekreeg, kwamen in het kampleven goed van pas. Want in Nederland werd men opgevangen in leegstaande villa's, kloosters, kazernes, DUW-kampen en voormalige concentratiekampen te Vught (Lunetten) en Westerbork (Schattenberg). De isolatie van de buitenwereld kwam paradoxaal genoeg het Molukse christelijke geloofsleven ten goede. In de woonoorden kreeg men onbedoeld de tijd en de ruimte om zich langzamerhand in te stellen op de Nederlandse maatschappij. Omdat voor alles een 'voorlopig verblijf' centraal stond werd het dagelijks leven, zoals men dat op de kazernes in Indonesië gewoon was, gecontinueerd. Er was aanvankelijk weinig sprake van een plicht tot inburgering. Juist in die existentiële strijd werd het geloof een kracht tot overleving.

Impulsen tot leven

In de woonoorden kregen de Molukse ex-KNIL-soldaten het zwaar te verduren. In hun levensonderhoud werd weliswaar door de Nederlandse staat voorzien, maar zij waren zowel werkeloos als statenloos burger. Tijdens het wachten op het signaal dat men weer op kon breken om terug te keren naar het moederland kreeg men klap op klap. De RMS leek meer en meer over de horizon te verdwijnen, terwijl men het gevoel kreeg in Nederland door alles en iedereen in de steek gelaten te zijn. Er was niemand die omkeek. Niemand die een helpende hand toestak. In het land van de vervreemding had men weinig medestanders. In deze weinig perspectievolle situatie bracht het christelijk geloof troost. In de kerk kon men zichzelf zijn. Dat kwam ook letterlijk en figuurlijk tot uitdrukking in de kerkkleding. De kerkelijke hoogtijdagen werden in traditionele kledij gevierd. Daarnaast werden de geloofszeden en -gewoonten in ere gehouden. Het kampleven leende zich er uitstekend voor om het Molukse geloofsleven te reproduceren. Heel het menselijk bestaan was daarbij religieus gekleurd. De mijlpalen van het leven waren geloofsfeesten die door de gemeenschap uitbundig gevierd werden. Doop, belijdenis, trouwerijen en begrafenissen vonden plaats op de 'Ambonse' manier. Als eenling werd men door de geloofsgemeenschap gedragen. Door de kerk had men een band en was men één grote familie. Lief en leed werd gedeeld. Via het geloof kon men de gevoelens van onmacht en machteloosheid tot uitdrukking brengen. Tijdens de reis heeft men veel stormen moeten doorstaan. Eerst was daar de teleurstelling rondom het voorlopig verblijf, dat geleidelijk aan een permanent karakter ging aannemen. Toen kwam de invoering van de zelfzorg, die in 1956 een einde maakte aan de totale opvang door de Nederlandse overheid en de intrede in het arbeidsproces. De jaren '60 werden gekenmerkt door de verhuizing naar de wijken, waarna in de jaren '70 de radicalisering van de Molukse jongeren zich aankondigde. In de jaren '80 en '90 was er de onwaarschijnlijke stilte rondom de RMS, die meer en meer uit beeld verdween. En nu, anno 1999, kreeg men te maken met de oorlogssituatie tussen moslim- en christenbroeders op de Molukken. Toch is men door het gure weer niet op de klippen gelopen. Integendeel, de vechtlustige levenshouding van de oude soldaten liet hen niet in de steek. Belangrijk daarbij was hun kijk

op het leven. In alles waren zij God dankbaar. Met het credo: 'Terima kasih Tuhan' (Dank u wel God) kroop men stap voor stap uit het dal en kreeg men zicht op het leven. In het geloof in Christus kon men iemand zijn, had men aanspraak en mocht men meewerken aan de vestiging van het rijk van God op deze wereld. Men leerde in te zien dat het leven in ballingschap – ver van je moederland – in principe geen handicap hoefde te zijn. Overal kun je God en zijn mensen dienen.

Eindbestemming???

'Ondanks de gebrokenheid van het bestaan mogen wij God dankbaar zijn dat Hij met ons blijft meegaan.' Deze boodschap leefden zij hun kinderen voor. Die hebben dat ook overgenomen. Zij hadden de drang om hun kinderen in het leven te laten slagen. Zij wilden hen meer dan een goede toekomst bieden. Dat is hen in zekere zin gelukt. Het is nu een vertrouwd beeld. Rouwende Molukkers, die hun overleden broeder of zuster ten grave dragen, of feestvierende familie, vrienden en kennissen die bij bruiloften, doop of belijdenis blijf geven van hun blijdschap. In de 65 gemeenten, waar Molukkers in groten getale wonen kijkt men daar weinig meer van op. Molukkers staan bij de burgerlijke stand niet meer als Molukkers geregistreerd; administratief worden zij als Nederlanders beschouwd. Of dat in hun beleving ook zo is blijkt van een andere orde te zijn. Op de één of andere manier voelt men zich méér dan Nederlander. De band met het land van herkomst is nog steeds zichtbaar en voelbaar. De oosterse wortels verloochenen zich na vijftig jaar niet... De vierde generatie Molukkers heeft ondertussen wel zijn weg al in Nederland gevonden, ook heeft de vijfde zich al aangediend. Het zijn kinderen van hun tijd, die zo invoegen op de digitale snelweg. Binnen een halve eeuw zijn de Molukkers in Nederland ingeburgerd en hebben zij een plek gevonden in de Nederlandse samenleving. Zij bewegen zich op de Nederlandse arbeidsmarkt en hun kinderen nemen deel aan het Nederlandse onderwijssysteem. Hoewel zij helemaal opgegaan blijken te zijn in de westerse maatschappij, bezoeken weinigen de Nederlandse kerken. Hoelang zal de reis nog duren? Waar brengt die ons uiteindelijk naartoe? Wat zal daarbij de rol zijn van het geloof? Uit het verhaal van vele Molukse vaders blijkt dat geloof een dragende factor is in het leven. Via hun levenshouding waren zij in staat om dit hun kinderen door te geven. Natuurlijk zullen er vele vragen en uitdagingen zijn met het oog op de verhouding tussen cultuur en evangelie. Maar die hoeft men niet uit de weg te gaan. Wie gefocust is op de toekomst van zijn kinderen, zich daarbij oriënteert op de culturele erfenis vanuit het moederland en zich daarbij laat inspireren door bijbelse waarden, kan wat dat betreft een heel eind komen. Met hun culturele- en geloofserfgoed moeten de Molukse Nederlanders in gesprek gaan. Daaruit moet blijken of hun God de God van de verschillende generaties is. En wie feitelijk wie op reis begeleidt. Gaan wij op reis en nemen wij God mee? Of gaan wij op reis en neemt God ons mee?

Verry Patty is predikant van de Molukse Evangelische Kerk.

Van Afrika naar Brazilië en terug

Het ontstaan van een katholieke gemeenschap in West-Afrika

Dat in bepaalde contreien van West-Afrika het kruis van de katholieke kerk niet werd geplant door Europeanen maar wel door bevrijde zwarte slaven uit Brazilië, is een historisch feit dat blijkbaar nog geen recht op vermelding heeft verworven in de Afrikaanse geschiedenisboeken. In de koloniale en missionaire literatuur worden die geëmancipeerde slaven vaak aangeduid als Afro-Brazilianen of kortweg Brazilianen. De Portugese of Braziliaanse term Retornados, te vertalen als Teruggekeerden, komt even geregeld voor. De lokale bevolking doopten hen tot Aguda, een Yoruba-term waarin men toch de naam herkent van één van de steden waar een zekere concentratie van Brazilianen vertoefden met name Agoué.

De afstammelingen van deze Retornados leven nu verspreid over de ganse Afrikaanse Westkust die toen beter bekend was onder namen die vanaf het begin van de zestiende eeuw tot de verbeelding spraken van geldzuchtige Europese avonturiers: Goudkust, Ivoorkust en Slavenkust. Hun communauteiten zijn terug te vinden in: Lagos, in het huidige Nigeria; Porto Novo, Quidah, Grand-Popo, Agoué, Badagry, in het huidige Benin.

In Liberia en Sierra-Leone ontwikkelden zich gelijkaardige gemeenschappen van bevrijde slaven. Toch moet hier een fundamenteel verschil tussen beide groepen worden aangebracht: in Freetown, bijvoorbeeld, ontstaan de eerste kernen uit slaven die onderschept werden door Britse patrouilleboten voor de kusten van Afrika en die nog geen voet op Amerikaanse bodem hadden gezet. De Aguda zijn in Brazilië geweest en zijn daar volledig ondergedompeld geweest in de Braziliaanse cultuur.

Tal van Brazilianen werden trouwens in Lagos, waar een bloeiende slavenmarkt is geweest, op de boot gezet met bestemming de Amerika's. Op die markt werden hoofdzakelijk Nâgos of Nangos verhandeld die op de Braziliaanse en Cubaanse plantages geapprecieerd werden als noeste werkkrachten. Voor sommige geëmancipeerde slaven betrof het een terugreis, vaak na een verblijf van een paar decennia overzee.¹

Het ontstaan van de Braziliaanse gemeenschappen

De Aguda vormen heden ten dage een uiterst kleine demografische en sociologische minderheid tegenover de autochtone bevolking, die ook op een etnische lappendeken gelijk. Tijdens hun relatief kortdurend gedwongen verblijf aan de overkant van de Atlantische Oceaan hebben zij een culturele metamorfose ondergaan. Zij hebben niet alleen een Afrikaanse tint aan de Zuid-Amerikaanse cultuur en samenleving gegeven, maar zij hebben daar ook nieuwe culturele aspecten ontdekt die zij verinnerlijkt hebben en weer hebben uitgedragen bij hun terugkeer in Afrika.

Het ontstaan van de Aguda-gemeenschap moet dus gesitueerd worden in de context van de slavenhandel die Afrika praktisch heeft doen leegbloeden vanaf de zestiende eeuw. Naar schatting werden alleen al tijdens de eerste helft van de negentiende eeuw zowat 300.000 slaven uit de Golf van Benin naar Brazilië verscheept. De overgrote meerderheid werd 'uitgeladen' in Bahia wat de Braziliaanse lokaliteit is die het dichtst bij Afrika gelegen is. Bovendien werd in het achterland ervan veel tabak geteeld, een product dat een grote afzet kende in West-Afrika. De slavenbevolking was dus bijzonder groot in die regio.

Sedert het einde van de achttiende eeuw leefde 'blank' Brazilië met een zekere schrik voor slavenopstanden. Daar was de 'zwarte' revolte van Haïti in 1792 niet vreemd aan. In Brazilië ontstond een zekere panieksituatie waarin niet alleen slaven, maar ook de geëmancipeerde Afrikanen met een zeer scheef oog werden bekeken: allen werden verdacht van het smeden van allerlei snode en opstandige plannen. Tenslotte brak in Bahia ook de hel los op 24-25 januari 1835.

Daarna hebben de Braziliaanse autoriteiten een aantal drastische maatregelen uitgevaardigd tegen hun Afrikaanse onderdanen. De eerste beslissing werd al genomen op 13 mei 1835: de zwarten werden verplicht zich jaarlijks te laten registreren en werden onderworpen aan een zeer hoge belastingplicht. Belangrijker is dat de administratie kon overgaan tot een re-exportatie van vrije zwarten als ernstige vermoedens bestonden omtrent hun subversiviteit. In 1851 volgde een nieuwe maatregel, waarbij de zwarten vrijstelling van de belasting konden krijgen indien zij ermee akkoord gingen om definitief Brazilië te verlaten en naar Afrika terug te varen.

Voeg daaraan toe de vrijwillige terugkeer van diegenen die West-Afrika nog als hun 'thuis' beschouwden. In 1836 arriveerden de eersten onder hen in Afrika. Het is vanaf die tijd dat, bijvoorbeeld, de Brazil Street bekend werd in James Town in Accra (Goudkust, thans Ghana). Er kan bezwaarlijk gesproken worden van een massale terugkeer of van een ver doorgedreven terugkeerbeleid. De Afro-Brazilianen keerden mondjesmaat terug. In 1851 charterden zestig vrije mannen, Mina's, een schip voor vierduizend dollar om hen terug te brengen naar Badagry in het huidige Benin. Hun voorbeeld werd enkele jaren later gevolgd door anderen:

'In 1857, in het bijzonder, kwam een Frans schip met 120 gerepatrieerden uit

Bahia die hun vrijheid hadden afgekocht en het schip hadden gehuurd voor 800 pond sterling en zij moesten nog vier zakken kaurischelpen per familie als schatting betalen aan de inlandse koning van Lagos.¹²

Het is vooral na 1888, toen de slavenhandel officieel werd afgeschaft in Brazilië, dat velen remigreerden naar hun land van oorsprong.

Hoeveel Afro-Brazilianen hebben dan uiteindelijk de terugtocht naar Afrika aanvaard? Er bestaan diverse schattingen. In bepaalde studies wordt het cijfer van ongeveer drieduizend aangehaald voor de negentiende eeuw. In andere wordt het aantal teruggekeerden op zeven- à achtduizend geschat. Er zijn helaas nog geen berekeningen gemaakt op basis van de inschepingen en scheepsrollen in de Braziliaanse havens.

Interessant lijken mij de schaarse gegevens die volkstellingen hierover kunnen geven. Bij een volkstelling in Lagos, in 1911, registreerde men 327 teruggekeerde Braziliaanse slaven. Bij de telling van 1931 was het aantal al gezakt tot 184. Die daling was heus niet te wijten aan een eventuele terugkeer van die Brazilianen naar Brazilië. Neen, door de integratie van die mensen in de lokale maatschappij begonnen de meesten onder hen zich al te laten inschrijven als Yoruba, de grootste lokale volksgroep van Lagos. Cijfers over het aantal teruggekeerden in andere kolonies hebben wij niet.

Maar hoe talrijk zijn zij vandaag? Clement da Cruz, zelf lid van de Aguda-gemeenschap, schatte in 1985 het aantal afstammelingen van die Afro-Brazilianen op ongeveer 350.000 voor de periode 1970-1980. Tweederde zou in het huidige Nigeria leven. Dit lijkt ons een zeer extreme kijk op het Aguda-fenomeen: dit betekent een fantastische demografische groei. We mogen toch niet uit het oog verliezen dat in de eerste periode de Afro-Brazilianen in een aparte en gesloten gemeenschap leefden waarin de endogamie bijna regel was. Sommigen stuurden zelfs hun dochters naar Bahia om een echtgenoot te vinden. De Afro-Brazilianen zijn in ruime mate cultureel en ook fysiek geabsorbeerd door de lokale Afrikaanse gemeenschappen.

De culturele identiteit

Toch zijn niet alle sporen van de vroegere specifieke culturele identiteit van de Afro-Brazilianen uitgewist. Uiteraard komen nog tal van Braziliaans klinkende voornamen en achternamen voor in Lagos, Porto Novo en elders aan de West-Afrikaanse kust, zoals: Silva, Santos, Reis, Assumpção, Cruz, Pedro, Antonio, Oliveira, Souza, enzovoort. In Brazilië hadden hun slavenmeesters ervoor gezorgd dat zij en masse werden gedoopt en bij die gelegenheid dus christelijke doopnamen kregen. Maar zij kwamen terug met meer dan alleen maar Braziliaanse namen.

De 'Braziliaanse' droom

De navelstreng met Brazilië werd lange tijd niet doorgesneden. In werkelijkheid

bleven vele Afro-Brazilianen met een zeker heimwee terugkijken naar het land 'waar zij hun beste dagen hadden doorgebracht'. Brazilië bleef in hun verbeelding een paradijselijk land en de meesten streefden een ideale Braziliaanse levenswijze na. Zo droomden zij allen over het bezitten van immense plantages en landerijen, met een groot huis – a casa poblado – met veel dienaars en slaven.³

Maar bij hun terugkeer moesten zij tot hun grote treurnis vaststellen dat het bijzonder moeilijk was om in Afrika land in individueel eigendom te krijgen. Een aantal hebben het geluk gehad wat grond in concessie te hebben gekregen. Anderen begonnen, omdat zij geen toegang kregen tot landbezit, te investeren in huizen. In Porto Novo veroverden zij een monopolie op huurhuizen: daar verhuurden grote Braziliaanse huureigenaars zelfs woningen aan de Franse autoriteiten.

Het Braziliaanse patriarchale levenspatroon, met prestige voor kroostrijke gezinnen, had succes. Sommige Retornados stuurden hun jongens naar school in Bahia. Andere welgestelde Braziliaanse families wensten hun dochters te zien trouwen in Brazilië om dan terug te keren naar Afrika. Het gevolg was dat families, ook om economische motieven, vaak vertakt leefden over Lagos, Abeokuta en Bahia of Rio de Janeiro. Er zijn veel gevallen bekend waarbij Agudas op hun oude dag terug naar Brazilië trokken. Bahia werd gezien als de terra dos Brancos, of het land van de blanken, het land van melk en honing. Trouwens, in West-Afrika werden de Retornados ook bestempeld als zwarte blanken.

Hun wooncultuur was eveneens beïnvloed door de Braziliaanse. Zij bouwden huizen in Braziliaanse koloniale stijl. Het waren zeer ruime woningen met een verdieping. Daarin introduceerden zij westerse meubelen, sofa's, schommelstoelen, grote kasten, enz. Dit verraadde een typisch westerse smaak. Bovendien leefden zij soms gegroepeerd in wijken. Het is dan ook niet verwonderlijk dat er gesproken wordt over typisch Braziliaanse wijken.

Wat zij eveneens uit Brazilië hebben meegebracht was hun sterke interesse voor theater en andere vormen van toneel. In Lagos hebben zij in de jaren '80 van de negentiende eeuw een eigen toneelgezelschap opgericht: het Braziliaanse Drama-Gezelschap. In de Nigeriaanse kranten uit die tijd kan men lezen dat zij op 2 december 1880 een voorstelling gaven ter ere van de vijfenvijftigste verjaardag van Dom Pedro II, de Braziliaanse keizer. En op 5 oktober 1888 vierden zij met een imposante toneelvoorstelling de officiële afschaffing van de slavernij in Brazilië. Zij brachten humor, zang, viool- en gitaarmuziek. Molière stond zelfs op hun programma.

Op het vlak van de eetcultuur konden zij hun Braziliaans verblijf niet verloochenen. In hun wijken kon men overal mingau (pap), grude (kleverige melasse), munguza (witte bonen) kopen. In Lagos werden die allemaal beschouwd als typisch Bahiaanse schotels. In Brazilië, daarentegen werden die recepten als typisch Afrikaans bestempeld. Na verloop van tijd werden zij in Lagos door de Afrikaanse bevolking overgenomen.

De Brazilianen vielen ook op door hun andere dodencultus. Zij begroeven hun doden op kerkhoven, terwijl volgens de lokale Yoruba- en Fontradities de doden

werden begraven in de hutten of in de compounds. Die Braziliaanse kerkhoven bestaan nog steeds. Zij hielden ook een andere merkwaardige Braziliaanse traditie in ere: wanneer een ex-slaaf stierf, vergat hij in zijn testament niet zijn vroegere meester. Als die overleden was, kwam het erfrecht toe aan diens kinderen en kleinkinderen.

De Portugese taal

Het Portugees bleef de belangrijkste voertaal in de streek tot tijdens het laatste kwart van de negentiende eeuw. In feite onderscheidden zich daar drie sociologische groepen: de afstammelingen van de blanken; de afstammelingen van de Retornados; de inlanders. Het leek wel op een toren van Babel, maar toch was het Portugees de omgangstaal tussen de diverse volksgroepen:

Uiteindelijk spreken allen het Portugees dat ook gesproken wordt door een groot aantal heidenen. De reden waarom wij het Portugees als kerktaal hebben bewaard is dat het de verschillende stammen samenbindt...⁴

De missionarissen pasten zich aan die situatie aan. Wanneer zij met de evangelisatie van de streek begonnen, openden zij 'een Portugese School' waarop zij fier waren omdat die meer leerlingen telde dan de 'Engels' (lees: Protestantse) School.' Maar er was nog een bijkomende reden waarom de missionarissen opteerden voor het Portugees:

'Men moest nochtans een middel vinden om de ouders ertoe over te halen om hun kinderen naar onze lessen te sturen. Met dit doel voor ogen installeerden wij een school voor allen die ervan wilden profiteren; om toegelaten te worden volstond het te komen. Wij hebben de Portugese taal overgenomen, als de meest gebruikte in het land en omdat die minder emotionele reactie zou losmaken: indien wij om het even welke andere hadden gekozen zouden wij de ontevredenheid en de jaloezies hebben opgewekt van alles wat als Portugees overbleef, en zouden wij in onze school slechts enkele zeldzame leerlingen hebben gehad, en dan nog niet voor zeer lang. Een ander belangrijk voordeel was dat wij dan gemakkelijker de katholiciteit van onze godsdienst konden overbrengen, want wij zouden voortgaan met onderwijzen in dezelfde taal als waarin de Portugezen en de bevrijden van Brazilië de gebeden en de kerkleer hadden geleerd, en van ons was wel bekend dat wij noch uit Portugal noch uit Brazilië kwamen.'⁵

De school werd geopend op 10 februari 1862. Anderhalf jaar later waren er al bijna 150 leerlingen ingeschreven. Ook de religieuze diensten werden in het Portugees gedaan:

Tijdens de laatste decennia van de negentiende eeuw boette het Portugees duidelijk aan belang in. Na de koloniale verdeling van het continent, legden de nieuwe meesters op administratief, educatief en religieus vlak hun eigen taal op. En in West-Afrika was dat Duits, Frans en Engels.

De katholieke godsdienst

De godsdienst was ook een factor die zorgde voor een gevoel van eenheid binnen

de Aguda-gemeenschap. De slavenmeesters investeerden weinig of niet in de schoolopleiding van hun knechten. Iedere plantage had wel een kapelaan en een kapel waar de slaven missen konden bijwonen en de gebeden reciteerden. Zij hielden enorm veel van uiterlijk ritueel vertoon, ceremonies en festivals. Die katholiceit hebben zij wel bewaard bij hun terugkeer.

In 1860 werden de kerkelijke circoscripties van Benin, Dahomey en Goudkust toevertrouwd aan de religieuze zorgen van de Priesters van het Seminarie van de Afrikaanse Missies van Lyon. In 1861 bouwden zij een eerste missiepost te Quidah; in 1864 werd een tweede station geopend te Porto Novo; in 1868 kwam hun vestiging in Lagos. Zij ontdekten in de regio dus de katholieke gemeenschappen van de Afro-Brazilianen van meer dan twintig jaar oud. Een van de bezielers achter de geloofsgemeenschap in Lagos was de devote en toegewijde Antonio...

'...geboren op het eiland San-Thomé, verkocht als slaaf op de leeftijd van tien jaar aan een Braziliaanse planter, [...] was hij vrijgekocht geweest door Dom Romualdo, de prior van de Carmen van Bahia. [...] Deze heilige geestelijke leidde het kind op dat in zijn adoptie-vaderland een werkelijke apostel voor zijn ongelukkige rasgenoten werd. Nochtans, Antonio verneemt dat een groot aantal bevrijde slaven de terugweg naar Afrika nemen en dat te midden van de dubbele corruptie van het fetisjisme en het mohammedanisme, zij de meest elementaire voorschriften van het christendom vergeten. Zijn keuze is vlug gemaakt; hij scheept zich ook in voor Guinee en vestigt zich als missionaris te Lagos. Van zijn spaargeld koopt deze nederige christen een hut die hij ombouwt tot kapel, dan organiseert hij een cursus van catechismus en van gemeenschappelijke gebeden. Hij doopt de kinderen, zegent de echtgenoten, troost de stervenden, begraaft de doden; door zijn voorbeeld en zijn onderwijs bekeert 'Padre Antonio', zoals zijn schaapjes hem noemen, zelfs hen die als heiden geboren zijn [...].'⁶

Niet alle teruggekeerde Brazilianen waren katholiek. Een aantal onder hen waren moslim. Dus ook moskeeën maakten integraal deel uit van het Afro-Braziliaanse patrimonium in West-Afrika.

De Aguda vormden dus de eerste doelgroep van de katholieke missionarissen. Het werk met de Afro-Brazilianen verliep niet zonder enig probleem. In Brazilië was het traditie dat het geloof vooral in confréries, die door leken werden beheerd, werd beleefd. De Europese paters hadden een totaal ander kerkbeeld dat meer kleerikaal was. Dat zorgde weleens voor enige spanning.

Onderwijs en gezondheidszorg stonden centraal in de evangelisatiemethode. Vooral de vorming van inlandse hulpkrachten zoals catechisten en monitoren stond centraal. Men oordeelde dat zulks noodzakelijk was omdat het zware klimaat en diverse tropische ziekten nogal sterk de rangen der missionarissen uitdunden.

Omdat die hulpkrachten verondersteld werden in voldoende mate de westers-christelijke cultuur te kennen om de missionarissen goed te begrijpen en de juiste boodschap aan de inheemse bevolking uit te leggen, werden tal van jonge studen-

ten naar speciale instituten in Europa gebracht. Een pluspunt was ook dat op die manier die kinderen uit hun heidense en barbaarse leefmilieu en invloeden werden weggerukt.

De Franse kardinaal Lavigerie, stichter van de Sociëteit van de Witte Paters van Afrika, liet catechisten-geneesheren vormen in een Institut des Jeunes Noirs op Malta. De Italiaanse missiebisshop Daniele Comboni liet in de istituto per le Missioni della Nigrizia te Verona ook zwarte kinderen vorming geven.

De Priesters van de Afrikaanse Missies van Lyon hebben een gelijkaardig initiatief genomen. In mei 1863 had de Sociëteit van de Afrikaanse Missies van Lyon te Puerto-real, bij Cadiz in Spanje, een soort weeshuis voor Afrikaanse kinderen uit hun Dahomey-missie geopend. Het huis in Puerto-real werd reeds in 1866 gesloten en de dertig leerlingen werden overgebracht naar een soortgelijk weeshuis van de jezuiten te Bouffarik in Algerije. Opvallend is dat wanneer men de namen naloop van de meeste zwarte kinderen die naar Puerto-real werden gebracht, men merkt hoe Portugees-Braziliaans ze alle klonken: Benito, Pedro, Adolfo, Luis, Pablo, Francisco, Ignacio, enzovoort.⁷

Uit die kinderen wilden zij hun hulpkrachten of catechisten rekruteren. Een paar kregen een meer voortgezette religieuze opleiding. Zo trad een leerling uit Porto-Novo, een zekere Jules Rodriguez, in het noviciaat van de Broeders van de Afrikaanse Missies van Lyon.

De economische activiteiten

De Braziliaanse minderheid in West-Afrika viel op het economisch vlak ook zeer lange tijd op. Onder de ex-slaven telde men absoluut geen hooggeschoolde werkrachten: deze gemeenschap telde in de beginfase zelfs relatief veel analfabeten. Maar zij blonken uit door hun ondernemingszin en hun vooruitgangsidealen. Aldus vormden zij zonder enig twijfel de ruggengraat van de 'zwarte burgerij'.

Een keerpunt is het jaar 1851: de Brazilianen die voor die datum terugkeerden hebben veel meer politieke, sociale en economische ontplooiingskansen gekregen. Enkele Brazilianen gingen zich zelfs verrijken met de slavenhandel. Maar in dat jaar gingen de Europeanen hun greep op de West-Afrikaanse handelssteden verstevigen. De Britten en de Fransen breidden hun invloed uit, respectievelijk in Lagos en in Porto Novo, ten nadele van de Portugezen en de Brazilianen.

De Afro-Brazilianen konden in twee categorieën worden onderverdeeld. Er waren enerzijds diegenen die in de handel en de business zijn gegaan. Sommigen werden schatrijk met de intercontinentale handel tussen Brazilië en Afrika. De winstgevende commercie bestond uit de invoer van tabak, suiker, gezouten rundvlees en cachaca en de uitvoer van palmolie, pepers, parels, Yoruba-kleren, enzovoort. De namen van Antonio de Costa en Joao Monteiro zijn verbonden aan deze handel. Maar anderen slaagden erin een plaats te veroveren in de organisatie van de handel tussen Europa en Brazilië. Retornados als Joaquim d'Almeida, Francisco Olympion o Silva en Mama 'Sabino' Vieyra behoorden tot die groep.

Anderzijds zijn er de ex-slaven die ambachtelijke kennis hebben opgedaan in

Brazilië en zich tot bekwame en veelgevraagde handwerkslieden hebben ontpopt bij hun terugkeer. Tal van kleermakers, schoenmakers, textielarbeiders, timmerlui en schrijnwerkers, bakkers, goudsmeden, kappers, enzovoort, in steden zoals Lagos waren Agudas. Sommigen werden zelfs grote ondernemers. Interessant is hier het geval van Marcos Augusto José Cardoso, meubelmaker en schrijnwerker, die in 1869 was teruggekeerd samen met zijn vader en betrokken werd bij de bouw van kerken en scholen in Lagos, Cotonou, Ibadan en Ebutemetta. Hij was het die het houtwerk deed van de eerste katholieke kathedraal van de streek, namelijk de Heilige Kruiskathedraal in Lagos. Vermeldenswaard zijn ook Martiano do Bomfin, schrijnwerker en metselaar, en Paulo Freitas, schrijnwerker in Nigeria van 1890 tot 1910. Beiden zijn met pensioen gegaan – als wij die uitdrukking mogen gebruiken – in Bahia, waar Paulo Freitas is gestorven in 1918.

Een kleine categorie vermengde zich met de lokale bevolking en kwam in de landbouw terecht. Dit was het geval rond Agoué. Met hun producten bevoorraadden zij de grote markten van Grand-Popo en Whydah.⁹

Een aantal Brazilianen hebben het materieel verder geschopt dan de Europeanen. Illustratief is het geval Candido Joao Da Rocha. Hij was de zoon van Joao Esan Da Rocha die op tienjarige leeftijd als slaaf werd verkocht met bestemming Brazilië. Daar kreeg hij zijn vrijheid op dertigjarige leeftijd en keerde naar Lagos terug en werd er een rijke zakenman. Zijn zonen zijn in zijn voetsporen getreden. Eén ervan wordt als volgt beschreven:

'Een Braziliaan die ervoor doorgaat de rijkste man van Lagos te zijn, Candido Joao Da Rocha, strijdt met doorzettingsvermogen en handigheid tussen een groep inlandse zakenlui. Reeds werd een bank opgericht, de 'National Bank of Nigeria', met een startkapitaal van 20.000 ponden (drieëneuhalf miljoen Bf), helemaal onderschreven door Afrikanen. Zij heeft zich geïnstalleerd op de Marina, de grootste handelsstraat van Lagos in de building 'Perseveranza', gebouwd door Da Rocha en verhuurd door hem voor 600 ponden per jaar. Er bestaan projecten om directe handelsrelaties te vestigen met Brazilië vanwaar de lokale bevolking stoffen en andere afgewerkte producten zou kunnen bekomen zonder tussenpersonen te moeten passeren...¹⁰

Candido Joao Da Rocha is als goudhandelaar begonnen. Hij bezat meerdere renpaarden en rijtuigen. Zijn broer Moyses Da Rocha had geneeskunde gestudeerd in Edinburg in Engeland, waar hij zich in de tropische ziekten had gespecialiseerd. Hij stond eveneens bekend als een goede journalist en een invloedrijke man binnen de katholieke kerk in Lagos. De familie Da Rocha is tot op dit ogenblik het symbool van de Braziliaanse succes-story in West-Afrika. Het is in hun sobrado in Braziliaanse koloniale stijl, de Casa da Agua, of het Waterhuis, dat de Associatie van de Braziliaanse afstammelingen vandaag nog bijeenkomen.

Integratie in de Afrikaanse maatschappij

De integratie gebeurde vaak op een schitterende manier. Ter illustratie: het geval

Placido Assumpção. Hij werd geboren in een Braziliaanse familie te Abeokuta in 1884. Hij werd opgevoed te Lagos in de katholieke St. Franciscus Xaveriusschool. Placido liet zijn naam veranderen in Adeyemo Alakija en werd door zijn familie naar Engeland gestuurd, waar hij afstudeerde in Criminal Law in 1913. Terug in Nigeria kreeg hij een belangrijke post in de koloniale administratie. Hij liet zich ook tot het anglicanisme bekeren. Maar later werd hij leider van een geheime sekte, de Reformed Ogboni, een soort Yoruba-vereniging die al veel te stellen heeft gegeven!

Deze figuur is een modelvoorbeeld van integratie zowel in de koloniale maatschappij – hij liet zijn moedertaal, het Braziliaans, voor het Engels en zijn katholiek geloof voor het anglicaanse – als in de Afrikaanse cultuur.

De koloniale situatie heeft de Brazilianen ertoe gedwongen zich te herpositioneren. De Conferentie van Berlijn (november 1884-februari 1885) was hierbij van belang omdat toen een aanzet werd gegeven tot de verdeling van het Afrikaanse continent. Voor West-Afrika had zulks tot gevolg dat Dahomey, Togo en Nigeria respectievelijk in Franse, Duitse en Britse handen vielen. De koloniale overheden gingen de inlandse hiërarchie, de traditionele hoofden, begunstigen. De opkomende Braziliaanse burgerij moest zich aanpassen om niet helemaal de mist in te gaan. En dat bracht toch heel wat frustraties in Braziliaanse kringen. Om kans te maken in de koloniale administratie moesten zij het Engels aanleren. En het stond eveneens beter de godsdienst van de overheerser, het anglicanisme, te belijden. Tegelijkertijd ontstond er een beweging van wil tot integratie in de Afrikaanse gemeenschappen.

De Afro-Braziliaanse minderheid is na meer dan anderhalve eeuw toch nog niet helemaal geabsorbeerd door de grote sociologische meerderheid. Integendeel, sinds de periode waarin zwart Afrika zijn onafhankelijkheid heeft verworven, tekent zich oek onder hen een soort revival-beweging af.

Op 10 juli 1963 werd in Lagos de Brazilian Descendants Association opgericht. Wanneer men, bijvoorbeeld, het programma van de festiviteiten van de tweede verjaardag ervan onder de loep neemt, dan bemerkt men dat zij onbewust die elementen die vroeger de identiteit van de Afro-Braziliaanse gemeenschap kenmerkten, manifesteert: Service Holy Cross Cathedral...; Brazilian Ancient Dance – Samba; Film Show 'Brazil'; barmen A.O. Martins & J.A. Cardoso. Met andere woorden: de katholieke godsdienst, Braziliaanse cultuur, Braziliaanse namen, enzovoort.

In juli-augustus verscheen in Lagos een nieuwe krant: A Lampada Portugues of Een Portugese Lamp droeg als ondertitel: 'A paper in general Portuguese language, Portuguese-Brazilian names & other items, vocabulary, conversations & phrases ...' Deze gazet werd opgericht exact negentig jaar na het verbod op onderwijs in het Portugees in de Britse kolonie! De Afro-Braziliaanse minderheid was op sterven na dood en de heropstanding is sedert geruime tijd bezig!

Beknopte Bibliografie

Annales de la propagation de la foi (Recueil périodique des lettres des évêques et des missionnaires des missions des deux mondes, et de tous les documents relatifs aux missions et à l'oeuvre de la propagation de la foi), Lyon.

Boadi-Siaw, S.Y., 'Brazilian returnees of West-Africa' in *Global dimensions of the African diaspora* (Joseph E. Harris, ed.), Howard University Press, Washington D.C., 1982, p. 291-308.

Carneiro da Cunha, Marianno, *Da senzala ao sobrado, arquitetura Brasileira na Nigéria e na Republica Popular do Benim* – From slave quarters to town Houses, Brazilian architecture in Nigeria and the People's Republic of Benin (fotos de Pierre Verger), Universidade de Sao Paulo, 1985.

Comhaire, Jean, 'A propos des 'Brésiliens' de Lagos' in *Grands Lacs*, 64e jaargang, nr.7, Namen, 15 maart 1949, p. 41-43.

Bethune, Léon, *Les missions catholiques d'Afrique*, Rijsel, 1889.

'Les grandes dates de la Mission du Dahomey, 1860-1946' in *Grands Lacs (numéro spécial: historique et documentaire)*, 61e jaargang, nrs. 10-11-12, Namen, 1 juli 1946, p. 33-35.

Les missions catholiques (Bulletin hebdomadaire illustré de l'oeuvre de la propagation de la foi), Parijs.

Olabiyi Babalola Yai, 'Les 'Aguda' (Afro-Brésiliens) du Golfe du Bénin, identité, apports, idéologie: essai de réinterprétation' in *Lusotropicalisme: idéologies coloniales et identités nationales dans le monde lusophone*, Ed. Karthala, Parijs, 1997, p. 275-284.

Picciola, André, *Missionnaires en Afrique: L'Afrique occidentale de 1840 à 1940*, Denoël, Parijs, 1987.

1 'Missions d'Afrique' in *Annales de la propagation de la foi*, Lyon, 1867, p. 237.

2 Comhaire, J., 'A propos des 'Brésiliens de Lagos' in *Grands Lacs*, Namen, 15 maart 1949, p. 41.

3 Boadi-Siaw, S.Y., *Brazilian returnees of West-Africa*, p. 298-299.

4 'Missions du Dahomey, in *Annales de la propagation de la foi*, Lyon, 1864, p. 441.

5 'Missions du Dahomey' in *Annales de la propagation de la foi*, Lyon, 1865, p. 95-96.

6 'Côte de Benin' in *Les missions catholiques*, Parijs, oktober 1871 – december 1872, p. 467.

7 Bethune, L., *Les missions catholiques d'Afrique*, Rijsel, 1889, p. 255-256.

8 'La Côte des esclaves' in *Les missions catholiques*, Parijs, januari – december 1874, p. 59.

9 *Annales de la propagation de la foi*, Lyon, 1872, p. 263.

10 Comhaire, J., art. cit., p. 41-43.

De Kongolees **Dr. Zana Aziza Etambala** heeft moderne geschiedenis gestudeerd in Leuven. Hij is studief prefect geweest aan het Hoger Instituut voor Godsdienstwetenschappen in Bwamanda in Zaïre en is nu wetenschappelijk medewerker aan de Katholieke Universiteit van Leuven. Hij was twee jaar redacteur van het Belgische missietijdschrift *Wereldwijd*.

Christen-gastarbeiders in de Golfstaten

De leden van de 'Gulf Co-operation Council' (GCC) worden de Golfstaten genoemd. Het zijn Bahrein, Koeweit, Qatar, Oman, Saoedi-Arabië en de Verenigde Arabische Emiraten. De inwoners hebben de Arabische taal gemeen; ze behoren tot onderling verwante volken en culturen en hebben allemaal te maken met ingrijpende veranderingen in hun samenleving als gevolg van snelle economische en technische ontwikkeling. De regeringen van de Golfstaten zijn traditionele Arabische monarchieën met een constitutionele wetgeving, waarin min of meer de tradities en sociale praktijken van het conservatief islamitische verleden van het gebied zijn vastgelegd. Jemen, dat ook op het Arabisch schiereiland ligt, wordt niet beschouwd als een Golfstaat omdat het geen lid is van de GCC. Het land verschilt ondanks de ligging historisch en cultureel sterk van de naburige Golfstaten.

Tot de ontdekking en exploitatie van olie in de tweede helft van deze eeuw was het Arabisch schiereiland achtergebleven en onderontwikkeld. Eeuwenlang was het schaarsbevolkte gebied het thuis van enkele eigenlandse volksgroepen, die meestal als nomaden leefden in de harde levensomstandigheden van de woestijn met wat landbouwers rond de oases en vissers en handelaren op de kust.

Gastarbeiders

Toen werden door de olie-boom en de rijkdom, die daarbij hoort, de volken van deze regio in een periode van twintig tot dertig jaar ineens zeer welvarend. Die ingrijpende verandering was alleen maar mogelijk met de hulp van grote groepen gastarbeiders. Ze werden gerekruteerd om de sociale en bestuurlijke infrastructuur op te bouwen van de omliggende landen van het Nabije Oosten, uit het Indiase subcontinent en uit armere landen verder weg. De moderne Golfstaten van onze dagen zouden niet kunnen bestaan zonder gastarbeiders. Variërend van straatvegers tot experts in planning, van bouwvakkers tot architecten, van muzikanten tot managers, van verpleegkundigen tot superspecialisten, van kappers tot leraren, gastarbeiders zijn de drijvende kracht en de ruggengraat van de economie ter

plaatse. In de laatste twintig jaar is hun aantal steeds gegroeid, zodat zij in sommige landen meer dan de helft van de bevolking vormen. De dringende behoefte om meer te bouwen en te industrialiseren, het tekort aan plaatselijke arbeidskrachten en de door culturen ter plaatse bepaalde afkeer van sommige werkzaamheden hebben de behoefte aan gastarbeiders doen toenemen.

Golfstaten:	totale bevolking:	gastarbeiders:
Bahrein	500.000	40%
Koeweit	1.900.000	60%
Oman	2.000.000	30%
Qatar	500.000	80%
Saoedi-Arabië	17.000.000	40%
UAE	2.000.000	85%

De meeste gastarbeiders in de Golf zijn gezond en jong – tussen de twintig en de veertig jaar. Zij komen van het Indische subcontinent (India, Pakistan, Bangladesh en Sri Lanka), uit het Nabije Oosten (Egypte, Jordanië en Libanon), het Verre Oosten (meestal van de Filippijnen maar tegenwoordig ook uit Korea, Thailand en Indonesië) en Afrika (Soedan, Nigeria, Kenia en Tanzania). De landen van herkomst hebben een laag gemiddeld inkomen, hoge inflatie en veel werkloosheid. Veel migranten komen van het platteland, zijn analfabeet of kunnen nauwelijks lezen en zijn niet of nauwelijks geschoold. Ongeveer 80% van de gastarbeiders zijn mannen. Vrouwen werken meestal als dienstmeisje, kindermisje of verpleegster.

Voor de meeste gastarbeiders betekent werken in de Golf een mogelijkheid tot welvaart die thuis onbereikbaar is. Voor sommigen is het de enige manier om schulden af te betalen. Gastarbeiders hebben grote verplichtingen tot steun aan familieleden, waarbij ze zich opofferen voor de grootfamilie thuis, die vaak afhankelijk is van het geld dat 'hun' gastarbeider stuurt. De gastarbeider is de slaaf van de eisen van de familie, die hem of haar ziet als een nooit opdrogende geldbron. En dat terwijl de gastarbeiders vaak te lijden hebben van de vele werkuren (soms meer dan twaalf per dag), slechte huisvesting en lichamelijk te zwaar werk.

Iets meer dan 50% van de gastarbeiders werkt als huispersoneel, schoonmakers, timmerlieden, metselaars, loodgieters, elektriciens, koks, tuinlieden, enzovoort; 30% zijn verkopers, winkelpersoneel, kantoorbiedenden en verpleegkundigen; 7% is technisch kader, terwijl de overige ruim 1% bestaat uit artsen, leraren, ingenieurs, computer-programmeurs, accountants, managers, juristen en consultants. Onder die laatste groep zijn ook een aantal Europeanen en Amerikanen.

Het gemiddelde loon voor huispersoneel en arbeiders ligt in het algemeen tussen f 300,- en f 600,- per maand. Het inkomen van de vele illegale gastarbeiders is vaak lager dan f 160,- per maand. Administratief personeel verdient van f 600,- tot f 1400,- per maand. Technische staffunctionarissen krijgen rond f 1300,- per

maand, terwijl leraren, professoren, artsen en managers tussen de f 2000,- en f 6000,- per maand ontvangen. Experts kunnen inkomsten halen van f 8000,- tot f 12 000,- per maand.

Ongetrouwde gastarbeiders sturen 50% tot 90% van hun loon naar huis. Getrouwde gastarbeiders, die hun gezin hebben laten overkomen, sturen veel minder geld omdat de kosten voor huis en onderwijs in de Golfstaten hoog zijn.

Wanneer een gastarbeider tussen de f 1500,- en f 2000,- per maand verdient mag hij zijn echtgenote meenemen of over laten komen. Gevolg is dat 80% van alle gastarbeiders getrouwd maar alleen zijn. Dit cijfer verschilt van land tot land. Vrouwen en kinderen worden gedwongen thuis te blijven, terwijl de man alleen is en op zijn best zijn gezin één keer in de twee jaar kan bezoeken. Deze regeling is ingevoerd om een te grote presentie en invloed van Aziaten in de Golfstaten te verhinderen. Tevens houdt men zo meteen de laagste niet gewenste sociale klasse buiten de deur, terwijl de vrouwen en kinderen van mensen met middeninkomens ervoor zorgen dat verdiensten in het land blijven, waardoor de druk op de lokale economie vermindert. Een van de meest opvallende kenmerken van de mannelijke gastarbeider is dus dat hij alleen is en vaak last heeft van zorgen en depressies. Getrouwde vrouwen, die alleen een baan hebben, zitten met hetzelfde probleem.

Indiërs en Pakistani met opleiding zijn echter geneigd om hun gezin mee te nemen. Zij blijven zo lang als maar mogelijk is en dat is meestal vijf jaar of meer. Sommige Indiase artsen en verpleegkundigen werken al twintig jaar in de Golf. Egyptenaren en Jordaniërs mogen niet langer uit hun eigen land wegblijven dan vier jaar. Sri Lankezen, Filippijnen, Thai en Nepalezen komen in het algemeen alleen en gaan na twee of drie jaar terug.

Er is weinig of geen sociaal contact tussen de gastarbeiders en de plaatselijke bevolking, hoewel de bovenlaag van de migranten via de zakenwereld wel persoonlijke relaties heeft.

De plaats van de kerk bij christen-migranten

Gezien de problemen en het zware leven van vele gastarbeiders, zijn kerken voor de christen-migranten van groot belang. De kerkdienst staat daarbij centraal, maar ook christelijke ethische toerusting en bijbelstudie. Behalve vierende en bidende gemeenschappen zijn kerken ook etnische gemeenschappen, die de eigen identiteit onderstrepen en veiligheid bieden. Heel wat gastarbeiders vormen kleine niet met een kerkgenootschap verbonden interconfessionele gemeenschappen waar mensen met dezelfde taal afkomstig uit dezelfde stad of streek zich thuisvoelen. Binnen dergelijke groepen helpt men elkaar bij problemen. Het kerkbezoek is er hoog. De 'gewone' kerken bieden deze gemeenschap ook, daarnaast doen ze aan zieken- en gevangenenbezoek.

Volgens de volkstelling in Oman van 1993 is daar 14,67% van de werkende bevolking christen. Na de moslims en de hindoes zijn de christenen daar in grootte de derde groep. Men mag ervan uitgaan dat in de andere Golfstaten dit cijfer ook ongeveer geldt met misschien Saoedi-Arabië als uitzondering, omdat daar meer christenen dan hindoes zijn. Overal is de islam onder de gastarbeiders de belangrijkste religie.

Alle vier de grote families van het christendom zijn present onder de gastarbeiders in de Golf: de oriëntaalse orthodoxen, de oosters-orthodoxen, de katholieken en de protestanten. In alle Golfstaten samen gaat het daarbij om ongeveer 1,5 miljoen christenen. Alle cijfers zijn bij benadering, terwijl er van Saoedi-Arabië geen precieze gegevens te krijgen zijn. De meeste christenen zijn Aziaten met daaronder de Indiërs als belangrijkste groep.

De vier grootste kerken zijn de katholieke met een half miljoen gelovigen. Daarbij horen de Maronieten, de Grieks-katholieken, de Chaldeeërs alsmede de Syro-Malabar en Syro-Malankara-gelovigen.

De oriëntaalse orthodoxen zijn voornamelijk de Egyptisch-(Koptisch) orthodoxen en de Syrisch-orthodoxen en Malankara-orthodoxen uit India, in totaal ongeveer 200 000 mensen.

De Grieks-orthodoxen, waarbij de Arabische christenen horen, zijn voornamelijk afkomstig uit Palestina, Syrië, Jordanië en andere landen uit het Midden-Oosten, plus orthodoxen uit Europa. Het gaat hier om ongeveer 10.000 mensen.

Protestanten zijn ook talrijk in de Golfstaten. Hun belangrijkste kerken zijn episcopaaals, het door de 'Reformed Church of America' gesteunde deel van de Kerk van Zuid-India en de Mar Thoma kerk. Daarnaast zijn een groot aantal kleine Aziatische evangelische en etnische kerken van belang. Binnen sommige kerken zijn er meerdere taalgroepen. Er zijn ook een aantal evangelikale groepen en individuen, die niet bij een specifiek kerkgenootschap aangesloten zijn.

Vrijheid van eredienst

Hoewel er gemeenschappelijke regelingen zijn ten aanzien van de positie van de gastarbeiders in de verschillende Golfstaten, is er wat de godsdienstvrijheid voor christenen betreft een grote verscheidenheid. De eigen bevolking van het schiereiland hangt een conservatieve islam aan, die voor het eigen volk geen andere godsdienst erkent. Koeweit en Bahrein hebben kleine gemeenschappen van eigenlandse christenen die zeggen niet te lijden te hebben van discriminatie. In de Emiraten, in Oman, Qatar en Saoedi-Arabië zijn de kerken vrijwel uitsluitend gemeenschappen van Arabische, Aziatische, Europese en Amerikaanse vreemdelingen. Oman, Bahrein, Koeweit en sommige van de Emiraten als Doebai en Sharjah verschaffen de meeste ruimte als het gaat om vrijheid van christelijke eredienst met als enige verbod het bekeren van moslims. De overheid heeft daar grond verschaft voor de bouw van een of twee kerken. Priesters en predikanten zijn toegestaan. In Qatar is

in beperkte mate het vieren van de christelijke eredienst mogelijk. Daarvoor is geen officieel kerkgebouw beschikbaar maar openbare godsdienstoefeningen hebben er plaats in scholen en kantines van werkkampen. Saoedi-Arabië staat geen openbare uiting van christelijk geloof toe en er is geen enkele officieel erkende kerk, hoewel in dat land het grootste aantal christenen werkt.

De politiek van de overheden jegens christenen is gebaseerd op goedwillendheid van de heersers en op goede persoonlijke relaties tussen kerkelijke leiders en plaatselijke bestuurders. Sommige heersers hebben fors bijgedragen aan financiële acties voor kerkbouw. Een belangrijke oorzaak voor deze goede relaties is de dienstverlening van de laatste 150 jaar – dus daterend van lang voor de olie-boom – van de RCA op het gebied van medisch werk en onderwijs in de Golf. Ook de goede naam van de katholieken speelt een rol alsmede die van de oosters-orthodoxe Indiërs, die al veertig tot vijftig jaar in de Golf diensten verlenen.

Toch moeten de christenen voorzichtig zijn, want de overheid houdt hen in de gaten. Aangezien er weinig kerkgebouwen in de regio zijn, moeten de bestaande gebruikt worden door vele kerken en dat is vaak niet eenvoudig. Toch kan men spreken van een dynamisch getuigenis en een actief kerkelijk leven. In het gebouwencomplex van een kerk worden vaak meerdere diensten tegelijk gehouden. Overall in de Golf zijn die diensten meestal op vrijdag als de wekelijkse vrije dag. Om echter plaats te geven aan dertig verschillende kerkgenootschappen worden er in een kerkgebouw ook door de week laat op de avond nog diensten gehouden. Op deze wijze is St. Mary's kerk in Doebai de grootste gemeente van het Midden-Oosten met 70 000 gelovigen. Daarnaast zijn er honderden kleine groepen die bij elkaar komen bij mensen thuis omdat er geen kerkgebouwen (genoeg) zijn. Vrijdags kan men zingen en spreken horen in vele talen in en rond de kerkcentra. Sommige diensten zijn rustig en plechtig, maar bij andere wordt er in de handen geklapt en luid halleluja geroepen. Het is er op vrijdag altijd druk met groepen die wachten tot zij aan de beurt zijn. Men ziet kans een sobere protestantse ruimte dan in een paar minuten te veranderen in een orthodoxe kerk met iconen en wierook. De kerkdiensten verschillen niet veel van de diensten in het land van herkomst. Het bijbelgenootschap kan – in vele talen – actief zijn in de officiële kerkcentra in Oman, Koeweit, Bahrein en de Verenigde Arabische Emiraten. Bijbels en christelijke boeken mogen niet verkocht worden in gewone commerciële boekwinkels. Het christelijk geloof kan alleen maar gedeeld worden met andere gastarbeiders, maar nooit met de eigenlandse bewoners van de Golfstaten.

Gegevens voor dit artikel zijn verschaft door de 'Middle East Council of Christian Churches' (MECC), die bezig is een netwerk voor de Golf op te zetten ten dienste van de gastarbeiders. En verder ontleend aan het jaarverslag van de United Bible Societies.

Een kerk van migranten; een kerk van het volk

Tegenstellingen in Irian Jaya

Irian Jaya, het voormalige Nieuw-Guinea, is met het Amazonegebied in Latijns-Amerika, een van de laatste plekken op aarde waar modern bestuur zich vestigde. Begin jaren '50 was nog maar eenderde van Nieuw-Guinea onder Nederlands bestuur. Begin jaren '60 was dit tweederde deel. In 1963 werd het gebied overgedragen aan Indonesië. De Indonesische soevereiniteit werd door de VN in 1969 erkend na een volksraadpleging door middel van kiesmannen. Sinds dat jaar worden de Papoea's in toenemende mate geconfronteerd met de moderne wereld buiten de traditionele stamgemeenschappen. De Indonesische overheid probeert het gebied snel te ontwikkelen en te openen door het sturen van transmigranten, vooral Javanen. In het algemeen wordt migratie naar Irian gestimuleerd. Volgens de vijf Vijfjarenplannen van 1969 tot 1994 zouden er iets meer dan 2 miljoen migranten zich in Irian moeten vestigen. Dit op een bevolking van rond de 750.000 in 1969. Het streefcijfer van de Vijfjarenplannen is niet gehaald. De bevolking groeide wel tot meer dan 2 miljoen op dit moment. Dit leidt bij de autochtone bevolking, de Papoea's, tot de gerechtvaardigde vrees dat ze een minderheid in eigen land worden. Ik zal hier proberen na te gaan hoe de kerk reageert op de snelle economische ontwikkeling, de verstedelijking, de trek naar de stad, de politieke aspiraties van de Papoea's, nu in een stroomversnelling gekomen na het terugtreden van Soeharto, en het proces van democratisering en 'reformatie' dat daarop volgde. De Papoea's eisen, vrijwel unaniem, in demonstraties en vlaghijsceremoniën 'merdeka', vrijheid, en onafhankelijkheid van Indonesië.

De migranten

De bevolking van Irian Jaya groeit snel. In 1980 was de netto immigratie 79.000 en in 1985 131.000 (Manning, Chris 1989: 20). In de periode 1980-1985 groeide de bevolking van Irian met 4,4%, terwijl Indonesië als geheel met 2,3% per jaar toenam. De stedelijke bevolking nam in de periode 1980-85 toe met 5,6% per jaar

(Manning: 15). Een belangrijk deel van de migranten, 44%, bestaat uit zogenaamde transmigranten die door het Ministerie voor Transmigratie vanuit het overbevolkte Java naar het platteland van Irian worden gestuurd. Het oorspronkelijke oerwoud is dan al omgekapt en de grond gereedgemaakt voor landbouw (Manning: 32). De overgrote meerderheid van deze transmigranten zijn moslim. Het aantal moslims in Irian steeg van 255.747 in 1988 tot 414.550 in 1996. Het percentage moslims als deel van de bevolking steeg van 17% (in 1988) naar 20% in 1996 (*Irian Jaya in figures*, 1996: 199). Voor 1969 waren er nauwelijks moslims in Irian. Binnen het transmigratieprogramma van de overheid is er overigens ook ruimte voor Papoea's, alhoewel slechts in beperkte mate.

Naast de officiële migratie is er de vrije migratie. Deze migranten komen uit gebieden die al langer contact hebben met Irian zoals Seram en Ambon, Ternate, de Minahassa, Oedjoeng Pandang, het vroegere Makassar en Toradjaland (Midden-Soelawesi). Daarnaast komen er Chinezen, Batakkers en Javanen als vrije migranten. Deze groepen hebben vaak een specifieke rol in de economie. Boeginezen vind je vooral op de pasar, waar ze vrijwel het monopolie hebben, Ambonezen vind je in het onderwijs en in het plaatselijk bestuur, Menadonezen in de handel, Batakkers in het leger, Chinezen in grootwinkelbedrijven zoals supermarkten en de ijzerhandel, Toradja's als timmerlieden en meubelmakers en in de garages, Madoerezen als kapper, Javanen in de eetstalletjes langs de weg ('waroengs').

De snel zich uitbreidende infrastructuur van wegen, vliegverbindingen, telecommunicatie, computerisering, hoger onderwijs, komt vooral ten goede aan migranten, de 'mensen van buiten'. Elke nieuwe weg het binnenland in, zoals de weg van Nabire naar Enarotali, onlangs geopend, of van Jayapura naar Lereh, trekt weer nieuwe migranten aan die zich langs zo'n weg vestigen.

Papoea's zelf zijn ook migranten geworden. Ze willen of moeten deelnemen aan de geldeconomie. Er is sprake van een schaarste aan land door bevolkingsgroei, zoals in Paniai (de Wisselmeren). De Papoea's, met name die uit het binnenland, dat wil zeggen de Baliem Vallei en het Wisselmerengebied, hebben een achterstand op het gebied van onderwijs, werkervaring en arbeidsdiscipline. Dit dreigt te leiden tot de vorming van een stedelijke onderlaag van slecht opgeleide, werkloze Papoea's die weinig perspectief hebben en dreigen te vervallen tot alcoholisme en criminaliteit en zo een soort tweederangsburger worden.

De kerken

De kerken spelen een belangrijke rol in het proces van migratie, integratie en identiteit van migranten. Voor christelijke migranten, zoals de Ambonezen, Menadonezen, Toradja's en Batakkers, is de kerk een gemeenschap die hen steunt bij de vestiging en integratie. In de steden zijn er etnisch geïntegreerde gemeenten. Daarnaast zijn er kleine, etnische gemeenten, in bepaalde wijken van de steden en vooral op het platteland. De Evangelisch Christelijke Kerk in Irian Jaya (GKI IRJA), die voortgekomen is uit de zending van de Nederlandse Hervormde

Kerk, heeft circa 650.000 leden, bijna 1.200 gemeenten en circa 300 predikanten, waarvan een kwart vrouw (Almanak 1997: 14). Dat betekent dat eenderde van de bevolking van Irian lid is van de GKI. Vijftiendertig jaar geleden, in 1975, had de GKI 360.000 leden op een bevolking van ruim 923.000 (Frank L. Cooley 1982: 36, 70-71). Dit was toen 39% van de bevolking. Er is dus sprake van een relatieve achteruitgang.

De grote multi-etnische gemeenten zijn zeer succesvol. Ze groeien door de voortdurende komst van nieuwe migranten. De gemeenten worden professioneel gerund en er zijn veel activiteiten. Het zijn de beter opgeleide Papoea's, ambtenaren en onderwijzers, die lid zijn van deze gemeenten, naast de christelijke migranten, die er een meerderheid vormen. De tegenstelling met de plattelandsgemeenten is groot. Dit zijn kleine gemeenten van een paar honderd leden. De kerk is de centrale plek in het dorp, vaak ook het enige gebouw van steen en met ramen met glas erin. Er is geen pastor. De dorpsonderwijzer of een ambtenaar leidt de dienst. In deze dorpsgemeenten ontwikkelt zich nu onder invloed van de massale immigratie en in de context van een toegenomen vrijheid van meningsuiting, een Papoea-theologie. De politieke aspiraties worden religieus vertaald en hebben enigszins een eschatologisch karakter. Jezus wordt Koning van de Papoea's genoemd. De Papoea's hebben een speciale plaats in Gods heilsplan, omdat ze tegenover een moslim-meerderheid trouw blijven aan het evangelie. Uiteindelijk, spoedig, misschien volgende maand al, als verhooring van het gebed, zullen de 'nieuwkomers', de transmigranten van buiten, Irian verlaten, met achterlating van hun bezittingen en woningen. Jezus zal zijn Papoeavolk niet vergeten. Bij demonstraties wordt de vlag van het vrije West-Papoea met de morgenster gehesen. De morgenster is het symbool van de Papoease Messias Manseren Mangumbi, terwijl in de Openbaring Jezus de blinkende morgenster wordt genoemd (Op. 22:16b). Het is nu nog donker, maar de dag zal zeker komen. Men bidt en zingt geestelijke liederen tijdens de demonstraties of de rituele vlaghijnsingen, zoals 'Onwards Christian Soldiers' (Lied 188 van de gezangenbundel, vertaald door ds. I.S. Kijne). Bidden wordt een actiemethode. De Papoea-leider Theys Eluay, een traditionele leider ('ondoaff' of 'ondofolo') in Sentani, riep in december vorig jaar op om zonder ophouden te bidden totdat de 'merdeka' bereikt zou zijn. Onlangs volgde een nieuwe oproep van de 'Leider van het Papoease volk' aan het Papoease volk om te bidden en te vasten gedurende drie dagen, vrijdag 3, zaterdag 4 en zondag 5 september, en de woning te voorzien van een kruis (geen crucifix). Men diende te bidden dat de machtige hand des Heren het volledige werk zal volvoeren van de eis van het strijdende volk van de Papoea's om de erkenning van het recht op de soevereiniteit betreffende de onafhankelijkheid te verkrijgen (Oproep d.d. 28-8-1999). De brief eindigt met een identificatie van het lijden van het Papoea-volk met het lijden en sterven van Christus aan het kruis. En een oproep tot vergeving, 'want ze weten niet wat ze doen' (Luk. 23:34).

Daarnaast zijn er initiatieven vanuit de gevestigde kerken, met name de GKI, de katholieke kerk en de evangelische Tabernakelkerk (Gereja Kemah Injil Indo-

nesia). Een samenwerkingsverband van deze kerken, Foreri, organiseerde in februari 1999 een petitie aan president Habibie van 100 Papoea-leiders met het verzoek om 'merdeka'. Bij velen leefde toen de verwachting dat men twee maanden later, in april, die onafhankelijkheid ook zou krijgen.

De GKI en de rol van de Papoea's

De Papoea's vinden dat ze op Irian binnen de GKI de oudste rechten hebben. Toen de eerste zendelingen Ottow en Geisler het land binnenkwamen, op 5 februari 1855, zetten ze voet aan wal op het strand van Mansinam bij Manokwari, en claimden het hele eiland voor Christus. Christus, het Papoea-volk en het land zijn hierdoor nauw verbonden. Het feit wordt elk jaar met een speciale viering herdacht en zelfs met jaarlijkse pelgrimages naar Mansinam van hele gemeenten. Om deze reden claimen de Papoea's de posten in het synodebestuur. De migranten berusten hierin. Hierdoor blijft de GKI een van de weinige instellingen in Irian, die door Papoea's worden gerund en gedomineerd.

In de grote transmigratiegebieden, zoals Arso en Tadjia in het regentschap Jayapura en in Merauke en Sorong, vormen christenen zelfstandige gemeenten. Ondanks het feit dat ze binnen het transmigratiegebied een kleine minderheid vormen zijn ze zeer actief en er gaat een wervende kracht van uit. In Arso vertelde de voorzitter van de kerkenraad me met trots dat ze eind 1985 met vijftig gezinnen vertrokken waren uit Java. Hiervan waren dertien gezinnen christen. Nu, midden 1997, waren er 62 christelijke gezinnen in dat transmigratiegebied van honderd gezinnen. Een zoon studeert nu voor predikant, in de hoop dat hij de Javaanse gemeenten in de transmigratiegebieden in Irian kan dienen.

In Tadjia, in de classis Kemtuek Gresi, zijn 121 gezinnen op de drieduizend lid van de GKI. Daarnaast zijn er nog leden van pinksterkerken, adventskerken en evangelikale kerken. De classis heeft een van zijn vier Papoea-predikanten, ds. Jacob Bemey, vrijgesteld voor het pastoraat onder deze transmigranten. Ds. Bemey heeft theologie gestudeerd op Java. Volgens hem zijn er verschillende moslims christen geworden. Men is ziek, vraagt een gebed voor genezing bij de predikant of de kerkenraad. Wanneer men herstelt, neemt men het besluit om christen te worden. Er waren de afgelopen twee jaar vijf gevallen van moslim-meisjes die met christenen trouwden en na verloop van tijd vroegen om gedoopt te worden. Daarnaast waren er in dezelfde periode twee gevallen van christen-meisjes die een moslim trouwden en daarna moslim werden. Een van de twee huwelijken liep echter op een scheiding uit en het meisje kwam weer terug in de kerk.

Wat betreft de politieke aspiraties van de Papoea's vinden de transmigranten hier dat ze bereid zijn om de Papoea's hierin te volgen. Het zijn alleen de dorpschouwen, vaak 'hadji's' (pelgrims naar Mekka), die conflicten creëren met de Papoea's. Het gaat dan vaak over de verdeling van rijst of andere hulp van de overheid die niet gelijk verdeeld wordt tussen Papoea's en transmigranten. Deze moslim-leiders

komen naar Irian als transmigrant juist met het doel de islam te verbreiden. Ze willen wel met christenen omgaan, maar niet met hen samenwerken (interview ds. Jacob Bemey, 28-8-1999).

De kerk in Irian staat voor een dilemma. Op basis van een contextuele Papoea-theologie zou ze graag mee willen gaan met de beweging die vraagt om 'merdeka', vrijheid en onafhankelijkheid. Ze kan echter niet de overheid van zich vereemden, die via leger- en politiepredikanten en via subsidies en via het Ministerie van Godsdienstzaken invloed heeft in de kerk. De kerk zorgt voor integratie door samenwerking op voet van gelijkheid tussen Papoea's en transmigranten in de gemengde grote-stadsgemeenten. De kerk zorgt daarnaast, vanuit de plaatselijke plattelandsgemeenten, ook voor een theologie, een volkstheologie, die zich richt op de emancipatie en zelfbewustwording van de oorspronkelijke Melanesische bevolking, die in het proces van snelle ontwikkeling in de verdrukking komt. De kerk biedt een communicatie- en een organisatiestructuur, waarbij er discussie is over de aspiraties van de Papoea's en hun verhouding met christelijke en moslim-migranten. In de actie voor de mensenrechten in Irian vinden de verschillende denominaties, hervormd, katholiek en evangelikaal, elkaar. Voor de christelijke migranten is de kerk een mogelijkheid om zich hier blijvend te vestigen. Men vindt een plek waar men geaccepteerd wordt en waar men andere etnische groepen kan ontmoeten, inclusief de Papoea's.

Bronnen:

Interview ds. Jacob Bemey, Sentani, 30-8-1999-09-04.

Oproep van Theys Eluay, Port Numbay-Jayapura, 28-8-1999 (vlugschrift).

Almanak Kristen Indonesia 1997, Jakarta: PGI, p. 14.

Davidson, John, 'General characteristics of Irian Jaya and the prospects for development' in *Irian*, 18 (1990).

Cooley, Frank L., *The growing seed; the christian church in Indonesia*, Jakarta 1981, Gunung Mulia.

Irian Jaya Dalam Angka. Irian Jaya in Figures, 1996, Jayapura: Kantor Statistik/Bappeda.

Manning, Chris, Alaric Maude en Dianne Rudd, *Outer Eastern Indonesia; an exploratory survey of population dynamics and regional development (Discussion Paper nr. 22)*. 1989. The Flinders University of South Australia: Centre for Development Studies.

Ukur, F. en E.L. Cooley, *Benih Yang Tumbuh VIII. Suatu Survey Mengenai Gereja Kristen Irian Jaya*, Jakarta 1977: Dewan Gereja-gereja di Indonesia.

Dr. At Ipenburg (1945) is sinds 1995 docent antropologie aan de theologische Hogeschool van de Evangelisch Christelijke Kerk in Irian Jaya (GKI) in Abepura, uitgezonden door de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk. Hij is tevens directeur van de nieuwe Mastersopleiding Missiologie van de Hogeschool. Hij studeerde politicologie in Amsterdam en promoveerde in 1980 in Londen op een proefschrift over de ontwikkeling van een lokale kerk in de Noord-Provincie van Zambia. Daarnaast studeerde hij theologie aan de Universiteit van Zuid-Afrika en volgde de predikantsopleiding aan het Remonstrants Seminarium in Leiden. Hij was docent hbo in Nederland, leraar middelbaar onderwijs in Zambia en vervolgens Research Fellow/Conference Organizer op Mindolo Ecumenical Centre, Zambia.

Migranten en religie

In hedendaagse discussies figureren migranten vaak als een bijzonder soort mensen omdat zij – anders dan ‘gewone mensen’ – hun eigen haard en woonstee hebben verlaten en in een ander deel van de wereld op zoek zijn gegaan naar een nieuw bestaan. Daarbij lijkt men gemakshalve te vergeten dat migratie, in plaats van een uitzonderlijk bestaan, misschien wel de normale leefwijze van de mensheid is – of althans in de geschiedenis de meest voorkomende vorm van leven. Sinds de nakoelingen van de eerste homo sapiens vanuit Oost-Afrika over de wereld uitwaaiëden en in een – voor voetgangers – relatief hoog tempo de andere continenten hebben bevolkt, heeft de mensheid zelden stilgezeten, maar telkens nieuwe omgevingen opgezocht. Daarbij werden zij door verschillende motieven gedreven: soms was het omdat het leefgebied waar zij zich hadden gevestigd na verloop van tijd niet meer in staat was om een groeiend aantal mensen te voeden, soms omdat onderlinge conflicten voor een deel van de groep aanleiding waren om elders een vreedzamer bestaan op te bouwen, maar even zo vaak was het de lokroep van de verte en alledaagse nieuwsgierigheid, zucht naar avontuur en ondernemingszin die mensen ertoe bracht om onbekende streken te gaan verkennen.

Migratie is dus menselijk gedrag van alle tijden en van alle volken en migratie is waarschijnlijk de belangrijkste motor geweest, die de wereld zoals wij die nu kennen, gemaakt heeft tot wat zij is. Deze constatering werpt een ander licht op hedendaagse West-Europese discussies over migratie en migranten die vaak de nadruk leggen op het problematische karakter ervan. Er is blijkbaar een idee dat de normale toestand van de mens er een is van een diepe geworteldheid in de streek of het land waar de voorouders zich hebben gevestigd, en graag koestert men deze illusie van continuïteit en verbondenheid met het eigen land. Sla echter een telefoongids op van een willekeurige plaats in Nederland en dan valt alleen al uit de namen van de abonnees op te maken hoe diverse ‘nationaliteiten’ in de lokale bevolkingssamenstelling tot uitdrukking komen. Hun namen verwijzen naar landen van oorsprong: Frankrijk, Duitsland, België, Spanje, Italië, Engeland, van waaruit zich in de afgelopen eeuwen velen in Nederland hebben gevestigd, op zoek naar werk, op de vlucht voor oorlogsgeweld en in de hoop op godsdienstvrijheid.

De laatste decennia hebben zich daarbij velen uit de mediterrane wereld en vroegere Nederlandse koloniën gevoegd, en meer recentelijk zijn er vanuit andere continenten nieuwe groepen bij deze eerdere immigratiegolven gekomen, die nu hun steentje bijdragen aan de 'etnische' en culturele pluriformiteit van het telefoonboek. We kunnen hetzelfde experiment herhalen in diverse Europese steden, maar zeker in typische immigratielanden als de Verenigde Staten, Canada, Australië, Nieuw-Zeeland en Zuid-Afrika en daar in de telefoongids speuren naar namen van Nederlandse oorsprong. Dan blijkt al snel dat er voldoende reden is om te veronderstellen dat Nederland in de loop van de afgelopen honderd jaar meer emigranten heeft geleverd dan immigranten binnen haar grenzen heeft toegelaten.

De wereld van de twintigste eeuw is dus niet uitzonderlijk doordat er migratie op grote schaal heeft plaatsgevonden en doordat er nog steeds velen hun geluk in een ander land willen beproeven. Wat wel nieuw is, is dat migranten met behulp van de hedendaagse verkeersmiddelen gemakkelijker en sneller grote afstanden kunnen overbruggen. Met het internationale vliegverkeer bedragen de reistijden tussen zelfs de meest afgelegen delen van de continenten zelden meer dan één à twee dagen. Wat ook nieuw is, is dat met moderne communicatiemiddelen potentiële migranten vaak al voor hun vertrek redelijk tot goed geïnformeerd zijn over de omstandigheden waarin zij terecht zullen komen, veel beter althans dan de have-loze Europese migranten die honderd jaar geleden op Ellis Island wachtten op de toelating tot het beloofde land van de Verenigde Staten.

Waarom weggaan?

Migratie mag dan eerder regel dan uitzondering zijn in de geschiedenis van de mensheid, dat wil natuurlijk niet zeggen dat er geen perioden in die geschiedenis zijn geweest waarin mensen in dezelfde plaats (en soms zelfs dezelfde woning) geboren werden en stierven. Het Europese platteland heeft onder andere in de Middeleeuwen dergelijke perioden gekend (toen boeren aan hun land gebonden waren als horigen) en ook in later eeuwen zijn er van tijd tot tijd episodes geweest waarin boeren generaties lang op dezelfde plek woonden en werkten. De opkomende industrie heeft sinds de negentiende eeuw echter de verhoudingen grondig veranderd: de Europese bevolking begon in een snel tempo naar de steden te trekken, door de nieuwe werkgelegenheid die daar ontstond, maar zeker ook omdat de levensomstandigheden op het platteland drastisch verslechterden, en omdat zich elders in de wereld nieuwe mogelijkheden voor een beter bestaan aanboden.

Economische factoren lijken dus van groot belang te zijn als verklaring voor migratie en dat ligt natuurlijk ook voor de hand: als mensen het in hun eigen wereld maar moeilijk kunnen bolwerken dan is de drang groot om naar groenere weiden om te zien. Maar er zijn in de geschiedenis ook vele andere, vaak doorslaggevendere motieven geweest om de vertrouwde wereld achter zich te laten. Soms hadden

mensen geen keus, wanneer oorlogen, vervolgingen of andere bedreigingen hun het leven in hun geboortestreek ondraaglijk of onmogelijk maakten. En in andere gevallen verkozen sommigen een ballingschap in de overtuiging dat zij in de bestaande verhoudingen niet volgens hun idealen konden leven.

Voorbeelden van migranten die om economische redenen huis en haard hebben verlaten zijn er vele: sinds de zestiende eeuw vertrokken Europeanen naar de koloniën in Azië, Afrika en Latijns-Amerika en vestigden zich daar; in de negentiende en twintigste eeuw namen de Verenigde Staten de voornaamste plaats in als wijkplaats voor door hongersnood en armoede geteisterde Ieren, Italianen en Oost-Europeanen; en in de tweede helft van de twintigste eeuw zijn het de 'gastarbeiders' uit het Middellandse-Zeegebied geweest die in Noordwest-Europa hun geluk beproefden, terwijl tegelijkertijd nieuwe groepen, vaak uit de voormalige Europese koloniën naar hun voormalige moederlanden reisden omdat het leven in hun eigen land vaak niet was vol te houden.

Maar er waren in dezelfde tijden waarin migratie om economische redenen sterk was, evenzoveel andere motieven om weg te trekken naar nieuwe landen. Vooral de bloedige twintigste eeuw heeft met haar vrijwel aaneengesloten reeks van oorlogen, vervolgingen en revoluties de ontheemding veroorzaakt van miljoenen mensen die op de vlucht voor geweld elders hun heil hebben gezocht. Revoluties in Oost-Europa en Azië, twee wereldoorlogen met massavernietiging en massavervolging in Europa en het mediterrane gebied, de dekolonisatie van de Derde Wereld, de oorlogen in de Balkan en in Centraal- en Oost-Afrika hebben op voorheen ongekennde schaal 'displaced persons' op drift gebracht die hun toevlucht zochten in veiliger en welvarender gebieden als West-Europa, Israël en Noord- en Midden-Amerika.

Niet alleen vanwege materiële omstandigheden of het vege lijfsbehoud hebben mensen besloten om elders een nieuw leven te beginnen: politieke, intellectuele en religieuze onderdrukking waren even sterke krachten die migratiestromen op gang brachten. Na de Reformatie was Europa eeuwenlang een gebied waar 'andersdenkenden' wegtrokken uit landen waar zij zich niet meer thuisvoelden of waar zij als aanhangers van dissidente stromingen niet langer welkom waren, of op zijn minst als tweederangsburgers behandeld werden. Franse Hugenoten en Verlichtingsfilosofen zochten hun toevlucht in Nederland en Engeland; Vlaamse en Nederlandse Mennonieten trokken, voorzover zij niet konden 'onderduiken', weg naar Danzig en Pruisen waar zij meer vrijheid konden genieten. Later was de 'Nieuwe Wereld' van Noord-Amerika voor een deel van hen een volgende etappe in hun trektocht. In de ogen van vele dissidente groepen was deze jonge staat het nieuwe beloofde land. De Amerikaanse revolutie wenste te breken met de oude Europese verhoudingen waarin staatskerken het alleenrecht claimden op godsdienstvrijheid. De mythe van de onbegrensde mogelijkheden in het 'open land' (de Indianen wer-

den voor het gemak als rechthebbenden vergeten en aan de mogelijkheden van de zwarte slavenbevolking werden strenge grenzen gesteld) maakte dat het nieuwe land een symboolfunctie kreeg als de wereld waarin allerlei dissenters de vrijheden konden verwerven die hen elders werden ontzegd. De negentiende eeuw laat dan ook een onafgebroken stroom van diverse religieuze groepen zien die daar soelaas, vrijheid van overtuiging en ruimte voor hun eigen geloofsbeleving en hun eigen eredienst meenden te kunnen vinden.

Voor anderen dan religieuze dissidenten werd het twintigste-eeuwse Westen, met zijn scheiding van staat en kerk, met zijn nadruk op individuele vrijheid, in bredere zin een toevluchtsoord. Zoals in de Middeleeuwen de steden plaatsen werden waar de invloed van feodale heren en van de macht van de kerk minder knellend was dan op het platteland met zijn uitgestrekte kerkelijke en wereldlijke landgoederen ('stadslucht maakt vrij'), zo werden de industriële centra van de wereld-economie in Europa en de Verenigde Staten de magneten die intellectuelen, wetenschappers, vrijdenkers en kunstenaars aantrokken. V.S. Naipaul schreef enige jaren geleden dat om zijn ambitie om schrijver te worden te verwerklijken, hij zijn geboorteland Trinidad moest verlaten: 'Ik moest vertrekken naar het soort maatschappij waar men een schrijversleven kon leiden. Voor mij betekende dit, dat ik naar Engeland moest. Ik reisde van de periferie, de marge, naar wat voor mij het centrum was; en ik hoopte dat men, in dat centrum, plaats voor me zou maken. (...) Als iemand met een schrijversroeping kon ik nergens anders heen (...) dan naar een plaats waar waarden als individu, intellectuele vrijheid, roeping, volmaakbaarheid en prestatie van essentieel belang geacht worden.'¹

Migratie en identiteit

Of mensen inderdaad de stap nemen naar die andere wereld, hangt van veel overwegingen af: hoe moeilijk, of hoe makkelijk, is het om weg te trekken? Hoe sterk zijn de banden die hen binden aan familie en de wereld waarin zij opgroeiden? Is het überhaupt wel mogelijk om de grens over te komen en in den vreemde een zekere mate van hulp en bescherming te vinden in de moeilijke eerste jaren na aankomst? We zullen nooit weten hoevelen uiteindelijk afgehaakt hebben omdat ze de tocht naar elders te riskant, te bedreigend of te radicaal vonden.

Maar als ze de stap eenmaal hebben gezet en vreemde bodem hebben betreden, dan begint het vaak moeizame proces om in de nieuwe wereld een nieuw leven te beginnen. Iedere migrant weet dat de eerste jaren een zware tijd zijn waarin ze hard moeten werken om huis en haard op te bouwen en een nieuwe vorm van levensonderhoud te vinden, maar weinigen weten hoe hun leven er op den duur uit zal zien en hoe zij aan dat leven vorm moeten geven. Het vinden van een eigen identiteit, iets wat zo probleemloos was in hun gebieden van herkomst, blijkt een verwarrend en soms pijnlijk proces te zijn in het nieuwe land.

Migratie leidt bijna per definitie tot vragen naar de eigen identiteit, want de vraag naar identiteit ontstaat in confrontatie met anderen. Vrijwel altijd vormt een migrantengroep een minderheid ten opzichte van een autochtone meerderheid; in zeldzame gevallen vormen zij een minderheid te midden van andere minderheden, zoals in de vroege jaren van de Verenigde Staten waar, met uitzondering van de Indiaanse bevolking, iedereen van migrantenafkomst was. Maar in alle gevallen dringen zich in het licht van de verschillen tussen al deze groepen bij ieder vragen op als: 'Wie ben ik, waarom ben ik niet zoals de anderen, bij wie hoor ik nu eigenlijk?' Dat zijn psychologische vragen voorzover zij op het niveau van het individu spelen, maar het worden culturele problemen als de discussie over eigenheid en anderszijn in de hele groep naar voren komt.

Uit veel onderzoek naar identiteitsproblemen van migranten blijkt dat de voornaamste sociaal-culturele verschillen van de nieuwkomers met anderen zich vaak laten samenvatten als verschillen in uiterlijke verschijning, taal en religie.² De fysieke kenmerken van migranten spelen zeker wanneer die opvallend afwijken van die van de andere, al dan niet autochtone, bevolkingsgroepen, een rol. In sommige gevallen lijken ze een duidelijk stempel te drukken op de vorming van de eigen identiteit, omdat fysieke en sociaal-culturele verschillen elkaar versterken en het besef van het anderszijn vergroten. Maar er zijn ook talloze voorbeelden waarbij fysieke kenmerken uiteindelijk van ondergeschikt belang zijn, of alleen van belang zijn indien ze ook samenvallen met sociaal-economische verschillen (wanneer fysieke of 'raciale' kenmerken parallel lopen aan klassenverschillen) of met culturele verschillen (als een groep zich ook onderscheidt in taal of godsdienst).

Deze laatste twee blijken het scherpst de grenzen tussen groepen van verschillende herkomst te bepalen, waarbij verschillen in religie nog sterker afstand creëren dan verschillen in taal. Zo heeft William Lockwood in een vergelijkende studie uit 1981 (dus lang voor het uitbreken van de recente Balkanoorlog) gewezen op de scherpe en vrijwel ondoordringbare religieuze grenzen tussen Serviërs (orthodoxe christenen), Kroaten (rooms-katholieken) en moslims die allen dezelfde taal (althans zeer nauw verwante dialecten) spreken. Dit blijkt zelfs het geval te zijn bij die groepen die zich allang niet meer als belijdende leden van de verschillende religies laten kennen. In het aangrenzende Burgenland, waar Kroaten en Oostenrijkers andere talen spreken, maar waar beide groepen tot dezelfde katholieke kerk behoren, is het veel gemakkelijker voor individuele leden om de taalgrens te overschrijden en nauwe relaties met leden van de andere groep aan te knopen.³ Iets soortgelijks kunnen we ook in het sterk gesecculariseerde Nederland constateren waar huwelijken en vriendschappen nog opvallend vaak gesloten worden binnen groepen die eenzelfde religieuze traditie hebben – ook al speelt die in het dagelijks leven van de meesten van hen geen of slechts een kleine rol.

Migratie en religie

In hun nieuwe omgeving blijken de meeste migranten met eenzelfde etnische of nationale achtergrond elkaar op te zoeken, en er de voorkeur aan te geven om in elkaars buurt te gaan wonen. De plattegronden van de steden, en niet alleen in de Verenigde Staten en in Europa, laten dikwijls etnisch min of meer homogene wijken zien (Chinatown, Little Italy, zwarte getto's, Molukse woonwijken). Natuurlijk zijn de leefomstandigheden van deze wijken niet zozeer een gevolg van een vrije keuze; de beperkte economische mogelijkheden waarover migranten bij aankomst beschikken, maken dat zij goedkope, oude stadswijken opzoeken of tot perifere gebieden hun toevlucht moeten zoeken. Maar ook buiten de steden vinden we concentraties van migranten in bepaalde streken op het platteland: zo kennen Michigan in de Verenigde Staten en verschillende districten in Canada en Australië hoge concentraties Nederlandse migranten, net zoals er elders in die landen 'pockets' zijn voor Grieken, Italianen, Mexicanen of Chinezen.

Het bijeenwonen heeft natuurlijk allerlei voordelen: nieuwkomers kunnen voor hulp en advies een beroep doen op de oudere migranten die hun weg in de nieuwe wereld al hebben gevonden, maar wat mogelijk belangrijker is dan deze praktische steun: ze treffen omstandigheden aan die ze kunnen herkennen en die hun naast geborgenheid ook een moreel houvast en een identiteit bieden.

In de bijdragen aan dit nummer vinden we een reeks van voorbeelden waarin kerkelijke en religieuze kaders voor christen-migrantengroepen belangrijke functies vervullen bij het vinden van een eigen weg in een nieuwe omgeving.

1. Dat is in de eerste plaats het geval als religieuze motieven (mede) ten grondslag liggen aan de migratie. Een aanzienlijk deel van de Nederlandse 'kleine luyden' die in de negentiende eeuw naar de Verenigde Staten trokken, behoorde, zo schrijft Runia, tot de afgescheidenen die zich in de kerkelijke verhoudingen van de jaren '30 en '40 van die eeuw onderdrukt voelen door het officiële gezag en vervolgens in groepen het vaderland verlaten 'om een nieuw en vrij leven op te bouwen' in het noorden van de Verenigde Staten. Soortgelijke motieven dreven mennonieten vanuit Nederland, Vlaanderen en Zwitserland naar Oost-Europa en vandaar naar Noord- en Zuid-Amerika, al laat Hoekema in zijn bijdrage zien dat het in de doperse geschiedenis niet uitsluitend godsdienstige motieven zijn geweest die leden van de kerk deden besluiten de grens over te trekken, maar dat ook economische en later politieke overwegingen een doorslaggevende rol hebben gespeeld. Voor de Syrische (of liever Syrisch-sprekende) christenen uit Zuidoost-Turkije, over wie Ghequière schrijft, speelden echter wel degelijk religieuze overwegingen mee in hun beslissing om (onder meer) naar België te trekken en daar hun eigen kerkelijke tradities voort te zetten. Alleen was het voor deze groep, nog minder dan voor de Nederlandse afgescheidenen en mennonieten, geen vrije keuze: met de opkomst van de moderne Turkse staat na de Tweede Wereldoorlog bleek er voor hen steeds minder ruimte te zijn om in eigen land aan hun godsdienstige tradities

vast te houden. De analogie met de tocht van de joden die onder leiding van Mozes uit de Egyptische slavernij vluchtten naar het beloofde land (zie de bijdrage van Van den Eynde) moet voor deze religieuze landverhuizers een grote morele steun zijn geweest.

2. In andere bijdragen aan dit nummer komt naar voren dat religie, of misschien eerder nog, de kerken een essentiële bijdrage kunnen leveren aan migranten omdat ze fungeren als organisaties die op velerlei wijze een sociaal opvangcentrum vormen voor nieuwkomers en daar directe en indirecte steun verlenen in de periode van aanpassing aan de omstandigheden in het migratieland.

Zo bood en biedt de Molukse kerk, waarover Patty schrijft, een sterke structuur voor samenwerking en solidariteit voor de grote groep christen-Molukkers die in het begin van de jaren '50 naar Nederland kwamen. In een wereld waar deze groep zich onvrijwillig bevond, en waar zij haar verblijf slechts als tijdelijk wilde beschouwen, heeft de kerk een centrale plaats in de morele en praktische organisatie van de gemeenschap gekregen en hebben kerkelijke functionarissen vaak de rol van intermediairs met de Nederlandse overheid gespeeld.

Andere christelijke migrantengroepen in Nederland hebben eveneens een kerkelijk kader gecreëerd waarbinnen zij hun sociale contacten en hun behoefte aan een vorm van culturele gemeenschap vorm hebben gegeven. Dat geldt zowel voor de Ghanese kerk in de Amsterdamse Bijlmer (waarvan De Jonge de geschiedenis beschrijft) maar in het bijzonder ook voor de verschillende Afrikaanse (Ghanese en Kongolese) kerken in Rotterdam, waarvan Maaskant verslag doet, waarbij het opvalt dat voor sommigen niet zozeer de denominatie van de kerk die zij bezoeken bepalend is, maar eerder de herkenbaarheid als een 'eigen, Afrikaanse kerk'. Om die reden hebben diverse Afrikaanse katholieken de overstap gemaakt naar evangelische of presbyteriaanse kerken. De Syrische christenen in België opereren binnen hechte kerkelijke netwerken die zich over het hele land uitstrekken: deze verzorgen de opvang en huisvesting van nieuwkomers, maar bieden ook hulp bij het vinden van werk, terwijl ze ook de basis blijken te zijn voor vormen van zakelijke samenwerking van Syrische handelaren en ondernemers.

In de bijdragen over kerken buiten Europa blijken opvallende parallellen te bestaan. In Irian Jaya waarheen transmigranten uit diverse streken in de grote Indonesische archipel via een overheidsprogramma zijn overgeplant, bieden de kerken, zoals Ipenburg betoogt, een kader voor integratie van de christelijke migranten uit Ambon, Ternate, Tana Toraja en de Bataklanden met de Papoea-bevolking die meestal niet blij was met de massale komst van deze vreemdelingen.

3. Maar er is meer dan alleen maar organisatorische en praktische hulp en morele bijstand. Christelijke kerken blijken in veel gevallen hun leden ook een kader te bieden waarin zij hun identiteit kunnen herkennen, vormgeven en in stand houden. Het zijn vaak de kerken die de banden met het gebied van herkomst van de migranten, en daarmee met hun eigen tradities, vertegenwoordigen en belicha-

men. Het kerkelijk verband biedt, zo blijkt uit de verschillende bijdragen aan deze bundel, een kader voor zingeving, voor herkenbaarheid en voor continuïteit tussen 'vroeger' en 'nu'. De symbolen waarvan de verschillende kerken gebruikmaken, verwijzen naar een gemeenschappelijk verleden van de migranten: dat is, zeker in de eerste generaties, de taal van het land van herkomst, maar dat strekt zich ook uit tot kwesties als kleding, normen voor de opvoeding van kinderen, centrale culturele waarden en de viering van traditionele feesten. Vertrouwdheid bieden of afdwingen met de omgangsvormen en met de manieren waarop het leven geleefd dient te worden, is misschien wel de belangrijkste sociale en culturele functie die deze kerken voor hun leden vervullen.

Deze rol maakt, en ook dat blijkt uit diverse artikelen, dat kerkelijke organisaties van migranten vaak een conservatief of traditionalistisch karakter krijgen: ze grijpen bij voorkeur terug op het verleden, en in veel gevallen is dat een geïdealiseerd en statisch verleden. De normen kunnen in de landen van herkomst allang veranderd zijn, migrantengemeenschappen, en dus ook hun kerken, lijken vast te houden aan oude regels, fatsoensnormen en waarden. Zo is de Molukse kerk in Nederland traditioneler in haar leer dan die op de Molukken; de kerken van de Nederlandse 'kleine luyden' in Noord-Amerika en Australië en Nieuw-Zeeland hangen een orthodoxer geloof en een orthodoxere praktijk aan dan de Nederlandse kerken waarvan zij afstammen. Hetzelfde geldt voor de Syrische christelijke kerken, die zoals Ghequière schrijft, 'met man en macht de gemeenschap trachten te beschermen tegen de al te verderfelijke westerse cultuur met haar plaag van echtscheidingen, drugs, disco's, enzovoort.' Maar dat deden ook de zwarte katholieken die na hun slavenjaren in Brazilië terugkeerden naar West-Afrika, waar ze zich probeerden te onderscheiden door het vasthouden aan het Portugees als voertaal en door er 'Braziliaanse manieren' op na te houden, en zelfs, als dat mogelijk was, hun kinderen naar Brazilië te sturen om ze een fatsoenlijke opvoeding te geven. In de loop van de twintigste eeuw zijn deze trekken echter een anachronisme geworden, zijn deze 'Brazilianen' een Afrikaanse naam gaan aannemen en hebben zij het Portugees ingeruild voor het Engels. Tot voor kort leek er behalve in familietradities weinig meer over van het Braziliaanse verleden, maar in de afgelopen jaren zijn nieuwe pogingen gedaan om dat verleden te doen herleven, zij het dat nu het folkloristische aspect meer op de voorgrond lijkt te staan.

Godsdienst speelt dus op verschillende wijze een rol voor migranten. Het kan de reden zijn waarom mensen besluiten uit hun eigen omgeving weg te trekken als zij het gevoel hebben dat zij hun religie niet kunnen belijden op de manier waarop zij dat wensen. Godsdienst, of liever gezegd: de kerken, spelen vervolgens een belangrijke rol in het aanpassingsproces van migranten in hun nieuwe wereld, door een sociaal kader, en zonodig een sociaal vangnet te bieden, die het nieuwkomers mogelijk maken zich op hun nieuwe leefwereld en hun eigen toekomst daarin te oriënteren. Tenslotte bieden de kerken culturele ankers en ijkpunten waarmee migranten hun identiteit tegenover andere groepen kunnen formuleren. Dat hoeft

overigens niet altijd een positieve bijdrage te zijn: wanneer kerken zich gaan kenmerken door een streng conservatisme kan de aansluiting van migranten met hun nieuwe land nieuwe spanningen oproepen die op den duur de basis van de migrantengemeenschap ondergraven. In sommige gevallen leidt dat tot een toenemende isolatie van de samenleving (daarvan zijn de doperse Amish in de Verenigde Staten misschien het meest bekende voorbeeld). In andere gevallen leiden de spanningen tot het uiteenvallen van de eigen gemeenschap en het geleidelijk opgaan in de grotere samenleving waarin zij terechtgekomen zijn.

1 V.S. Naipaul, 'Onze universele beschaving', *NRC/Handelsblad*, 2 februari 1991.

2 zie o.d. Cora Govers & Hans Vermeulen, *The politics of ethnic consciousness*, London: Mac-Millan, 1997.

3 William Lockwood, 'Religion and language as criteria of ethnic identity; an exploratory comparison.' in Sam Beck & John W. Cole (eds.), *Ethnicity and Nationalism in southeastern*

Europe, Amsterdam: Antropologisch-Sociologisch Centrum, 1981.

Prof.dr. F. Hüsken is sinds 1990 hoogleraar culturele en sociale antropologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen. Hij studeerde aan de Universiteit van Amsterdam en promoveerde daar in 1988. Zijn belangstelling gaat uit naar veranderingsprocessen. Daarover verrichtte hij herhaalde malen onderzoek in Indonesië.

Bibliografie van in 1998 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur

Deze bibliografie richt zich evenals in voorgaande jaren vooral op Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Oceanië. Daarnaast is een aantal titels over missionaire situaties in Europa, met name in Nederland en Vlaanderen verwerkt. Helaas is geen systematisch overzicht (meer) beschikbaar van doctoraalscripties en proefschriften, noch in Nederland, noch in België. Navraag bij de diverse universiteiten leverde wel nog een aantal titels, vooral veel dissertaties van de Katholieke Universiteit (KU) Leuven in 1998.

Over het algemeen gelden de volgende regels: van publicaties die niet in de handel zijn komen, op een enkele uitzondering na, alleen doctoraalscripties in aanmerking. In het Nederlands vertaalde boeken en artikelen zijn eveneens opgenomen, omdat deze van belang worden geacht als indicatie van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van Nederlandse en Vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland zijn buiten beschouwing gelaten. In 1998 verscheen deel 4 van het *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*. Een aantal hierin genoemde personen die voor de bibliografie relevant zijn staan vermeld onder het kopje missionaire geschiedschrijving. Met veel dank aan Leny Lagerwerf, die zich bereidwillig liet raadplegen over een aantal zaken.

Eventuele informatie bij het IIMO, Heidelberglaan 2, k. 827), 3584 CS Utrecht, tel. 030-253 9413 (of 030-253 2079).

Inhoud bibliografie

ALGEMEEN

nummers

- BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1-12
- GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	13-76
- RELIGIES/DIALOOG	77-84

- POLITIEKE, CULT. EN SOCIO-ECON. CONTEXT	85-91
- VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	92-112
AFRIKA	113-136
AZIË	137-174
LATIJS-AMERIKA	175-193
OCEANIË	-
EUROPA	194-188

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ administratie-adres
Allerwegen	<i>Allerw.</i>	Kampen	Kok
Begrip Mosl./Chr.	<i>Begrip</i>	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bazuin, De	<i>Bazuin</i>	Den Bosch	Postbus 636
Centraal Weekblad	<i>CW</i>	Leeuwarden	Postbus 690
Collationes	<i>Coll.</i>	9000 Gent	Reep 1
Communicatie, Bulletin van het CMC	<i>Comm.</i>	Oegstgeest	Postbus 75
Concilium	<i>Conc.</i>	Hilversum	Postbus 17
Doc.blad Geschied.Ned.			
/Zend.& Overz.Kerken	<i>DGNZOK</i>	Kampen	TU, Postbus 5021
Erasmusplein	<i>Erasm.</i>	Nijmegen	Kath.Doc.Centrum
Exchange	<i>Exch.</i>	Utrecht	Heidelberglaan 2
Fier (voorheen: Mara / V&W)	<i>Fier</i>	Kampen	Kok
I.D.-informatiedienst	<i>I.D.</i>	Den Bosch	Postbus 750
In-Formatie EZA	<i>In-Fo. EZA</i>	Terschuur	Eendrachtstr. 29a
Inst.Reformed Theological Training bulletin	<i>IRTT bull.</i>	Zwolle	
Kerk en Missie	<i>K&M</i>	B – Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	<i>K&T</i>	Den Haag	Boekencentrum
Ned. Theol. Tijdschr.	<i>NTT</i>	Zoetermeer	Boekencentrum
OSO, Surin.Taalk. etc.	<i>Oso</i>	Nijmegen	
Reflection	<i>Refl.</i>	Groningen	Postbus 2232
Religie NU	<i>Reli.NU</i>	Kampen	Kok
Roodkoper	<i>Roodkoper</i>	Amsterdam	De Rode Hoed
Soteria	<i>Sot.</i>	Sliedrecht	De Eenhoorn, PB 217
Stud.in Interrel.Dial.	<i>SID</i>	Kampen	Postbus 130
Theologia Reformata	<i>Tb.Ref.</i>	Goes	Postbus 25
Tijdschr.voor Theol.	<i>TvT</i>	Nijmegen	Postbus 909

Trajecta	<i>Traj.</i>	B – Leuven	Gr. Begijnhof 53
Vandaar	<i>Vandaar</i>	Nijmegen	KDC/Postbus 9100
Verbiestkoerier, met katern		Leusden	Postbus 200
Christenen en China	<i>Verb.</i>	B – Leuven	Naamsestr 63, bus 4.
Wereld en Zending	<i>W&Z</i>	Amsterdam	Pr. Hendrikl. 37
Wereldwijd/Bijeen	<i>WW</i>	B – Antwerpen	A. Goemaerlei 69

ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. *Biografisch lexicon voor de geschiedenis van het Nederlands protestantisme*, dl. 4, J. van den Berg e.a. (red.), Kampen: Kok, 1998.
2. Butselaar, Jan van, 'The gospel and culture study,' a survey. In: *Excb.* 27(1998)3, p. 236-247.
3. Camps, Arnulf, J.H. Bavinck: 'Doctor Catholicus?' In: *W&Z* 27(1998)3, p. 73-81.
4. *Historische atlas van het christendom*. Andrea Dué, Juan Maria Laboa, tekst, vert. door Kees van Dooren. Baarn: Callenbach, 1998.
5. Jongeneel, Jan A.B., 'Is Missiology an Academic Discipline?' In: *Excb.* 27(1998)3, p. 208-221.
6. 'Missiologie op de drempel.' In: *W&Z* 27(1998)4, p. 1-90.
Rogier van Rossum, Missie en missiologietermen in de katholieke missionaire beweging, 3-14; Jan Jongeneel, De terminologie van de protestantse zending en zendingswetenschap, 15-24; Jaap van Slageren en Frans Wijsen, Missiologiebeoefening in Nederland en België; een inventarisatie, 25-43; Ype Schaaf, Dossier: Missionaire boekenreeksen in Nederland en België, 35-39; Eric Manhaeghe, Missionarissen en missiologen; een moeizaam maar vruchtbaar gesprek, 40-48; Hans Schraivesande, Missiologie en missionair beleid; de plaats van het missionaire werk in de VPKN, 49-57; Rob van der Zwan, Zorg om missie, een missie in zorg; verzorgingsstaat als context van missionair handelen, 58-65; Bert Hoedemaker, Westerse cultuur als missiologisch probleem, verslag van een studieproces, 66-74; Wim Dekker, Christian mission and modern culture; evaluatie van een serie boekjes, 75-79; Hans Schraivesande, Zending en/in eenheid; een programma tegen de stroom in, 80-85; Ype Schaaf, Missionaire praktijk en missionaire presentie, 86-90.
7. 'Missie morgen heet gerechtigheid en mystiek.' In: *I.D.* 6 (juni 1998), p. 4-5.
8. *Niet-westerse geschiedenis; benaderingen en thema's*, Janny de Jong, Gé Prince, Hugo s'Jacob. Assen: Van Gorcum, 1998.
9. Papavoine, Marian, 'Bibliografie van in 1997 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur.' In: *W&Z* 27(1998)4, p. 91-108.
10. 'Religie relevant: de zingeving van geloof na 2000.' In: *Allerw.* 29(1998)31, p.

1-47.

Wout van Laar, Voorwoord, 1-2; C.G. Niehaus en mr. A.W.H. Docters van Leeuwen, 3-15; dr. G.J. van Butselaar, mevr. E.H. Groeneveld en mevr.drs. M.M. Jansen, Het geheim tussen de mensen in Afrika en de geest van God, 16-29; drs. W. van Laar, mevr.drs. M. den Hartog, De rol van religie in het Midden-Oosten? Een confronterende ervaring in Bethlehem, 30-36; prof.dr. B. Goudzwaard, drs. G. v.d. Linde en mevr. P. Robbers-van Berkel, Christelijk geloof en de westerse economie, 37-47.

11. Spindler, Marc, 'The impossible quest for a general theory of the diaspora.' In: *Exch.* 27(1998)1, p. 2-16.
12. Wind, A., *Zending en oecumene in de twintigste eeuw. Handboek over de geschiedenis van zending en oecumene aan de hand van de grote conferenties en assemblees.* dl. 2b: Van Bangkok 1972/73 tot en met Melbourne en Pataya 1980. Kampen: Kok, 1998.
Zie ook: 165.

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/niet-westerse kerkgeschiedenis

13. Brinkman, M.E. and Vlug, H. (Eds.), *Faith in the city: fifty years of World Council of Churches in a secularized western context - Amsterdam 1948-1998*, Zoetermeer: Meinema, 1998.
14. Butselaar, Jan van, 'Uitdaging of ondergeschoven kind? Zending in de Wereldraad.' In: *W&Z* 27(1998)3, p. 27-35.
15. De Ridder, Koen, 'In de schemerzone langsheen de grote muur: missie en exploratie (deel I).' In: *Verb.* 10 (1998)1, p. 8-9.
16. Dekker, Rienke, *Dokter Geertruida Johanna Dreckmeier (1895-1992): een kerkhistorisch onderzoek naar haar bijdrage aan de zending, in het bijzonder aan de emancipatie van de vrouw.* Doct.scr. ThU Kampen, 1998, 66 p.
17. *Een halve eeuw onderweg, 1948-1988; de Wereldraad van Kerken tussen Amsterdam en Harare.* Amersfoort: Raad van Kerken in Ned., 1998, 40 p.
18. Eijt, José, *Zorgen in Gods naam; ursulinen van Bergen 1898-1998.* Hilversum: Verloren, 1998, 380 p.
19. Hoekema, A., 'Doopsgezinde zending en oecumenische verhoudingen; een historisch overzicht.' In: *DGNZOK* 5(1998)1, 40-59.
20. Hoekema, Alle, '150 jaar doopsgezinde zending in historisch perspectief.' In: *Doopsgezinde bijdragen: nieuwe reeks nr. 24.* Amsterdam: Doopsgezinde Historische Kring, 1998, p. 139-158.
21. Jongeneel, Jan A.B., 'Kroniek: ontdekkingsreizen-zendingsreizen (1498-1998).' In: *K&T* 49(1998)4, p. 346-348.
22. Olbers, Carien, 'Tien jaar missionair bondgenootschap.' In: *Comm.* nr. 162, 1998.
23. Oldenhof, Herman, 'Contrareformatie in de Hollandse Missie; het graafschap Lingen (1605-1614).' In: *Traj.* 7(1998)3, p. 208-232.
24. 'Zending op een kruispunt; 200 jaar hervormde en 100 jaar gereformeerde

zending,' Margritha Jongeneel-Touw (red.). In: *Allerw.* 29(1998)30 (n.b. op kaft foutief 34 vermeld), p. 1-80.

Ana Langerak, Samuel Escobar en Juan Sepulveda, De kerk van morgen in Latijns-Amerika, 5-19; Bert de Leede, Hans Visser en Francis Brienen, God present stellen in Europa, 20-36; Otto Ruff, Rudi Polanen en Ronald Nathan, Pluriform en multicultureel, 37-47; Vinay Samuel, Wismoady Wahono en Rose Wu, Het Azië van de armen en de tijgers, 48-61; Musimbi Kanyoro, Sarah Namusokeh, Rose Ampofu, De sleutelrol van vrouwen in Afrika, 62-78; Missionaire agenda, 79-80.

Zie ook: 110, 145, 162, 184, 191, 210.

Biografie

25. Brouwer, Anneus Marinus, 1875-1948, was o.a. rector Ned. Zendingsschool Rotterdam, later Oegstgeest 1910-1921. In: zie 1, p. 65-66.
26. Brummelkamp, Anthony, 1811-1888, was o.a. lid en adviseur van het in 1861 ingestelde zendingsdeputaatschap. In: zie 1, p. 74-77.
27. Callenbach, Jacobus Richardus, 1862-1945, promoveerde op de geref. zendingstheoloog J. Heurnius, was bestuurslid van het Ned. Zendingengenootschap. In: zie 1, p. 82-83.
28. Candidius, Georgius, 1597-1647, eerste predikant op Formosa. In: zie 1, p. 83-84.
29. Coolsma, Sierk, 1840-1926, was o.a. Director van het Zendingshuis der Ned. Zendingvereniging 1878-1908 (1886-1889 op Java), publiceerde *De zendingseeuw voor Nederlandsch-Oost-Indië* (1901). In: zie 1, p. 102-103.
30. Dorelaer, David à (van), 1610-1671, zendeling te Brazilië en te Mauricia onder de Indianen Paraïba 1638-1643. In: zie 1, p. 121-122.
31. Harrenstein, Willem Gerhardus, 1886-1959, eerste predikant van de Geref. Kerk van Medan die in 1917 was geïnstitueerd, voorzitter van de zendingsdeputaten. In: zie 1, p. 180-181.
32. Heurnius, Justus, 1587-1651(?), publiceerde o.a. het invloedrijke *De legatione evangelica ad Indos capessenda admonitio* (1618), een 'vermaning' en oproep tot wereldzending. In: zie 1, p. 195-196.
33. Hoekendijk, Christiaan Johannes, 1873-1948, was o.a. zendeling op Java. In: zie 1, p. 202-203.
34. Hulsebos, Adriaan, ?-1622, was de eerste predikant van Jacatra (later Batavia geheten). In: zie 1, p. 223-224.
35. Kam, Joseph, 1769-1833, door de London Missionary Society naar Java uitgezonden bij de eerste groep zendelingen voor Ned.-Indië in de 19e eeuw. In: zie 1, p. 246-247.
36. Kruyf, Ernst Frederik, 1834-1914, schreef o.a. *Geschiedenis van het Nederlandsch Zendingengenootschap en zijne zendingsposten*, Gron. 1894. In: zie 1, p. 269.
37. Lentz, Ludwig Carl, 1807-1895, richtte o.a. de Ned. Vereniging voor de evang. luth. zending op (1852). In: zie 1, p. 304-306.
38. Lieberkühn, Samuel, 1710-1777, Hernhutter pred. onder de joden A'dam 1739. *Rede von der Judenbekehrung* (1761). In: zie 1, p. 310-311.

39. Mooij, Adrianus, 1841-1922, en Jacob Mooij, 1846-1867, eerste Ned. zendelingen in Oost-Afrika. In: zie 1, p. 329-330.
40. Niemann, George Karel, 1823-1905. Zijn voornaamste activiteiten liggen op het terrein van de zendings- en taalwetenschappen. In: zie 1, p. 344.
41. Rantzau, Erich baron von, 1719-1796. Samen met de Zeister predikant Ch.D. Rothe nam R. het initiatief tot de oprichting van de Broedersociëteit ter uitbreiding des Evangeliums onder de heidenen, het latere Zeister Zendingsgenootschap (1793). In: zie 1, p. 362-263.
42. Rutgers van der Loeff, Abraham, 1808-1885, publiceerde *Handboek voor de vrienden der zendingszaak, ten gebruike bij het houden en bijwonen der maandelijksche bedestonden voor de uitbreiding des christendoms*, Leiden 1851. In: zie 1, p. 375-376.
43. Schipper, Klaas Abe, 1907-1949, promoveerde op *Moderne koloniale staat en moderne zending; een onderzoek naar de economische en godsdienstige emancipatie van het Oosten*, Utr. 1938 (diss.). In: zie 1, p. 387.
44. Schuurman, Jan Albert, 1830-1881, pred. Prot. Kerk Ned. Oost-Indië Batavia 1868-1880 (emer.). In: zie 1, p. 391.
45. Valentijn, François, 1666-1727, Geref. pred. Ambon 1686-1695, 1705-1713. Schreef het standaardwerk *Oud en Nieuw Oost-Indien*, 5 dln., Dordr.-Amst. 1724-1726. In: zie 1, p. 433-434.
46. Verster, Jean-Louis, 1745-1814, een van de initiatiefnemers bij de oprichting van het Ned. Zendelingengenootschap (1797). In: zie 1, p. 436-437.
47. Vreede, Ernst Anton Adriaan de, 1898-1956, pred. bij de Prot. Kerk in Ned. Indië, lid van de Ned. Indische Zendingbond, en van 1937-1939 lid van het bestuur. In: zie 1, p. 440-441.
48. Wielenga, Douwe Klaas, 1880-1942, was o.a. pionier van de zending onder de Sumbanezen. In: zie 1, p. 449-450.
49. Witteveen, Hermanus Willem, 1815-1884, richtte o.a. in 1851 de Kinderzendingsvereniging te Ermelo op. In: zie 1, p. 458-461.

Bijbels perspectief

50. Els, Pieter J.J.S., 'Old Testament perspectives on interfaith dialogue; the significance of the Abram-Melchizedek Episode of Genesis 14.' In: *SID* 8(1998)2, p. 191-207.
51. 'Het jubeljaar als uitdaging; overwegingen tegen het einde van een eeuw.' Herman Boswijk (red.) In: *Allerw.* 29(1998)29, p. 1-52.
Konrad Raiser, De oproep tot bekering, 5-16; Hans Ucko, Het jubeljaar als uitdaging, 17-28; Geraldine Smyth, Sabbat en jubeljaar, 29-37; Ronald J. Sider, De markteconomie gewogen, 38-47; Bram Grandia, Over jubeljaar en liturgie, 48-51.
52. Musa W. Dube Shomanah, 'De schrift, feminisme en de context van het postkolonialisme.' In: *Conc.* 34(1998)3, p. 54-64.
53. *Vluchteling in bijbels perspectief*. Met bijdr. van K. Runia e.a. Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1998, 40 p.
54. Vreugdenhil, Gerrit C., *Oude Testament en zending volgens E. Scheurer: – op zoek*

naar de grondslag –, kerk.scr. Univ.Utrecht, 1998, 40 p.

Zie ook: 140.

Theologie van zending

55. Hoedemaker, Bert, 'Naming the world in the name of the coming one; changing relations between mission, modernity and eschatology.' In: *Exch.* 27(1998)3, p. 194-207.
56. Honig jr., A.G., *Hoe ver reikt het heil in Christus? Een theologische bezinning op mis-sie vanuit persoonlijke ervaring.* Kampen: Kok, 1998, 158 p.
57. Stekelenburg, Laetitia van, *Wegen naar waarachtig menszijn; de invloed van het werk van Wilfred Cantwell Smith op de hedendaagse theologie van de godsdiensten.* Kampen: Kok, 1998, 178 p. (Kerk en Theologie in context, 38). Diss. KU Nijmegen.

Theologie in context

58. Brazal, Agnes M., *Recasting liberation theology's classic methodological mediations: a proposed way of integrating contextual-cultural (feminist) values and perspectives.* Diss. KU Leuven, 1998.
59. Camps, Arnulf, 'Contextual theology does not mean a theology of excuse; a comment upon Paul Marshall's 'Their Blood Cries out'.' In: *Exch.* 27(1998)4, p. 378-385.
60. Giesen, P., *Het nest van de wevervogel; over een bruikbare theologie voor onze tijd.* Doct.scr. KU Nijmegen, 1998, 130 p. (vakgr.missiol.)
61. Saleminck, Theo, 'Afrika als spiegel.' In: *Rondom het woord* 40(1998)1, p. 60-65.
62. Van Nieuwenhove, Jacques, 'Bevrijdingstheologie en de crisis van de paradigma's; discussies rond de mondialisering in economie en cultuur.' In: *TvT* 38(1998)1, p. 30-49.

Afrikaanse/zwarte theologie

63. Bediako, Kwame, 'Geloven in Jezus, de Voorvader, moet kunnen.' In: *I.D.* nr.10, 1998, p. 4-5.
64. Dube, Msizi W.T., *Liberation and reconciliation: a pastoral problem in South-Africa,* Doct.scr. Univ. v. Amsterdam, Fac.Godgel. 1998, 66 p.
65. Gerritsma, Nynke, "'Het water zal de stenen breken"'; verzoening en verbeeldingskracht in het denken van feministisch theoloog prof.dr. Denise Ackermann. In: *Fier* 1(1998)4, p. 18-20.
66. Ndongji-Tshiwisa-Adidem, Ghislain, 'An African reconsideration of christian anamnesis. In: *Exch.* 27(1998)1, p. 37-51.
67. Van Hoever, Katja, *Het paradigma 'leven-dood' in het oeuvre van de Afrikaanse theoloog Engelbert Mveng.* Kampen: Kok, 1998, 261 p. (Kerk en Theologie in context, 37). Diss. KU Nijmegen.

Aziatische theologie

68. Davelaar, F.J. (Frans-Johan), *Sadboe Sundar Singh; kernwoorden van een missionair theoloog.* Doct.scr. Univ. Utrecht, 1998.
69. Hoekema, Alle, 'De verrader aanvaard; over de "christologie" van de Japanse

romanschrijver Shusaku Endo.' In: Karel Deurloo, Alle Hoekema (red.), *Van masker tot aangezicht; opstellen over bijbelse, theologische en kerkelijke confrontaties*. Baarn: Ten Have, 1997, p. 137-153.
Zie ook: 149.

Latijns-Amerikaanse theologie

70. Boff, Leonardo, *Aan de rand van de hemel; verhalen over God en wereld*. Baarn: Ten Have, 1998, 159 p.
71. Castro Farias, Oscar Marcelo, *Sacramentology in a Latin-American perspective; the proposal of Francisco Taborda*. Diss. KU Leuven, 1998, 128 p.
72. De Vreese, Eric, *Más Que Ser, Estar; Juan Carlos Scannone op zoek naar de grondslagen van een geïncultuurde bevrijdingstheologie voor Latijns-Amerika: een kritische reconstructie*. Diss. KU Leuven, 1998, 2 v.
73. Echica, Ramon D., *Transcendent datum in the christological hermeneutics of Juan Luis Segundo*. Diss. KU Leuven, 1998, 338 p.
74. Geerts, Karin, *De schreeuw om toekomst: Latijns-Amerikaanse feministische theologie*. Diss. KU Leuven, 1998, 78 p.
75. Lampe, Armando, 'Theology of liberation facing the challenge of freedom of religion in Latin-America.' In: *Excb.* 27(1998)4, p. 332-341.
76. Simon, Sebastian, *Liberation theology's appropriation of marxism; a critical appraisal*. Diss. KU Leuven, 1998, 142 p.

RELIGIES/DIALOGO

Algemeen

77. Evers, Georg, 'Trends and conferences in the field of interreligious dialogue.' In: *SID* 8(1998)2, p. 239-255.
Zie ook: 50, 140, 157, 203, 213.

Boeddhisme

78. Pieris, Aloysius, 'Millenaristisch messianisme in de geschiedenis van het boeddhisme.' In: *Conc.* 34(1998)4, p. 107-117.
79. Stasinskis, Mindaugas Tomas, *Theology of religions and the buddhist-christian dialogue; a process philosophical-theological approach*. Diss. KU Leuven, 1998, 90 p.

Hindoeïsme

Islam

80. Overbeeke-Rippen, Francina van, *Overgave aan God – navolging van Christus; een onderzoek naar afstand en nabijheid tussen islam en christendom*. Nijmegen: University Press, 1998, 331 p. Diss. KU Nijmegen.
81. Platti, Emilio, *Moslims onder ons*. Averbode: Altiora, 1998, 102 p.
82. Vermeulen, Urbain, *Islam en christendom; het onmogelijke gesprek?* Leuven: Davidsfonds, 1998, 86 p.
83. Waardenburg, Jacques, *Islam and christianity; mutual perceptions since the mid-20th century*. Leuven: Peeters, 1998.
84. Woly, Nicolaas Jonathan, *Meeting at the precincts of faith: a study on twentieth century christian and muslim views on interreligious relationships and its impact on mis-*

siology. Kampen: Drukkerij van den Berg, 1998, 461 p. Diss. ThU Kampen.
Met samenv. in Nederlands en Maleis.

Zie ook: 105, 161, 173.

Jodendom

Zie: 51.

Traditionele religies/volksreligie

Zie: 190.

POLITIEKE, CULTURELE, SOCIO-ECON. CONTEXT

Algemeen

85. Jongeneel, Jan A.B., 'Kroniek: contemporaine christenvervolgung.' In: *K&T* 49(1998)2, p. 152-153.

86. Klein Goldewijk, Berma en Bas de Gaay Fortman, 'Globalisation and civilisation change; contemporary challenges for religious response.' In: *SID* 8(1998)1, p. 35-59.

Zie ook: 10, 51, 134, 136.

Mensenrechten/racisme/kasten

87. Brief van de bisschoppen van België naar aanleiding van de vijftigste verjaardag van de Universele Verklaring van de Rechten van de Mens. Brussel, Licap, 1998.

88. Ik was vreemdeling. Herderlijk schrijven over migranten en vluchtelingen. Utrecht: Secr. van het R.K. Kerkgenootschap, 1998. [Bisschoppelijke brieven, 37].

Zie ook: 204.

Positie van de vrouw/huwelijk/jeugd

89. Gerritsma, Nynke, 'Vrouwen raken het hart van de theologie; nabeschuiving van het Oecumenisch Decennium Kerken solidair met Vrouwen 1988-1998.' In: *Fier* 1(1998)5, p. 26-27.

90. 'Met twee vleugels vliegen; de bevrijdende en onderdrukkende kracht van het geloof voor vrouwen wereldwijd.' In: *Allerw.* 29(1998)32, p. 1-69.

Angélique Verweij en Elise Kant, Inleiding, 1-3; Lieve Troch, Feministische theologie en spiritualiteit als wereldwijde beweging voor verandering, 4-12; Martha Frederiks, Niet meer zwijgen; over christelijke theologie in relatie tot geweld binnen het huwelijk, 13-21; Violeta Rocha, Gender en de bijbel; in Latijns-Amerikaans perspectief, 22-28; Rose Abbey, Op zoek naar Ataa Naa Nyongmo – de Vader Moeder God, 29-36; Eelkje v.d. Helm, Bij de Sisterhood of Emanuel wordt in handelen toekomst geboren, 37-45; Rommy Nauta, Ruimte en grenzen van vrouwen in pinksterkerken, 46-55; Judith Lim en Trijnie Post Hospers-Plattje, Wat zegt Christa tegen het slachtoffer van verkrachting? 56-60; Jet Kraemer en Jean Zaru, Palestijnse vrouwen die vrede maken, 61-69.

Zie ook: 52, 180, 74, 65, 146, 149.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

91. Butselaar, G.J van, 'Is neutraliteit mogelijk? "Ontwikkelingswerk zit vol met zending".' In: *CW* 46(1998)11, p. 1.

Zie ook: 109.

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

92. Barth, Annelies, 'De veelkleurigheid van de zending.' Plus: Missionaire Agenda 2000. In: *Vandaag* 24(1998)1, p. 19-21.
Zie ook: 178.

Spiritualiteit/liturgie

93. Danfulani, Umar, 'Religious exclusivism & religious space; the problem of street praying in a Nigerian town.' In: *Exch.* 27(1998)4, p. 342-359.
94. Heilige Geest, heilig avondmaal; lezingen gehouden tijdens themadagen van de Gereformeerde Missiologische Opleiding op 19 november 1993 en 25 november 1994 in de aula van de Theologische Universiteit te Kampen, H. Drost, C.J. Haak, J. Kamphuis en A. Venema. Zwolle: IRRT, 1998 (*IRTT bulletin* nr. 7, 1998) 126 p.
95. Laar, Wout van, 'Manieren van vieren wereldwijd.' In: *Manieren van vieren: nadenken over liturgie in veelvoud*, André Mulder, Eduard Groen en Corry de Boer (red.), Zoetermeer: Meinema, 1998, p. 65-79.
96. Schelling, Piet, 'Van binnen naar buiten, van buiten naar binnen; missionaire motieven in de liturgie.] In: zie 95, p. 137-157.
97. Verenigd in gebed (dossier). In: *Begrip* 24(1998)2, p. 54-82.
Zie ook: 51, 90, 103, 107, 136, 176.

Pastoralia/diaconaat

98. Mariackan, Peter, *A comparison between basic christian communities in Latin-America and small christian communities in Eastern-Africa: a theologico-pastoral reflection*. Diss. KU Leuven, 1998, 2 v.
99. Lee, Hans van der, 'Op zoek naar een goede relatie tussen zending en wereld-diaconaat.' In: *In-Fo. EZA* 29(1998)5, p. 13-21.

Evangelisatie/apostolaat

100. Haak, C.J., *De klok van nieuw leven; gemeente en evangelisatie: een methodiek*. Kampen: Voorhoeve, 1998. 127 p.
101. Jongeneel, Jan A.B., 'De Nederlandse apostolaatstheologie; haar geschiedenis en vitaliteit.' In: *K&T* 49(1998)2, p. 93-108.
102. Kuo Pin-sheng, Louis, 'De inculturatie van religieuze kunst en evangelisatie.' In: *Verb.* 10(1998)1, p. 11-12.
103. Lamberts, Jozef, (red.), *Volksreligie, liturgie en evangelisatie*, Leuven; Amersfoort: Acco, 1998, 240 p.
Zie ook: 107, 134, 198.

Onderwijs

104. Kozok, Uli, 'De taal- en onderwijspolitiek van de Rijnse zending in de Bataklanden,' In: Kees Groeneboer (ed.), *Koloniale taalpolitiek in Oost en West: Nederlands-Indië, Suriname, Nederlandse Antillen en Aruba*, p. 127-157. Amsterdam: Amsterdam University Press, 1997.
Zie ook: 18.

Medisch werk/Agrarische zending

Zie: 127, 153, 192.

Catechese/missionaire vorming

Zie: 151.

Communicatie

105. Oefening in gesprek (dossier). In: *Begrip* 24(1998)3, p. 102-114.
Josien Folbert, Vragen van moslims aan christenen; antwoorden van christenen aan moslims, 102-102; Een gesprek tussen Omaima Korz-Noor en Auke Hofman, 103-109; Ali Çettin in gesprek met Wim Reinders, 110-114.
Zie ook: 104.

Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werkers

106. Aussems, Jacques, et al., *Missionaris worden; herinneringen aan mijn verblijf in het S.M.A.-Missiehuys van Cadier en Keer 1951-1954*. Beek (L.): Aussems, 1998.
107. Dossier 'Het missionair zelfverstaan'. In: *K&M* nr. 289, 1998, p. 1-29.
Ten geleide: Tastend missionaris zijn, 1; Eric Manhaeghe, Bekering, 2-5; Dries Fransen, Evangelisatie als ontmoeting van culturen, 6-11; Eric de Rosny (voorgest.), Afrika van binnenuit, 12-15; Zr. M.S. en Zr. M., Ten dienste van het leven (Columbia), 16-18; André Claessens, Afrika-Europa geloof & gerechtigheidsnetwerk, een missionaire uitdaging, 19-25; Toon van Bijnen, Een doopsel moet ik ondergaan, 26-29.
108. *Gaan voor God. Ideaal en praktijk van missie in historisch perspectief*. José Eijt, Hester Genefaas, Peter Nissen (red.), Hilversum: Verloren, 1998, 187 p.
109. *Kiezen én delen*, Margreet Macco (red.), Oegstgeest: Week voor de Nederlandse Missionaris, 1998. Mensen met een missie.
110. Rozemond, Frans, 'Een freule met een missie. (Jonkvrouwe Cornelis van Limburg Stirum (1869-1944)).' *Kerkinformatie* nr. 46, febr. 1998.
111. Troost, A.F., *Gezonden om te zegenen; over de twaalf apostelen en de navolging van Christus*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998, 46 p.
112. Verduijn, Marijke, Dialoog is zending. Afl. 8 in een serie gesprekken met emeriti theologen: Dick Mulder (1919). *Trouw* 11 febr. 1998.
Zie ook: 115, 117, 165.

AFRIKA

Algemeen

113. Dovlo, Elom, 'The church in Africa and religious pluralism; the challenges of new religious movements and charismatic churches.' In: *Excb.* 27(1998)1, p. 52-69.
114. Gerrie ter Haar, 'Christelijke wonderen in Afrika.' In: *W&Z* 27(1998)2, p. 24-32.
115. Hogema, J. (red.), H. Niessen en K. Prent, *Missieverhalen; interviews met missionarissen*. Deel 2: Afrika. Nijmegen: KDC, 1998.
116. Kizito Dihongo-Omandje, *Autodetermination africaine et christianisme*. Doct.scr. KU Nijmegen, 1998, 83 p.

117. Van mond tot band. Levensverhalen van Afrika-missionarissen. Kath. Docu. Centr. In: *Erasm.* 9(1998)2, p. 6-7.
Zie ook: 10, 18, 24, 90, 98, 107, 146.

Ghana

Zie: 24, 95.

Kameroen

118. Rosny, Eric de, 'Mallah en Marie Lumière.' In: *W&Z* 27(1998)2, p. 33-34.
119. Vries, Jacqueline de, *Catholic mission, colonial government and indigenous response in Kom (Cameroon)*. Leiden: African Studies Centre, 1998.

Kenia

120. Hoeben, H., 'Symposion te Nairobi over christelijk geloof en Afrikaanse cultuur.' In: *TvT* 38(1998)3, p. 301-302.
121. 'Een ongewone held (Timothy Njoya, Kenia).' In: *I.D.* nr. 3, mrt 1998, p. 8.
Zie ook: 18, 24.

Midden-Afrika

122. 'Christendom van de catastrofe; kerk en staat in Midden-Afrika.' In: *W&Z* 27(1998)1, p. 1-107.
Albert Trouwborst, Achtergronden van de conflicten in Midden-Afrika, 4-12; Meindert Muller, Europese grenzen in Afrika, 13-20; Ype Schaaf, Dossier I: De feiten over Rwanda, 21-24; Tharcisse Gatwa, Kerk en samenleving in Rwanda, 25-35; Stefaan Marysse, Geweld en schaarste, economische achtergrond bij het geweld in Rwanda, 36-44; Kees Overdulve, De functie van taal en communicatie in Rwanda, 45-54; Auli van 't Spijker-Niemi, Verzoening in Rwanda? 55-60; Serge Desouter, De veranderde plaats van de kerken in Rwanda, 61-64; Eric Manhaeghe, Dossier II: De feiten over Kongo-Zaire, 65-68; Zana Aziza Etambala, Relaties tussen de katholieke kerk en de overheid in Kongo, 69-77; Philippe de Dorlodot, De actie van het maatschappelijk middenveld in Kongo/Zaire, 78-86; Kibasukamene Belo, De Kimbangustenkerk en de overheid, 87-91; Philippe B. Kabongo-Mbaya, Protestantisme en het politiek gezag in Kongo-Zaire, 92-102; Kä Mana, Voorbij het christendom van de catastrofe, 103-107.

Malawi

Zie: 135.

Namibia

Zie: 135.

Rwanda

123. Tuypens, Dirk, *Het goede bondgenootschap: kerk en Rwanda*. Berchem: EPO, 1998.
124. Spijker, Gerard van 't, 'Stereotypen in de Rwandese geschiedschrijving; een pleidooi voor ontideologisering.' In: zie: 191, 253-274.
125. Vandepierre, Guido, *De cultus van Lyangombe en het katholicisme in Rwanda*. Diss. KU Leuven, 1998, 104 p.
Zie: 122.

Sudan

126. Haumann, Tjeu, *Vrede langs het oorlogspad; ontmoetingen in Zuid-Soedan*.

Heeswijk: Dabar-Luyten; Utrecht: Pax Christi, 1998, 152 p.
Zie ook: 185.

Tanzania

127. Munga, A., 'Ziekte en genezing in de uamsho (revival) beweging in Tanzania.' In: *Conc.* 34(1998)5, p. 123-130.
128. Voshaar, Jan, 'Heaven and earth: a probe into Maasai reality.' In: *SID* 8(1998)2, p. 133-154.

Uganda

Zie: 18, 24.

West-Afrika

129. Njoku, Anthony, *A study of the wishes of the catholic bishops of anglo-phone West-Africa (1959-1960) for the second Vatican ecumenical Council.* Diss. KU Leuven, 1998, 206 p.

Zaire

130. Mifuku Aby-Baa-Bapa, J.R., *Une analyse canonique de l'engagement politique du clergé Congolais.* Diss. KU Leuven, 1998, 96 p.
131. Ndongji, Ghislain, *La contribution des missionnaires franciscains à l'oeuvre de l'évangélisation au Congo (1920-1965).* Diss. KU Leuven, 1998, 86 p.
Zie ook: 122.

Zambia

Zie: 135.

Zimbabwe

132. Chitando, Ezra, "'Rejoice?" Reflections on the World Council of Churches Jubilee Celebration.' In: *Excb.* 27(1998)3, p. 222-235. (over Zimbabwe)
Zie ook: 135.

Zuid-Afrika

133. Loff, C.J.A., *Bevryding tot eenwording: die Nederduitse Gereformeerde Sendingskerk in Suid-Afrika, 1881-1994.* Diss. ThU Kampen, 1998, 329 p.
134. *De belijdenis van Belhar in de context van Zuid-Afrika, in de context van Nederland.* Leo J. Koffeman en Wout van Laar (red.), Allerw. Plus, 1998.
Jaap Durand en Leo J. Koffeman, Als een schreeuw uit het hart; de geboorte van de Belijdenis van Belhar, 2-7; François Wessels, 14-17; Pieter Holtrop, De bal ligt nu op onze helft, 18-20; Leo J. Koffeman, De kern en de spits; over de functie van belijdenissen, 21-27; Otto Ruff, Vier reflecties vanuit onze situatie op *Belhar*; een Molukse visie op verzoening, 28-33; Ineke Bakker, Belijden doe je niet alleen; een oecumenische les, 34-38; Piet van den Heuvel, Gerechtigheid in de *Belijdenis van Belhar*, 39-44; Andreas Wöhle, Op het pad van gehoorzaamheid en verzoening, 45-49; Piet Beintema, In Nederland praten over de *Belijdenis van Belhar*, 50-51.
Zie ook: 10, 24, 64, 65, 135.

Zuidelijk Afrika

135. Lagerwerf, L. (Ed.), *Reconstruction; the WCC Assembly Harare 1998 and the churches in Southern-Africa,* Zoetermeer, 1998.
136. Schoffeleers, M., 'Gebedsgenezing en politiek; het quiëtisme van gene-

zingskerken in Zuidelijk Afrika.' In: *Conc.* 34(1998)5, p. 109-114.

AZIË

Algemeen

137. Balasuriya, Tissa, 'Verklaring van verzoening.' In: *Bazuin* 81(1998)3, p. 3-4.
138. Camps, A., 'Een nieuwe Pinksteren voor Azië.' In: *Een-twee-één* 26(1998)6, p. 189-190.
139. Castillo, Met, 'Zending en de financiële crisis in Azië.' In: *In-Fo. EZA* 29(1998)4, p. 10-11.
140. Dossier 'Azië is anders'. In: *K&M* nr. 290, 1998, p. 2-31.
Toon van Bijnen, Paasbezinning, 7; Azië schudt aan zijn fundamenten, 4-7; Toon van Bijnen, Azië is anders, 8-11; Bisschoppen Vietnam, Azië niet beledigen, 12-15; Marcello Zago, Dialoog als methode van missie, 16-19; Vincent Yolasa, Indonesia, mogelijkheid en uitdaging voor de kerk, 20-25; Michael Amaladoss, Verscheiden en toch één, 26-29; Dalai Lama, Boek over het evangelie, 30-31.
141. Evers, Georg, 'Kroniek: Oprichting van het Congres van Aziatische Theologen in Korea.' In: *TvT* 38(1998)1, p. 71.
142. Evers, Georg, 'Kroniek: Bijeenkomst van theologen op Bali over oecumene in Azië.' In: *TvT* 38(1998)3, p. 301.
143. Evers, Georg, 'Congres te Manila over de bijdrage van leken aan de vernieuwing van de kerk in Azië.' In: *TvT* 38(1998)3, p. 302-303.
Zie ook: 24.

China

144. Camps, Arnulf, 'Niet alleen vervolging, maar ook kerkvorming tijdens de negentiende eeuw in China en Vietnam.' In: *Verb.* 10(1998)1, p. 3-4.
145. Golvers, Noël, 'De vrouw in de zeventiende-eeuwse katholieke missie in Jiangnin; Philippe Couplet en zijn biografie van Candida Xu (1607-1680).' In: *Verb.* 10(1998)1, p. 5-7.
146. Colloquium 'Mensen met een missie'. Stichting Echo. In: *Erasm.* 9(1998)1, p. 5.
147. Guo Liang, Chi, *God spoke to our ancestors through the prophets; Julia Ching, and the dialogue between confucianism and christianity*. Diss. KU Leuven, 1998, 114 p.
148. Wang, Xiaochao, *Christianity and imperial culture; Chinese christian apologetics in the seventeenth century and their Latin patristic equivalent*. Leiden: Brill, 1998. Studies in Christian mission 20.

Filippijnen

149. Fiere vrouwen: 'Nee, van enige kloof tussen theologie en de rest van de vrouwenbeweging is bij ons geen sprake.' Interview met zuster Mary John Mananzan door Lien Willems. In: *Fier* 1(1998)6, p. 4-6.
150. Voorhuizen, Anne van, 'Waarom een kruis dragen als je ook kunt dansen?' (Mary John Mananzan, Filippijnen) *Bazuin* 81(1998)10, p. 8-10.
Zie ook: 7, 109.

India

151. D'Souza, Peter, *The catechism of the catholic church; in search of a contextual cate-*

- chesis for India*. Diss. KU Leuven, 1998, 94 p.
152. Kochuparampil, Xavier, 'Religious tolerance and intolerance in India.' In: *Exch.* 27(1998)4, p. 371-377.
153. Kuppohackel, E., 'Ziekte en gezondheid – nieuwe kerkelijke geneeswijzen; hun betekenis in Aziatische hoogstaande culturen: India.' In: *Conc.* 34(1998)5, p. 115-122.
154. Mudakodil, James Cherian, *Evangelization in India after independence; a historico-theological study*. Diss. KU Leuven, 1998, 97 p.
155. Mulamoottil, Abraham, *A contextual theological approach to christian identity and its implication for the ongoing faith formation in India*. Diss. KU Leuven, 1998, 325 p.
156. Pulikkan, Paul, *Between pastoral concerns and individual preferences – response of an Asian church in an ecumenical council; a historico-theological study of the Indian participation in the second Vatican Council*. Diss. KU Leuven, 1998, 2 v.
157. Thumpanirappel, George, *Marriage in an ecumenical dialogue; a study on the agreement between the catholic and the Malankara Syrian-orthodox churches on inter-church marriages in Kerala*. Diss. KU Leuven, 1998, 84 p.
158. Stratum, J.C.M. van, *De vijftig van Berne; het werk van de Norbertijnen in India, 1923-1998*. Heeswijk-Dinther: Boekhandel Berne, 1998.
Zie ook: 140.

Indonesië

159. Ansari, *Mission in christianity and islam: a comparative study of the ways of the Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) and Al-Washliyah spread the Mission in North Sumatra (1930-1965)*. Thesis M.A.-course RU Leiden, 1998.
160. Banawiratma, Johannes Baptista, 'The fragile harmony of religions in Indonesia.' In: *Exch.* 27(1998)4, p. 360-369.
161. Hoekema, A.G., 'Indonesische christenen over de islam.' In: *K&T* 49(1998)1, p. 5-24.
162. Holtrop, Pieter, 'Een zendeling op de troon in Buitenzorg? Het regeringsbeleid van A.W.F. Idenburg als gouverneur-generaal van Nederlands-Indië (1909-1916).' In: *DGNZOK* 5(1998)2, p. 40-52.
163. 'Een kennismaking met de Kongregasi Frater-Frater Bunda Hati Kudus; impressies van een reis door Indonesië.' In: *Erasm.* 9(1998)2, p. 1-2.
164. Jongeneel, Jan A.B., 'Kroniek: Kerkbranden en overige kerkvernielingen in Indonesië.' In: *K&T* 49(1998)2, p. 153-154.
165. Missiezusters in Indonesië. Themanummer *Sofia*, Vrouwenstudies Theologie in Utrecht. 6(1998)1, p. 2-48.
Anne-Marie Korte, Ter inleiding: Missiezusters in Indonesië: gender en etniciteit, 2-4; Liesbeth Labbeke, De zusters onder de bogen / Suster-suster CB in Indonesië, 5-14; Eric Rijnders, Zusters – Vrouwen tussen twee culturen, 15-22; Pieter Sol, Alles verandert: Missiezusters in Nederlands Oost-Indië en Indonesië, 23-29; Heleen Willard-Verhoef, Sainte Thérèse van Lisieux, 30-33; Anne de Vreeze, Religieuze vragen in niet-westerse context, 34-38; Marijke Bakker, Marie Thérèse Reichmann, Willeke Oldenhof, Judith van Rijt, De Bezige Bij, 39-44; Anne-Marie Korte, Bibliografie Missiezusters in Indonesië, 45-48.

166. Niemeijer, H.E., 'The first protestant churches on Java's Northeast coast; a church report from rev. J.W. Swemmelaar.' In: *DGNZOK* 5(1998)2, p. 53-73.
167. Steenbrink, Karel, *Adam redivivus: muslim elaborations of the Adam saga with special reference to the Indonesian literary traditions*. Zoetermeer: Meinema, 1998. IIMO research publication 49.
168. Steenbrink, Karel, 'Y.B. Mangunwijaya's blueprint for a diaspora church in Indonesia. In: *Exch.* 27(1998)1, p. 17-36.
169. Vlijm, Chantal, *Strijd om een kerk in de Minahassa: conflicten tussen protestantse zendelingen en katholieke missionarissen om de vraag wie het meeste recht had om in de Minahassa te werken en om de invloed die beide partijen hebben proberen uit te oefenen bij de regering in Nederland en Nederlands-Indië om een gunstige oplossing voor de eigen partij*. Nijmegen, 1998. 78 p. Doct.scr. gesch. KU Nijmegen.
170. Beck, Herman, 'Onze Lieve Vrouwe van Sendangsono.' In: *W&Z* 27(1998)2, p. 35-36.
Zie ook: 24, 95, 104, 112, 140.

Japan

171. Matsuki, Yuzo, 'Zending in pluralistisch Japan.' In: *In-Fo. EZA* 29(1998)2, p. 27-29.
Zie ook: 69.

Korea

172. Paik, Jong Koe, *Constructing christian faith in Korea: the earliest protestant mission and Ch'oe Pyæong-bæon*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998, 257 p. (MISSION 23). Diss. Univ. Utrecht.

Midden-Oosten

173. Kilpatrick, Hilary, 'Research on christianity in the muslim world of the Middle East.' In: *Exch.* 27(1998)2, p. 172-180.
Zie ook: 10.

Sri Lanka

174. Oosterhout, Michiel van, 'Christenen als bemiddelaars; al ruim 20 jaar strijd tussen Tamils en Singalezen op Sri Lanka.' In: *Vandaar* 24(1998)9, p. 8-10.

LATIJS-AMERIKA

Algemeen

175. Amerongen, Theo van, 'Voor de armen is er geen oplossing in zicht (Jon Sobrino), In: *Bazuin* 81(1998)15, p. 6-8.
176. Coolen, Mario, *Een rozentuin vol wijsheid; Indiaanse spiritualiteit als uitdaging*. Heeswijk: Dabar/Luijten, 1998, 144 p.
177. Coronado, Jesus Castillo, 'De zwarte maagd van Tepeyae.' In: *W&Z* 27(1998)2, p. 37-40.
178. Eattaniel, John, *CEBs in Latin-America: from a pastoral strategy for parish renewal to a church model opting for a community of believers participating in the struggles of the poor*. Diss. KU Leuven, 1998, 2 v.

179. De Walsche, Alma, 'Het afscheid van de "dios católico".' (Sekten worden kerken). In: *WW* nr.289, 1998, p. 14-15.
180. Gebara, Ivone, 'Welke geschriften zijn heilig gezag? Ambigüiteiten van de bijbel in het leven van de vrouwen in Latijns-Amerika.' In: *Conc.* 34(1998)3, p. 10-23.
181. Laar, Wout van, 'Het succes van de pinksterkerken in Latijns-Amerika.' In: *Bazuin* 81(1998)25/26, p. 44-47.
Zie ook: 24, 90, 95, 98.

Argentinië

182. Miguez, Daniel, *Spiritual bonfire in Argentina: confronting current theories with an ethnographic account of pentecostal growth in a Buenos Aires suburb*. Amsterdam: CEDLA, 1998. Diss. VU Amsterdam.

Brazilië

183. Quint, Eduard (red.), *Herdenkingsboekje bij gelegenheid van het 40-jarig werkzaam zijn van de Congregatie van de Broeders van Huijbergen in Brazilië*. Congregatie Broeders van Huijbergen, 1998.
184. Schalkwijk, Frans Leonard, *The reformed church in Dutch Brazil (1630-1654)*, (transl. from the Portuguese by W.S. Smith ... et al.), Zoetermeer: Boeken-centrum, 1998, 356 p. (MISSION 24).

Caraïbisch gebied/Midden-Amerika

185. Broeckaert, Bert, *Comparatieve religieuze ethiek; een onderzoek naar de verbouding religie/moraal bij de Atuoet (Soedan) en de Rasta's (Jamaïca) in het licht van enkele recente theorieën*. Diss. KU Leuven, 1998, 2.v.
186. Davis, Edmund, *Theological education in a multi-ethnic society: the United Theological College of the West-Indies and its four antecedent institutions (1841-1966)*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998. (MISSION 25).
187. Jagessar, Michael, 'Philip A. Potter: a Caribbean theology of life.' In: *Exch.* 27(1998)3, p. 248-273.
Zie ook: 24.

Chili

Zie: 95.

Columbia

Zie: 107.

Paraguay

188. Kooijman, Hellen, 'Schrille contrasten; hoe Indianen en mennonieten in Paraguay samenleven en werken.' In: *Vandaar* 24(1998)5, p. 19-21.

Peru

189. Pelt, Mark van, *Enkele theologische aspecten van de Quechua-religie, contextualiteit en christelijk geloof*. Oegstgeest: HKI, 1998, 37 p.

Suriname

190. George, Milton A., *Ontmoetingen tussen Anana en de God van Jezus in de liturgie: de Wintireligie van Suriname in dialoog met het christendom*. Diss. KU Leuven, 1998, 96 p.

191. Lampe, Armando, 'Moravian mission and emancipation in Surinam; the case of Otto Tank.' In: *Getuigen ondanks zichzelf: voor Jan-Matthijs Schoffeleers bij zijn zeventigste verjaardag*, onder red. van Michael Elias en Ria Reis. Maastricht: Shaker Publ. BV, 1998, p. 237-251.
192. Oostburg, Baltus, 'De geschiedenis van de Medische Zending der Evangelische Broedergemeente in Suriname.' Paramaribo 1998, 8 p.
193. Vernooij, Joop, 'Redemptoristen in Suriname.' In: *OSO* 17(1998)2, p. 194-203.

Venezuela

Zie: 109.

EUROPA

Algemeen

194. Adogame, Afe, 'A home away from home; the proliferation of the celestial church of Christ (CCC) in diaspora-Europe. In: *Excb.* 27(1998)2, p. 141-160.
195. Butselaar, G.J van, 'De vraag van Lesslie Newbigin (1909-1998); kan het Westen bekeerd worden?' In: *CW* 46(1998)6, p. 11.
196. Van Laer, 'Marc, Michael Amaladoss: "De westerse kerk luistert niet".' In: *WW* nr.282, 1998, p. 42-43.

België

197. Denaux, Adelbert, 'De uniciteit van Jezus Christus in een tijd van religieus pluralisme.' In: *Coll.* 28(1998)1, p. 29-53.
198. Haverkamp, Berry, *Evangelisatie in Vlaanderen: mogelijkheden en onmogelijkheden*. Dendermonde, 1998. 144 p. Scr. v. de kerkel. opl. van de Nederlandse Hervormde Kerk.
199. Vitulo, Veronique, *Interreligieuze huwelijken; sociale, culturele, religieuze en psychologische verkenning in ethisch perspectief*. Diss. KU Leuven, 1998, 117 p.
200. Witdoek, Nele, *God en geweld; van religieuze oorlogen en kettervervolgingen naar interreligieuze dialoog*. Diss. KU Leuven, 1998, 98 p.

Hongarije

201. Jongeneel, Jan A.B., *Kroniek: Protestants missiologisch instituut te Boedapest*. In: *K&T* 49(1998)1, p. 64-65.

Nederland

202. Aanen, Jan Willem (Wim), *Zoekt de vrede voor de stad; missionaire presentie in (Nederlandse) kansarme stadswijken*. Doct.scr. Univ.Utrecht, 1998. (Kerkgeschiedenis: missiologie)
203. *Begaanbare wegen: christologie en dialoog*. Uitg. naar aanleiding van de derde Nederlandse Kerkendag op 25 april 1998 onder het motto 'Uit op verzoening'. Pim Valkenberg (red.), met bijdragen van Jan van Lin et al. Kampen: Kok, 1998.
204. Berendsen-Versteeg, mw.drs. Th., *De maat is vol; de kwaliteit van het Nederlandse asielbeleid als toetssteen voor de kwaliteit van de samenleving*. Doct.scr. Theol. Fac. Tilburg, 1998. (vluchtelingenvraagstuk vanuit christelijke visie, Pauline Jaricotprijs 1998 van MISSIO)
205. Broek, A.P. van den, *Ieder hoorde in zijn eigen taal: inventarisatie van kerkelijke,*

- pastorale betrokkenheid bij nieuwkomers en migrantenkerken in Nederland*, Oegstgeest: Justitia et Pax, 1998³ (Pb 1031, 2340 AB).
206. Een analyse van plaatselijke ontmoetingen (dossier). In: *Begrip* 24(1998)1, p. 10-25.
207. Huysmans, R.G.W., 'Allochtone geloofsgemeenschappen in de Rooms-Katholieke Kerk: kerkrechtelijke keuzen.' In: *De parochie van de toekomst*, A.P.H. Meijers (red.), Leuven: Peeters, 1998, p. 237-250.
208. Jonge, Jan de, 'Afrikaanse kerken in de Bijlmer.' In: *Reli. NU* 1(1998)2, p. 4-15.
209. Jongeneel, Jan A.B., Kroniek: Japanse kerk in Nederland. In: *K&T* 49(1998)4, p. 348-349.
210. Molemaker, Willem, *Vrede door het bloed des kruises; Petrus Hofstede de Groot en zijn relatie tot het Nederlandsch Zending Genootschap*. Doct.scr. Apeldoorn: Theol. Univ., 1998, 98 p.
211. Noordegraaf, A., *Vijf broden en twee vissen; missionair gemeentezijn in een (post)moderne samenleving*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1998, 333 p.
212. Onderstal, M.R., *The power of prayer; a case study of a Ghanaian charismatic church in Amsterdam Southeast*. Doct.scr. RU Leiden, 1998.
213. Speelman, Gé, 'Interreligieuze dialoog in feministisch perspectief.' In: *Geroepen om te spreken; over verbeelding en creativiteit in theologie en pastoraat*. Maaïke de Haardt, Els Maeckelberghe, Mathilde van Dijk (red.) Kampen: Kok, 1997, p. 115-142.
214. Valkenberg, Pim, Kroniek: Studiedag te Nijmegen over interreligieuze verklaring voor een wereldwijd ethos. In: *TvT* 38(1998)1, p. 72.
215. 'Wél gezien maar nooit gesproken...' *Over de ontmoetingen tussen christen- en moslim-vrouwen*. Samenst.: Alle Brandwijk, Trieneke van der Veer (red.), Gorinchem: Narratio, 1998.
216. Werken aan een wereld die toekomst heeft: beleidsnota over de missionaire opdracht van de kerk in het bisdom Rotterdam, Bisdom Rotterdam, 1998, 32 p.
217. *Zending in eigen huis: een pleidooi voor veelkleurige getuige zijn in Nederland*, Wout van Laar (red.), Amsterdam: Nederlandse Zendingraad, 1998, 56 p. (N.a.v. Congressen: Tot een hoop geroepen Amsterdam 1996, Zending in eigen huis Amsterdam 1997).
- Zie ook: 20, 23, 101, 109, 134.

Rusland

218. Znamenski, Andrei A., 'Shamanism and christianity on the Russian-Siberian Borderland; Altaian responses to Russian-orthodox missionaries (1830-1917).' In: *Itinerario* 22(1998)1, p. 107-130.

Marian Papavoine heeft theologie gestudeerd aan de Theologische Faculteit Tilburg, afgestudeerd in Theologie en Maatschappelijk Handelen. Sinds 1 januari 1998 is zij werkzaam voor bibliotheek en documentatie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Utrecht.

Skin nieuws

SKIN – Samen Kerk In Nederland – is verhuisd naar het gebouw van de oud-katholieken, waarin ook de Nederlandse Raad van Kerken gevestigd is.

Het adres is nu SKIN, Koningin Wilhelminalaan 3, 3818 HN Amersfoort.

De vijfde en herziene uitgave van *Ieder hoorde in zijn eigen taal*, de inventarisatie van kerkelijke en pastorale betrokkenheid bij nieuwkomers en migrantenkerken in Nederland, geschreven en opnieuw bewerkt door ds. A.P. van den Broek, is verkrijgbaar bij SKIN of via tel/fax 020 647 8883 van ds. Van den Broek zelf te Amstelveen. Het boekje kost f 15,-, verzendkosten inbegrepen.

CMC

Het Centraal Missie Commissariaat (CMC) verhuist naar Den Haag naar een gerenoveerd pand aan de Lutherse Burgwal, waar ook CORDAID gevestigd wordt.

Missio België

Bij Missio België is pater Joseph Burggrav teruggetreden en opgevolgd door dr. Jan Dumon, die in Kongo gedoopt heeft en vervolgens studentenpastor in Leuven was.

50 jaar ontwikkelingssamenwerking

Op 2 oktober is in het KIT in Amsterdam een internationale conferentie gehouden naar aanleiding van 50 jaar Nederlandse ontwikkelingssamenwerking met als ondertitel 'from charity to necessity'.

Op die conferentie is aan Prins Claus het eerste exemplaar aangeboden van de *Geschiedenis van vijftig jaar Nederlandse Ontwikkelingssamenwerking 1949-1999*, een boek onder redactie van J.A. Nekkers en P.A.M. Malcontent.

Het is uitgegeven door SDU in Den Haag, ISBN 90 12 08 7627, prijs f 59,90.

Jone Bos heeft in dat boek een hoofdstuk geschreven over de medefinanciering. In het maartnummer van W en Z wordt het besproken.

ICCO 35 jaar

De protestantse medefinancieringsorganisatie ICCO heeft op 8 oktober in Zeist het 35-jarig bestaan gevierd met een symposium over water als 'big business' en als levensvoorwaarde.

Intussen was er in september een interim-manager benoemd door het geherstructureerde bestuur, die uit moet zoeken hoe de directiestructuur moet worden, aangezien twee van de drie directieleden opgestapt waren, omdat ze zich niet konden vinden in de werkwijze van het driemanschap, dat sinds kort leiding gaf aan de organisatie.

Wereldgodsdiensten in Leiden

De Leidse Universiteit, waar de theologische faculteit in het kader van de sanering van de theologie-opleidingen in Nederland dreigt opgeheven te worden, is met een nieuwe studierichting begonnen: wereldgodsdiensten. Omdat godsdienst een grote rol in de wereld speelt in het persoonlijk leven van mensen, maar ook in de inrichting van hun maatschappij, in het recht en in de economie, wordt de mogelijkheid geboden om grote religies, hun tradities, verschijnselen en stromingen te bestuderen. Een multiculturele wereld is immers ook multi-religieus.

Tijdens het eerste jaar maken de studenten kennis met zes grote religies; de antieke en hellenistische, het boeddhisme, het hindoeïsme, de islam, het christendom en het jodendom, waarna ze zich verder in één van die religies gaan specialiseren. Ook ethische, filosofische en psychologische aspecten

van de gekozen religie komen dan aan bod. Taalstudie in Grieks, Hebreeuws, Arabisch of Sanskriet maakt deel uit van het programma. De eerste studenten zijn al begonnen. Inlichtingen over het studieprogramma bij de faculteit der godgeleerdheid, tel. 071 527 25 70 of e-mail: jgmooi@rullet.leidenuniv.nl.

Amsterdam 2000

Voor de derde keer wordt in Amsterdam een wereldcongres voor evangelisten gehouden, dat georganiseerd wordt door de 'Billy Graham Evangelistic Association'. Het heet 'Amsterdam 2000' en vindt plaats in de RAI van 29 juli tot 6 augustus 2000. Er worden van over de hele wereld 10 000 deelnemers verwacht op persoonlijke uitnodiging. De Billy Graham organisatie is een duidelijk evangelikale maar open Amerikaanse zendingsbeweging. In vergelijking met de grote oecumenische bijeenkomsten van de Wereldraad van Kerken of de katholieke continentale bisschopsconferenties is het opvallend dat op dit soort congressen een groot aantal eenvoudige dorpsdominees en evangelisten komt uit de verste uithoeken van de landen in het zuiden. Voor deze mensen, die meestal in armoede en met zeer beperkte middelen hun christelijk getuigenis afleggen, is een dergelijke happening een ervaring om nooit weer te vergeten.

Ype Schaaf

Een spannende dialoog

Voor de derde keer heeft er een conferentie plaatsgevonden tussen een

delegatie van de Nederlandse Raad van Kerken en de MECC, de Middle-East Council of Churches. Dit keer in Amman in Jordanië van 2-5 september. Voorzitters waren prof. Dick Mulder, de oud-voorzitter van de Raad van Kerken in Nederland en George Sabra van de Near East-School of Theology.

Kernvraag was of, aangezien theologie zich altijd ontwikkelt in een context, christenen uit Nederland en uit het Midden-Oosten wel samen konden theologiseren.

Alleen het jodendom van de eerste eeuw bleek voor de christenen uit het Midden-Oosten van belang en wel om Jezus te begrijpen, terwijl ze verder Jezus' kritiek op het jodendom onderstreepten.

Ten aanzien van de moslims ligt er in het Midden-Oosten voor de christenen als kleine minderheid de vraag hoe de christelijke waarheid te spreken zonder de moslims tegen zich in het harnas te jagen. Hoewel in Nederland moslims niet in de meerderheid zijn, leven daar ook vragen hoe de christelijke boodschap aan moslims het best kan worden gebracht. Ondanks de verschillen in situatie bleek deze vraag gemeenschappelijk. Naim Ateek stelde zelfs dat het verloop van de dialoog tussen christenen en moslims in West-Europa van grote betekenis is voor het Midden-Oosten. Het is spannend te zien welke gevolgen het leven in een sterk gesecculariseerde samenleving voor moslims krijgt.

Ineke Bakker in het Oecumenisch Bulletin

Islamitische samenwerking

De Nederlandse Moslimraad (NMR), waarin een tiental hoofdzakelijk Surinaamse organisaties samenwerken, en de Nederlandse Islamitische Raad (NIR), veelal van Marokkaanse komaf, willen hun activiteiten beter op elkaar gaan afstemmen. Zo hopen zij de deelname van moslims in de samenleving te bevorderen. Onder meer wordt beoogd om samen de programma's van de Nederlandse Moslim Omroep (NMO) te verzorgen. Er zijn nog twee andere organisaties die beweren een deel van de 700.000 moslims in Nederland te vertegenwoordigen: de Raad van Moskeeën, die 230 voornamelijk Turkse gemeenschappen bundelt, en de Islamitische Raad Nederland (IRN). De IRN, de eerste islamitische koepel in Nederland, lijkt een kwijpend bestaan.

ID

Kwijtschelding van half miljoen

De oudste protestantse zendingsorganisatie van Nederland, het Zeister Zendingsgenootschap, wil een concrete bijdrage leveren aan de internationale campagne Jubilee 2000 die zich inzet voor kwijtschelding van schulden van de arme landen in het jaar 2000.

Het ZZG heeft daarom besloten een aantal uitstaande leningen bij zijn partners in Jamaica en Suriname kwijt te schelden. Het gaat om een totaal bedrag van 500.000 gulden. Het ZZG hoopt hiermee nieuwe ruimte te creëren bij de partners ginds voor het ontwikkelen van nieuwe initiatieven.

Het ZZG nodigt graag andere zending- en missie-organisaties uit haar voorbeeld te volgen.

Jubilee 2000

Ruim zeventien miljoen mensen hebben het Jubilee 2000 handvest getekend, waarin gepleit wordt voor schuldenkwijtschelding van de armste landen in het jaar 2000.

Het grootste succes van deze campagne Jubilee 2000 is dat de schuldenproblematiek weer terug is op de politieke agenda. De leiders van de zeven rijkste industrielanden (G7) hebben al een aantal toezeggingen gedaan, zoals het verhogen van het bedrag van de schuldvermindering en het versoepelen van de criteria van het Internationale Fonds van de Wereldbank.

Jubilee 2000 vindt dat deze voorstellen niet ver genoeg gaan omdat, ook na uitvoering van deze voorstellen, de arme landen nog steeds meer aan schuldaflossing op tafel moeten leggen dan ze kunnen besteden aan onderwijs en gezondheidszorg. De internationale Jubilee 2000 campagne zal bij de individuele overheden, de G7 en de financiële instanties als het IMF en de Wereldbank, blijven aandringen op het belang van vergaande kwijtschelding zodat de armste landen de kans krijgen het nieuwe millennium met een schone lei te beginnen.

Actuele informatie is verkrijgbaar bij Oikos tel. 030-231 9242.

Hester Hubbeling

De Dalits zijn boos

In Pathiyavaram (Tamil Nadu) in India hebben tientallen Dalits zich

het hoofd kaalgeschoren. Zij dreigen hindoe te worden als hun bisschop pater Royappa niet opnieuw tot pastoor wordt benoemd in hun kerk. Die werd vorig jaar uit de parochie teruggetrokken omdat hij 'te fanatiek' voor de Dalits opkwam. Hij had een protest van zijn parochianen gesteund tegen de elite-school, die de Broeders van het H. Hart hadden geopend en die geen Dalit-kinderen toeliet. De jezuïet Yesumarian ziet in dit gebeuren een nieuw bewijs van de systematische achterstelling van de Dalits. 'Ofschoon wij 80% van de katholieken uitmaken, worden we door de hiërarchie gediscrimineerd. Slechts 5 van de 125 bisschoppen van India zijn Dalit. In theorie is elke bisschop tegen racisme en discriminatie. In de praktijk ontkent de kerk ons bestaan.'

ID

Inheemse jongeren verdwijnen

Terwijl de beweging van inheemse volken de voorbije vijf jaar opvallend haar plaats in de politieke en economische ontwikkelingen van de Andeslanden (Peru, Bolivia, Equador en Chili) in Latijns-Amerika is gaan opeisen, groeit onder de leiders de angst voor een verloren strijd. Steeds meer jonge mensen van inheemse komaf verlaten hun dorp en familie op zoek naar werk en geld. In de anonimiteit van de stad verdwijnen ze uit het gezicht van hun volk. Ze worden medespelers in de wereldmarkt, verkocht aan Coca Cola en Mac Donalds. Drie bisschoppen uit de Andes: Albano Quinn van Siquani, Raimundo Revoredeo van Juli en Juan Gpodayol van Ayaviri, hebben

een pastorale brief gepubliceerd over dit probleem.

ID

Zendingsreizen nieuwe stijl

De (hervormde) Raad voor de Zending, het (gereformeerde) Centrum voor Zending en Werelddiaconaat en de (hervormde) Gereformeerde Zending Bond hebben twee jaar geleden het initiatief genomen om predikanten in de gelegenheid te stellen een zendingsreis te maken naar Afrika of Azië. Deze zomer zijn er opnieuw tien predikanten vertrokken naar Zuidelijk Afrika en naar Azië. De zendingsorganen trekken geld uit voor deze reizen omdat het aantal uitgezonden mensen afneemt waardoor de kennis en de vertrouwdheid met het christendom in andere landen minder wordt. Ze hopen met deze inzet de aandacht voor zending te stimuleren. En dat lukt. De predikanten keren met en schat aan verhalen naar huis terug. Ook de oecumene krijgt een nieuw gezicht. Het is bemoedigend voor christenen in Indonesië om steun te ontvangen van christenen in het Westen. De aanwezigheid van gasten laat zien, dat de kerk wereldwijde contacten heeft. En de gasten kunnen vragen stellen die je opnieuw laten kijken naar je eigen situatie. Waarom staat het thema mensenrechten nog niet op de agenda van de kerk in Indonesië? Omgekeerd keren de Nederlandse predikanten met talloze suggesties terug voor de kerk in Nederland. In Indonesië hebben ze bijvoorbeeld gezien hoe goed de rouwverwerking verloopt als het een gemeenschaps-

proces is dat maanden in beslag mag nemen. Ze hebben geproefd hoe belangrijk het interreligieuze gesprek wordt als er een moskee vlak naast je kerk is gebouwd. En ondertussen geven predikanten het verhaal door op gemeenteavonden en classicale bijeenkomsten. Een nieuw aandachtspunt voor de toekomst zou de vraag kunnen zijn of de specialisten op het zendingsbureau in Utrecht de verhalen voldoende terugkoppelen naar beleid voor de synode.

Klaas van der Kamp, deelnemer aan de reis naar Indonesië, nu werkzaam als hoofd voorlichting van de Samen op Weg Kerk te Utrecht).

Credic en Afom

Het historisch gerichte CREDIC, een organisatie van Franstalige missiologen gevestigd in Lyon en het protestantse Franstalige missiologen gezelschap hebben hun studiedagen dit jaar samen gehouden in Torre Pelici, het oude Waldenzencentrum in Noord-Italië. Op dergelijke dagen wordt een groot aantal lezingen over één thema gehouden, die dan (hopelijk) later uitgegeven worden. Dit keer was het thema 'altérite religieuse'. Het religieus anders zijn. De Nederlanders Jan van Butselaar en Jaap van Slageren leverden een bijdrage. De AFOM die goeddeels functioneert als een werkgroep tot het maken van missiologische publicaties, rapporteerde dat er een tekst klaar was met een beschrijving en bibliografie van 100 belangrijke woorden en begrippen in de missiologie, geschreven door een breed gezelschap protestantse en katholieke theologen uit Noord en Zuid.

Gerrie ter Haar (red.), Strangers and sojourners; religious communities in the diaspora, Leuven: Peeters, 244 blz., ISBN 90-429-0663-4, BEF 1600.

Massale verhuizingen hebben ook religieuze gevolgen. Naast een etnische wordt in zo'n geval ook voor enige generaties, of zelfs veel langer, een religieuze identiteit bewaard of zelfs gekoesterd. In de diaspora (d.i. een groep die buiten het religieuze en culturele identificatiegebied woont) verandert de religie ook. Wat zijn de mechanismen van de handhaving van de identiteit? Welke zijn de veranderingen die optreden? Rondom dit belangwekkende thema heeft Ter Haar een aantal studies verzameld die een sterke eenheid vertonen, ondanks de geografische en temporele spreiding die zij vertegenwoordigen. Karel van der Toorn bespreekt zo een aantal voorbeelden uit het Midden-Oosten in de periode 1750-580 vóór de gewone tijdrekening en constateert dan ook daar dat groepen 'hun goden meenamen'. Ook, dat zij bijvoorbeeld de godsdienst van het nieuwe land als officiële religie aannamen, maar in hun persoonlijke leven de goden van hun voorvaders bleven eren. Dubbele religiositeit dus, zoals de Babylonische migranten in Israël Jahweh vererden, maar tevens hun eigen goden (2 Koningen 17:30, p. 60). Vanuit de Septuagint-vertaling bekijkt Johannes Tromp de term *diaspeirein* en er is een studie over een oude diaspora in Palmyra, Syrië. Daar blijken de handelaars hun oude godsdienst heel anders te ontwikkelen dan de migranten-soldaten.

De studie in diversiteit van diaspora-patronen wordt vooral uitgewerkt naar het hedendaagse Europa: de dubbele migratie van Hindoes via het Caribische gebied naar Engeland en Nederland levert een interessante dynamiek op van drastische veranderingen én een bijna nostalgische terugkeer naar het 'originale' hindoeïsme van India (Martin Baumann). Nathal Dessing beschrijft de islamitische diaspora in Nederland aan de hand van de praktijk van de besnijdenis van jongens. Gerrie ter Haar zelf leverde twee studies over Afrikanen in Europa: een meer feitelijke over de situatie in Nederland en een van meer algemene aard, waarin zij patronen probeert te herkennen. Tegenover de officieel en vaak luid beleden ideologie van inte-

gratie, ziet zij allerlei mechanismen bij Europese christenen, de zwarte mede-christenen niet als vanzelfsprekende geloofsgenoten aanvaardend, maar '...insisting on their perceived African identity ... ignoring their shared Christian identity' (p. 45). Dit mechanisme wordt nog versterkt door een verondersteld 'fundamentalisme' bij de Afrikaanse christenen. Dit fundamentalisme heeft geen doctrinair karakter, maar is eerder een charismatische uitbundigheid. Daarnaast zijn er nog bijdragen over Afrikaanse christenen in Engeland (Kalilombe en Beya, de laatste specifiek over Franstaligen) en over Afrikaanse vrouwen in Duitsland (Amélé Adamavi-Aho Ekué).

Dit is een bijzonder boek dat heel wat vragen oproept over de al dan niet echte universaliteit van de grote religies, de verhouding tussen een plaatselijke cultuur en religie, over de band tussen religie en etniciteit. De breedte van de bijdragen geeft het een extra waarde, doordat het diaspora-verschijnsel niet als een exclusief-joods of als een specifiek modern Europees verschijnsel wordt gezien. Als missiologie gezien kan worden als een studie van de veranderlijkheid van het christendom, dan dient dit boek alle aandacht te krijgen die het verdient.

– Karel Steenbrink

Mgr. Jean Zoa: Son héritage et son enseignement – Actes du colloque à Yaoundé le 9-10 déc. 1998, Ed. Centre d'Etudes Redemptor Hominis, BP. 123 Mbalmayo Kameroen. E-mail: rhmbyo@camnet.cm 130 blz.

Onder de eerste generatie eigenlandse kerkleiders in Afrika zijn een aantal opmerkelijke persoonlijkheden zoals de presbyteriaan John Gatui in Kenia, die het moratorium voor zendingsarbeiders durfde te lanceren; dr. Jean Kotto van de Evangelische Kerk van Kameroen, die de Parijse zending en het Zwitserse 'Département Missionnaire' met succes uitdaagde om samen met de uit hun werk voortgekomen kerken overzee een nieuwe missionaire beweging te starten: 'Action Apostolique Commune'; de anglicaanse aartsbisschop Desmond Tutu in Zuid-Afrika, die eerst in de strijd tegen de apartheid en toen in de 'Waarheidscommissie' een cruciale rol speelde en ook Jean Zoa, de katholieke aartsbisschop van Yaoundé in Kameroen. Zoa had in Rome gestudeerd en werd in 1961 van de ene dag op de andere van 'Abbé de Jeunesse' benoemd tot aartsbisschop. Er moest een Afrikaans antwoord komen van de Romana op de onafhankelijkheid van Kameroen in 1960 en Zoa was intern niet omstreden omdat hij stamde uit een klein volkje.

Over de betekenis van deze kleine – hij was klein van stuk – grote man, die in 1998 tijdens een op tv uitgezonden eucharistieviering ter gelegenheid van de begrafenis van een collega als het ware in het harnas is gestorven, is in december 1998 een colloquium van twee dagen gehouden in Yaoundé. 'Redemptor Hominis' heeft de teksten van de lezingen uitgegeven.

Volgens de oud-directeur van de Kameroense omroep Florent Etoga Ely, die een biografie van Zoa heeft geschreven, had de nieuwe aartsbisschop destijds te maken met meerdere valstrikken; die van de traditie en die van de moderniteit; die van

de mythen van het ras en van de aarde.

December 1961 werd Zoa aartsbisschop en oktober 1962 vertrok hij naar Rome voor het Tweede Vaticaanse Concilie. Jean Paul Messina laat in zijn bijdrage zien hoe Zoa heel gauw ontdekt dat de stem van de Afrikanen bij de voorbereidingen in Rome nauwelijks aan bod was geweest. De curie in Rome komt snel met voorstellen voor benoemingen in de verschillende commissies. Kardinaal Liénart van Rijsel steekt daar een stokje voor. De bisschoppen moeten elkaar eerst leren kennen en dan pas kunnen de verschillende commissies samengesteld worden. De paus blijkt het daarmee eens te zijn en Afrika ziet, sterk gestimuleerd door Zoa, al in november kans een pan-Afrikaans secretariaat te organiseren. Zoa wordt verder met vele stemmen benoemd tot lid van de commissie voor de missionaire opdracht van de kerk. Afrika, aldus Messina, dat nu weer intern verdeeld is, spreekt op het concilie met één stem vooral dankzij Mgr. Zoa. Dit initiatief tot een pan-Afrikaans secretariaat loopt uiteindelijk uit op de oprichting van het 'Symposium van Afrikaanse Bisschoppen Conferenties'. Wat de missionaire taak betreft is Zoa van mening dat zending een basistaak van de kerk is en dus een opdracht van alle gelovigen, niet alleen van missionaire organen.

Ten aanzien van de hele werkwijze van het concilie stimuleert Zoa het betrekken van de bisschoppen bij veel meer zaken ten koste van de invloed van de Romeinse curie.

De missionaire opdracht is er voor alle gelovigen. Daniele de Angelis toont op het colloquium over ontwikkeling aan dat Jean Zoa bij de opbouw van kerk en samenleving nadrukkelijk ook de leken betrok. In 1971 sticht Zoa de diaconie, die tot taak krijgt de boekhouding van de parochie op poten te zetten, projecten te starten voor samenlevingsopbouw en mensen te motiveren zich in te zetten tot ontwikkeling. Datzelfde jaar wordt dat nader geconcretiseerd in het stichten van spaarkassen. Jammer genoeg worden die later ook slachtoffer van de beruchte Kameroense corruptiegolf. Waarna Zoa met pastorale brieven tegen het nieuwe heidendom van de corruptie komt en later tegen het geheime genootschap van de rijken: de Rozenkruizers. Bij het colloquium wordt het thema laïciteit nader uitgewerkt door Guiseppe Mari en eigen beheer en financiering door Achille Mbala Kye.

Zoa ontwikkelt een eigen theologie van de leek met twee polen. Ten eerste: leken zijn geen tweede klas christenen en ten tweede: het is aan de leek om het evangelie hier op aarde te concretiseren. En dat kan alleen maar succes hebben wanneer de kerk gedecentraliseerd wordt.

Volgens Guiseppe Buturini ging het Mgr. Zoa om drie dingen: het overleveren – de traditio – van het evangelie, een vergaande 'assimilatie' van de boodschap en de nieuwe authentiek Afrikaanse uitdrukking ervan.

Uit dit verslag komt een bijzondere man en een bijzondere herder naar voren, die opmerkelijke initiatieven nam. Waarom Zoa de kardinaalshoed nooit gekregen heeft wordt niet verteld. Persoonlijk heb ik gemist hoe wij samen de eerste bijbelweek van katholieken en protestanten hebben georganiseerd nog voor Vaticaan II

en ook hoe Zoa later, toen het concilie had besloten tot eucharistieviering in de volkstaal, zich inzette voor samenwerking met het bijbelgenootschap bij het vertalen van de bijbel, (die ertoe geleid heeft dat nu een katholiek priester voorzitter van het bijbelgenootschap van Kameroen is).

– Ype Schaaf

FM. van 't Kruis, De Geest als missionaire beweging; een onderzoek naar de functie en toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie, Zoetermeer; Boekencentrum, 1997, 289 blz., ISBN 90-239-0622-5, NLG 49,00 (MISSION deel 22)

Missie staat in het hart van de kerkelijke opdracht, maar hoe is het met de missiologie als theologische discipline gesteld? Veelal slechts een bijvak en in de systematische theologie spelen de missiologische thema's vaak toch maar een bijrol. Van 't Kruis bespreekt in dit boek twee systematische theologen uit de 'gereformeerde' of 'Calvinistische' traditie, Arnold van Ruler en Jürgen Moltmann.

Het boek is in de gevestigde 'gereformeerde' traditie geschreven. Arnold van Ruler heet nog steeds 'A.A.' en de taal blijft ook in die stijl: 'Nu leven we nog in de bedeling van de verzoening' (p. 184); 'het kruis markeert de verzoening. De Here God heeft een geding met deze wereld...' (p. 189). Voor niet-ingewijden vergen zulke passages herhaalde lezing.

Binnen dit kader bespreekt Van 't Kruis een aantal grote vragen van missionaire aard. Doel van de zending is niet de individuele bekering, ook niet de kerkplanting, maar het koninkrijk. Het perspectief van heilsgeschiedenis, van schepping tot verzoening en tot eschatologie bepaalt dit hele werk. Daarbinnen komen drie actuele vragen ter sprake: contextualiteit, de plaats van de niet-christelijke godsdiensten en de bevrijdingstheologie. Tegen Newbigin wordt benadrukt dat wij zelf allemaal onderdeel zijn van het Verlichtingsparadigma. 'We komen niet veel verder, wanneer we inzetten bij het tegenover van tekst en context' (p. 193). In aansluiting aan Van Rulers these over het christendom als een osmose van openbaring en heidendom '...en bijgevolg de aanwezigheid van het Rijk in de geschiedenis als torso' (p. 184) moeten we contextualiteit vooral zien als 'intercontextualisatie', waarbij ook het Europees christendom een contextuele vorm is. Op diezelfde Van Ruler wordt dan wel de kritiek geleverd dat hij de trinitarische spanning niet volhoudt en in feite sterk 'patrocentrisch denkt', waardoor de pneumatologische spanning in de heilsgeschiedenis niet volgehouden wordt. De weg die hier openstaat naar een radicalere theologia religionum wordt evenwel niet ingeslagen. De beperking die Van 't Kruis zichzelf oplegt (Wie vanuit een pluralistische visie consequent wil zijn, komt vroeg of laat terecht in het relativisme) lijkt me te gemakkelijk gekozen. Naast alle waardering voor Moltmann komt hier het verwijt van een 'christocentrisch universalisme'. Met Mofokeng wil hij waarschuwen voor 'een theologie die Christus opsluit in de verdrukten...' (p. 245).

Dit boek heeft zeer uitvoerige beschouwingen over de triniteitsleer (vooral p. 148-

182 en p. 194-208). Het verbaast me eerlijk gezegd dat de concilies van Nicea tot Chalcedon, dat de Cappadociërs en Augustinus uitvoerig ter sprake komen, maar de moderne exegese niet. Van 't Kruis streeft toch naar één triniteitsopvatting, terwijl er juist in de schrift nogal divers wordt gesproken. De Geest is zowel 'Geest van God' *tout court* als geest van Jezus. Dit boek lezende dacht ik zeker te simplistisch dat het misschien juist het streven naar één consequente en logische leer is geweest, die de ziekte van doorgaande versplintering bij de gereformeerden heeft opgewekt. Stephen Bevans schreef in de *International Bulletin* van juli 1998 een prachtig artikel, waarin hij een 'missionary theology of the Holy Spirit' beschrijft, uitgaande van de veelheid aan opties die er in de schrift zelf is. Hij citeert dan Elizabeth Johnson (*She who is; the mystery of God in feminist discourse*, New York, Crossroad, 1992): 'When the totality of biblical witness is taken into account, it becomes apparent that theology has been highly selective in its focus on the Father-Son-Spirit pattern, for other options are also realizable.' Bij het beantwoorden van de vraag over het *filioque* lijkt me Van 't Kruis meer van de ingewikkelde en verwarde knoop van systematische debatten dan van heldere exegese uit te gaan.

Dit is geen missiologie die vertrekt vanuit de precieze bijbelexegese, godsdienstwetenschap, geschiedenis of antropologie, maar vanuit een grote traditie in de systematische theologie. Van daaruit wordt de nadruk gelegd op de pneumatologische aspecten, waardoor de kerngedachte van de zending een nieuwe glans en dynamiek kan krijgen. Op de drie kernpunten van contextualisatie, theologia religionum en bevrijdingstheologie worden bepaald niet de meest radicale standpunten ingenomen. Soms lijkt het een wat voorzichtige selectie. Zo wordt op p. 60 Anton Wessels genoemd in verband met Johannes Damascenus' opinie over Mohammed als valse profeet. Maar Wessels heeft daar zelf toch wel heel wat andere en uitgewerkter meningen over. Maar ook voor lezers vanuit die radicalere hoek is het goed om deze confrontatie van traditioneler gereformeerde systematische theologie met de moderne missiologische problematiek te volgen.

– Karel Steenbrink

A.J. van den Berg, Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie. De scheuring in het Nederlands Zendelinggenootschap rond het midden van de negentiende eeuw, Zoetermeer: Boekencentrum, 1997, 95 blz., ISBN 90-239-03641 NLG 29,50.

De eerste historicus van de Nederlandse protestantse zending in de negentiende eeuw was S. Coolsma, die zijn in 1901 verschenen boek een triomfalistische titel meegaf: *De zendingseeuw voor Nederlandsch Oost-Indië*. Goed bedoeld, maar slechts ten halve waar. De eerste helft van de negentiende eeuw was allesbehalve een grootse zendingseeuw. Het in 1797 opgerichte NZG, Nederlandsch Zendelinggenootschap was tot 1850 een wat kwakkelende organisatie, die slechts weinig zendelingen kon uitzenden, die bovendien voor het grootste deel in de reguliere pastoraal voor de reeds bekeerde blanken terechtkwamen. In Nederland kreeg het NZG steun vanuit verschillende kerkelijke stromingen. Rond 1842 kwam de eer-

ste kritiek van Groen van Prinsterer, die twijfelde aan de rechtzinnigheid van het genootschap. De kritiek vond een nieuw argument in de 'afvalligheid' van twee zendelingen, die in 1857-1858 op Java twijfel uitten aan de noodzaak van bekeeringen en tot een (aanzienlijk beter betaalde en gewaardeerde) koloniale bestuursfunctie overgingen. De Nederlandse kritiek uitte zich in uittrekking van leden uit het NZG en de oprichting van concurrerende instellingen: de Nederlandse Zendingsvereniging (vooral bemiddelde leken) en de Utrechter Zendingsvereniging (vooral dominees). Er was genoeg geld en werk voor iedereen, want de echte zendingseeuw begon pas in 1860. De scheuring staat mede aan het begin van de scheiding tussen hervormd en gereformeerd, maar de NGZV, Nederlandse Gereformeerde Zendingsvereniging, wordt in deze studie niet besproken.

De vele dramatis personae komen allen aan het woord, nauwkeurig van voetnoten voorzien. Maar is het wellicht zo dat de archieven ons lang niet alles laten horen? Zelfs de rechtstreekse aanleiding tot de scheuring: een toespraak van ds. Zaalberg in 1864, geeft geen echte kruitdampen te zien. Geen niet-theologische factoren worden aangegeven (die arme zendelingen werden misschien toch gewoon gelokt door het grote koloniale geld?). Toen ik het allemaal gelezen had, vroeg ik me nog af waarom dan toch eigenlijk die splitsing gekomen was, maar dat hebben anderen ook gedaan: in 1923 was men praktisch al samengesmolten, in 1951 formeel. De echte wonden zijn door dit boekje niet opnieuw opengereten.

– Karel Steenbrink

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Mission 1999/1 bevat de voornaamste referaten en de evaluatie van het colloquium over 'La croyance en un seul Dieu – Défi aujourd'hui' dat georganiseerd werd naar aanleiding van het 50-jarig bestaan van het 'Institut de la mission et du dialogue interreligieux' in Ottawa. De bekende Franse theoloog C. Duquoc reflecteert op het thema van de discretie van de trinitaire God en de christelijke zending: de proclamatie van een God die zichzelf niet opdringt, maar zich laat zoeken en ontmoeten. Verder wordt in een reeks bijdragen gezocht naar de betekenis van het monotheïsme in het Oude Testament (L. Laberge), in de islam en vooral het soefisme (T. Mooren), en in de traditionele godsdiensten van Afrika (R. Jaouen). Tenslotte tracht R.G. Cote bepaalde dimensies van het polytheïsme te revaloriseren, vooral vanuit de psychologie van James Hillman.

Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 1999/1 opent met een methodologisch werkstuk van A. Becke: een uitvoerige filosofische analyse van het statuut van de godsdienstfenomenologie, nadat H. Rombach de overgang gemaakt heeft van het systeemdenken naar het structuurdenken. Vervolgens inventariseert A. Kusch de verschillende modaliteiten en aspecten die bij de 'genezing door gebed' aan bod komen, en betreurt hij dat daarover zo moeilijk een gesprek op gang komt tussen de kerken in het Westen en in het Zuiden, gesprek dat voor beide partijen een heling zou betekenen.

In *ZMR* 1999/2 zijn de referaten opgenomen, die in september 1998 gehouden werden op de Hofheimer Tagung over 'Evangelisierung ins dritte Jahrtausend'. Voor J. Moltmann zal in het nieuwe millennium de missionering gebeuren in een context van dialoog, en het zal een zending in de naam van de Geest zijn. R. Hummel gaat in op de vraag wat in Europa het samenleven van de christelijke kerken met de steeds talrijker wordende niet-christelijke gemeenschappen impliceert. F. Weber van zijn kant betoogt dat de concrete gestalte van de kerk in belangrijke mate zal opgebouwd worden met de ervaringen die inmiddels in Derde Wereldkerken zijn opgedaan. Deze grondstellingen worden verder onderbouwd met een reeks voorbeelden en rapporten over de kerkopbouw in Europa en de Derde Wereld.

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft 1999/1 opent met een fraaie reflectie van K.H. Neufeld over de verhouding tussen polycentrisme en christocentrisme in de interreligieuze dialoog. Vervolgens krijgt Afrika de volle aandacht. S. Kalamba Nsapo bespreekt er uitvoerig een ecclesiologie van de familiekerk ('église-famille'), die recht doet aan de Afrikaanse en christelijke tradities en heel wat zal bijdragen tot de kerkvorming in zwart Afrika en de integrale bevrijding van de volkeren. Verder brengt P. Chibuko een uitvoerig rapport van de pogingen tot inculturatie van de liturgie in Engelssprekend West-Afrika.

In *NZM*/2 wordt een Duitse vertaling gebracht van F. Wilfred, 'Towards a better understanding of Asian theology', dat in 'Vidyajyoti', 1998, verscheen. Verder presenteert Peter K. Sarpong, bisschop van Kumasi, Ghana, zijn ervaringen en evaluatie van de pogingen tot inculturatie van de liturgie (vooral dan liturgische aanpassing) die hij ondernam in de Asante-cultuur. De problematiek van de verhouding kerk-staat in Afrika wordt verder uitvoerig besproken in een bijdrage over Zimbabwe (F.J. Verstraelen), en over Nigeria (N.I. Omenka) waar met name de bijdrage van de kerken in het streven naar politieke democratisering aan bod komt. In *Perspectives missionnaires* 1999/37 signaleert de Zwitserse socioloog J.P. Bastian de redenen waarom in Latijns-Amerika de pinksterkerken zo'n succes kennen. Daarbij verdedigt hij andermaal zijn bekende stelling dat deze kerken weinig te maken hebben met het protestantisme. D. Reymond reikt bijbelse fundering aan voor het vruchtbaar beleven van de verscheidenheid en het partnerschap van de christelijke kerken. Verder presenteert E. Lanchantin een portret van de middel-eeuwse apologete en missionaris Raimundo Lull.

International Bulletin of Missionary Research 1999/2 behoorde een 'celebratory special issue' te zijn voor het tweehonderdjarig jubileum van de Church Mission Society (1799-1999), maar in feite worden er enkel een aantal erg uiteenlopende historische bijdragen in samengebracht die op een of andere manier te maken hebben met de CMS.

Met het dossier 'Democratische culturen' beoogt *Spiritus* 1999/155 de reflectie te stofferen omtrent de 'paradox' (E. Manhaeghe) die bestaat tussen het feit dat de katholieke kerk de effectieve participatie in de sociale organisaties stimuleert, en voor zichzelf een andere organisatievorm voorziet, die dan 'synodaliteit' zou zijn

(J.L. Brunin). Een gegeven dat voor de nodige spanningen zorgt, niet alleen voor bijvoorbeeld het godsdienstonderricht in Franssprekend België (H. Deroitte) en in Québec waar zovele christenen zwaar gefrustreerd zijn in hun legitieme democratische verzuchtingen (J. Grand'maison). Ook wordt de vraag gesteld of de volkeren van Afrika en Latijns-Amerika verder het westerse model van democratie met haar specifiek individualistische oriëntatie moeten blijven nastreven (R. Goudjo; M.F. Espinosa). En wat ons de geschiedenis van de basisgemeenschappen leert wat betreft de participatie van kleine mensen (F.L. Teixeira).

In *Missionalia* 1998/3 pleit T.S. Maluleke ervoor dat de Afrikanen eindelijk het christendom eerlijk op zich zouden nemen en het consequent beleven in dit noodlijdend continent. Eerst dan zal het zijn waarde kunnen bewijzen. Verder schetst C. Landman de geschiedenis van de christelijke vroomheid in Zuid-Afrika, en laat hij zien hoe verschillende stromingen telkens weer traditioneel gebonden blijken te zijn. Twee bijdragen zijn gewijd aan AICs of 'African Initiated Churches' (voorheen 'Independent Churches' of 'Indigenous Churches'). Vooreerst wil W. Masuku van hun leiders vernemen hoe zij de theologische opleiding opvatten. Vervolgens reikt D. Venter elementen aan die helpen de groei van de AICs te begrijpen vanuit de macro-structurele dynamiek van de globalisering.

Studies in Interreligious Dialogue 1999/1 brengt een over en weer gesprek tussen Ilse N. Bulhof en de Zweedse Catharina Stenqist omtrent het belang van de negatieve theologie van het boeddhisme voor de interreligieuze dialoog. De Chinese christen E.P.C. Tam beoordeelt vervolgens kritisch de herformulering van de triniteitsleer die R. Panikkar voorstelt ten behoeve van de interreligieuze dialoog. T. Mitri verkent het smalle pad waarlangs de dialoog tussen christenen en moslims zich beweegt. K. Cracknell van zijn kant brengt de ambivalente weg in kaart die de Wereldraad van Kerken gegaan is met betrekking tot de interreligieuze dialoog.

Studies in World Christianity 1999/1 brengt een reeks rapporten omtrent de problematiek van evangelisatie en cultuur. In China betreft dit vooral de vraag naar secularisatie en modernisering, in Hong Kong de relatie van het uiterst minoritaire christendom tot de andere godsdiensten, en de problematiek van het syncretisme. S. Clarke presenteert de vroege Indische christologieën die Krishna Mohan Banerjee en Brahmabandhav Upadyaya onder invloed van de neo-hindoeïstische Brahmo Samaj ontwikkelden. Tenslotte neemt de antropologe F. Bowie zich voor een balans op te maken van de inculturatie-experimenten in Afrika. Een veelbelovend project waarin interessante criteria gehanteerd worden, maar waarvan het analytisch gedeelte toch wat dunnetjes uitvalt. – *Frans Damen*

INHOUDSOPGAVE JAARGANG 28, 1999

Thema's

1999/1 NIEUWE MISSIONAIRE UITDAGINGEN

1999/2 VAN NATURE GODSDIENSTIG

1999/3 FUNDAMENTALISME ALS TEGENBEWEGING

1999/4 GOD GAAT MEE: CHRISTENDOM EN MIGRATIE

Artikelen:

Abicht Ludo	Fundamentalisten zijn geen orthodoxen Het religieus fanatisme in Israël	3/86-94
Bediako Gilian	Antagonisten en verwante zielen Oorspronkelijke religie en christelijk geloof	2/11-18
Brants Ad	Genade en religie, protestant en katholiek	2/89-97
Camps Arnulf	De toekomst van een minderheid Terugblik op de katholieke Aziatische bisschopssynode	1/61-69
Corten André	De constructie van de sociale relaties Pinstergeloof en bevrijdingstheologie in Brazilië	1/21-31
Devisch Renée	Sprekens in tongen in de gezingskerken van Kinshasa	2/74-89
Eggen Wiel	Oorspronkelijke religie gezocht	2/3-11
Essen Rob van	Protestants fundamentalisme Een bonte alliantie tegen de tijdgeest	3/11-20
Etambala Zana Aziza	Van Afrika naar Brazilië en terug Het ontstaan van een katholieke gemeenschap	4/63-72
Eynde Sabine van den	In vreugde vertrekken, in vrede weer thuis Migratie in het Oude Testament	4/3-8
Fedorov Vladimir	Fundamentalisme in de Russische orthodoxie	3/20-32
Ghequière Kathleen	De Suryoye van Antwerpen Een Assyro-Chaldeeuwse gemeenschap in België	4/25-36
Hesdie Samuel	Winti en de christelijke kerk in Suriname	2/66-74
Hoekema Alle	Van vreemdeling tot gevestigd burger Migratie van mennonieten	4/9-17
Hendrik H.K.	De plaats van voorvaders in Moluks geloof en traditie	2/55-66
Hüsken Frans	Migranten en religie	4/83-91
Ipenburg At	Een kerk van migranten; een kerk van het volk Tegenstellingen in Irian Jaya	4/78-82
Jonge Jan de	De roeping van de Ghanezen in de Bijlmer	4/45-51
Kerkhofs Jan	Katholieke fundamentalisten vandaag	3/32-40
Kooiman Dick	Religieuze tolerantie en seculiere staat in India	2/97-108
Laar Wout van	Pinkster als de nieuwe reformatie van Latijns-Amerika	1/11-21

Landman Nico	Islamisme en secularisme in Turkije	3/55-61
Maaskant Judith	Afrikaanse katholieke pinkstergelovigen in Rotterdam	4/37-44
MECC:	Christen gastarbeiders in de Golfstaten	4/73-77
Mesa Josée M de	Oorspronkelijke religie en volksreligiositeit op de Filippijnen	2/46-45
Mintjes Harry	Fundamentalisme: een omstreden thema	3/3-11
Noort Gert	Van oorspronkelijke religie tot christelijk geloof Een proefschrift over William Robertson Smith	2/24-30
Obdeyn Herman	Noord Afrika in de ban van het fundamentalisme	3/49-55
Patty Verry	Christen-Molukkers vijftig jaar later	4/57-62
Plaisier Bas	Harare een assemblee van overgang en onmacht	1/83-92
Rossum Rogier van	Over Jezus en zijn boodschap 'beschikken' Synodes en missie	1/69-83
Rooze Egbert e.a.	Een multireligieus antwoord op het Vlaams Blok	1/31-40
Runia Klaas	De migratie van de 'kleine luyden'	4/18-25
Schaaf Ype	Is fundamentalisme on-Afrikaans	3/67-74
Schaaf Ype	De eigen kerk verhuist mee in Kameroen	4/77-81
Schmidt Peter	De geest in de bijbel en in de kerk	1/3-11
Singgih E.G.	Ubi Christus, ibi ecclesia Zoektocht naar een relevante ecclesiologie voor Azië	1/49-61
Steenbrink Karel	Waarom het de moslims de laatste 200 jaar zoveel slechter gaat	3/ 40-49
Taguba Cesar T.	De sociale problemen van de Filippijnse vrouwen in Nederland	4/52-56
Titaley dr. J.	De ene kerk in Indonesië	1/ 40-49
Veer Peter van der	Een echte Indiër is hindoe	3/74-86
Verburg Aart	De rol van godsdienst bij de recente verkiezingen in Indonesië	3/ 61-67

Bibliografie

Papavoine Marian	Bibliografie van in 1998 in Nederland en Vlaanderen verschenen missiologische literatuur
------------------	------------------------------------------------------------------------------------------

Boekbesprekingen

Alt, Joseph ed.	Arnold Jansen svd; Briefe nach Neuguinea und Australien; <i>Karel Steenbrink</i> 1/106
Beet, Chris de (red.);	Skrekiboekoe; visioenen en historische overleveringen van Johannes King. <i>Joop Verwooy</i> 1/107-108
Berg, A.J. van den;	Kerkelijke strijd en zendingsorganisatie. De scheuring in het

- Nederlands Zendinggenootschap rond het midden van de negentiende eeuw. *Karel Steenbrink* 4/120-121
- Boelaars, J.; Met Papoea's samen op weg III: de begeleiders. *Karel Steenbrink* 1/104-105
- Coolen, Mario; Een rozentuin vol wijsheid; Indiaanse spiritualiteit als uitdaging. *Joop Kaldenhoven* 2/117-118
- Divine word missionaries in Papua New Guinea 1896-1996. *Peter Schreurs* 1/106-107
- Dijk, A. van (red.); Hindoeïsme in Nederland; achtergrond, geloofsbeleving en toekomstperspectieven van Surinaamse hindoes in de Nederlandse samenleving. *Joop Vernooy* 3/104-106
- Esack, Farid; Qur'an, liberation and pluralisme; *Wiel Eggen* 1/105-106
- Gaay Fortman, Bas de, en Berma Klein Goldewijk; God and the goods; global economy in a civilizational perspective. *Laurenti Magesa* 2/118
- Govricharn, Ruben e.a.; De schemerzone van de slavernij. 3/107
- Gruppelaar, Jaap, en Jean Pierre Wills (red.); Multi-culturalisme. *Karel Steenbrink* 3/103-104
- Haar, Gerrie ter (red.); Strangers and sojourners; religious Communities in the Diaspora. *Karel Steenbrink* 4/116
- Haar, Gerrie ter; Halfway to Paradise; African christians in Europe. *Jaap van Slageren* 1/101-102
- Handijanto, Sri; Wederkerigheid in praktijk. *Wout van Laar* 2/123
- Heijke, Jan; De kerk in Afrika. *Ype Schaaf* 1/109
- Heuvel, Albert van den; Achter de Wereldraad; brieven aan mijn kerkenraad vanuit de achtste assemblee van de Wereldraad van Kerken, *Ype Schaaf* 2/121-122
- Heuvel, Albert van den, en Wim Koole; Kerk en Media. *Ype Schaaf* 3/107-108
- Koe Paik, Jong; Constructing christian faith in Korea; the earliest protestant mission and Ch'oe Pyong-hon. *Christien Oosterom* 2/120-121
- Jong, Chr.G.F. de; De gereformeerde zending op Midden-Java 1931-1975. *Karel Steenbrink* 1/102-104
- Kruis, F.M. van 't; De Geest als missionaire beweging; een onderzoek naar de functie en de toereikendheid van gereformeerde theologie in de huidige missiologische discussie. *Karel Steenbrink* 4/119-120
- Luneau, René; Jésus l'homme qui évangélisa Dieu. *Wiel Eggen* 3/106-107
- Milder, Marieke, en Francesco Guadeloupe; Dansen om te leven. 3/107
- Poels, Vefie; Vrouwen van het grote missie-uur; geschiedenis van de missiezusters van Astén vanaf 1913. *Liesbeth Labbeke* 2/119-120
- Vernooy, Joop; De rooms-katholieke gemeente van Suriname; handboek van de geschiedenis van de rooms-katholieke kerk in Suriname; *Karel Steenbrink* 2/122-123
- Voshaar, Jan; Maasai; between the Oreteti-tree and the Tree of the Cross, *Joop Vernooy* 1/100-101
- Zoa, Mgr. Jean; Son héritage et son enseignement – Actes du colloque à Yaoundé le 9-10 déc. 1998. *Ype Schaaf* 4/117-118

GOD GOES WITH THEM

Christianity and migration

Migration is probably more the normal way of life than the exception. Migration has at least been a very important factor in making the world into what it is today. That is the conclusion Frans Hüsken, anthropologist, draws at the end of this issue of 'Wereld en Zending' on 'God goes with them'. The theme has been limited to christianity and migration, because, if one were to take islam, hinduism and the traditional African religions in the period of the slave trade into account, the subject would grow too large for a booklet like the one before you.

Migration has to do with economic, political or even religious need. It has to do with hope and expectations and often also with pain and suffering.

The questions which interested us were: what have been the effects of migration on the faith and the community of the individuals and groups who left their country; and, on the other hand, in what ways has the arrival of the migrants influenced the christian communities in their new countries?

Abraham and Moses were already leaders of migrating people. Sabine van den Eynde tells about their motives.

Were the Mennonites the first christian migrants in the Low Countries? Alle Hoekema writes about them.

It is said that more Frisians live in Canada and the US than in Friesland. One time emigrant Klaas Runia evaluates the migration of these 'small people' economically and spiritually.

Kathleen Gehquière tells how chaldaic christians, descendants of the believers of the first christian church outside Palestine in Antioch, now consider Antwerp in Belgium as the Promised Land. And Judith Maaskant has found out in Rotterdam in the Netherlands that catholic immigrants from Africa there go to their roman-catholic church for sacraments and to a pentecostal community in order to find warmth and fellowship. Jan de Jonge tells about the missionary calling of Ghanaians in the Bijlmer suburb of Amsterdam.

Cesar T. Taguba has a sad story about young Filipino women in the Netherlands, which surely applies to Belgium, too.

And Verry Patty evaluates his fellow christian Moluccans fifty years after they 'temporarily' came from Indonesia to the Netherlands.

Then we are taken abroad in the story, told by Zana Aziza Etambala, of former slaves, who returned as Portuguese catholics from Brazil to the west coast of Africa in the nineteenth century.

In a report on christians in the Gulfstates you can read what christian foreign labourers in the Gulfstates can do and cannot do as believers.

At Ipenburg describes the tension and the fellowship between the christians of Irian Jaya in Indonesia and the christian migrants coming from other parts of the country.

And finally Frans Hüsken ties all the threads together in a final evaluation of migration and religion.

Marian Papavoine gives the very useful survey of missiological publications in the Netherlands and Flandres for the year 1998.

In 'Kortweg' short missiological and ecumenical news is provided and in 'Boeken' a number of books and missionary periodicals are reviewed.

In a world where still so many people are on the move 'God goes with them' is an interesting and topical theme.

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

GEPLAND VOOR 2000

- Het kwaad- individueel en structureel
- Ziekzijn en genezen

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. (038) 339 25 85.

- Fundamentalisme als tegenbeweging 1999/3
- Nieuwe missionaire uitdagingen 1999/1
- Missiologie op de drempel 1998/4
- Oecumene gewogen 1998/3
- Wonderen 1998/2
- Christendom van de catastrofe 1998/1
- Verzoening 1997/1

(Prijs incl. verzendkosten)

De Belijdenis van Belhar

in de context van Zuid-Afrika
in de context van Nederland

een **Allerwegen-Plus**

onder redactie van

Leo J. Koffeman en Wout van Laar

met bijdragen van Ineke Bakker, Piet Beintema, Jaap Durand, Piet van den Heuvel, Pieter Holtrop, Leo J. Koffeman, Otto Ruff, Francois Wessels, Andreas Wöhle.

De **Belijdenis van Belhar** was agendapunt voor de triosynode-zitting van begin december.

Alle synodeleden ontvingen deze **Allerwegen-Plus**.

Allerwegen-Plus De Belijdenis van Belhar kunt u bestellen door overmaking

van de speciale prijs van f 7,--

op postgiro 513153

van Dienstencentrum GKN te Leusden

ovv: ZW 388 **Allerwegen Belhar**

