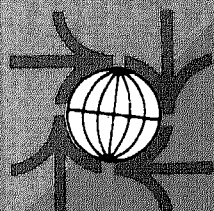


Christendom van de catastrofe



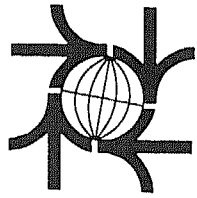
Wereld en Zending

1998.1

CHRISTENDOM VAN DE CATASTROFE

Kerk en Staat in Midden-Afrika

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Albert Trouwborst	Achtergronden van de conflicten in Midden-Afrika	4
Meindert Muller	Europese grenzen in Afrika	13
Ype Schaaf	Dossier I: De feiten over Rwanda	21
Tharcisse Gatwa	Kerk en samenleving in Rwanda	25
Stefaan Marysse	Geweld en schaarste, economische achtergrond bij het geweld in Rwanda	36
Kees Overdulve	De functie van taal en communicatie in Rwanda	45
Auli van 't Spijker-Niemi	Verzoening in Rwanda?	55
Serge Desouter	De veranderde plaats van de kerken in Rwanda	61
Eric Manhaeghe	Dossier II: De feiten over Kongo-Zaire	65
Zana Aziza Etambale	Relaties tussen de Katholieke Kerk en de overheid in Kongo	69
Philippe de Dorlodot	De actie van het maatschappelijk middenveld in Kongo/Zaire	78
Kibasukamene Belo	De Kimbanguïstenkerk en de overheid	87
Philippe B. Kabongo-Mbaya	Protestantisme en het politiek gezag in Kongo-Zaire	92
Kä Mana	Voorbij het christendom van de catastrofe	103
	Kroniek	108
	Boekbesprekingen	116
	English summaries	123



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. Mario Coolen
Drs. Wiel Eggen
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Drs. Wout van Laar
Dr. Heleen Murre- van den Berg
Dr. Leen Schellevis
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

Armand Berghmans, voorz.
Drs. Maria Simons, secr.
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
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

contactadres België:

C.M.I.
Haachtsesteenweg 3
1210 Brussel
02-2192971/2192871

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

ten geleide

Het christendom van de catastrofe

Kerk en Staat in Midden-Afrika

In het gebied van de grote meren van Afrika hebben met veel ellende en lijden ingrijpende veranderingen plaatsgevonden in landen met grote christelijke kerken.

Welke rol hebben die kerken gespeeld bij de veranderingen? Hoe was en hoe is de verhouding kerk - staat? Hoe moet die worden?

Daarover gaat dit nummer op een moment dat het zelfs nog niet duidelijk is of die veranderingen een zegen zijn of het begin van nieuw lijden. Wat er in Kongo-Zaire en in Rwanda gebeurd is, heeft mensen enorm aangegrepen met als gevolg dat het soms moeilijk was om een uitgebalanceerd nummer samen te stellen. De themaredactie, die bestond uit Frans Damen, Serge Desouter, Gerard van 't Spijker en Frans Wijsen, is daarbij van groot nut geweest.

De Nijmeegse oud-hoogleraar Trouwborst schildert als cultureel antropoloog eerst een portret van de regio. Meindert Muller vult dat aan met een verhaal over de oorspronkelijke grenzen, de koloniale grenzen en de

neo-koloniale grenzen, die met elkaar tot een soort lonten aan het kruitvat werden.

Dan volgen zes bijdragen over Rwanda met als uitgangspunt volgens ouderwetse journalistieke principes van hoor en wederhoor, door uw eindredacteur verzamelde feiten.

Tharcisse Gatwa, een Rwandese protestantse theoloog, die bezig is in Edinburgh te promoveren op een ethisch onderwerp, laat zien dat de kerken medeverantwoordelijk zo niet medeschuldig zijn aan de rampzalige wijze, waarop de samenleving van Rwanda zich heeft kunnen ontwikkelen.

De Belgische econoom Stefaan Marysse toont aan dat hongersnood en ondervoeding als gevolg van overbevolking, factoren zijn in de problematiek van Rwanda, en de oud-zendingsarbeider Kees Overdulve analyseert de traditionele wijze van met elkaar omgaan van de bevolkingsgroepen van Rwanda. De pastor Auli van 't Spijker-Niemi vertelt op basis van persoonlijke ervaring dat na het grote

moorden, verzoening niet meteen kan. De bereidheid om naar elkaars verhaal te luisteren is al een grote stap. De oud-missionaris Serge Desouter, die achttien jaar in Rwanda heeft gewerkt, probeert te verwoorden waar de opdracht van de kerk nu ligt.

Dan volgen vijf artikelen over Kongo-Zaire op basis van feitelijke gegevens geleverd door Eric Manhaeghe, die onder anderen in Zaire gewerkt heeft.

De Kongolese historicus Zana Azizza Etambala geeft een overzicht van de relaties tussen de Katholieke Kerk en de overheden van Kongo: Belgisch, Kongolees en Zairees.

De Witte Pater Philippe de Dorlodot getuigt uit ervaring van de inzet en het lijden van het (christelijk) maatschappelijk middenveld in Zaire.

De Kimbanguïsten predikant Kibasukamene Belo uit Brussel toont aan dat noch het Belgisch kolonialisme, noch het Kongo van de onafhankelijke 'Eerste Republiek', noch het Zaire van de 'Tweede Republiek' van Mobutu ooit de Kimbanguïstenkerk in haar rechten heeft erkend.

De Kongolese theoloog en socioloog Philippe B. Kabongo Mbaya analyseert de weg van de protestantse kerken, die door Mobutu gedwongen werden zich te verenigen in één kerk. De functie van de 'Eglise du Christ au Zaire' als slippendragers van het regime was een reactie op de discriminatie van de niet-Belgische protestantse zendingen in de koloniale periode en een – niet gelukke – poging om nu tot volledige Afrikaanse erkenning te komen. Tenslotte pleit Kabongo voor een

echte scheiding tussen kerk en staat. De Kongolese theoloog Kä Mana, die nu in Kameroen werkt, presenteert in een als pamflet getoonzet artikel de hele problematiek van Midden-Afrika als een voorbeeld van het feit dat missie en zending in Afrika een misvormd christendom gebracht hebben.

Afrikaanse christenen moeten zich bevrijden van dat 'christendom van de catastrofe' en eigen wegen inslaan.

Volgt nog een Kroniek, die begint met nieuws over studiedagen rond de problematiek van de landen rond de grote meren.

Volgen nog boekbesprekingen, die beginnen met kritische bespreking van een paar boeken over Rwanda en Afrika.

Voor mensen die de toekomst van Afrika ter harte gaat, maar ook voor degenen, die willen nadenken over de positieve en negatieve rol van missie en zending, van kerken in Afrika, is dit nummer hoogst interessante kost.

Ype Schaaf, eindredacteur

Terminologie en afkortingen:

Kongo voorheen Belgisch Congo, toen Zaire, nu :
République Démocratique du Congo (RDC): Democratische Republiek Kongo
Congo-Brazzaville of Volksrepubliek Congo ligt tegenover Kongo en is een voormalige Franse kolonie die deel uitmaakte van Frans-Equatoriaal-Afrika.
Kongo, Kikongo. Bakongo. Termen gelieerd aan het volk van de Kikongo, dat in Kongo, Congo-Brazzaville en Angola woont.
Banyamulenge : Tutsi-volk in Oostelijk-Kongo
MPR : Mouvement Populaire de la Révolution, de eenheidspartij van Mobutu.
JMPR : Jeugdafdeling van de MPR.
AFDL : Alliance des Forces Démocratiques de Libération - Alliantie van democratische bevrijdingsbewegingen. Naam van het leger van Kabila.
CNS: Conférence Nationale Souveraine = Nationale Sovereiniteits Conferentie.
ECZ : Eglise du Christ au Zaire, nu: ECC Eglise du Christ au Congo = Verenigde (protestantse) kerk van Christus in Zaire/Congo.
AMOZA : Association des Moralistes Zairois.

Rwanda, hoofdstad Kigali, wordt ook Ruanda geschreven.

Het land kent drie volken:

Hutu enkelvoud en meervoud voor Hutu, Hutu's en Bahutu.

Tutsi enkelvoud en meervoud voor Tutsi, Tutsi's en Batutsi,

Twa enkelvoud en meervoud voor Twa, Twa's en Batwa.

Kinyarwanda: taal van alle Rwandezers.

inkotanyi : naam elitekorps uit Tutsi verleden

mwami : titel Tutsi koning van Rwanda

interhamwe : naam Hutu milities.

Radio des Mille Collines : Omroep van de 1000 heuvels.

Naam van de propagandazender van de Hutu extremisten.

ARDO : Association Rwandaise des Droits de l'Homme. Rwandese mensenrechtenorganisatie.

MRND : Mouvement Révolutionnaire pour le Développement - eenheidspartij van president Habyarimana.

FPR : Front Patriotique de Rwanda - huidige regeringspartij, begonnen als bevrijdingsbeweging in Uganda.

A.P.R. - Armée Patriotique Rwandaise, het patriottische Rwandese leger.

EPR : Eglise Presbyterienne au Rwanda, de Presbyteriaanse Kerk in Rwanda.

FTPB : Faculté de Théologie de Butare. Protestantse theologische faculteit van Butare waarin nu pinkstergelovigen, episcopalen, methodisten, presbyterianen en baptisten samenwerken.

H.C.: Hoge Commissariaat voor de Vluchtelingen (van de VN).

Achtergronden van de conflicten in Midden-Afrika

Tussen en rond de grote meren van Oost-Afrika zoals het Kivu-, het Tanganyika- en het Victoriameer ligt een bergachtig gebied waarvan al gauw onderkend werd dat het in hoge mate een culturele eenheid vertoonde. Over delen van Uganda, Rwanda, Burundi, Tanzania en Oostelijk-Congo waren onderzoekers in contact gekomen met een verscheidenheid aan koninkrijken en -rijkjes die allen een zelfde oorsprong zouden hebben, en die onderling veel op elkaar leken. Etnologen gingen spreken van een cultuurgebied dat zij aanduidden als Zwischenseengebied, het interlacustrine area of van l'Afrique des Grands Lacs. In Nederland gebruikt men tegenwoordig de aanduidingen het gebied van de Grote Meren of Midden-Afrika.

Koninkrijken

Kenmerkend voor het gebied in de ogen van de eerste onderzoekers waren de aanwezigheid van grote koninkrijken en van een elite die zich toelegde op de veeteelt en die de heerschappij uitoefende over boeren van een ander raciaal type die van de landbouw leefden.

Het gebied is in het Westen voor het eerst bekend geworden door de ontdekkingsreizigers die in de tweede helft van de vorige eeuw koortsachtig bezig waren om de bronnen van de Nijl te vinden. Het was zoiets als de race wie als eerste op de maan zou landen. Men had er veel geld voor over om die bronnen te vinden en rustte daartoe steeds nieuwe, dure expedities uit. Bekende figuren uit de race waren Livingstone en Stanley die o.a. het Tanganyikameer ontdekt en bevaren hebben. Uiteindelijk was het de Engelsman John Hanning Speke die na veel ruzies vaststelde dat het Victoriameer de voornaamste bron van de Nijl was. Dat is later niet meer betwist, maar men bleef zoeken en vond allerlei riviertjes die het Victoriameer voeden en dus ook als bronnen gezien kunnen worden. Op meer dan een plaats in het gebied vind je dan ook een bordje met de vermelding dat zich hier de bronnen van de Nijl bevinden.

Het actuele belang van Speke is dat hij tijdens zijn reizen in contact kwam met verschillende van de genoemde koninkrijken en zelfs geruime tijd aan het hof van koning Mutesa van Buganda vertoefde. De ideeën die hij toen opdeed liggen ten grondslag aan wat later de Hamieten-theorie (Hamieten; naar Cham, zoon van Noach) ging heten, de theorie volgens welke al die rijken gesticht zouden zijn door een herdersvolk afkomstig uit Ethiopië. Afstammelingen van die statenstichters zouden de huidige Hima of Tutsi zijn, lange slanke mensen die vooral als veeteelers bekend staan. Naar hen is het zogenaamde langhoornige Watoesirund genoemd.

De theorie heeft lange tijd, ook in wetenschappelijke kringen, stand gehouden en gold in de koloniale tijd als leidraad voor bestuur, missie en zending. De Tutsi werden als de natuurlijke leiders beschouwd die onder blank toezicht in de koloniale tijd alle machtsposities kregen toegespeeld en het beste onderwijs kregen. Nog vandaag de dag zijn er mensen die geloof aan de Hamieten-theorie hechten en dat als argument gebruiken in de ideologische strijd. Tutsi's wordt toegebeten dat zij terug moeten keren naar Egypte.

Om een beter inzicht te krijgen in de verhoudingen in het merengebied is het goed enkele feiten op een rijtje te zetten. Vooreerst wil ik bevestigen dat er in dit dichtbevolkte gebied inderdaad tal van koninkrijkes en -rijken te vinden waren van zeer ongelijke omvang. Er waren er met enkele honderdduizenden en weer anderen die niet meer dan enkele duizenden onderdanen telden. De belangrijkste waren de rijken van Buganda, Ankole en Bunyoro, gelegen in het huidige Uganda, en de koninkrijken van Rwanda en Burundi. Men moet zich die rijken niet voorstellen als stabiele eenheden. Zij bevochten elkaar voortdurend, wat steeds weer leidde tot veranderende grenzen. Ook binnen de koninkrijken vonden veel oorlogen plaats. Het gevolg was dat koninkrijken steeds op kwamen of ten onder gingen.

In de meeste van die koninkrijken, met enkele uitzonderingen zoals Buganda, kende men verschillende statusgroepen, vroeger ook wel kasten genoemd. Bovenaan de maatschappelijke ladder stonden de koninklijke familie en een adellijke groep van mensen, die in sommige streken Tutsi, in andere streken Hima genaamd werden. De overgrote meerderheid van de bevolking werd gevormd door een boerenstand waarvan de leden in sommige streken Hutu, in andere streken Iru genoemd werden. Het kwam ook voor dat Tutsi en Hima samen in een koninkrijk woonden, zoals in Burundi, waar de Tutsi onderverdeeld waren in een adellijke groep en een groep van de Hima die als onrein werden beschouwd maar die als goede veeteelers bij uitstek golden. De Tutsi/Hima hielden zich voornamelijk met de veeteelt bezig en de Hutu/Iru met de landbouw. In het hiernavolgende zal ik alleen de termen over Tutsi en Hutu gebruiken, behalve waar het uitdrukkelijk nodig is een onderscheid te maken.

Ondanks enkele verschillen in houding en gedrag delen Tutsi en Hutu dezelfde taal en cultuur. Alle talen die in het gebied gesproken worden zijn bantoe-talen die zich kenmerken door zogenaamde woordklassen, elk met een eigen voorvoegsel voor respectievelijk enkelvoud en meervoud. Zo is er een klasse die verwijst naar mensen

met als voorvoegsel *umu-* in het enkelvoud en *aba* in het meervoud. *Umuntu* staat voor mens, *abantu* voor mensen. Van deze klasse is de aanduiding bantoe-talen van afgeleid. Opvallend voor dit deel van Afrika is, in onderscheid van bijvoorbeeld de oerwoudgebieden van West-Afrika, dat onderling verstaanbare talen over grote gebieden en door grote aantallen mensen gesproken wordt.

Grote onderlinge verschillen zijn er aan te wijzen wat het lichaamstype betreft. Je kunt inderdaad in het merengebied zeer lange mensen aantreffen, naast korte, stevige lieden en heel kleine pygmeë-achtige typen. De drie typen worden geassocieerd met Tutsi, Hutu en Twa; deze laatste komen alleen in Rwanda en Burundi voor. Je kunt echter afgaand op het uiterlijk van iemand lang niet altijd met zekerheid zeggen tot welke bevolkingsgroep hij of zij behoort. Er zijn lange Hutu en kleine Tutsi, o.a. vanwege gemengde huwelijken en de mogelijkheid om van status te veranderen. In de beeldvorming over het gebied heeft er echter altijd veel stereotypering plaats gevonden. Als men Tutsi wilde fotograferen koos men een hele lange uit, die typisch voor zijn groep geacht werd te zijn. Zo ook voor Hutu. Ik heb meegemaakt dat een Belgische fotograaf Twa die hij te lang vond uit zijn beeld verwijderde.

Hoe nu precies de inderdaad toch bestaande verschillen in fysieke typen te verklaren zijn weet niemand. In ieder geval hebben wetenschapsmensen het idee verlaten dat de Tutsi's zich vanuit Ethiopië of Egypte in één grote golf over het gebied verspreid hebben, overal koninkrijken hebben gesticht en de veeteelt geïntroduceerd zoals de hierboven al genoemde Hamieten-theorie dat wilde. Vermoedelijk zijn er in het gebied tal van bevolkingsbewegingen vanuit zeer verschillende richtingen geweest die elk hun eigen bijdragen aan het gezamenlijke cultuurgedrag hebben geleverd. Het is verder weliswaar zo dat de Tutsi de veeteelers bij uitstek waren en de grootste kudden bezaten maar er waren ook Hutu's die koeien hielden en Tutsi's die de landbouw bedreven.

Tutsi-Hutu

Wat is er nu waar van de veel gehoorde uitspraak dat de Tutsi al eeuwenlang de Hutu onderdrukt hebben? Een antwoord op die vraag is moeilijk te geven omdat er veel plaatselijke verschillen waren. Ik beperk me dan ook tot Rwanda en Burundi. Om te beginnen moet men weten dat er daar vroeger veel gebieden waren waar het onderscheid Tutsi/Hutu helemaal niet bestond. Pas tegen het einde van de negentiende eeuw, maar vooral onder Duits en Belgisch koloniaal bestuur, vestigden de koningen van beide landen hun gezag over deze gebieden en begon het onderscheid te bestaan. De nieuwe heersers waren Tutsi, de plaatselijke bevolking ging men Hutu noemen.

Over de vraag hoe in het algemeen de relatie Tutsi-Hutu in vroegere tijden gekenschetst kan worden wordt heftig geruzied, ook onder geleerden. Er zijn er die beweren dat Tutsi en Hutu in het verleden een min of meer symbiotische relatie onderhielden en veeteeltproducten en landbouwproducten onderling uitwisselden. De belastingen die op de bevolking drukten waren niet erg zwaar en kwamen ten goede

aan een kleine elite van zowel Tutsi als Hutu. Andere auteurs zijn daarentegen van oordeel dat de massa van de kleine boeren zwaar onderdrukt werd en leed onder de voortdurende oorlogen die de Tutsi-hoofden onderling voerden.

Het is moeilijk uit te maken wie er gelijk heeft. Men komt echter dicht bij de waarheid als men stelt dat niet alle Tutsi rijk waren en een machtspositie innamen, maar dat zij allen deelden in het aanzien van de machthebbers en dat zij meer kansen hadden hoog op de sociale ladder te komen. Het Tutsi-bewind was hard maar niet onmenselijk en de massa van de bevolking onderging het gelaten. De machthebbers aan het hof waren voornamelijk leden van de koninklijke familie en/of Tutsi die een beschaafde, gereserveerde stijl van optreden cultiveerden, waardoor het verschil met gewone mensen geaccentueerd werd. Zij kwamen als hooghartig over wat voedsel gaf aan de al genoemde stereotype ideeën die Europeanen over hen ontwikkelden. Belangrijk voor het verschil tussen Tutsi en Hutu was dat de koningen en de koninklijke familie als sacrale wezens werden beschouwd en als middelaars tussen goddelijke machten en de mensen. Van leven en gezondheid van de koning hing het welzijn van zijn volk af. Een zieke koning moest dan ook om het leven worden gebracht. Tegelijkertijd moet men constateren dat het vooral Hutu waren die hoge rituele functies in dienst van de koning vervulden, bijvoorbeeld bij het verzorgen en bewaken van de koninklijke begraafplaatsen en de regalia van de vorsten. Er waren rituele hoffunctionarissen die de typische volksculten vertegenwoordigden die in het hele merengebied populair waren. Die culten richtten zich op bepaalde geesten die bij ceremoniële gelegenheden bezit namen van de aanwezigen. Meestal was er een bepaalde geest die het centrum van de plechtigheden vormde. In Burundi was dat Kiranga, in Rwanda heette hij Ryangombe. Vrouwen namen in de culten een vooraanstaande plaats in.

Het dagelijks leven werd bepaald door de omgang met verwanten en burenen, die overigens vaak dezelfde mensen waren. Burenhulp bij het bouwen van huizen, het werk op het land, het verzorgen en weiden van het vee, was erg belangrijk. In de landbouw kende men slechts simpele werktuigen als de landbouwhak- en kapmessen maar het systeem van verbouwen was zeer ingewikkeld door een vernuftige afwisseling en combinatie van gewassen. Het voornaamste vee dat de mensen hielden waren runderen waarvan de mooiste, met lange horens, in het bezit van de koning en zijn familie waren. Rijke mensen bonden armere mensen aan zich door het uitleenen van vee tegenover allerlei tegenprestaties. Ook geiten en schapen werden geteeld.

De gewone mensen aten vooral bonen, bananen en verschillende graanproducten, de rijken melk en in mindere mate vlees. Men mocht niet tegelijk landbouwproducten en vlees of melkproducten consumeren, wat een van de aanduidingen ervoor is van de scheiding tussen een landbouw- en een herderscultuur.

Er werd veel bier gedronken, dat van graan maar vooral van bananen werd gemaakt. Dat bier vervulde een belangrijke sociale functie. Het diende voor het onderhouden en tot uitdrukking brengen van de sociale relaties zowel tussen gelijk-

ken als tussen hoog en laag. Het brengen van bier naar een machtig en rijk man was een blijk van respect en ondergeschiktheid, maar kon ook bedoeld zijn als begeleiding van een verzoek om bescherming of het verkrijgen van een gift in grond en/of koeien. Vaak was dat bier gemengd met honing, een godendrank alleen voor de groten der aarde bestemd.

Dankzij de ontwikkelde landbouw en de gunstige bodem- en klimaatsomstandigheden was een dichte bevolking mogelijk.

Wat godsdienst betreft, ik noemde al de in het hele gebied populaire geestencultus. Daarnaast was er de voorouderverering die diep in de cultuur geworteld was. Men geloofde voorts in een opperwezen/bovennatuurlijke macht waarvoor in Rwanda en Burundi de term Imana gebruikt werd. Veel Afrikanen zijn van mening dat dat begrip overeenkwam met het westerse Godsbegrip en dat het christendom eigenlijk niet zoveel nieuws heeft gebracht. Er zijn echter ook auteurs die op de verschillen wijzen en menen dat het begrip Imana ook verwijst naar onpersoonlijke machten en zoiets als lot of vruchtbaarheidsprincipe kon betekenen.

Wijd verspreid was er het geloof in magie en het vermogen van bepaalde specialisten, medicijnmannen, wichelaars, regenmakers of tovenaars die allerlei vormen van magie konden aanwenden zowel ten goede als ten kwade. Om zich tegen kwade krachten te beschermen waren de mensen behangen met amuletten, meestal van hout gemaakt.

Kolonialisme en christendom

Het was in dit soort van samenlevingen dat vanaf het einde van de negentiende eeuw de koloniale mogendheden, Engelsen, Belgen en tot de Eerste Wereldoorlog Duitsers, met kracht gingen optreden. Zij spraken van 'indirect rule', dus indirect bestuur, met het idee dat zij hun gezag uitoefenden met gebruikmaking van de aanwezigheid van de traditionele gezagsdragers en daardoor de inheemse samenlevingen zoveel mogelijk intact lieten. In feite brachten zij op alle mogelijke terreinen zeer diepgaande wijzigingen tot stand zoals bij de bestuurshervormingen in de jaren dertig. Vaak gebeurde dit zonder dat zij vanwege onbegrip of uit gebrek aan kennis van de inheemse culturen en samenlevingen in de gaten hadden wat hun maatregelen teweeg brachten. Grenzen werden verlegd, grondenrechten gewijzigd en de rechten en verplichtingen van de vorsten en hoofden op een bureaucratische manier vastgelegd. De lasten die vroeger aan de bevolking collectief via verwantengroepen werden opgelegd, kregen de vorm van belastingen met een individueel karakter. Doordat het nieuwe bestuurlijke systeem de Tutsi aanvankelijk zeer bevoordeelde werd de tegenstelling tussen die groep en de Hutu's aanzienlijk verscherpt.

Duidelijk is dus dat hoewel de 'indirect rule' oppervlakkig gezien het oorspronkelijke bestuursstelsel in stand hield, het in feite radicale veranderingen onderging. Hoofden die niet mee wilden werken werden ontslagen zodat er een gewillig inheems bestuurderscorps ontstond dat later, na de onafhankelijkheid, van collaboratie met de kolonialisten werd beschuldigd. Belangrijk is verder dat de religieuze

component van met name het koningsgezag werd uitgehold. De koloniale machthebbers gesteund door missie en zending verboden allerlei plechtigheden omdat die een heidens karakter zouden vertonen. Een en ander betekende dat de koningen in het merengebied enerzijds onaantastbaar werden dank zij de steun van het koloniale bestuur, anderszijds hun legitimiteit en gezag verloren omdat zij geen sacrale functies meer vervulden. Dat verklaart waarom zij na de onafhankelijkheid zo snel en gemakkelijk ter zijde konden worden geschoven.

Zeer veel veranderingen zijn in het merengebied teweeg gebracht door missionerende instellingen zoals de R.K. kerk en verschillende protestantse zendingen. Die trokken fel ten strijde tegen heidense praktijken in de voorouderverering en de bezetheidsculten. De inheemse religieuze voorgangers werden als tovenaars gezien die een slechte invloed op de bevolking hadden en wier macht gebroken moest worden. De missionering bracht ook verdeeldheid teweeg tussen de verschillende denominaties, katholieken, protestanten en moslims.

Missionaire instellingen dankten hun aanzien en zelfs macht aan het feit dat zij aanvankelijk de enigen waren die zich met het onderwijs bezig hielden. De eerste intellectuelen waren priesters, predikanten of zij die de opleiding daartoe gevolgd hadden. Ook op medisch gebied, op het gebied van de pers en van verschillende sociale instellingen liepen missie en zending voorop. De Witte Paters die in het gehele gebied actief waren heeft men wel ongekroonde koningen genoemd.

Zoals al gezegd bestreden zij met man en macht al wat met heidendom te maken had. Het gevolg is geweest dat mede door toedoen van het koloniaal bestuur de oorspronkelijke cultuur althans in zijn uiterlijke vormen goeddeels verloren is gegaan. Ondergronds leven echter nog veel oude godsdienstige voorstellingen en praktijken voort, die soms naar buiten komen in de vorm van secten of spontane religieuze bewegingen, die dan echter altijd ook christelijke elementen bevatten.

Men zegt wel dat het christendom in Afrika slechts een vernisje vormt. Men vergeet dan dat veel Afrikanen al generaties lang christenen zijn.

Het christendom is een vast, vanzelfsprekend onderdeel van het leven geworden. Alleen, het is een echt Afrikaans christendom dat in denken en doen veel ontleent aan de oude eigen godsdienst.

Verscherpte tegenstellingen

Rond de onafhankelijkheid zijn de etnische tegenstellingen aanzienlijk verscherpt. In Rwanda werden de Tutsi met geweld uit hun machtsposities verdreven met als gevolg dat honderdduizenden naar het buitenland vluchtten, voornamelijk naar Burundi en Uganda.

In Burundi kwam een Tutsi-bewind tot stand waarin Hima de overhand hadden. Genoemde twee landen die onder Belgisch bestuur als Ruanda-Urundi een administratieve eenheid hadden gevormd gingen uiteen, schaften beiden het koningschap af en namen de republikeinse staatsvorm aan.

In Uganda en Tanzania vormden de koninkrijken geen afzonderlijke zelfstandige eenheden, maar vormden zij delen van een veel grotere staat. Ook zij werden als zodanig opgeheven. De etnische tegenstellingen daar betroffen niet zozeer de relatie Hima/Iru maar de tegenstelling tot andere etnische groepen, met name tot de niet-bantoe sprekende bevolkingsgroepen van het land. Een betekenisvolle ontwikkeling is dat er in Uganda een sterke ontwikkeling bestaat van terugkeer naar het oude koningschap. Zo zit in Buganda weer een koning op de troon al heeft hij maar geringe macht. Dit eerherstel hangt ermee samen dat onder gewone mensen het koningschap nog altijd diepe gevoelens van afhankelijkheid oproept. Men ziet zich graag naar buiten toe als onderdanen van een koning, ter onderscheid van die bevolkingsgroepen die het koningschap nooit gekend hebben. In Burundi keken de mensen neer op de Congolezen die zonder koning een ongeordend bestaan zouden leiden.

Om mij nu verder te blijven beperken tot Rwanda en Burundi: lange tijd stonden beide landen tegenover elkaar als een Hutu-land tegenover een Tutsi-land. De situatie versterkte wel de solidariteit over en weer tussen de Hutu's en Tutsi's aan beide kanten van de grens. In Burundi bijvoorbeeld namen de Rwandese Tutsi, beschermd door de aan de macht zijnde Tutsi van dat land, een sterke positie in. Zij hadden zelfs een eigen middelbare school in de hoofdstad Bujumbura.

In dit Burundi braken regelmatig gewelddadigheden uit die aan duizenden het leven kostten. De regering trad hard op tegen elke oppositiebeweging en stond geen discussie toe over het onderwerp Tutsi/Hutu. Zelfs mocht men niet de woorden in de mond nemen: Vlamingen spraken dan ook steeds van de 'korten' en de 'langen'. In de officiële, ideologische voorstelling van zaken bestond er geen verschil tussen Tutsi en Hutu – dat was een koloniale uitvinding – en met de mond werd de eenheid van het volk beleden. Dit was echter een dekmantel om de feitelijke macht van de Tutsi's te verhullen.

In Rwanda waren in 1959 de Hutu aan de macht gekomen waarmee recht werd gedaan aan de numerieke meerderheid die zij vertegenwoordigden. Aanvankelijk kwam een tamelijk mild democratisch bewind tot stand. Het land werd om die reden de lieveling van tal van westerse ontwikkelingsorganisaties. Geleidelijk aan echter trad het regiem steeds harder op tegen elke vorm van oppositie ook als die door Hutu gevoerd werd. Een van de oorzaken was, dat Tutsi-rebellen georganiseerd onder de naam Front Patriotique Rwandais (FPR) met toenemend succes invallen vanuit Uganda pleegden.

De democratiseringen die zich in het begin van de jaren negentig in Afrika deden gelden leken ook in Rwanda en Burundi goed aan te slaan

In Burundi liet men oppositiepartijen toe en benoemde men na vrije verkiezingen een Hutu-president. In Rwanda kondigde de president aarzelend enkele veranderingen in democratische richting aan en deed diverse concessies aan het FPR en enkele oppositiepartijen.

Al snel echter vervlogen alle hoopvolle verwachtingen die die ontwikkelingen opriepen. In 1993 werd de Hutu-president van Burundi Ndadaye vermoord bij een putsch van het overwegend uit Tutsi's bestaand leger. Zijn opvolger Ntaryamira kwam om het leven samen met de president van Rwanda Habyarimana toen zij terugkeerden van een conferentie in Dar es Salaam, Tanzania, bij een aanslag op hun vliegtuig.

De gebeurtenissen die daarop volgden waren verschrikkelijk. In Rwanda brak, voorafgaande aan het oprukkend Tutsi-leger van het FPR, de genocide los die honderdduizenden slachtoffers eiste. De moordpartijen van hogerhand voorbereid en georganiseerd, werden uitgevoerd zowel door het leger en de Hutu-milities als door gewone mensen, opgehitst door de radiozender Mille Collines. De uiteindelijke overwinning door de Tutsi-troepen van het FPR die een eind maakte aan het bewind van president Habyarimana bracht een geweldige vluchtelingenstroom op gang die grotendeels in Oost-Zaire, nu Kongo terecht kwam. De aanwezigheid onder die vluchtelingen van militairen van het oude bewind bracht het nieuwe Rwandese leger ertoe om er militaire acties uit te oefenen die ook aan vele onschuldigen het leven kostten. Het waren ook Tutsi-militairen die met Kabila verder Kongo binnendrongen en meehielpen om aan het bewind Mobutu een eind te maken.

In Burundi verloren de Hutu steeds meer machtsposities en ontstond er een fysieke scheiding tussen Hutu en Tutsi. De eersten hebben zich op het platteland teruggetrokken of werden daarheen verdreven. Laatstgenoemden wonen nu voornamelijk in de stad. Het blijft er in hoge mate onrustig. Nog steeds vinden er vechten en moordpartijen tussen Tutsi en Hutu plaats die weliswaar niet de omvang hebben van die in Rwanda maar die vaak toch duizenden slachtoffers eisen.

Een van de gevolgen van al die gewelddadigheden is dat er momenteel veel vluchtelingen, overwegend Hutu, uit zowel Rwanda als uit Burundi in de omliggende landen neergestreken zijn, vaak in erbarmelijke omstandigheden.

Het is duidelijk dat bij de conflicten ook internationale belangen betrokken zijn, zoals die van Frankrijk dat zijn positie in Franssprekend Afrika wil versterken, als ook van de Verenigde Staten die veel belangstelling voor Afrika hebben. Een internationale vredesmacht heeft echter op geen enkele wijze de gewelddadigheden kunnen verhinderen, zelfs niet doen verminderen.

Het verdient verder vermelding dat de Tutsi-militairen die Rwanda veroverden, afkomstig waren uit Uganda, waar hun ouders of grootouders op de vlucht uit hun vaderland zich gevestigd hadden. Zij hadden meegevochten in het leger van president Museveni, een Hima, die zelf tijdens zijn opstand tegen het toenmalige bewind van Obote was gesteund door de Hima-president Bagaza van Burundi. Van zijn steun bij hun opmars in Rwanda waren de militairen van het FPR verzekerd, ook al omdat Museveni zelf ze eigenlijk wel kwijt wilde. Die relaties tussen Uganda, Rwanda en Burundi vormen een van de tekenen die erop wijzen dat oude plaatselijke tegenstellingen en allianties zich over grote gebieden kunnen verbreiden. Men moet ook weten dat de gebieden waar Tutsi-militairen in Kongo in actie waren vroe-

ger voor een deel behoorden tot het grondgebied van Rwanda en dat dat land er zeker controle wenst te behouden. Er is verder sprake van een Tutsi- zowel als Hutu-solidariteit over de grenzen heen. Sommigen spreken al van een Tutsi-rijk dat zich in het merengebied zou gaan vestigen.

Zelf ben ik van mening dat er in het merengebied slechts dan een rustige aanvaardbare situatie kan ontstaan wanneer voldoende ruimte wordt geboden aan de rechten van de Hutu's die de overweldigende meerderheid van de bevolking vormen. In zo'n situatie zouden uiteraard ook de rechten van de Tutsi's gerespecteerd moeten worden.

Nu zijn overal de Tutsi's aan de macht. Het is te hopen dat zij zullen gaan inzien dat alleen in redelijk overleg en niet door militair geweld een oplossing gevonden kan worden. Helaas staan extremisten aan beide zijden zo'n oplossing in de weg.

Literatuur

Een belangrijke en betrouwbare bron is

Filip Reyntjens: *L'Afrique des Grands Lacs. Rwanda, Burundi: 1988-1994*

Paris: KARTHALA 1994

Prof. dr. A.A. Trouwborst is oud-hoogleraar sociale antropologie in Nijmegen. Zijn vakgebied is politieke antropologie. Hij is voorzitter van de Nederlandse Vereniging voor Afrika Studies.

Meindert Muller

Europese grenzen in Afrika¹

De gevaarlijke erfenis

De brute grenslijnen die de Europese kolonistoren in toenemende haast over het Afrikaanse continent trokken, waren even zovele strepen door de realiteit van Afrika: etnisch, cultureel, politiek, ja, zelfs geografisch. Het waren in feite doorhalingen van Afrika's geschiedenis, niet zozeer voortkomend uit de boze wil om die historie af te breken als wel uit de overtuiging dat deze grenzen de coulissen zouden vormen waarbinnen een enigszins memorabele geschiedenis überhaupt vorm zou kunnen krijgen.

Zoals Basil Davidson in zijn boek 'Afrika en de vloek van de natie-staat' beschrijft, is het met name de ontkenning van Afrika's verleden – met alle kracht, ervaring en wijsheid die daarin besloten lag – die heeft geleid tot de ontwrichting en bloedige chaos die het continent de laatste decennia tekent en teistert: wrede dictaturen, incompetentere regeringen, tribalisme, corrupte elite, gewetenloze rivaliteit, wrede burgeroorlogen, gruwelen. Die ontkenning is des te gevaarlijker, daar ze voortvloeit uit een vertekend bewustzijn dat de ontkenning ontkent, omdat ze stoelt op de waarneming van een bijziende.

Chaos en profijt

Wat de Europese avonturier, imperialist en kolonistator in Afrika waarnam was chaos. Barbarij. Duisternis. Gevaar. Dat kwam gedeeltelijk omdat het zo was. Eeuwen slavenhandel aan de kust hadden het continent naar binnen toe aangevretten. Deze miljoenenhandel – zowel qua volume als qua rendement – verliep volgens het meedogenloze principe van eten of gegeten worden: slaven 'jagen' en leveren was voor Afrikaanse volken het beste middel om niet zelf als koopwaar verstouwd

en verscheept te worden in volgepakte ruimen naar slavenmarkten ver weg. De angst, het wantrouwen, het gevaar en de preventieve agressie die eeuwen slavenhandel met zich meebrachten, pleegden een zware aanslag op de sociale structuren en de onderlinge verhoudingen van de volken in Afrika. Het hart der duisternis, waarheen Marlow in de wereldberoemde roman van Joseph Conrad² op weg is, werd de metafoor van Afrika. Ze suggereert een soort 'oerchaos', waarin de geschiedenis nog geen eerste voorwaartse stappen heeft gezet.

'Dat werd landen in een moeras, lange marsen maken door het oerbos, en dan op een of andere post in het binnenland ervaren hoe de barbaarsheid, het diepste barbaardom hem omsloot: dat hele raadselachtige leven van de wildernis, dat zich roert in het oerbos, in de woestijnen, in het hart van primitieven.'³

Maar de werkelijkheid was een historisch gecreëerde chaos, grotendeels veroorzaakt door het ingrijpen van de uitvinders en gebruikers van de metafoor zelf: een ingrijpen dat de Afrikaanse samenlevingen ontwrichtte en de eerbiedwaardige beschavingsgeschiedenis van het continent voor lange tijd deed ontsporen. Ingrijpen door de slavenhandel, gevolgd door de Deling van Afrika en de koloniale bezetting. Het resultaat was desastreus.

'Die beschaafde [Afrikaanse] samenlevingen werden ondermijnd en uiteindelijk onderuitgehaald door de decennia lange buitenlandse overheersing na de opdeling van Afrika door de imperialisten in de jaren tachtig van de negentiende eeuw.'⁴

Anderzijds echter kwam de gesignaleerde chaos voort uit de cultureel bepaalde bijziendheid van Europa, waardoor het chaos zag waar het de werkelijkheid niet begreep.

'Voor de meeste overzeese reizigers en toevallige waarnemers leek Afrika in kwaadaardige, chaotische omstandigheden te leven (...)'⁵

Europa had geen oog en miste de bril voor het andere van Afrikaanse culturen en levenspatronen. Nationalisme en imperialisme misgunden de Europese staten in de decennia rond de eeuwwisseling de innerlijke ruimte om het 'hart' van Afrika te begrijpen. En de 'wedloop om Afrika' tussen de Europese machten, in de jaren zeventig van de vorige eeuw volop ingezet, schiep wel de slechtste condities om de fijnzinnigheid te ontwikkelen die nodig is andere samenlevingen te leren kennen en respecteren.

Daarbij: die Europese machten hadden er geen belang bij om de Afrikaanse samenlevingsstructuren te begrijpen. Het wilde Afrika annexeren en daarbij bood de veronderstelde Afrikaanse barbarij een welkome legitimatie. Naast vruchten van de onderlinge rivaliteit waren de Europese grenzen in Afrika een eerste ordening in de veronderstelde staatkundige en culturele chaos: binnen de met 'Europese' grenzen afgebakende territoria konden de kolonistoren hun heilzaam beschavingswerk – de white man's burden – beginnen. Licht in de duisternis. Marlow is echter 'zo vrij' om zijn tante, die hem als een soort 'tweederangs apostel' naar Afrika wil zien vertrek-

ken, 'er op te wijzen dat het de Maatschappij eigenlijk om winst te doen was'. En dat was het ook. De grenzen van de kolonisatie waren de messneden van de zich rondom de tafel verdringende mogendheden in de koek van Afrika: wie het eerst komt, het eerst maalt, maar ook krachtige ellebogen tellen mee. Het waren afspraken over de omvang van het te exploiteren territorium. Afspraken tussen hebbertigen om uit de hand lopende ruzies te voorkomen. En alles wat daar toen en later bij kwam, was inderdaad bijkomstig en in het gunstigste geval – charitas, vormen van onderwijs en gezondheidszorg, nobele bedoelingen – een doekje voor het bloeden. Het was, zoals gezegd, 'om winst te doen'.

De vlag op de deling

De koloniale grenzen zijn, hoe vreemd het ook klinkt, de grenzen van het onafhankelijke Afrika geworden. Blijvende littekens; Afrika heeft plastische chirurgie afgevoerd. De 'kunstmatige' en 'willekeurige' grenzen – zoals de Marokkaanse jurist Abdelmoughit Benmessaoud Tredano,⁶ evenals vele andere auteurs, ze steevast noemt – als resultaat van de Deling zijn daarentegen plechtig bekrachtigd door de Organisatie van Afrikaanse Eenheid (OAE). Hun onaanraakbaarheid is zelfs tot sacrosanct juridisch uitgangspunt voor de omgangsvormen tussen Afrikaanse landen verheven of, zoals Tredano zegt, 'een hoofdregel in hun onderlinge betrekkingen als staten'.

De reden dat de erven tegen wil en dank de nalatenschap van de Europese overheersing aanvaardden was een pragmatische. Er was geen alternatief. Juist de kunstmatigheid en brute willekeur van de koloniale grenzen – in de bewoording van Hubert Deschamps de 'diplomatieke slachting' van Afrika – noodzaakten tot acceptatie van deze erfenis. Immers, beperkte aanpassingen en correcties zouden volstrekt ontoereikend zijn. En reparatie van de prekoloniale grenzen noch een utopische sprong naar Eén Afrika bleken reële opties.

De vlucht voorwaarts van het pan-Afikanisme, mikkend op de eenwording van Afrika – de 'Verenigde Staten van Afrika' in de woorden van Georges Padmore, een van de theoretici van de beweging – beginnend met regionale federaties (in West-Afrika), werd door de Afrikaanse leiders bij de oprichting van de OAE afgevoerd. De bevoegdheid van de grote promotor van het pan-Afikanisme, de Ghanese staatsman Kwame N'Krumah, moest het afleggen tegen het pragmatisme en de scepsis van zijn collega's en zich tevredenstellen met de beleden lippendienst aan zijn pan-Afrikaanse ideaal. Federatieve aanzetten – de Verenigde Staten van Latijns-Afrika, de Federatie van Mali, de Unie van Ghana en Guinee – hadden in de jaren daarvoor al schipbreuk geleden. Het pan-Afikanisme bleek vruchtbaarder als cultureel dan als politiek programma.

De nieuwe leiders van Afrika omhelsden dus tijdens de oprichtingsvergadering van de OAE in 1963 het principe van het 'respect voor de soevereiniteit en de territoriale integriteit van iedere Staat en van zijn onvervreemdbaar recht op een onafhankelijk bestaan' (artikel 3, paragraaf 3 van het Handvest van de OAE). Wat dit in de

Afrikaanse praktijk wil zeggen wordt verduidelijkt op de topconferentie van de OAE in 1964 in Caïro, waar de OAE 'plechtig verklaart dat alle Lidstaten zich verplichten tot het respecteren van de grenzen die er zijn op het moment waarop ze zijn togetreden tot de onafhankelijkheid'. Dit vindt zijn juridisch-technische vertaling in het begrip onaanraakbaarheid van de grenzen.

De regeringen van de Afrikaanse staten hebben zich dus verplicht de van het kolonialisme geërfde grenzen, zo kunstmatig en willekeurig als ze waren, intact te laten; er niet aan te komen. Ze vreesden een bloedig en rampzalig domino-effect. Ze voorzagen een onafzienbare reeks gewapende conflicten als volken zich territoriaal in staten zouden groeperen op basis van prekoloniale situaties en rchten. Het was niet mogelijk om, zonder enorme risico's, op staatkundig gebied weer aan te haken bij een geschiedenis die door tachtig jaar kolonialisme onderbroken was. Aanvaarding van het principe van de onaanraakbaarheid van de grenzen hield in, dat de regeringen dit principe plaatsten boven vanouds bestaande juridische gebiedsaanspraken, die tot grenswijzigingen zouden nopen.

In de geschiedenis van Afrika is de tijd van de kolonisatie, de bezetting en uitbating van het continent door Europese mogendheden, een betrekkelijk kortstondig intermezzo. Uit en thuis duurde de bezetting zo'n tachtig jaar, grofweg van 1880 tot 1960. Het systeem van rechtstreekse bezetting en exploitatie bleek al gauw te duur en te omslachtig in de moderne wereldeconomie. Bovendien bleek het politiek onhoudbaar, waar Amerika, de opkomende leidende macht in de wereld, een sterk anti-koloniaal sentiment ontwikkeld had en het onafhankelijkheidsstreven van gekoloniseerde volken steunde. Rechtstreekse kolonisatie werd al spoedig, met name tijdens en na de Tweede Wereldoorlog, een politiek en economisch anachronisme en in de jaren rond 1960 werd het in feite hals over kop ingeruild voor het veel goedkoper, flexibeler en effectiever systeem van de indirecte kolonisatie. Dit neokoloniale systeem werkt via afhankelijke regeringen en elites in 'onafhankelijke' landen. Op deze wijze stellen de neokoloniale mogendheden – waaronder nu ook prominent het 'antikoloniale' Amerika – hun belangen veilig en hebben ze toegang tot grondstoffen en markten zonder verantwoordelijkheid te dragen voor het bestuur en de sociale verhoudingen in die landen.

De bezetters zijn vertrokken, maar de grenzen van de kolonisatie, die in feite afspraken over de exploitatie van Afrika waren, bleven intact. Hoe komt het dat in het onafhankelijke Afrika de 'Europese' grenzen zijn gehandhaafd, ja, 'heilige grenzen'⁷ zijn geworden? Wie hadden en hebben daar belang bij?

Het komt omdat de grenzen in dienst bleven staan van exploitatie. Zowel voor de oude als de nieuwe koloniale machten die geen belang hadden en hebben bij sterke, levenskrachtige, werkelijk zelfstandige Afrikaanse staten. Bij alle lippendienst aan verheven idealen aangaande de toekomst van Afrika bleef voor de vertrekkende koloniale mogendheden het veiligstellen van de eigen belangen prioriteit. Dit houdt in dat het denken over continuïteit belangrijker was dan het zoeken naar nieuwe staatkundige vormen en verhoudingen die werkelijk in het belang waren van de toekomst van Afrika. Met het verleden van Afrika werd in het geheel geen rekening gehouden.

'De overtuiging die de Europese en Amerikaanse experts en wetgevers als absoluut waar opvatten – dat prekoloniaal Afrika geen ervaring had opgedaan die relevant was voor en kon bijdragen aan een proces van zelfbestuur – werd gewoon aanvaard.'⁸

Met een verbazingwekkende vanzelfsprekendheid nam het 'onafhankelijke' Afrika de geografische indeling met alle ongerijmdheden en verminkingen, van de bezetters over. Daarbij werden de voormalige wingewesten – zonder noemenswaardige voorbereiding – verondersteld voortaan 'naties' te zijn naar Europees model. Ze kregen een vlag en een volkslied en een grondwet en een president en een premier met ministers en een parlement en een leger, vooral een leger. Ze werden geheel gemodelleerd naar de Europese 'natie-staten': staten die zijn gebaseerd op de fictie dat de grens één volk met één cultuur en één taal omsluit. De staatsgrens als lokalisering van het domein waarin vanouds een volk zijn van God gegeven bestemming vervult en zijn van God gegeven instellingen behoedt. De grens als een sacrale lijn tussen een mystiek 'wij' en 'de anderen'; als symbool van de nationale identiteit, de basis voor oorlogen en interlands.

Het verraad van de elite

Deze natie-staten waren in feite een vrij recente uitvinding. Geïnspireerd door het eind achttiende, begin negentiende eeuw in de nieuwe staten van de beide Amerika's geboren nationalisme,⁹ ontstonden ze in de negentiende eeuw in Europa: een Europa waarin allerlei volken zich ontworstelden aan vreemde overheersing en uitbuiting: door de Russische tsaar, door de Turkse sultan, door de Habsburgse keizer, door de Franse koning en andere machthebbers. De Europese dekolonisatie duurde globaal van halverwege de negentiende tot de aanvangsdecennia van de twintigste eeuw. Ze ging die van Afrika dus minder dan een eeuw vooraf.

De creatie van natie-staten ging gepaard met die van het 'nationaal gevoel' en het 'nationaal bewustzijn': creatie en legitimatie van geletterde elites uit de bourgeoisie. Nationale symbolen en een nationale taal waren belangrijke componenten. Basil Davidson beschrijft hoe dit 'nationalisme', de strijd voor nationale vrijheid en soevereiniteit, zich verbond met de sociale strijd voor de lotsverbetering van de brede massa van de armen. En hij constateert dat, als de bevrijding en onafhankelijkheid eenmaal bereikt is – zowel in Europa als Afrika –, de elite zich nestelt in de macht en de revenuen ervan opstrijkt, waarbij ze zich al snel afwendt van gerechtvaardigde doelstellingen en eisen van de sociale beweging, ze negeert, en in naam van de natie vaak hardhandig afrekenet met de sociale strijd van de armen, zelfs met hulp van de oude feodale kaste.

Het model van de natie-staat is als vanzelfsprekend overgeplant naar Afrika: een vanzelfsprekendheid die voortspoot uit een vooronderstelling in de hoofden van de Europeanen alsook in de hoofden van een groot deel van de Afrikaanse elite, historisch en cultureel vervreemd van de eigen traditie:

'Alsof het probleem bij de onafhankelijkheid in Afrika niet was dat de eigen instellingen aan de nieuwe tijd moesten worden aangepast, (...) maar dat ervan werd uitgegaan dat er geen instellingen, althans geen instellingen van betekenis, hadden bestaan.'¹⁰

Afrikanen als Kwame Nkrumah, Patrice Lumumba en Amílcar Cabral, die zelfstandig en creatief nadachten over Afrika's toekomst en die de sociale strijd niet verzaadden, hebben hun vaak manhaftige en deels succesvolle strijd tegen de nieuwe koloniale afhankelijkheid en de daarmee gepaard gaande structurele vervreemding van de eigen geschiedenis uiteindelijk verloren. Afrika bleef opgescheept met grenzen die grotendeels de eigen geschiedenis ontkennen en die getuigen van vreemde overheersing. De huidige grenzen van Afrika zijn niet gedacht vanuit de autonome historic van het continent en de overlevingsstructuren van de Afrikaanse volken, maar vanuit de geschiedenis en de belangen van de koloniale mogendheden: 'Zij waren erop uit om 'neokoloniale' instrumenten voor beïnvloeding en belangenbehartiging in handen te houden.'¹¹

De natie-staat veronderstelt dat je je identiteit aan de staat ontleent; dat je geen Luo of Asante, geen Hutu of Tutsi bent – of zeker niet in de eerste plaats –, maar Keniaan of Ghanees of Rwandees. Vanuit die veronderstelling mag het dan ook geen probleem zijn dat de grenzen van de Afrikaanse natie-staten de fijnmazige bevolkingsstructuur van het continent negeren en geweld aandoen. Verwantschapsnetwerken, als restanten van een duister verleden ('stammen'!), worden rücksichtslos doorsneden.

'Het postkoloniale streven naar natie-staten heeft er in zijn beleid en retoriek(...)de voorkeur aan gegeven om de 'etnische overblijfselen'(...)af te doen als betreurenswaardig en ongewenst; ze moeten het liefst zo snel mogelijk worden vergeten, omdat ze geen recht op of reden tot voortbestaan hebben, daar ze geen natie-staten hebben gevormd en daardoor niet als natie erkend kunnen worden.'¹²

Vervagende lijnen

Maar, zoals zo vaak, is er een werkelijkheid naast de werkelijkheid. De werkelijkheid van de landkaart is een andere dan de werkelijkheid van het concrete bestaan. Omdat de meeste staten in Afrika onmachtig zijn om hun burgers een minimum aan bestaanszekerheid te bieden en vaak ervaren worden als vijandig en gevaarlijk – speelplaats voor een graaigrage elite – is het belang van de verwantschapsnetwerken als identificatie- en referentiepunt voor die burgers eerder groter dan kleiner geworden. Niet zozeer de grenzen van de staat maar het weefsel van verwantschap over al die grenzen heen bindt mensen en bepaalt 'waar ze bij horen'.

Negeren de grenzen de werkelijkheid, de werkelijkheid negeert de grenzen. Onder de dunne opperhuid van de officiële geografie, zocht het aloude Afrikaanse leven zijn weg, ook economisch, daarbij gedwongen een verstandhouding te zoeken tot de

nieuwe natie-staten. Die verstandhouding heette smokkel.

'Hoe handig het voor de nationalistische elite en hun begunstigden ook was om zich te presenteren als leiders van solide staten, die staten zouden zo lek als een mandje worden. In veel gevallen werd smokkelen een overweldigende factor in de nationale economie van deze nieuwe staten.'¹³

Basil Davidson haalt het voorbeeld aan van Benin, waar in de periode 1982-1984 het aandeel van de illegale handel in de totale handel geschat wordt op negentig procent. Het percentage van de sluikehandel zal niet overal zo hoog zijn, smokkel is in Afrika een 'steeds massaler' verschijnsel geworden en geenszins iets om een slecht geweten over te hebben.

Je kunt dan ook stellen dat de neokoloniale natie-staten in Afrika overduidelijk ontbindingsverschijnselen vertonen. Politiek vallen veel staten uiteen in rivaliserende elites die onder het mom van politieke partijen verwantschapsnetwerken inzetten om hun macht te schragen en hun rijkdom te vergroten. Smokkel wist de grenslijnen uit. En sommige landen bestaan alleen nog maar op papier. Davidson¹⁴ schetst het beeld van Zaïre, waar hij zag hoe de regerende elite zich nog slechts per vliegtuig van de ene stad naar de andere verplaatste en het immense platteland, te arm om nog uitgezogen te worden, zo totaal aan zichzelf overgelaten werd dat het weer zijn eigen, autonome overlevingsstructuren in het leven riep. 'Met andere woorden, Zaïre was een mythe geworden.'

En kun je nog zeggen dat Somalië reëel bestaat? Daar ontbreekt ieder geloofwaardig centraal gezag, het land is totaal verscheurd door de strijd tussen rivaliserende clans. Hetzelfde zie je in Liberia en Sierra Leone. Hoe lang al verdeelt de burgeroorlog Soedan in Noord en Zuid? Wat betekenen Rwanda en Burundi nog als 'nationale eenheid'?

De Europese pretentie om orde te scheppen in een vermeende chaos heeft Afrika vervreemd van haar eigen geschiedenis, traditie en instellingen. Ze heeft Afrika opgezadeld met onhandelbare, slecht functionerende staten en met grenzen die de ontwrichting van het continent veroorzaakten, bevestigden en continueerden. Deze grenzen begonnen als een papieren werkelijkheid, op de nog slechts schaars ingevulde landkaarten in de Europese kanselarijen. Ze resulteerden uiteindelijk in de nationale grenzen van de neokoloniale natie-staten: hét Europese ordeningsmodel voor het samenleven van volken. Vandaag de dag zien we verschijnselen die kunnen wijzen op een reductie van diezelfde grenzen tot de papieren werkelijkheid die ze oorspronkelijk waren.

De 'Europese' grenzen in Afrika hebben chaos veroorzaakt in plaats van bestreden. Europa creëerde wat het meende waar te nemen: door de Afrikaanse samenlevingsstructuren geweld aan te doen veroorzaakte het ontwrichting, onveiligheid, armoede, oorlog en barbarij.

Natuurlijk, er loopt ook door heel de lange historie van Afrika die voorafging aan enige Europese bemoeienis een spoor van overweldiging, oorlog, wreedheid, tirannie en slavernij. De geschiedenis van de vele opkomende en ondergaande rijken kent

vele zwarte bladzijden. Echter, de koloniale grenzen, die de 'leegte' zouden ordenen, scheppen als het ware nieuwe lege ruimtes waarin na het vertrek van de kolonisatoren uit ondergrondse wortelresten deze traditie weer kan opschieten en zich woekend vermenigvuldigen. Waarbij het zelfcorrigerend vermogen van Afrika's historie hapert omdat de weg naar de ervaring en het instrumentarium van de traditie, waarop dit vermogen berustte, decennia lang is afgesneden, De uitkomst van het Europees ingrijpen in Afrika ondergraaft de legitimatie waar dit ingrijpen zich op baseerde. De Afrikaanse vluchtelingen in Europa confronteren de Europese mogendheden met de chaos die hun koloniaal en neokoloniaal beleid ginds heeft teweggebracht. En weer reageert Europa met beleid dat aan de geschiedenis van Afrika voorbijgaat.

De feiten over Rwanda

Rwanda is naar Afrikaanse begrippen zeer klein. Het is met 26 338 km² iets geringer in oppervlakte dan België. Het ligt op de grens van Centraal- en Oost-Afrika ver van de kust en staat bekend als het land van de duizend heuvels. Rwanda – en ook dat is uitzonderlijk in Afrika – is met 6,5 miljoen inwoners overbevolkt. De gemiddelde boer heeft minder dan een hectare om zijn familie te voeden. Buiten koffie en in mindere mate thee is de industriële productie te verwaarlozen. Rwanda behoort tot de 20 armste landen van de wereld.

De Twa zijn de oudste bewoners. Zij waren oorspronkelijk jagers en verzamelaars; later zijn uit hun midden de pottenbakkers naar voren gekomen. Ze zijn een kleine minderheidsgroep waarvan velen in 1994 vermoord zijn.

De Hutuboeren (ongeveer 85% van de bevolking) zijn landbouwers, waarbij de familie tegelijk productie en consumptie-eenheid is. Ze kenden in het verleden kleine vorstendommen. Terwijl de Hutu een voorraadcultuur hebben, leven de Tutsi, de derde bevolkingsgroep in een landcultuur. Zij zijn als herders en nomaden eeuwen geleden binnengekomen. Hun vee was niet alleen consumptieproduct maar kan ook uitgewisseld worden tegen goederen en diensten. Het is meer dan prestigebezit. De eigenaar van vee heeft inkomsten zonder noodzakelijkerwijs zelf te moeten werken. Hij kan het net als kapitaal verplaatsen en uitwisselen. Hij is ook kwetsbaar en daarom was krijgskunst belangrijk.

Alle drie de bevolkingsgroepen spreken dezelfde taal: het Kinyarwanda. De Tutsi heersers zijn vanaf de 16e-17e eeuw bezig geweest met de opbouw van een Tutsi-rijk dat tenslotte vrijwel geheel Rwanda overheerste. Hun positie werd versterkt, eerst door de Duitse kolonisator (vanaf 1895) en later door de Belgische (vanaf 1919). Op basis van 'indirect rule' werd zo door de kolonisten gebruik gemaakt van de reeds in het land bestaande (Tutsi) machtsstructuren. De katholieke missie en ook de veel kleinere protestantse zending eerst van Duitsers en later van anglikaanse Engelsen en calvinistische Belgen en Zwitsers ondersteunden de

1 Dit artikel is een bewerking van een gedeelte van een proefschrift in wording.

2 Joseph Conrad, *Heart of Darkness*, 1899. Nederlandse vertaling: *Hart der Duisternis*, Utrecht/Antwerpen, 1978.

3 O.c., Nederlandse vertaling p. 11. Hoewel het in deze passage gaat over de aankomst van de Romeinen in Brittannië, is het een overduidelijke verwijzing naar Marlow's ervaring in de Kongo.

4 Basil Davidson, *Afrika en de vloek van de natie-staat*, Amsterdam 1994 (vertaling van *The Black Man's Burden - Africa and the Curse of the Nation-State*, North Wootton 1992), p. 16.

5 O.c., p. 79.

6 Abdelmoughit Benmessaoud Tredano,

Intangibilité des Frontières Coloniales et Espace Etatique en Afrique, Parijs.

7 B. Davidson, o.c., p. 112.

8 O.c., p. 74.

9 Zie Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Londen/New York, 1991.

10 B. Davidson, o.c., p. 74.

11 O.c., p. 111.

12 O.c., p. 96.

13 O.c., p. 194.

15 O.c., p. 242 e.v.

Meindert Muller, missioloog, is verbonden aan het Missionair Centrum te Heerlen. Hij werkt aan een proefschrift over grenzen.

westerse etnologische argumentatie ten aanzien van de superioriteit van de Tutsi, als een door God bedoelde orde. In 1931 komt er op de identiteitspapieren te staan wie Hutu en wie Tutsi is. Dit ondanks het feit dat in sommige delen van het land de beide groepen sterk gemengd zijn.

De wind van de vrijheid woei na de Tweede Wereldoorlog uit Europa ook over naar Rwanda en Burundi, samen dan nog het Belgische mandaatgebied Ruanda-Urundi. Na de deelname van Gregoire Kayinbanda aan een KAJ congres in 1950 en vooral na zijn bezoek aan de wereldtentoonstelling (Expo) in Brussel (1958) kwam een emancipatiebeweging van de Hutu op gang, die in 1957 al gekomen was met het 'Manifest van de Hutu', dat pleitte voor vrije meningsuiting, politieke en sociale rechten, raciaal evenwicht in het onderwijs en afschaffing van alle raciale verwijzingen op de identiteitspapieren.

De Belgische overheid en de Katholieke Kerk stelden zich achter deze Hutu beweging. Er wordt wel beweerd, dat met name de Vlamingen onder de missionarissen zich aangesproken wisten, omdat zij een verwantschap voelden met hun emancipatiestrijd in België. Anderen zeggen dat het vooral Waalse missionarissen waren, die de sociale strijd in de Borinage hier Afrikaans terugvonden.

Bij de verkiezingen voor gemeenteraden in 1960 halen de Hutupartijen 84 procent van de stemmen. Het instituut van het Tutsi koningschap, de 'mwami' wordt via een referendum afgeschaft en 1 juli 1962 wordt het land een onafhankelijke republiek onder de Hutu president Kayibanda. In Burundi komt de Tutsi minderheid aan de macht (en behoudt die tot op de dag van vandaag). De Hutu gaan aan het werk met een inhaalslag ten aanzien van participatie, emancipatie en onderwijs. Tutsi die deze ontwikkeling niet kunnen aanvaarden of zich op hun beurt nu gediscrimineerd voelen, verlaten het land. Men spreekt in 1966 al van 400 000 Tutsi vluchtelingen in Uganda, Burundi en Zaïre. Onder hen ontstaat een verzetsbeweging, die invallen in Rwanda doet. Hoewel het land eerst een periode van vooruitgang meemaakt groeien er regionale tegenstellingen waarin de president partij kiest.

In 1973 wordt na een nieuwe periode van etnische spanningen een militaire staatsgreep gepleegd door de generaal en defensie-minister Juvenal Habyarimana. Er komt een regime met een eenheidspartij, de MRND, en er volgen een aantal vruchtbare jaren voor Rwanda in vergelijking met de buurlanden. Habyarimana wordt in 1978 en in 1983 herkozen als president, maar zijn bestuur wordt meer en meer een corrupte oligarchie van noorderlingen uit zijn geboortestreek. Dat stimuleert oppositie, terwijl bovendien de demografische tijdbom doortikt met als gevolg gebrek aan land. Het probleem van de Rwandezen in ballingschap wordt ook niet opgelost.

In 1990 gebeuren er drie belangrijke dingen:

De druk van de westerse landen op de Afrikaanse éénpartijregimes over te gaan op democratisering bereikt ook Rwanda. Habyarimana benoemt in september een 'nationale synthese commissie' als voorbereiding op een meerpartijenstelsel. Diezelfde maand wordt er een Rwandese mensenrechtenorganisatie opgericht

(ARDHO). En op 1 oktober valt een goed bewapende en getrainde Tutsi troepenmacht Rwanda binnen. Zij hebben deel uitgemaakt van het leger, waarmee Musuveni in Uganda de burgeroorlog heeft beëindigd. Ze noemen zich 'inkotanyi' naar een elite korps uit het koninklijke Tutsi-verleden en hun politieke beweging heet FPR, het Patriottisch Front van Rwanda.

Weer onder internationale druk (ook van de kerken) komen er onderhandelingen in Arusha in Tanzania, die zomer 1993 resulteren in een vredesverdrag tussen een coalitieregering in Kigali en het FPR. Daarna stagneert de uitvoering omdat met name de politieke bewegingen rond de president de voortgang blokkeren. Er worden Hutu-milities gevormd in Rwanda, de 'Interahamwe' en 'Radio Mille Collines' begint in het Kinyarwanda met fel racistische Hutu propaganda. Buiten Rwanda gaat de FPR door met het mobiliseren van haar aanhang.

Dan wordt op 6 april 1994 op het vliegveld van Kigali het vliegtuig neergeschoten met aan boord de presidenten van Rwanda en Burundi Habyarimana en Ntaryamira. Meteen daarna begint het systematisch vermoorden van Hutu uit de oppositie en van alle Tutsi in Rwanda, waarbij van tevoren klaargemaakte lijsten worden gebruikt. Kerkgebouwen blijken geen veilig toevluchtsoord. Er worden tussen de 500.000 en de 1.000.000 mensen omgebracht. Franse en Belgische blauwhelmen en de VN achter hen zien geen kans deze moordpartij te stoppen. Het FPR verovert nu het hele land en de oude bestuurslaag plus meer dan een miljoen Hutu vluchten naar Burundi, Tanzania en Zaïre.

Juli 1995 komt er een FPR regering, die probeert breder te zijn dan alleen Tutsi. Een maand later stappen de drie Hutu ministers op omdat ze het oneens zijn met het optreden van het leger en met de toestanden in de gevangnissen. Machtsdeling is voorlopig niet meer aan de orde. Half april 1996 trekt de VN zich terug uit Rwanda. Geholpen door een opstand van de Banyamulenge, een Tutsi volk in Zaïre dwingen soldaten van Kabila de Hutu massaal terug te keren naar Rwanda. Het aantal doden dat in Zaïre achtergelaten wordt is volgens sommigen ook meer dan honderdduizend.

Er wordt nu weer zo hier en daar vermoord in Rwanda. De burgerbevolking is het slachtoffer van de doorgaande strijd tussen het leger en Hutu-strijdgroepen.

Rwanda in ruïnes

Rwanda in ruïnes wordt bewoond door drie bevolkingsgroepen: degenen, die na de moorden van 1994 gebleven zijn. De teruggekeerde Tutsi uit Burundi en vooral Uganda waarvan velen tijdens hun ballingschap beter Engels geleerd hebben dan Frans. De uit de buurlanden en met name uit Zaïre teruggekeerde Hutu. Duizenden schuldigen aan de moorden van 1994 zitten in volgeproppte gevangnissen, waarbij er weinig schot zit in hun berechting. In Arusha probeert een internationaal tribunaal de grote leiders van de volkerenmoord te berechten wat tot nu toe ook niet erg lukt.

De duizend heuvels zijn een land geworden waarin 50 procent van de vrouwen

weduwe is. Ook zijn er 500.000 wezen. Voor de grote catastrofes leefde 10% van de bevolking beneden het bestaansminimum, nu 30%. In Kigali betalen dertig hulpverleningsorganisaties hun Afrikaanse personeel het dubbele van wat de overheid zich kan permitteren. Tenslotte is voor de toekomst nog een dodelijke dreiging naar voren gekomen: bijna eenderde van de stadsbevolking is seropositief en 10 procent van de mensen in de heuvels.

Men kan vele analyses lezen over het Rwandese drama, dat toen Kabila naar Kinshasa trok met een leger, waarin Rwandese en Zairese Tutsi belangrijk waren, veel wijdere consequenties heeft gekregen.

Vast staan een paar dingen:

– De huidige situatie in Rwanda (en in ieder geval ook in Zaïre) is met geweld tot stand gekomen en is niet het resultaat waar de mensen na alle jaren ellende op gehoopt en voor gebeden hebben. In Kinshasa heersen vreemdelingen en in Kigali domineert één bevolkingsgroep.

– De relatie met de oude kolonisatoren is anders geworden. Zaïre lijkt de organisatie van de francofonie verlaten te hebben en de machthebbers in Kigali spreken ook Engels. De Amerikanen lijken meer invloed te hebben gekregen. Toch zal dit geen nieuwe neokoloniale afhankelijkheid met zich meebrengen. De nieuwe leiders zullen in navolging van Musuveni het Westen alleen wegen op basis van hun strikte eigenbelang. En of dat in het geval van Kabila dat van Zaïre zal zijn of dat van hem persoonlijk is nog niet duidelijk. Wel hebben zowel Rwanda als Zaïre te maken met de harde regels van de globale markteconomie.

– Toen de Hutu in Rwanda in 1962 aan de macht kwamen, voelden de Tutsi zich gepasseerd. Daarna is een integratie van de twee groepen in een eenpartijstaat niet gelukt. Nu heerst een door Tutsi gedomineerd regime in Kigali, zoals dat in Burundi altijd het geval is gebleven. Daarbij is het onderscheid Hutu-Tutsi afgeschaft. Ook dat zal niet werken.

Anders gezegd: de democratie heeft in Rwanda op een bepaald moment wel de macht aan de meerderheid gebracht, maar nooit echt inhoud kunnen geven aan een acceptabel beleid voor de minderheid die in het verleden de macht had. Kagame en het RPF hebben gelijk dat de tegenstelling Tutsi-Hutu overwonnen zal moeten worden. Alleen dat zal zeker niet gebeuren door die te negeren. Duurzame vrede impliceert de bereidheid tot creatieve nieuwe oplossingen.

Van de bevolking van Rwanda is 60 procent katholiek en 20 procent protestant. Kunnen kerken na alles, wat er ook in hun midden gebeurd is, een rol spelen in het nationale proces van waarheid en verzoening?

Voor dit dossier is gebruik gemaakt van gegevens, verschaft door dr. Serge Desouter en drs. Rob Krol. Verder uit *Le Nouvel Afrique-Asie* van sept. 1997 blz. 18-19. C.M. Overdulve: *Rwanda volk met een geschiedenis*. Kampen 1994; Peter Verlinden: *Hutu en Tutsi - leenwenstrijd*. Leuven 1995.

Tharcisse Gatwa

Kerk en samenleving in Rwanda

Het Rwandese christendom is op de proef gesteld door de tragische gebeurtenissen, die geleid hebben tot de genocide van 1994 gevolgd door de omzwervingen van de vluchtelingen na de uittocht en de oorlog van eind 1996 in Zaïre. Er zijn stemmen opgegaan met kritiek op de kerk of omdat die mede schuldige zou zijn aan de uitwerking en de verbreiding van de racistische ideologie, die tot deze catastrofe geleid heeft, of omdat sommige geestelijken en trouwe christenen deel genomen hebben aan de moordpartijen. Dit alles betekent een fundamenteel probleem ten aanzien van de betekenis van de christelijke boodschap en de morele en ethische verantwoordelijkheid van de kerk.

Spreeken over de kerk van Rwanda betekent om te beginnen uitgaan van een drieledige erfenis. Ten eerste de expansie van de Europese missie en zending, die geresulteerd heeft in het ontstaan van de verschillende katholieke en protestantse kerken; de kerk van na de onafhankelijk, die met eigenlandse zendingsarbeiders de fakkel tegen het einde van de jaren vijftig heeft overgenomen; en tenslotte het erfgoed van de voor-koloniale samenleving van Rwanda, waarin godsdienst een essentiële rol speelde.

Dit artikel analyseert de opvattingen, die de katholieke en protestantse missionaire werkers hadden van de Rwandese samenleving; de sociaal-culturele en religieuze context waaraan de Europese zendingsarbeiders hun ervaring hebben ontleend; de visie die zij hebben ontwikkeld over de groepen en de instellingen binnen de Rwandese samenleving.¹

Geografie van de missionering

Rwanda is vanaf 1900 geëvangeliiseerd door katholieke Witte Paters, een congregatie gesticht in Algiers door monseigneur en later kardinaal Lavigerie. Binnenkomend vanuit Uganda, raakten de missionarissen, onder leiding van Monseigneur Jean Joseph Hirth, onder de indruk van de omvang van de bevolking,

terwijl voor zover zij het konden beoordelen geen andere religieuze beïnvloeding plaats vond. De Witte Paters werkten daarom een plan uit om het hele gebied snel te bezetten om zo de komst van het protestantisme en de islam tegen te werken. Ze stichtten daarom in korte tijd missieposten in Save in het zuiden, Zaza in het oosten (1900); Nyundo (1901) in de Bogoyi; Rwaza (1903) in het noorden; Mibirizi (1903) in het zuid-westen; Kabgayi (1905) in het midden; Murunda (1908) in het westen; Rulindo (1910) dicht bij Kigali; Nyaruhengeri (1910) in het zuiden; Kigali in het midden en Rambura in het noorden in 1913. Deze start op vele plaatsen werd vergemakkelijkt door de houding van de Duitse kolonisatoren, met name door de resident Dr. Richard Kandt, die daarin een element van pacificatie zag in de rebelse noordelijke gebieden en verder een start van een ontwikkelingsproces.²

De eerste protestantse zendelingen van de Duitse Bethel Mission hebben zich gevestigd in Zinga in het oosten en in Kirinda in het centrale gebied in het westen (1907); in Rubengera in het westen en in Kiteme op het eiland Idjiwi, dat nu een deel van de Democratische Republiek Kongo is, in 1909 en in Remera-Rukoma in 1912. Nadat de Duitsers de Eerste Wereldoorlog verloren hadden, werden de activiteiten van de Bethel Mission vanaf 1921 overgenomen door de Belgische Protestantse Kongo Zending.³ Na 1921 kwamen er ook andere protestantse zendingen zoals de zevendedagsadventisten, de anglikanen van de 'Church Missionary Society' in 1922, de baptisten in 1928, pinkstergelovigen in 1941 en de methodisten in 1942.⁴

Drie aspecten vallen op:

De strategie van de katholieke missies om in korte tijd posten te stichten, verspreid over het hele land, te beginnen bij de gebieden die symbolisch waren ten aanzien van bevolkingsdichtheid en hun banden met het hoogste eigenlandse gezag: het hof en de geschiedenis van de vorsten.

Wat de protestanten betreft, de inspanning van ds. Johannsen om het hof te bekeren.

En wat katholieken en protestanten beiden betreft, de neiging om de elementen van het culturele en historische erfgoed te verbinden met de heersende klasse.

Een zowel geografische als geestelijke, culturele, sociale en politieke competitie zal bepalend worden voor de toekomstige oecumenische relaties aan de ene kant en de relatie tussen kerk en staat aan de ander kant.

De ontwikkeling van het christendom in Rwanda is gestempeld door drie aspecten. Allereerst een diepgaande invloed van drie mannen: Kardinaal Lavigerie, de stichter van de congregatie van de Witte Paters en monseigneur Classe aan de katholieke kant, en bij de protestanten ds. Johannsen. Vervolgens het netwerk van sociaal-politieke en religieuze contexten vanuit Europa. Tenslotte de visies die de zendingsarbeiders ontwikkeld hebben over de volken van Afrika rond de grote meren.

De katholieken, die als eersten kwamen, zijn het product van een restauratiebeweging van het christendom in Noord-Afrika gestart door de bisschop en later kardi-

naal Lavigerie. Hij heeft zijn bisschopszetel in Nancy in Frankrijk opgegeven om zich in Algiers te vestigen, omdat hij zich geroepen wist Noord-Afrika opnieuw te evangeliseren, waar een glorieus christelijk verleden weggevaagd was door de verovering van het gebied door de islam in de 7e eeuw van onze jaartelling. Later voelt Lavigerie zich geraakt door de ellende van de 'arme Afrikanen', die tot slaaf gemaakt worden door Arabische kooplieden. Zich baserend op rapporten van karavanen die hij naar Centraal-Afrika stuurt en ook op de geschriften van de eerste ontdekkingsreizigers zoals Burton, Smith en Livingstone, komt de kardinaal op het idee om een 'christelijk koninkrijk in het hart van Afrika' te stichten. De mening die de kardinaal ontwikkelt over de volken van Afrika en die hij hanteert bij het vaststellen van de instructies voor de missionarissen die hij uitzendt voor de evangelisatie en de ontwikkeling van de zwarte volken, wordt jammer genoeg gestempeld door de beperktheid van de analyse van de Afrikaanse samenleving door de eerste ontdekkers. In 1879 vat Lavigerie zijn visie aldus samen: 'Volgens de verhalen van de ontdekkingsreizigers valt het te betwijfelen of de negers uit het binnenland enig idee hebben van een eeuwig leven of van de onsterfelijkheid van de ziel. Zij lijken overal geen religie te hebben maar alleen grotesk bijgeloof, zonder enige vorm van eredienst, dat op toverij lijkt. Het idee God is bij hen zo vaag dat verschillende ontdekkingsreizigers geconcludeerd hebben, dat ze geen godsgeloof hebben.'⁵

Hoewel die visie veranderde en hij later toegaf een onjuist oordeel geveld te hebben, was het precedent van het onbeschreven blad ten aanzien van cultuur en eigenlandse religie daarmee gegeven en dat bleef hangen. Uit die visie op religie komen de principes van evangelisatie voort, zoals de kardinaal die formuleerde en die nauwkeurig uitgevoerd werden door Mgr. Classe, de apostolisch vicaris van Rwanda. De kardinaal hanteerde twee basisprincipes:

– een christelijke instructie stap voor stap, die begon bij de essentiële waarheden.

– een christelijke instructie, die uitgaat van de kerk van de eerste eeuwen.

Wat het eerste punt betreft is de kardinaal van mening dat voor een primitief volk, dat vertrouwd is met traditionele verhalen, er maar één rationele methode bestaat en dat is de historische. Daarbij gaat het erom 'de geschiedenis van het geloof en de kerk te vertellen zonder andere uitleg dan die van geloof en kerk zelf'. Aangezien zij (de zwarten) een zeer armetierig idee hebben van God, van de ziel en van de onsterfelijkheid, en omdat hun moreel niveau laag is, zal er geen enkele zwarte tot de doop worden toegelaten die geen vier jaar godsdienstonderwijs heeft gehad.

Wat het tweede punt betreft kregen de missionarissen de opdracht om de antieke discipline te volgen van drie etappes: de postulanten aan wie men de fundamentele waarheden van het geloof zonder meer onderwijst; de catechumenen die de essentiële waarheden van het christendom te horen krijgen zonder dat er gepraat wordt over de sacramenten; en de gelovigen voor wie er niets meer geheim is.

Bij de nieuwe instructies van 1879 handhaaft Lavigerie het principe om jonge negers, die voorbestemd zijn om de missionarissen te assisteren, op de zendingsposten te laten wonen om hen op afstand te houden van de boze invloeden waaraan zij onderworpen zouden worden, wanneer ze naar Europa gezonden zouden worden.

Wat de protestanten betreft, noemt de stichter van de Bethel Zending in Rwanda – de eerste voorloper van de Presbyteriaanse Kerk – Ds. Johannsen, in het vijfde boek van zijn memoires zes principes voor de evangelisatie: christelijke instructie van persoonlijke aard; opbouw van een christelijk geweten binnen de gemeente; de gedoopte voorbereiden op de schat, waarop het geweten van de gemeente is gebouwd: het woord van God als bron van hoop en kracht; de verkondiging van het woord van God; het uitdelen van de sacramenten gebaseerd op twee principes: het verstaan dat de autochtonen over het geloof beschikken in een historische lijn en de vitaliteit die de christelijke kerk moet tonen in een heidense omgeving.

Net als de katholieke missionarissen is Johannsen overtuigd van een tegenstelling tussen twee rassen, die van verschillende komaf zijn. Hij legt bewondering aan de dag voor de Tutsi bij wie hij een besef van God herkent, wat hij toepast op alle Rwandezers: 'Een vrij duidelijke aanwezigheid, die de vraag doet opkomen in hoeverre op dat punt, net als ten aanzien van mysteries, die op een vreemde wijze herinneren aan de Mithras dienst, niet zekere Aziatische invloeden naar voren komen'.⁶ Men ziet dus de overeenkomsten in de inzichten van de katholieke missionarissen en de protestanten: de zwarte volken zijn a-religieus. Deze overeenkomst had, naar het schijnt, ook te maken met een soort consensus om in Europa met één mening naar voren te komen ten aanzien van de Afrikaanse volken en culturen. Maar aangezien er een ontwikkelde visie op God naar voren komt in de Rwandese samenleving, wat op zijn minst als g \acute{e} nant ervaren wordt, moet dat wel het resultaat zijn van vreemde invloeden, en daarom dus van 'het Tutsi ras'. Inderdaad verzamelt Johannsen een groot aantal spreekwoorden, mythen en legenden en andere historische feiten over het religieuze, sociale en morele leven, die hij allemaal in verband brengt met het superieure Tutsi ras. Johannsen getuigt op de volgende wijze van de superioriteit van het 'herdersras van de Tutsi': 'De bevolking van Rwanda is samengesteld uit drie rassen: de Tutsi, de Hutu en de Twa. De Tutsi is een volk van Hamitische herders, die door lichaamsbouw, huidskleur en intellectuele capaciteiten, zich fundamenteel onderscheidt van de beide andere rassen. De Tutsi hebben de andere twee onderworpen aan hun heerschappij, hoewel zij in aantal nauwelijks een tiende van de bevolking zijn. Uit hun ras stamt de koning. Het blijkt dat de Hamitische herders zich niet beperkt hebben tot het introduceren uit Azië en Afrika van vee met een bult, maar ook van allerlei intellectuele kwaliteiten. Overal waar zij erin geslaagd zijn hun heerschappij op te leggen hebben zij door hun legenden en door hun hogere niveau invloed uitgeoefend op de godsdienstige gebruiken; men kan zelfs wel zeggen op het spirituele leven van de bevolking'.⁷

Deelname aan kolonialistisch beschavingswerk

Men kan zo een relatie van oorzaak en gevolg vaststellen tussen de missionaire overwegingen van destijds en de contexten, die in eerste instantie de kolonisering beïn-

vloed hebben enerzijds en de geschiedenis van het christendom anderzijds. De missionarissen en zendelingen waren beïnvloed door de verschillende revolutionaire theorieën die naar voren gebracht werden door de nieuwe wetenschap van de antropologie.

En alle sectoren van de samenleving, zegt de Belgische historicus Heremans, dachten rechts. Niemand kon het kolonialisme en haar waanvoorstellingen beschouwen als een slechte zaak. En net als in de Romeinse tijd en de Middeleeuwen was het christendom uiterst rechts. Christendom en overheid ondersteunden elkaar wederzijds. Dit verklaart waarom de missionarissen en zendelingen, die de kolonisator vergezelden, allereerst het idee steunden om het 'beschavingswerk van de kolonisatie' te doen slagen. Het streven en de evangelisatiemethoden gebruikt door de Belgische Protestantse Kongo Zending, zo staat letterlijk in een rapport van de koloniale administratie, is naast de vertaling van de Heilige Schrift om 'bij te dragen aan de nationale opdracht tot beschaving, die ondernomen wordt in de kolonie'.⁸ Deze notie van 'beschaving' moest dus in Rwanda gestalte krijgen in de vorm van een hiërarchische samenleving net als in het Europa van de 19e eeuw.

Vanaf het moment dat missionarissen zich begonnen te vestigen in het land ziet men een neiging om twee obsessies waar te maken: aan de ene kant de theorie van de Hamitische Tutsi vreemdeling die heerst in Rwanda en aan de andere kant de selectie van een elite uit dat Tutsi-volk om schouder aan schouder te staan met de heeranten van de westerse beschaving. Ten principale deelden de missionarissen de visie op de sociale verhoudingen van de ontdekkingsreizigers en de koloniatoren. Er zijn vele elementen van integratie zoals de taal, de gemeenschap op het gebied van gewoonten en tradities, de religie, de opdeling van het land tussen de drie groepen Rwandezers, de deelname aan dezelfde sociale, politieke en economische instellingen. Toch hebben de missionarissen naar het voorbeeld van de ontdekkingsreizigers zich voor het karretje laten spannen van het beschrijven van de sociale categorieën in Rwanda als zijnde twee onderscheiden 'rassen', namelijk de heersende Hamitische Tutsi vreemdelingen en de Bantu Hutu negers als onderworpenen.

In het rapport van de Belgische koloniale bestuurders van 1925 staat: 'De Tutsi zijn een ander volk. Lichamelijk lijken ze helemaal niet op de Hutu, behalve enkele minderwaardigen van wie het bloed niet meer zuiver is. De echte Tutsi hebben behalve de huidskleur niets van een neger. Hun lichamelijke kenmerken komen in hoge mate overeen met het profiel van de mummie van Farao Ramses II... De Tutsi waren bedoeld om te heersen'.⁹

In feite komt dit model uit het Europa van de 18e en 19e eeuw waarin de adel de samenleving beheerste. Op dezelfde wijze vond kardinaal Lavigerie onder invloed van de ontwikkelingen van de kerk in de Middeleeuwen, dat het christendom stabiel was wanneer de kerk aanvaard werd door de autoriteiten. En daarom beval hij aan om eerst de dominerende klasse te bekeren, die dan wel de rest mee zou nemen. Volgens hem was het daarnaast beslist nodig om een sociale elite te vormen, waarop 'onze christelijke beschaving zal rusten, dat is te zeggen het christendom. Doen

we dat niet dan zal de beschaving die wij brengen door de negers niet begrepen worden'.¹⁰

In de overvloedige literatuur op het gebied van etno-geschiedenis en etno-sociologie wordt nog steeds gedebatteerd over de vraag of de Hutu en de Tutsi verschillende rassen zijn. Zo ja, waarom hebben ze dan een aantal gemeenschappelijke kenmerken, die maken dat ze niet kunnen beantwoorden aan de wetenschappelijke definitie van volk? Zo nee, waar komt dan hun conflict vandaan? Vele auteurs, waaronder ook puristen op het gebied van ras, erkennen dat de definitie van ras of volk niet toegepast kan worden in het geval van Rwanda. Maniragaba¹¹ Baributsa bevestigt dat het verschijnsel ras of volk in Rwanda alleen maar een door de koloniale politiek in ons denken ingeprent idee is. Luc de Heusch stelt 'de tegenstelling tussen Hutu en Tutsi is nooit een raciaal probleem geweest'.¹² De ideologen van de kolonisatie en in de eerste plaats de missionarissen zijn de eerste etnologen geweest die geconcludeerd hebben dat de Tutsi veehouders met hun lange gestalte en hun lichte huid tot een superieur ras van Hamieten behoorden, terwijl de landbouwende Hutu een inferieur ras vertegenwoordigden. Onder de verdedigers van de theorie van de superieure Hamieten is behalve door Mgr. Classe een duidelijke rol gespeeld door de paters Schumacher, Pages, Arnaux, del Peruggia en Delmas en tenslotte Kagama. Voor Delmas waren de Hamieten van Rwanda zelfs onderverdeeld in vier categorieën: de echte Tutsi van adel nedergedaald uit de hemel; de kruisingen tussen de mensen uit leidinggevende Hutu families en Hamieten; de edelen uit onbekende clans; de Tutsi van buitenlandse afkomst.¹³ Op deze wijze komen de theorieën over een zuiver ras in een impasse. Geen enkele Hamieten-clan is zuiver, behalve degenen die nedergedaald zijn uit de hemel. En toch ging de discussie door om verdere verdeeldheid te brengen.

Het opleiden van een elite

Het fanatieke zoeken naar een Tutsi-elite die capabel zou zijn om het land te besturen heeft gestalte gekregen in een aantal strategieën:
Een school exclusief gereserveerd voor kinderen van zonen van Tutsi chefs.
De gedwongen bekering van de leidinggevende klasse.
Het terugroepen van autoriteiten die op afstand stonden van – of vijandig waren jegens – de christianisering en de kolonisatie. Alvorens op deze punten terug te komen kan gesteld worden dat achter dat idee een dubbele doelstelling stak, namelijk de controle op de mechanismen en de middelen van de machthebber, alsmede de competitie met de protestanten en de moslims. Dat is tenminste onze uitleg van de argumentatie van Mgr. Classe, hoofd van de katholieke missie in Rwanda van 1907 tot 1947. Hij schreef: 'Een van de belangrijkste vragen, die ons bezig moet houden is, in verband met de veranderingen die zullen plaatsvinden in Rwanda, die van de scholen. Daarbij gaat het erom of de leidinggevende elite voor ons of tegen ons zal zijn; of de belangrijke plaatsen in de samenleving in handen van de katho-

lieken zullen zijn of in die van de niet-katholieken'.¹⁴

Om die elite op te leiden stichtten de missionarissen speciale scholen gereserveerd voor de Tutsi elite. Vanaf het begin van de evangelisatie verwoord door pater Schumacher kreeg het idee voor het eerst gestalte al in 1905 door de stichting van de school voor de zonen van Tutsi chefs aan het koninklijk hof in Nyanza, later gevolgd door elitescholen op verschillende andere missiestations. Hoogtepunt werd de opening van de scholengroep van Astrida door de koloniale overheid en wat het onderwijs betreft, toevertrouwd aan de katholieke Broeders van Liefde van Gent.

De tweede strategie bestond uit gedwongen rekrutering van catechumenen. Zo gingen de missionarissen bijvoorbeeld gewapend de heuvels in om catechumenen te rekruteren. De Witte Paters demonstreerden zo nu en dan de werking van hun geweren tijdens deze activiteiten om proselyten bij elkaar te krijgen. Verder verdienden slecht beoordeelde christenen slaag en gevangenschap. Pater Schumacher, de opvolger van pater Huntzinger in Kabgayi schreef bij een van zijn uitbarstingen van woede over het gebrek aan volgzzaamheid van de met geweld gerekruteerden: 'van de 3000 catechumenen, die met de zweep gehad hebben, bleven er ongeveer 300 over.'¹⁵

Een andere belangrijke etappe in de aanpassing van de Rwandese samenleving is de bekering van de leidinggevende klasse. Belangrijke momenten bij dat proces waren de ondertekening door koning Musinga, onder druk van de kolonisator en de missies, van het decreet dat de godsdienstvrijheid garandeerde. Dit verdrag bracht de koning geen voordeel omdat die onderdanen van hem, die zich niet wilden bekeren tot het christendom, die vrijheid niet hadden. Vervolgens werd het afzetten van de koning en van dwarsliggende chefs ten behoeve van hun zonen een hoeksteen in de opbouw van het christendom van 'zwaard en troon'. Zo werd Yuhi Musinga, die beschouwd werd als een belemmering voor de kolonisatie en het christendom, afgezet op 12 november 1931 per decreet van de Gouverneur-Generaal van Kongo en in ballingschap gestuurd samen met de invloedrijke koningin-moeder Nyirayuhi Kanjogera naar Kamembe en vervolgens naar Moba in Kongo-Zaire, waar hij in 1943 stierf. Zijn zoon Rudahigwa werd koning onder de naam van Mutara III. De benoeming van Rudahigwa is een belangrijke zet in het spel van de missionarissen om het zo gewenste 'Christelijk Koninkrijk in het centrum van Afrika' te stichten. Het idee om Musinga aan de kant te zetten werd zorgvuldig voorbereid door gouverneur Voisin, het hoofd van de Katholieke Kerk, Mgr. Classe en pater Coubeau.

Typerend was dat in strijd met de traditie de gouverneur van Ruanda-Urundi, Charles Voisin, tegenover de nieuwe koning verklaarde: 'Rudahigwa. Daartoe aangewezen door de Koning der Belgen, benoem ik jou tot koning van Rwanda.' En vervolgens kwam Mgr. Classe met de koninklijke naam: 'Uw naam als vorst is Mutara zoals de dynastieke voorschriften dat voorschrijven.'¹⁶

Het vertrek van Musinga werd door de geestelijken gevierd als een overwinning bij

de verovering van de Tutsi. Mgr. Classe noemde hem 'een rots, die de wateren blokkeerde en die nu verplaatst was'. Er volgde een bekeringsbeweging van de elite en van de massa zoals tot dan nog niet was voorgekomen. Deze beweging kreeg de naam: 'Tornado' in de publicaties van de missionarissen en kende authentieke persoonlijke bekerings, maar had ook schaduwzijden door de druk die werd uitgeoefend. De Rwandezen plaatsten de bekering van de koning in het kader van de cultuur van blinde gehoorzaamheid, waarbij het volk moest applaudiseren bij alles wat de vorst deed: 'irivuze umwami ukoma yombi'. Volgens het volksgeloof zou de koning aan al zijn onderdanen gevraagd hebben zich te bekeren tot het katholicisme. Sommigen zeiden dat dit niet waar was. Een en ander riep wel verwarring op waar de betrokkenen, de missionarissen en de koning niet mee zaten.

Andere druk werd uitgeoefend op de chefs en de bevolking. Zo hadden de missionarissen de tactiek om van elke catechumeen te eisen om nieuwe aspirant christenen mee te brengen alvorens zelf gedoopt te worden. Daarbij dient vermeld, zoals dat bevestigd staat in het rapport van de koloniale administratie van 1927, dat gedoopt zijn één van de voorwaarden was om in aanmerking te komen voor de functie van chef. Degenen, die zich niet bekeerden werden beschouwd als tovenaars en bijgelovigen. Zij werden afgezet.

Luc de Heusch concludeert in zijn reeds genoemde artikel: 'Nadat de jonge koning was opgelegd, werd de kerk de belangrijkste begunstigde van de kolonisatie. De scholen en poliklinieken en de missiestations van de kerk... profileerden zich op de heuvels. De kerk werd snel een morele en politieke macht.'¹⁷ Deze constatering van De Heusch is in tegenspraak met de essentie van het christendom dat de kerk van het begin af aan verstaan heeft als volk van God, als koinonia van delen en gemeenschap, waarin de geestelijkheid de rol speelde van herders. In Rwanda werd de kerk opgesloten in strakke monarchistische structuren met een hiërarchie die sprak en besliste in de naam van allen.

De strategie om eerst de top te veroveren was succesvol. Tegen het einde van de jaren '30 waren 90 procent van de chefs van Rwanda katholiek. Het toppunt van de actie 'Tornado' werd 27 oktober 1946, toen koning Rudahigwa in een indrukwekkende ceremonie, die drie dagen duurde, land en volk van Rwanda wijdde aan de maagd Maria en aan Christus Koning.¹⁸ Bestudering van de tekst van deze wijding – een resumé van katholieke theologie –, maakt ook duidelijk welk type samenleving de missionarissen voor ogen stond: de mariologie centraal ('dat Christus Koning en zijn Moeder Maria mogen heersen over alle mensen'); de voorzienigheid in relatie tot de Hamitische afkomst van de regerende elite van Rwanda ('U hebt Rwanda gemaakt door een geslacht van koningen te geven om in Uw plaats het land te besturen') en de versterking van de patriarchale samenleving.

De toorts van de hiërarchische opbouw van de samenleving werd doorgegeven aan de elite en met name aan de Rwandese Mgr. A. Kagame. Zij propageerden de mythe van de Hamieten. De publicaties van Kagame hadden een aanzienlijke invloed op de onderzoekers die zich bezighielden met Rwanda. Aan de ene kant werd de Tutsi

elite de spreekbuis van de ideeën van suprematie terwijl aan de andere kant de Hutu zich assimileerden met frustraties en ressentimenten. De Franse antropologe Claudine Vidal spreekt van 'geschiedenis als ressentiment'. Daarmee bedoelt zij de melange van feiten, mythen en projecties van het heden in het verleden om de berekening en de houding van de een tegenover de ander te rechtvaardigen.

Zo werd in het 'Manifest van de Hutu' van 1957 het Rwandese probleem gepresenteerd als een kolonisatie van de Hutu door de Hamieten. De schrijvers vroegen de Belgische bestuurders om het mandaatgebied niet de onafhankelijkheid te verlenen voor deze vorm van eigenlandse kolonisatie geregeld was. En toen de Tutsi elite reageerde op deze petitie, gebeurde dat in negatieve en arrogante bewoordingen en sterk etnisch gekleurd in die zin dat zij bevestigd zagen dat hun voorouders altijd de Hutu hadden onderworpen en gedomineerd en dat de Hutu dus geen recht hadden om nu broederschap te eisen.

Na de onafhankelijkheid

Het is interessant om de evolutie in het denken en doen van de missionarissen te analyseren op het moment dat de Afrikaanse landen onafhankelijk werden. Onder druk van de koude oorlog, van de beweging van niet-gebonden landen, van het communisme en het Afrikaanse nationalisme ging de katholieke hiërarchie van Rwanda (op dat ogenblik twee bisschoppen) deelnemen aan het debat, dat ontstaan was in het vooruitzicht van politieke veranderingen. Mgr. Bigirumwami betreunde het dat de Tutsi de zondebok werden van de discriminatie van de Hutu, die het werk geweest was van de koloniale administratie. Met voorbeelden, waaronder zijn eigen geval, daagde hij iedereen uit aan te geven wie Hutu was, wie Tutsi en wie Twa onder de bevolking van Gitarama, Nyanza, Kabagari, Gisaka, Butare, Kibuye, Gikongoro, Cyangugu, Buganza.¹⁹

Op zijn beurt schreef Mgr. Parraudin in zijn pastorale paasbrief van 1959 dat er een 'raciaal' probleem bestond en dat hij het betreunde dat er voorrechten verleend waren op 'raciale' gronden. Hij stelde dat de christelijke ethiek een gelijkwaardige deling vroeg in het beheer van de politieke, sociale en economische nationale instellingen.²⁰

Deze laatste boodschap werd verschillend uitgelegd. Velen zagen het als een onvoorwaardelijke steun aan de Hutu elite. Deze uitleg werd gerechtvaardigd door de ontwikkelingen die volgden, want nadat de Hutu elite de noodzakelijke middelen had gekregen om de massa bewust te maken van de gewenste veranderingen, ging de kerk republikeinse regeringen steunen.

Aan de andere kant hadden de critici van deze keuze van de leiding van de Katholieke Kerk twee zware argumenten: niet alleen is de kerk van bondgenoot veranderd zonder 'mea culpa', zonder schuldbelijdenis, maar de kerk zweeg ook toen een deel van de bevolking, waaronder degenen die de kerk tot dan had bevoorrecht, het slachtoffer werden van de volkswede en gedood, of moesten vluchten zonder

dat de kerk daartegen protesteerde. Dit temeer omdat de kerk verder het dan republikeins geworden regime zonder onderscheid legitimeerde tot in 1994.

Wij verstaan deze positie keuze van de kerk als een poging om op toonhoogte te blijven met de geschiedenis.

De hiërarchie had zeer nauwkeurig de ontwikkelingen gevolgd, die onvermijdelijk moesten leiden tot de emancipatie van de gekoloniseerde volken, met echo's in Rwanda, in het moederland België en bij de VN, waar de bewegingen van niet-gebonden landen en de Verenigde Staten een sterke anti-kolonialistische lobby voerden. Om de situatie onder controle te houden en tegelijk te ontkomen aan sancties van het volk en van de geschiedenis vanwege banden van voorheen, die in het kader van de actuele gebeurtenissen gênant werden, was het nodig van strategie te veranderen.

Bij de protestanten verschaften sommige zendelingen humanitaire hulp aan de vluchtelingen maar, zoals altijd, namen ze niet deel aan het debat. Als het erop aankomt waren de protestantse zendelingen, die nog de leiding hadden in de kerk, producten van de 'Opwekking' en hadden ze noch de ambitie, noch de benodigde capaciteiten om de politieke problemen in verband te brengen met de ethiek van de kerk. De politieke machthebbers wisten dat overigens best. Kolonel Logiest, de laatste resident van Rwanda, was van mening dat de enige kerk die ertoe deed de Katholieke was.

Het nalaten van het belijden van schuld op het moment dat de kerken veranderden van loyaliteit; het ontbreken ook van enig initiatief tot verzoening van de verscheurde samenleving, brengt mij tot de conclusie dat de houding van de kerkelijke hiërarchie er voor alles op gericht was om een samenleving op te bouwen, waarin zij door kon gaan met het controleren van de mechanismen van de macht en het geweten. De kerken hebben dit kunnen doen door te participeren in de koloniale expansie, gebaseerd op een theorie van raciale suprematie, die passend gemaakt kon worden voor elke samenleving. Zij hebben nagelaten een nieuw hoofdstuk te beginnen als kritische vragensteller ten aanzien van de ethiek van de macht en de onrechtvaardige praktijken, als gevolg van de sociaal-politieke veranderingen, die geleid hebben tot de onafhankelijkheid. In plaats daarvan hebben de kerken strategisch van bondgenootschap gewisseld en zijn ze doorgegaan met het legitimeren van politieke systemen, dit keer vergoddelijkte militaire dictaturen. Deze stap heeft grote gevolgen gehad voor de ecclesiologie van de kerken. Maar dat zou nog een artikel worden.

Vertaling: Y. Schaaf.

- 1 Wat betreft de invloed die de Rwandese cultuur heeft gehad op het christendom verwijs ik naar het boek van Bernardin Muzungu *Je ne suis pas venu abolir mais accomplir*, Kigali Centre Saint Dominique 1996.
- 2 Honke, G. ed., *Au plus profond de l'Afrique. Le Rwanda sous la colonisation Allemande 1884-1919*, blz. 141.
- 3 Société Belge de Mission Protestante au Congo (SBMPC).
- 4 Gatwa, T. en A. Karamaga, *Les autres chrétiens Rwandais. Présence Protestante*, Kigali 1990.
- 5 Lavigerie (Card), *Nouvelles Instructions aux Missionnaires van 1789*, blz. 129-30, geciteerd door Van der Meersch J., *Le Catéchisme au Rwanda de 1900 à 1993*, Kigali 1993 blz. 86.
- 6 Johannsen E. *Memoirs*, Ruanda 1907-1916, Boek V, blz. 56
- 7 idem . blz 55.
- 8 Administration Coloniale du Ruanda-Urundi, Rapport 1927: blz. 51.
- 9 Administration Coloniale de Ruanda-Urundi, Rapport 1925: blz. 34.
- 10 Administration Coloniale de Ruanda-Urundi, Rapport 1927 blz. 46.
- 11 Maniragaba, B. les 'Mythes de Fils de Gihanga ou l'Histoire d'une Fraternité Manquée' in *Les relations interethniques au Rwanda à la Lumière de l'Aggression* d'Octobre 1990, Ruhengeri, Editions Universitaires 1991 blz.98
- 12 Heusch, Luc de, 'Responsability for the genocide' in *Anthropology Today*, vol 11, no 4 8/95 blz.4

13 Delmas, L., *Genealogie de la noblesse Barutsi du Rwanda 1950*, geciteerd door Muzungu, 'Ethnies et Clans au Rwanda' in *Cahiers du Centre Saint Dominique*, Kigali 1995 blz. 43-45.

14 zie 5 Van der Meersch, J. blz. 104.

15 Muvala, F., *Introduction à l'Histoire de l'Évangélisation*, Kigali 1990 blz. 26.

16 Reyntjens, F. *Pouvoir et, Droit au Rwanda. Evolution Politique et Droit Publique au Rwanda 1916-1973*, Tervuren 1985 blz. 95.

17 zie 12 blz. 4.

18 zie 15 blz. 35.

19 Nkundabagenzi, F., *Rwanda Politique 1958-61*, blz. 131.

20 zie 17 blz. 136.

Tharcisse Gatwa was secretaris-generaal van de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda van 1983-1987.

Hij was directeur van het Bijbelgenootschap van Rwanda van 1988-1994.

Hij maakt deel uit van het Centrale Comité van de Wereldraad van Kerken van 1983-1991.

Hij schreef met Dr. André Karamaga: *Les autres Chrétiens de Rwanda. Présence Protestante 1990 en Ubutegetsi ni Ubwacu, Abokristo imizi ya demokarasi* (De macht aan het volk. Christenen pijlers van de democratie.

T. Gatwa werkt nu aan een proefschrift ethiek in Edinburgh met als onderwerp: *L'Eglise et l'idéologie ethnique au Rwanda de 1900-1994*.

Geweld en schaarste: economische achtergrond bij het geweld in Rwanda

Het geweld dat het gebied van de grote meren teistert, is het resultaat van een groot aantal factoren die nauw met elkaar verweven zijn. Iedere monocausale verklaring moet met de nodige achterdocht bekeken worden omdat het soms moet dienen om de 'splinter in het oog van de andere te zien, maar blind te zijn voor de balk in uw eigen oog'. Het begrijpen van het geweld zal zeker nog niet het geweld doen stoppen, daarvoor zijn vele andere voorwaarden nodig. Het is echter wel een voorwaarde. Een akkoord over de complexiteit van de problemen, de gedeelde verantwoordelijkheden, het begrijpen van de achtergronden, zijn elementen die de dialoog moeten voorbereiden en begeleiden. Een van die achtergronden is de rol van de schaarste in het conflict.

In een eerste punt ga ik ietwat theoretisch in op de band tussen geweld en economische ontwikkeling. Vervolgens bekijk ik de evolutie van de economie in Rwanda, met een eerste luikje over de evolutie tot het jaar '85. In een tweede onderdeel zien we hoe het Rwandese model in crisis raakt om tenslotte aan te tonen hoe de inval van de 'Inkotanyi'¹ in 1990 en de desastreuze aanpassingspolitiek het oude ontwikkelingsmodel volledig ontwricht. Vooraleer te besluiten bekijken we in een laatste punt de band tussen het geweld en de grondschaarste. De veronachtzaming van dit probleem is een blinde vlek in de verklaring van het geweld in het verleden en de toekomst.

De band tussen geweld en economie

Een van de beste essays van de laatste twintig jaar over de band tussen geweld en economie is zeker 'L'ambivalence de la rareté' van P. Dumouchel in een boek getiteld 'L'enfer des choses'². Hij baseert zich daarvoor op de analyse van R. Girard i.v.m. het funderend geweld dat aan de oorsprong ligt van iedere samenleving. Er is een lange traditie in het westers denken, van de verlichting tot de stichting van de

Europese eenheidsmarkt, die denkt dat de economische groei en dus de bestrijding van de schaarste, het beste schild is tegen het geweld. Reeds in de achttiende eeuw schreef D. Hume dat een samenleving en een rechtstaat desintegreert wanneer men terecht komt in een situatie van extreme schaarste. In deze situatie waar de strijd van allen tegen ieder is ingezet, vervagen de morele normen en de verplichtingen van solidariteit, waardoor de desintegratie van de samenleving door het geweld loopt als een vuur in een droog bos. Een relatieve schaarste daarentegen en de mogelijkheid om uw situatie te verbeteren zou de afgunst verminderen en de mensen positief stimuleren om te werken. Deze economische groei zou dan de vrede bewerkstelligen. Dit is ook het impliciete of expliciete credo van onze elites. De groei laat toe dat de tewerkstelling en de lonen toenemen, terwijl de winsten voor de ondernemers en de uitgaven van de overheid eveneens kunnen stijgen. De sociale vrede is gegarandeerd door de economische groei. Trouwens is het niet zo dat de meeste gewelddadige conflicten in de na-oorlogse situatie zich vooral in de ontwikkelingslanden situeren waar de schaarste groter is en de groei onvoldoende om de massa's uitgesloten op te sloppen?

Op het eerste gezicht is het verschil tussen extreme schaarste die zou leiden tot geweld en relatieve schaarste die zou leiden tot vrede, verleidelijk om het geweld te verklaren in Rwanda. Immers was de beschikbaarheid van grond per familie niet dusdanig gedaald dat extreme schaarste optrad, die zich bovendien vertaalde in een absolute achteruitgang van het inkomen per hoofd in de jaren tachtig? Deze situatie werd daarenboven verscherpt door de toename van de ongelijkheid. De vijf procent van de bevolking, vooral bestaande uit functionarissen, de politieke klasse en de handelaars, trokken in een periode van toenemende schaarste en economische achteruitgang een groter deel van het nationale inkomen naar zich toe. Ook J. Maton poogt het geweld te verklaren vanuit de beschikbaarheid van calorieën en de toename van de ongelijkheid in een samenleving. In een situatie waar de gemiddelde beschikbaarheid aan calorieën daalt omdat men stoot op de absolute limieten van de landbouwopbrengsten en waar tegelijkertijd de verdeling van het inkomen verslechterd, is het ontegensprekelijk dat het aantal armen toeneemt. Zo berekent hij dat het percentage mensen die zelfs geen 1000 cal. per dag meer krijgt, toeneemt van 5% in 1982 tot 15% in 1990 en zelfs tot 30% in 1993. In onze terminologie zouden we dat de toename van de extreme schaarste kunnen noemen. Maton noemt een daling van de beschikbaarheid van calorieën onder de 1000 cal. 'la zone criminogène'. Hij baseert zich daarvoor op onderzoek verricht in concentratiekampen. Tot zover de redenering die een impliciete band maakt tussen geweld en toename van extreme schaarste.³

Nochtans hoe evident de band ook mag zijn tussen toename van armoede en toegenomen criminaliteit, toch lijkt het geweld van Rwanda moeilijk vanuit deze hoek te verklaren. Er zijn andere landen in Afrika waar de armoede (Zaire) groter is en/of de ongelijkheid tussen de elite en de boerenbevolking veel uitgesprokener is

(Zimbabwe) zonder dat dit heeft geleid tot het veralgemeende geweld dat we gezien hebben in Rwanda.

De uitleg voor deze lacune ligt in de ambivalentie van de schaarste. Inderdaad er bestaat geen absoluut niveau van extreme schaarste waar het geweld begint en een niveau van relatieve schaarste waar de groei en de vrede zouden worden gestimuleerd. Hoe kan men anders het geweld van het fascisme en totalitaire regimes verklaren in situaties waar de levensstandaard vrij hoog is, de beschikbaarheid aan calorieën meer dan behoorlijk is, en de economische ongelijkheid vrij beperkt is? De schaarste kan leiden tot geweld en vrede, ze is ambivalent en verklaart nooit ondubbelzinnig het geweld. Volgens Dumouchel en R. Girard is het niet de schaarste die de concurrentie, de rivaliteit en het geweld verklaren maar juist het tegendeel. Het zijn de rivaliteit en het mimetisme tussen twee rivalen die de schaarste veroorzaken en derden meeslepen en gebruiken voor hun doeleinden. In het geval van Rwanda is het niet het absoluut niveau van armoede maar de rivaliteit tussen elites die de bevolking misleiden en mobiliseren op basis van etniciteit en zodoende de verwar- ring en de armoede in hun land verhogen.

Van de onafhankelijkheid tot het midden van de jaren '80

Vanaf de onafhankelijkheid tot in het midden van de jaren '80 stonden diegenen die zich bezig hielden met de ontwikkeling in Centraal-Afrika voor een enorme paradox. Zaïre had een enorm potentieel terwijl het kleine Rwanda overbevolkt was, ingesloten en zonder natuurlijke hulpbronnen met uitzondering van een subsistentielandbouw. Gedurende de eerste vijftig jaar na de onafhankelijkheid echter verdubbelde het inkomen per hoofd in Rwanda terwijl het halveerde in het potentieel rijkere Zaïre. Zelfs voor de 'pelgrims van het droge seizoen' was het overduidelijk dat de levensomstandigheden voor de Rwandees van de heuvels, wat betreft gezondheidszorg, onderwijs en behuizing, er stukken beter aan toe was dan bij het buurland. De verklaring van deze paradox en van de Rwandese prestatie is meerduidig.

Eerst en vooral was er een staat die gestructureerd en aanwezig was tot op de laatste heuvel van het land. Deze aanwezigheid was wellicht top-down en autoritair, maar ze liet toe om een ontwikkelingspolitiek te aanvaarden m.b.t. het onderhoud van de landwegen, de herbebossing, de voorziening met gezond water, het onderwijs en gezondheidszorg. Al deze inspanningen contrasteerden sterk met de afwezigheid van deze essentiële basisvoorzieningen als men de grens overstak met de Kivu-provincie, die nochtans vijf keer groter was en slechts de helft van de Rwandese bevolking telde.

Deze verbeteringen in de levensstandaard door een efficiënte staatsorganisatie waren te danken aan de eerste generatie van de nieuwe elite die waren voortgekomen uit het landelijk milieu en er sterke banden mee hadden. Daarenboven voelden ze zich

de drager van de sociale revolutie, van de omverwerping van het oude feodale stelsel en van de meerderheid van de bevolking. Dat dit geen retoriek was, kan afgeleid worden van verschillende indicatoren.

In tegenstelling tot veel andere Afrikaanse elites die hun boeren uitpersten door lage prijzen te zetten voor de exportgewassen, betaalde Rwanda de hoogste prijzen voor koffie in Afrika. Daar koffie in Rwanda niet enkel het belangrijkste exportgewas was maar daarenboven geteeld werd door een meerderheid van zeer kleine producenten, was dit een sociale politiek bij uitstek.

De tweede indicator zijn de uitgaven voor defensie. Opnieuw contrasterend met veel andere Afrikaanse regeringen had Rwanda de laagste defensie uitgaven per hoofd ter wereld. Met een slecht bewapend leger van amper 5000 manschappen kon men eerder spreken van een veredelde gendarmerie.

Derde indicator. De inflatie en de consumenten-prijsstijgingen waren er, naar Afrikaanse maatstaven, bijzonder beperkt. Dit wil dan ook zeggen dat de nationale bank er vrij autonoom was t.o.v. het ondermijnend patrimonialisme, dat zo kenmerkend is voor zoveel Afrikaanse regeringen die daardoor hun land aan de afgrond van het bankroet brachten.

De derde factor die het succes van het Rwandese model verklaarde, is zonder enige twijfel de kwaliteit van zijn boeren. Deze hebben, tegen alle verwachtingen in, de limieten van het mogelijke verplaatst door zich aan te passen aan de grillen van de natuur, maar ook door zich de nieuwe mogelijkheden van de landbouwtechnologie eigen te maken, zoals de invoering van nieuwe gewassen of de toepassing van nieuwe technologieën.

Tenslotte is het evident dat de internationale hulp dit model heeft ondersteund. De instroom van deviezen was in de meeste jaren even hoog als de totaliteit van de Rwandese exporten en financierden tot de helft van het ontwikkelingsbudget van Rwanda. Deze genereuze hulp, door vooral te steunen op geëxpatrieerden, had echter ook een keerzijde. Samen met de geëxpatrieerden, ontwikkelde zich een consumptiemodel dat stilaan als na te volgen voorbeeld voor de Rwandese elite gaat fungeren. Uiteraard gaat dit behoeftapatroon de elite geleidelijk vervreemden van de boerenbevolking.

Dit ontwikkelingsmodel zal tegen het midden van de jaren '80 in crisis geraken en helemaal ontsporen na de militaire invasie van de Inkotanyi⁴. Dit is de inhoud van de volgende punten.

De jaren '80 of het begin van de crisis

Met een gemiddelde jaarlijkse groei van de productie van amper 1,5 % en een groei van de bevolking met bijna 3,5%, daalt het inkomen per hoofd met 2% in de loop

van de jaren '80. Deze periode van negatieve groei gaat gepaard met een toenemende inkomens ongelijkheid tussen de elite – d.w.z. 5% van de bevolking, bestaande uit de politieke klasse, de functionarissen en de handelaars – en de boerenbevolking.

Tabel 1 onthult enkele interessante tendensen.

Tabel 1 Evolutie van de landbouwinkomens en niet-landbouwinkomens⁵

1	2	3	4
1970	74,7	50,0	149,4
1975	100,5	95,8	104,9
1980	100,0	100,0	100,0
1985	97,2	93,3	104,2
1986	85,1	110,8	76,8
1987	82,4	99,8	82,6
1988	80,5	96,9	83,1
1989	70,9	87,4	81,1
1990	70,5	83,8	84,0
1991	68,8	76,7	89,7
1992	76,1	76,6	87,6

1: jaartal;

2: inkomen van de landbouwsector (1980 = 100);

3: inkomen van de niet-landbouwsector (1980 = 100);

4: $2/3 \times 100$;

Deze tabel laat zien dat: 1) De jaren '80 gekenmerkt zijn door een toegenomen ongelijkheid tussen stad en platteland, tussen elite (5% van de bevolking heeft een formele job) en boeren. 2) De limieten van de draagkracht van het landbouwpotentieel voor een toenemende bevolking zijn overschreden. Deze reële achteruitgang is ten zeerste versterkt door een exogene factor. Vanaf 1985 en in drie jaar tijd halveren de koffie- en theeprijzen op de wereldmarkt. De exportopbrengsten slinken dan ook tot op ongeveer 50 % van hun vroegere waarde. Ondanks deze daling in de wereldmarktprijzen blijft de Rwandese regering de producentenprijzen handhaven, wat er nog maar eens op wijst dat de vervreemding minder compleet was dan wat sommige politicologen beweren.

Deze feiten kunnen op zichzelf echter niet het veralgemeende geweld verklaren van 1994. Met een goed bedacht structureel aanpassingsprogramma, het verzet tegen de chantage door een militaire invasie van de inkotanyi, en een gemeenschappelijke politiek voor de landen van de grote meren die het kader van de nationale staten overstijgt, had het ergste voorkomen kunnen worden. Met andere woorden het is de evolutie vanaf 1990 die verantwoordelijk is voor de complete ineenstorting van het Rwandese ontwikkelingsmodel en voor het veralgemeende geweld.

De volledige ineenstorting van het ontwikkelingsmodel

Rwanda heeft twee gebeurtenissen moeten absorberen die in combinatie het land compleet hebben gedestabiliseerd. Vooreerst was er de militaire invasie van de inkotanyi⁶ die 15 % van de bevolking van hun land hebben verjaagd en er interne vluchtelingen van heeft gemaakt. Het is vooral in deze gefrustreerde laag van de bevolking zonder toekomst die de extremistische elementen van de elite hebben gerekruteerd voor hun 'interahamwe'⁷. Daarenboven waren deze interne vluchtelingen afkomstig uit het landbouwrijke noorden waardoor de landbouwproductie daalde. Een tweede gevolg van de oorlog was de ontsporing van de publieke financiën. Gezien het Rwandese leger werd vernederd en belachelijk gemaakt heeft dit de regering ertoe geleid om de politiek van lage defensie uitgaven te verlaten. De verdubbeling van de uitgaven voor legeraankopen en de stijging van het aantal manschappen van 5000 tot 40000 zorgde voor de toename van het interne onevenwicht en verkleinde de marge voor uitgaven t.b.v. ontwikkeling.

Het tweede element is de holderdeholder invoering van het meerpartijstelsel. De eis om meer democratie en respect voor de mensenrechten was ongetwijfeld noodzakelijk om het machtsmisbruik tegen te gaan van een regime dat zichzelf overleefde. Naar mijn mening echter heeft de vertaling van democratie in meerpartijstelsel en de snelheid waarmee deze verandering moest ingevoerd worden, vooral geleid naar een verscherping van de tegenstellingen en de rivaliteit tussen fracties van de elite. Het meerpartijstelsel was vooral een stedelijk fenomeen tussen fracties van de elite die zich in allerijl een Europees getint etiket van liberaal, sociaal-democraat of groene aanmat, terwijl de eigenlijke tegenstelling tussen stad en platteland, geen politieke vertaling kreeg. Deze rivaliteiten tussen fracties van de stedelijke elite hadden vooral in het landelijk milieu noodlottige gevolgen op de ontwikkeling. Het politiek opbod tussen de partijen vertaalde zich op het platteland als een verwerping van alles wat met het oude regime te maken had. Zo hadden het aanzetten om geen belasting meer te betalen en alle gemeenschapswerken te doodverven als dwang van de dictatuur, desastreuze gevolgen. Het onderhoud van de landwegen, de waterverdelingspunten, en de latrines werden verwaarloosd en leidde al gauw tot het uitbreken van epidemies als dysenterie, die duizenden mensen het leven kostten. Kortom democratie werd vertaald als anarchie!

Het leerproces van de democratie gaat waarschijnlijk altijd gepaard met excessen en hooggespannen verwachtingen en het is dan ook niet het proces van democratie dat op zich de oorzaak is van de moeilijkheden. Het is de combinatie van een oorlog en de invoering van de democratie tegelijkertijd, die een oplossing van het Rwandese probleem onmogelijk gemaakt heeft. Het is deze onderschatting van het probleem en het westers enthousiasme voor de nieuwe 'modes' in het ontwikkelingsdenken die o.a. België ertoe heeft gebracht om de ontwikkelingshulp terug te schreeven in het begin van de jaren '90.

Een derde factor die de problemen heeft verergerd is de rol van het IMF en de Wereldbank die bovenop de politieke conditionaliteit nog eens een slecht geconcipeerd aanpassingsprogramma heeft opgelegd. Het was evident dat Rwanda, zoals de meeste andere Afrikaanse landen, economisch ziek was en dat een aanpassingspolitiek zich opdrong. Men kon dus kiezen voor een chirurgie met verdoving – de verzachting zijnde het verse geld van het Fonds en de wereldbank – of vroeger of later een pijnlijke ingreep zonder verdoving. Het is reeds voldoende aangetoond dat de behandeling gunstige resultaten kan afwerpen. Maar in het geval van Rwanda heeft de incompetentie van de dokters van het Fonds in het concipiëren van het SAP en het weinige tegenwicht van de Rwandese overheid, de economische ziekte alleen verergerd.

Naast de bekende kritiek op aanpassingsprogramma's als daar zijn de daling van de overheidsuitgaven voor onderwijs en gezondheid is er ook een tweede kritiek en dat is dat het SAP allesbehalve de echt structurele problemen van Rwanda heeft aangepakt. Dit brengt ons tot ons laatste punt waar we de band tussen grondschaarste en geweld bekijken.

Grond en geweld: Het structurele probleem onopgelost

Vanuit inkomens en productie enquêtes die we hebben afgenomen in de jaren '90 en '92 in een regio ten zuiden van Butare (prefectuur Butare, gemeentes Kibayi en Muganza), dat niet getroffen was door de oorlog, kwamen we tot onthutsende vaststellingen. Dat de rendementen van de traditionele gewassen als bananen en bonen aan het dalen waren, dat wisten we. Wat ons verontrustte was de snelheid van het fenomeen. Vijfenzeventig procent van de bevolking zag zijn monetaire inkomsten dalen met 35 % in twee jaar tijd. Dertig procent van de families stak zich permanent in schulden om zelfs maar te voorzien in het noodzakelijke voedsel en andere basisuitgaven. Hoe zou het anders kunnen als je met een gezin van zes personen moet rondkomen op een stukje grond van minder dan 0.4 hectare?

Uit een studie van C. André en J.P. Platteau bleek dat de grondschaarste in het vruchtbaardere noorden van Rwanda (Prefectuur Gisenyi, gemeente Kanama) nog groter was en vooral zeer snel verergerde. In 1988 moest een derde van de families zien te overleven op boerderijtjes die kleiner waren dan 0.25 hectare. In 1993 was dat reeds het geval voor 45 % van de bevolking! Tegelijkertijd zag men ook dat het aantal families dat meer dan 1 hectare grond verwierf, wat doorgaat in Rwanda als voldoende voor een familie, toenam van 5 tot 8 procent van de bevolking. Meestal ging het hier over functionarissen en handelaars die grond konden verwerven via aankoop. Ze omzeilden daarmee de traditionele grondrechten bepalingen. De versnelling van de ongelijkheid op het einde van de jaren tachtig, begin van de jaren negentig, en de totale ontoereikendheid van de grond voor meer dan de helft van de families heeft op verschillende manieren het geweld veroorzaakt.

De extreme schaarste van de grond heeft jongeren die geen toegang tot de grond hadden en ook niet tot de nog beperktere staatsfuncties en privé-functies, in de armen gedreven van extreme politieke groepen. Vervolgens zou een groot aantal doden weleens onder een andere noemer geplaatst moeten worden dan racisme en genocide. In de bovengenoemde studie van André blijkt dat het aantal doden in een 'secteur' van de gemeente Kanama gedurende de genocide weinig te maken heeft met genocide maar alles met grond, afrekeningen tussen rivalen, en vooral arme mensen die omkomen van ontbering door de oorlogsomstandigheden. In tabel twee geef ik de gegevens van André en Platteau weer m.b.t. de doden in secteur N van de gemeente Kanama.

Tabel 2: Kenmerken van slachtoffers gedurende de gebeurtenissen van 1994 in secteur N van de gemeente Kanama.⁸

<i>persoonlijke kenmerken</i>	<i>percent</i>
1. Mensen met relatief grote landeigendom	35,7
-personen ouder dan 50jaar	24,5
-personen die afgunst en haat hadden opgewekt	7,1
-Tutsi	4,1
2. personen beschouwd als herrieschoppers	17,9
3. landarme en ondervoede mensen	25,0
4. jongeren die tot de milities behoorden	17,9
5. ongekend	3,5
totaal	100

Hoe interessant de gegevens ook zijn, het is belangrijk ze te relativiseren. Vooreerst, het gaat hier om een micro-studie over één heuvel. Daarenboven gaat het over een heuvel in het noorden waar de Tutsi bevolking veel minder aanwezig is. Vervolgens willen deze gegevens geenszins suggereren dat het doden op basis van ras (genocide) niet een belangrijke factor zou zijn geweest. Het recente rapport van de 'ad-hoc commissie' in de Belgische Senaat (januari 1997), heeft overtuigende documenten geopenbaard omtrent de plannen van extreme Hutu-groepen die, als reactie op de destabilisering van het land, hun heil zoeken in moorden op racistische basis. Dat het meest overtuigende document, nl de brief van 13 december 1993, kwam van hoge officieren van de FAR (Forces Rwandaises du Rwanda), toont echter ook aan dat de huidige diabolisering van iedereen die behoorde tot het vroegere regime, slechts een tactiek is van het huidige minderheidsbewind om hun macht niet te moeten delen.

Wat de cijfers en de gegevens over grond en geweld wel suggereren, is dat onder de noemer genocide veel andere gewelddaden schuil gaan die niets te maken hebben met genocide. In een klimaat van anarchie en algemene destabilisering worden oude

vetes uitgevochten, worden have en goed geplunderd door diegenen die van geen hout nog pijlen weten te maken. Veel gewone criminaliteit die in periodes van rust en orde gecontroleerd en verdrongen wordt, krijgt binnen het klimaat van burgeroorlog en chaos, vrij spel. Zoals de cijfers over grondbezit suggereren waren teveel mensen in een hopeloze strijd voor overleven gedompeld en was de materiële ellende te groot. Geweld en doodslag is in een periode van anarchie dan nooit ver weg. De massale omvang van het geweld in streken waar Tutsi bevolking niet of nauwelijks aanwezig was, doet het vermoeden rijzen dat afgunst, extreme grond-schaarste, veralgemeende ellende en uitvechten van vetes allemaal meegespeeld hebben. Het feit dat de grondschaarste helemaal geen oplossing heeft gekregen met de wisseling van politiek regime doet ons vrezen voor de toekomst. Structurele oplossingen voor dit probleem kunnen niet opgelost worden binnen het kader van Rwanda.

Met dit artikel hebben we willen aantonen dat een aantal onderliggende factoren voor het geweld niet zijn opgelost met de wisseling van een meerderheidsregime door een minderheidsregime. Het structurele probleem bij uitstek van Rwanda en Burundi blijft levensgroot en is geen stap dichterbij een oplossing. Gezien het huidige internationale klimaat, en de interne onwil tot echte dialoog en machtsdeling is het te vrezen dat de spiraal van geweld en de explosie van de regio van de grote meren zich zal verder zetten.

1 Inkotanyi: Verzetsbeweging van naar Uganda gevluchte Tutsi.

2 Dumouchel, P et J.P. Dupuy, 'L'enfer des choses': René Girard et la logique de l'économie, Parijs 1979.

3 Maton, J., *Développement économique et social au Rwanda entre 1980 et 1993: la dixième décile en face de l'apocalypse*, Gent 1994.

4 zie 1.

5 Marysse S, T Deherdt, E. Ndayambaje, *Rwanda: Appauvrissement et ajustement structurel*, Institut Africain, Parijs 1994.

6 zie 1.

7 Interhamwe: milities van de eenheidspartij voornamelijk bestaande uit Hutu.

8 André C, en J. Platteau, *Land tenure under unendurable stress: Rwanda caught in the malthusian trap*, Namen 1996.

Zie verder :

Marysse, S. en E. Waeterloos, 'L'Homogénéité socio-économique d'un milieu rural: une apparence trompeuse. Exemple au Zimbabwe et Rwanda' in *Zaire-Afrique*, sept. 1992 blz. 405-426.

Marysse, S., *Income distribution and the political economy of Rwanda in Emerging Development Patterns*, Budapest 1993.

Prof. dr. S. Marysse

1974 dr. in de economische wetenschappen (Parijs)

1981 gewoon hoogleraar in de politieke economie (problematiek van verdeling van inkomen, vermogen en macht) en de ontwikkelingsproblematiek aan de Universiteit van Antwerpen (UA).

Voorzitter van het Departement Derde Wereld UFSIA/UA en het Institut Africain (Brussel).

Functie van taal en communicatie in Rwanda

Om de vraagstelling in dit hoofdstuk enigszins te situeren, begin ik met een verwijzing naar een interview met Minister Jan Pronk van Ontwikkelingssamenwerking in het maandblad 'Wordt Vervolgd' van Amnesty International.¹

Het artikel herinnert aan de reactie van Pronk op het bloedbad van april 1995 in het vluchtelingenkamp Kibeho, dat daar werd aangericht door militairen van de Armée Patriotique Rwandaise APR: 'Pronk is verontwaardigd. Diep teleurgesteld ook in de Rwandese regering. Hij had nog zulke harde garanties afgedwongen die dit hadden moeten voorkomen. Die garanties waren hem persoonlijk toegezegd. En dan toch dit. (...) Er was een mede door Pronk uitgewerkte strategie; de VN-vluchtelingen-organisatie UNHCR zou de kampen pas sluiten nadat de vluchtelingen vrijwillig waren vertrokken. Maar de strategie werd niet toegepast, alle goedbedoelde adviezen aan de regering ten spijt.' Hem wordt wel naïviteit verweten, maar Pronk ontkent stellig naïef te zijn geweest. Hij had tevoren de commandostructuren zelfs met de regering doorgesproken. 'Ik heb het alle aandacht gegeven en toch is het gebeurd.'

Inderdaad, Min. Pronk is niet naïef, zijn volhardende en intense pogingen om tot minutieuze afspraken te komen met de leiders in Kigali tonen het tegendeel aan; maar het ontbreekt hem aan kennis van de Rwandese cultuur en aan ervaring met communicatie binnen die cultuur. Het is dit gebrek aan kennis en ervaring van binnenuit die hem parten speelt. En daarin is hij helaas geen uitzondering.

Een fundamentele asymmetrie

In de communicatie tussen Europeaan c.q. Amerikaan² en Rwandees is men zich veelal niet voldoende bewust van een fundamentele asymmetrie in de relatie. Die asymmetrie bestaat hierin, dat de Rwandees, en zeker hij/zij die gestudeerd heeft en/of langere tijd in Europa of Amerika heeft gewoond, vrij goed op de hoogte is van de wijze waarop communicatie in de Euro-Amerikaanse cultuur functioneert,

terwijl omgekeerd de Europeaan er nauwelijks enige notie van heeft wat de functie van communicatie is binnen de Rwandese cultuur. De Europeaan interpreteert de communicatie met Rwandezers, onbewust, binnen zijn eigen Euro-Amerikaanse cultuur. De Rwandees daarentegen weet de communicatie te interpreteren zowel binnen de Euro-Amerikaanse als binnen de Rwandese cultuur.

Afspraken met Rwandese autoriteiten worden zodoende door de Europese partner geïnterpreteerd zoals men afspraken binnen de Euro-Amerikaanse context opvat. Maar de Rwandese partner heeft binnen zijn cultuur een eigen interpretatie van de afspraak. Hij weet bovendien dat de Euro-Amerikaanse partner die afspraak anders zal interpreteren en houdt daar rekening mee, speelt het mogelijk ook uit. Terwijl de Euro-Amerikaanse partner veronderstelt de afspraak te kennen, beseft hij niet dat hij in feite zijn cultureel geconditioneerde interpretatie houdt voor de objectieve afspraak. En vervolgens is hij diep teleurgesteld als de Rwandese partner zich, naar hij meent, niet aan de afspraak houdt. D.w.z. hij interpreteert het handelen van de Rwandees als een zich niet houden aan de gezamenlijke afspraak. Deze is zich evenwel van geen kwaad bewust en is hogelijk verbaasd over de ontsteltenis van de Europeaan, of, wat ook mogelijk is, lacht in zijn vuistje en voelt zich superieur, wat hij dan in feite ook is.

Op de achtergrond speelt hier een sociologisch gegeven. De traditionele Rwandese samenleving zat buitengewoon complex in elkaar. Men zou het zich kunnen voorstellen als een aantal zuilen (ten minste drie). Elke Rwandees had in elke zuil altijd een of twee chefs boven zich, zodat ieder rekening moest houden met ten minste drie chefs. Om zich te handhaven en zelfs te overleven moest hij handig zijn verschillende chefs tegen elkaar weten uit te spelen. In dit spel van krachten speelde de communicatie een essentiële rol en stond in functie van zowel overleven en handhaven als omhoog klimmen. Elke Rwandees, van hoog tot laag, leerde dit spel van taal en communicatie te beheersen in alle geledingen van de samenleving (ook van de kerk) en de staat, zodat het als het ware deel is gaan uitmaken van de volksaard. Dit spel maakt thans ook deel uit van het diplomatieke verkeer.

Het probleem dat hiermee is aangegeven, is door Rwandezers zelf ook aan de orde gesteld.

Een dialectische verhouding

In 1985 verscheen er in Kigali een boek van de hand van Aloys Rukebeshu, 'Esotérisme et communication sociale'.³ De auteur begint zijn boek met een spreekwoord: 'Akari mu nda y'ingoma kamenywa n'umwiru na nyirayo'; letterlijk vertaald: wat zich in de buik van de trom bevindt is slechts gekend door de ritualist en de eigenaar. De trom is een koninklijke trom, waarvan de koning de eigenaar was en die zijn gezag symboliseerde, en waarvan de rituele geheimen alleen bekend waren aan de koning zelf en aan de ritualist als hoeder van de koninklijke rituelen.⁴

Dit spreekwoord raakt de problematiek in zijn kern, zegt Rukebeshu, want hoewel

de trom gebruikt werd voor het overbrengen van berichten gaf hij toch zijn geheim niet prijs. Geheim en communicatie staan in een dialectische verhouding tot elkaar: enerzijds is er een conflict tussen die twee, geheim en communicatie staan met elkaar op gespannen voet, maar anderzijds zijn ze elkaars handlangers. De auteur wijst er op dat communicatie een machtsmiddel is in dienst van de machthebber en gebruikt wordt zowel om aan de macht te komen als om de verkregen macht te handhaven, door precies dát te communiceren wat hem nuttig is en de communicatie zó in te kleden en te doseren dat het zijn macht ten goede komt.⁵ Hij is bij zijn onderzoek tot de conclusie gekomen dat de dominante factor in het communicatiesysteem van het orale Rwanda het *esoterisme* is, dat nog steeds zijn schaduw werpt op de huidige Rwandese samenleving.

Met de term *esoterisme* wil de auteur aangeven dat een mededeling, terwijl het iets zegt, tegelijk iets verbergt, zelfs in feite iets anders kan zeggen dan de woorden suggereren. Dit esoterisme is de kern van het communicatieve systeem dat Rwanda kenmerkte gedurende alle perioden van zijn geschiedenis. Het stond in functie van een samenleving die in sociale lagen gehierarchiseerd was, en werd, bewust of onbewust, gebruikt ter ondersteuning van de macht en de erbij horende ideologie. Het esoterisme heeft als een slagschaduw over de Rwandese samenleving gelegen en is in de geesten en de mentaliteit van de mensen doorgedrongen en een deel geworden van de Rwandese mentaliteit, een soort tweede natuur.

Reeds in 1976 had Rukebeshu in Kigali een lezing gehouden over dit onderwerp: 'La communication dans le Rwanda ancien'.⁶ De auteur betoogt dat men in zijn informatieverstrekking met grote omzichtigheid te werk ging. De positie van de informant was hierbij ogenblikkelijk in het geding. De aard en inhoud van zijn informatie werd geheel bepaald door zijn relatie tot degene die de informatie moest ontvangen en was dus een functie van zijn overlevingsstrategie. Het doel van de informant was niet om de objectief correcte informatie te verschaffen, maar de versterking van de eigen sociale positie en de goede gezindheid van zijn meerdere. Onder het oude regime van de koning en de chefs werd de jonge Rwandees opgevoed in een sfeer van wantrouwen en van uiterste omzichtigheid. Rukebeshu concludeert dat dit wantrouwen diep is doorgedrongen in het dagelijkse leven, zelfs van de gewone burgers, en deel is gaan uitmaken van de dagelijkse omgangsvormen, een echte spontane tweede natuur. Zo kan het gebeuren dat, als men iemand onderweg tegenkomt en hem vraagt waar hij heengaat, hij daarop in vage en nietszeggende termen antwoordt of zelfs zegt dat hij het niet weet. De buitenlander haalt dan vol onbegrip zijn schouders op en weet niet wat hij of zij hiervan denken moet.

Het laat zich verstaan dat deze houding met betrekking tot het geven van informatie verstrekkende gevolgen heeft voor de communicatie, zeker als het gaat om communicatie met een vreemdeling, of hij nu journalist of hulpverlener is, diplomaat of kerkelijk medewerker. In een interview met het Rwandese blad *La Relève* stelde Rukebeshu dat in het oude Rwanda altijd zeer zorgvuldig een communicatie-sys-

teem in stand gehouden was in tegenstelling met wat de mensen werkelijk dachten, een dubbele taal. Dat is zo eigen geworden aan de mensen, dat ze er nog steeds in terugvallen.

Tien jaar later tekent Philip Gourevitch gelijkaardige geluiden op uit de mond van zijn Rwandese gesprekspartner, iemand die goed thuis was in de Rwandese machtsmechanismen en deel uitmaakte van de (RPF)regering in Kigali. Deze probeerde Gourevitch duidelijk te maken dat vreemdelingen Rwanda niet zo gauw echt kennen: Rwandezien zien kans, zei hij, om vreemdelingen om de tuin te leiden zonder dat dezen het merken⁷: een vreemdeling kan een vol jaar in Rwanda wonen en nog steeds zal hij niet weten wat de Rwandezien denken of wat ze aan het doen zijn.⁸

De culturele context van de communicatie

In zijn studie van de Rwandese spreekwoorden wijst ook Pierre Crépeau op de eigen aard van het woord in de Rwandese cultuur. Wil men een woord op zijn juiste waarde schatten, dan zal men het moeten verstaan binnen de eigen Rwandese culturele context, en het niet moeten interpreteren binnen de Euro-Amerikaanse culturele context. Dit laatste gebeurt door buitenlanders haast vanzelfsprekend. Zij lijken er van uit te gaan dat de Euro-Amerikaanse wijze van denken en redeneren universeel is en dus ook geldt binnen de Rwandese cultuur. Dat is een vergissing. Het woord heeft in Rwanda een eigen waarde, die geheel bepaald wordt door de Rwandese cultuur. De morele waarde van het woord hangt niet af van zijn overeenstemming met de werkelijkheid of de idee die men er zich van maakt, maar ze hangt af van het nut. Moreel goed is een woord als het voordeel oplevert, moreel slecht als het schade toebrengt. Waarheid en leugen hebben in Rwanda niet dezelfde morele connotatie als in de joods-christelijke traditie.⁹

Wil men een Rwandees verstaan in wat hij zegt, dan zal men scherp in het oog dienen te houden dat hij op twee niveaus spreekt. Het gaat hem niet in de eerste plaats om de overeenstemming tussen woord en werkelijkheid of tussen wat hij zegt en wat hij denkt. Het gaat hem vooral om de relatie tussen de beide gesprekspartners die door het woord gediend moet worden; de sociologische realiteit eist dit van hem. De Europeaan zit dus op een verkeerd spoor en trekt onjuiste conclusies indien hij er van uitgaat dat hij weet wat zijn Rwandese gesprekspartner denkt zodra hij hem heeft horen spreken. Hij moet zich afvragen of de Rwandees mogelijkwerwijs vreest dat zijn relatie met de Europeaan geschaad zou kunnen worden indien hij dingen zou zeggen die de Europeaan liever niet hoort. De gesprekspartner van Philip Gourevitch probeerde hem dit duidelijk te maken.

De Europeaan zal hierop al gauw reageren met: wat kan ik dan nog geloven? De vraag die men zich evenwel dient te stellen, is: hoe versta ik, hoe interpreteer ik het gehoorde in zijn eigen Rwandese context? Maar dat betekent natuurlijk dat de Europeaan zich zal moeten verdiepen in de Rwandese cultuur. Maar welke vluchtige Rwanda-bezoeker kan dat en wil dat? Toch, wie zonder deze noodzakelijke voorbereiding naar Rwanda gaat met schrijfblok en camera, loopt er rond als een blinde

in een donkere kamer. Je kunt een vol jaar in Rwanda verblijven (of er vele malen op bezoek gaan) en nog steeds niet weten wat Rwandezien denken of wat ze aan het doen zijn, zei Gourevitch's gesprekspartner.

Eerst nadat men een gegeven of een uitspraak heeft verstaan en geïnterpreteerd in de Rwandese context kan men overgaan tot de volgende noodzakelijke stap: het 'vertalen' ervan naar de Euro-Amerikaanse culturele context. 'Vertalen' betekent hier dan wel iets anders dan het omzetten van het vocabulaire van de ene taal in het vocabulaire van de andere taal. Het is in feite een transculturatie, een overzetten uit de Rwandese cultuur naar de Euro-Amerikaanse cultuur. Het is dus goed mogelijk dat een tekst weliswaar is 'vertaald' uit het Kinyarwanda in het Engels of het Frans, maar dat toch nog geen transculturatie heeft plaats gevonden. Want die transculturatie kan niet plaats vinden op papier, maar moet geschieden in de geest van de Europeaan, en daarvoor is een innerlijke affiniteit nodig met de Rwandese cultuur, een empathisch verstaan.

Deze transculturatie is een absolute noodzaak, want het contact met de Rwandese partner is immers gericht op het handelen van de Euro-Amerikaanse partner. En het maakt niet uit of dat handelen nu informatieverschaffing is in de media van Europa en Amerika dan wel steun aan ontwikkelingsprojecten in Rwanda. Als de transculturatie niet of onjuist plaats vindt, kan het handelen niet adequaat zijn. De informatie verwordt dan tot desinformatie. En de media worden zonder de transculturatie manipuleerbaar ten dienste van een regime dat baat heeft bij het culturele analbetisme van journalisten.

Op de achtergrond van de culturele verschillen staat een verschillend systeem van normen en waarden. We moeten ons er rekenschap van geven dat de normen en waarden in de Euro-Amerikaanse cultuur over een periode van 15 tot 20 eeuwen diepgaand zijn gevormd door de joods-christelijke traditie. De normen en waarden van de Rwandese cultuur komen voort uit een geheel andere traditie. Deze traditie is niet minder, maar wel anders. En dat vereist van de Europeaan, dat hij een poging doet in die andere cultuur binnen te gaan als in een nieuw land waarin boeiende ontdekkingen te doen zijn.

Professor Pierre Erny heeft aan een honderdtal studenten van de Nationale Universiteit van Rwanda gevraagd op te schrijven, wat naar hun oordeel de belangrijkste trekken waren van het nationale Rwandese karakter.¹⁰ De verzamelde gegevens helpen om de Rwandese mentaliteit te verstaan zoals ze in de praktijk functioneert, en de wijze waarop de Rwandees zichzelf beschouwt.

Telkens weer wordt er op gewezen dat de Rwandees in heel zijn omgang uitermate gereserveerd en voorzichtig is, en dat des te meer in de omgang met een vreemdeling. De Rwandees is zeer gereserveerd met betrekking tot een idee dat van buiten komt. Hij reageert niet spontaan en zonder nadenken. Als hem een vraag gesteld wordt, zal hij pas antwoorden als hij weet waarom hem die vraag wordt gesteld. Deze voorzichtigheid brengt mee dat hij zich slechts uiterst zelden met stelligheid

uitspreekt. Als het gaat om het nemen van een beslissing of het uitspreken van een mening, zal hij de voorkeur geven aan vage bewoordingen. Hij zal loochenen noch bevestigen, maar de situaties tegen elkaar afwegen. Deze voorzichtigheid kan zelfs ontaarden in een soort sociale hypocrisie, waarbij men ja voor neen zegt en neen voor ja om zich maar niet te compromitteren. Niemand zegt wat hij denkt of denkt wat hij zegt, niemand gelooft wat een ander bevestigt. Aldus de studenten.

Werken met een tolk

Laten we ons hier even een situatie voorstellen van een Europeaan (journalist, hulpverlener, diplomaat, kerkelijk medewerker) die een gesprek wil voeren met een gewone burger van het land, die alleen Kinyarwanda spreekt, om van hem enige informatie te bekomen. Hij zal daarbij gebruik moeten maken van een tolk. De Europeaan stelt zijn vraag in de veronderstelling dat de tolk die correct zal vertalen in het Kinyarwanda, waarna de burger een, op zijn minst subjectief, eerlijk antwoord zal geven, wat dan getrouwelijk door de tolk in de Europese taal zal worden overgezet, zodat hij nu weet wat de mening is van die gewone burger die hij vervolgens naar zijn achterban kan communiceren. Maar werkt het zo? Nee, het is toch net iets ingewikkelder.

Allereerst de tolk: die bevindt zich in een bepaald niet comfortabele positie. Allereerst moet hij de relatie met de Europeaan goed houden, want dat heeft allicht voordelen. Dus is zijn vraag: wat zou die Europeaan eigenlijk willen horen? En wat wil hij niet horen? Wat bedoelt hij met zijn vragen? Wat wil hij bevestigd zien? Maar er is meer om zich af te vragen: wat gaat hij straks met de antwoorden doen? Kan dat voor mij en eventueel voor die burger nadelige gevolgen hebben? Zit er een dubbele bodem in de vraag? Zit er al een element in de vraag die in een bepaalde richting wijst? Maar voor de tolk is er niet alleen de Europeaan, er is ook nog de Rwandese burger: wie is hij? Wat is zijn functie? Heeft hij relaties in de politiek? Wat heb ik te duchten als ik bij hem niet in de gratie val? Of kan ik van hem misschien iets goeds verwachten als ik hem beval? Hoe voorkom ik dat een vraag van de Europeaan hem in onaangename verlegenheid brengt?

Maar ook de burger heeft zo zijn vragen. Met betrekking tot de Europeaan: wat wil die vreemdeling? Waarom stelt hij mij vragen? En waarom die vragen? Met wie heeft hij verder in het land relaties? Aan wie geeft hij mijn antwoorden door? Wat zijn de risico's die ik loop met mijn antwoorden? Wat wil hij eigenlijk graag horen? Hoe kan ik hem tevreden stellen en voorkomen dat hij een slecht idee van mij krijgt? En hij heeft vragen ten aanzien van de tolk: Wie is hij? Wat is zijn functie? Wat heb ik van hem te vrezen? Wat kan ik van hem verwachten?

Al dit soort vragen spelen door het hoofd van zowel de tolk als de burger. En in dit warnet komen dan de vragen van de Europeaan binnen en moeten de antwoorden gegeven worden. Het laat zich gemakkelijk raden dat eerst de vraag van de Europeaan een facelift ondergaat, zodat het niet onwaarschijnlijk is dat de vraag, die uiteindelijk bij de burger aankomt, toch niet echt dezelfde is als de Europeaan dacht

gesteld te hebben. Het antwoord moet ook weer allerlei klippen omzeilen, waarbij het er vooral op aankomt dat zowel de burger als de tolk zich veilig indekken. De kans dat de Europeaan het antwoord krijgt dat de werkelijkheid dekt, is hiermee wel heel sterk gereduceerd.

Een van de belangrijkste waarden voor de Rwandees, zeggen de studenten, is de zelfbeheersing, de controle van zijn emoties. Niet dat de Rwandees gevoelloos zou zijn, maar hij weet zijn emoties te beheersen: vreugde, droefheid, liefde, haat, angst, het blijft alles onder de oppervlakte. Hij doet naar zijn vijand net zo vriendelijk als naar zijn vriend. Het is een zaak van zelfrespect. Als men de Rwandees iets vraagt over een zaak waar hij veel van af weet, zal hij zeggen dat hij er niet mee bekend is zolang hij de vragensteller en de bedoeling van zijn vraag niet kent: hij zal om de pot heen draaien, maar niks wezenlijks zeggen. Iemand die alles meteen zegt wat in hem opkomt, wordt geminacht.

Dit zelfbeheerste optreden wordt hogelijk gewaardeerd als intelligent, zegt Crépeau. Het Kinyarwanda woord hiervoor is *ubwenge*, en het betreft een centrale notie in de Rwandese cultuur. De betekenis is ook veel breder dan de vertaling 'intelligentie' zou doen vermoeden en omvat begrippen als wijsheid, slimheid, sluwheid, schrandtheid, bedachtzaamheid, omzichtigheid. Het is de capaciteit zich een gefundeerd oordeel te vormen over mensen en gebeurtenissen, het vermogen om zich heen een netwerk van voordeelbrengende sociale relaties te spinnen, vernuft in het manipuleren van mensen en situaties om daar alle mogelijke persoonlijke voordelen uit te trekken; kortom, het is de kunst van slagen en heersen.

De studenten beschrijven de Rwandese *ubwenge* in scherpe bewoordingen, die ons vaak negatief in de oren klinken. Het omvat alle middelen die men maar op een handige manier gebruiken kan om ongenade te voorkomen en te verkrijgen wat men begeert. Woorden als sluwheid, hypocrisie, leugenachtigheid, intriges vallen, en zij vormen de bodem van de Rwandese intelligentie. Het gaat er de Rwandees om zich voortdurend ingedekt te houden tegen allerlei onprettige eventualiteiten. Daarom zal hij ook nooit iets met volstrekte zekerheid beloven. Afhankelijk van de omstandigheden houdt hij zich altijd het recht voor terug te komen op een eens gegeven woord of een eens genomen beslissing. In de grond is de Rwandees uiterst sceptisch: hij doet wel alsof hij accepteert wat iemand hem zegt, maar in zijn binnenste twijfelt hij, in overeenstemming met het spreekwoord: '*Het feit iets te aanvaarden verbindert niet dat men kan ontkennen wat men wil ontkennen*'.

In zijn relatie tot de vreemdeling wordt de omzichtigheid in de omgang ten top gevoerd. Om de vreemdeling hangt altijd een zeker waas van geheimzinnigheid: enerzijds is hij gevaarlijk door het simpele feit dat hij een vreemdeling is, maar anderzijds is hij ook zwak, omdat natuurlijk niemand ter wereld zo slim is als een Rwandees, zeggen de studenten met de nodige ironie. In deze optiek is de vreemdeling altijd in het nadeel in zijn relatie tot de Rwandees: de Europeaan mag dan op technisch en economisch gebied de sterkere zijn (en daar zal de Rwandees dan ook

graag gebruik van maken), maar in de tussenmenselijke relaties is hij bepaald de zwakkere partij. De Rwandees heeft een sterke nationale trots en gevoel van meerderwaardigheid.

In dit opzicht is, lijkt mij, aan de Rwandees niets menselijks vreemd. Mutatis mutandis kan ook van de Europeaan gezegd worden dat hij een nogal sterk gevoel van superioriteit heeft, m.n. in zijn relatie tot de Afrikaan. Correlaat daaraan gaat hij er, onbewust(?), vanuit dat de Rwandees dan wel een gevoel van inferioriteit zal hebben tegenover de Europeaan en zich zijn mindere zal voelen. Die indruk kan soms nog versterkt worden door de houding van de Rwandees, die door de Europeaan geïnterpreteerd wordt als uiting van onderdanigheid. Echter geheel ten onrechte. Laat men zich niet vergissen: die houding is eerder een uiting van voorzichtigheid en waakzaamheid.

Vriendelijkheid van de Rwandees komt bij ons altijd goed over, wekt sympathie en vertrouwen en nodigt uit tot mededeelzaamheid. In de Rwandese context moet je er echter mee rekenen dat het tevens een uiting is van voorzichtigheid, van afwachten, van reserve, zoal niet van wantrouwen: men wil eerst weten wat de vreemdeling beoogt met zijn toenadering; maar dat komt niet in mindering op de oprechtheid van de vriendelijkheid. Tegenover een meerdere of een blanke, zeggen de studenten, zal een Rwandees zich altijd gedragen als een engel; met zijn hele houding zal hij de vreemdeling vleien om zijn gunst te winnen. Ze onderstrepen nogmaals dat de Rwandezen een gecompliceerd volk zijn, dat voor vreemdelingen onbegrijpelijk is en blijft: alles speelt zich bij hen af onder de oppervlakte; zo voor het oog dragen ze een masker van kalmte en onbewogenheid, maar binnenin hen kookt en kolkt het.

De openhartigheid in de uitspraken van de studenten zal ongetwijfeld menigeen verbazen. Hij/zij zal zich wellicht kunnen vinden in de opmerking van Philip Gourevitch met betrekking tot zijn eerder genoemde gesprekspartner: 'Ik merkte dat hij geen hoge dunk leek te hebben van zijn eigen volk.' Hier slaat Gourevitch echter de plank heel ver mis. Hij geeft er blijk van het vocabulaire van zijn gesprekspartner te interpreteren binnen de Euro-Amerikaanse cultuur in plaats van die te verstaan binnen de Rwandese context. Zowel zijn gesprekspartner als de studenten van Prof. Erny hebben geen woord kwaad gezegd over henzelf of over het Rwandese volk. Prof. Erny heeft het dan beter begrepen: hij erkent de moeilijkheid om de Rwandese termen om te zetten in Franse termen, want er bestaan geen echte equivalente woorden voor de Rwandese begrippen: negatieve termen in een Europese taal, zoals sluwheid, huichelachtigheid en bedriegerij, hebben ook een positieve betekenis in het Kinyarwanda.

Inderdaad hebben de studenten niet de intentie gehad een negatief beeld van de Rwandees te schetsen. Het ging er hen alleen om, de werkelijkheid van het Rwandese volk te schilderen: zó zijn wij, of je het leuk vindt of niet. Maar ze zijn voor hun beschrijving van een aantal Rwandese normen en waarden aangewezen op een vocabulaire en op termen uit de Euro-Amerikaanse cultuur, die daar hun eigen betekenis en gevoelswaarde hebben, en die soms een negatieve klank of inhoud heb-

ben welke de aangeduide fenomenen in Rwanda niet hebben. Zo heeft 'slimmigheid' in de Rwandese context helemaal geen negatieve klank, maar is daarentegen een uitdrukking van *savoir-vivre*. Ook noties als veinzerij, huichelachtigheid, gemeenheid worden positief gewaardeerd. Het zijn geen ondeugden, maar noodzakelijkheden om je staande te kunnen houden in het leven en in het netwerk van sociale relaties, tekenen van wijsheid en bedachtzaamheid.

Verschillende waardepatronen

We hebben uitvoerig stil gestaan bij enkele aspecten van de Rwandese mentaliteit, die bij buitenlanders, en dan met name Europeanen en Amerikanen, vaak onbegrip ontmoeten. Velen zullen er aanvankelijk zelfs geen oog voor hebben, zozeer vallen ze buiten hun verwachtingspatroon. Zij zullen ze pas later ontdekken, meestal als gevolg van onverwachte en pijnlijke gebeurtenissen. En dan roepen ze gemakkelijk negatieve en veroordelende reacties op. Deze laatste zijn evenwel meestal niet terecht, hoewel ze op zich begrijpelijk zijn.

In het begin van dit artikel verwees ik naar de teleurstelling en verontwaardiging van Minister Pronk na de tragedie van Kibeho. Hij openbaart daarmee dat de transculturatie van zijn contacten met de Rwandese regering niet gelukt is. Zijn teleurstelling heeft hij alleen aan zichzelf te wijten. Maar bovendien, en dat is veel ernstiger, wordt hij zo slachtoffer van manipulatie door het regime in Kigali. Belangrijk voor de regering was dat de relatie met Minister Pronk in tact zou blijven, vóór Kibeho (vandaar de afspraken die Min. Pronk bevielen) en ook na en ondanks Kibeho, en daarvan was ze blijkbaar overtuigd. Minister Pronk reageerde precies zoals Kigali verwachtte: hij was wel even verontwaardigd en teleurgesteld (en dat hij dat zo duidelijk toonde roept alleen maar misprijzen op: de Europeaan kent geen zelfbeheersing), maar, ach, dát zijn emoties die voorbijgaan; daarna was alles weer net zo goed en hartelijk als voorheen.

We zullen ons er diep van moeten laten doordringen dat we te maken hebben met twee fundamenteel verschillende culturele contexten, die elk hun eigen systeem van normen en waarden hebben en die niet zonder meer tot elkaar te herleiden zijn. Men zal wellicht beweren dat zaken als bijv. liegen en bedriegen toch slecht zijn volgens algemeen menselijke normen; maar dat zijn wél normen waarvan wij binnen onze Euro-Amerikaanse cultuur vinden dat ze algemeen-menselijk zijn. In de Rwandese cultuur worden weer andere normen, zelfs tegengestelde aan de onze, beschouwd als algemeen-menselijk.

Maar, zal wellicht nog iemand tegenwerpen, ze worden zelfs in de Tien Geboden verboden; en zegt het evangelie niet dat een ja ja moet zijn en een nee nee. Natuurlijk; maar men dient dan wel te beseffen dat we daarmee binnen de Israëlitische en de joods-christelijke tradities zijn, die diep zijn doorgedrongen in de Euro-Amerikaanse cultuur en die cultuur diepgaand hebben beïnvloed en veranderd. In Rwanda hebben we met een andere cultuur en met andere, ook religieuze, tradities te maken, waarin het Israëlitische en joods-christelijke erfgoed nog nauwelijks heeft kunnen

binnendringen. De Europeaan zal dus de omschakeling moeten maken van de ene naar de andere cultuur: hij zal zich bewust binnen het Rwandese culturele systeem van normen en waarden moeten begeven, ook als hij het er persoonlijk niet mee eens zou zijn. Doet hij dit niet, dan ontnemt hij zichzelf de mogelijkheid van contact en communicatie, hetgeen dan leidt tot volstrekt onaangepaste reacties en tot een beleid dat niet is toegesneden op de Rwandese werkelijkheid.

Dit artikel is een samenvatting van een artikel dat eerder verscheen in het Frans in Nouvelle Revue de Science Missionnaire / Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 53/4, Immensee 1997. Hoewel onderhavig artikel in eerste instantie Rwanda betreft, beperkt de problematiek zich niet tot dit land, maar bestrijkt in feite het hele gebied van de Grote Meren van Centraal Afrika. Men dient het dan ook in die context te lezen.

1 Wordt vervolgd, jaargang 29 n 1, januari 1996, p.18-20.

2 In het vervolg zal ik alleen de term 'Europeaan' gebruiken en vat daar dan tevens de Amerikaan van Europese afkomst onder, enerzijds om de ingewikkelde constructie 'Europeaan c.q. Amerikaan' te omzeilen, en anderzijds om termen als 'blanke', 'westerling' e.d. te vermijden; wel zal ik regelmatig de term 'Euro-Amerikaans' bezigen als het over de zgn.westerse cultuur gaat.

3 A.Rukebeshu, *Esotérisme et communication sociale*, Kigali 1985.

4 Een verwant spreekwoord luidt: 'Akari mu nda y'umututsi kamenywa n'imana na nyira ko' = 'wat zich in het innerlijk van de Tutsi bevindt is slechts gekend door God en door hemzelf'; hetgeen een verwijzing is naar de uiterste discre-

tie en terughoudendheid waarop de Tutsi-aristocratie prat ging. Cf. P. Crépeau et S. Bizimana, *Proverbes du Rwanda*, Tervuren 1979. Prov.n 352.

5 De wijze waarop sinds 1990 het RPF de internationale media bespeeld heeft en thans nog bespeelt, is hiervan een recent en goed voorbeeld.

6 A. Rukebeshu. op.cit.p.166-173.

7 De uitspraak dateert van kort na de gebeurtenissen in Kibeho...!

8 Ph. Gourevitch, 'Letter from Rwanda after the genocide', In: *The New Yorker*, 18 december 1995. p.93.

9 P. Crépeau, *Parole et sagesse: valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda*, Tervuren 1985. p.224.

10 P. Erny, 'L'esprit de l'éducation au Rwanda ou le 'caractère national' décrit par un groupe d'étudiants' In: *Genève-Afrique*, vol.XXI n 1. 1983. p.25-53.

Drs. C.M. Overdulve werkte vanaf 1961 jarenlang in de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda, uitgezonden door de Gereformeerde Kerken in Nederland. Hij doceerde vervolgens van 1987 tot 1994 praktische theologie aan de Theologische (Hoge) school van Butare.

Auli van 't Spijker-Niemi

Verzoening in Rwanda?

De redactie heeft mij gevraagd om te schrijven over ervaringen met verzoening in Rwanda. Ik heb ingestemd. Na de genocide en de oorlog in 1994 gaat het toch erom dat de verschillende bevolkingsgroepen in Rwanda weer als zusters en broeders met elkaar samen leven? Is dat niet verzoening? Maar na een verblijf van enkele weken in Rwanda in november 1997 durf ik het woord 'verzoening' nauwelijks meer in de Rwandese context gebruiken.

Een te groot en leeg woord

Ten eerste lijkt 'verzoening' een te groot woord te zijn voor de vele gewone manieren van met elkaar leven en samen werken, wat op de basis van de samenleving in Rwanda weer gebeurt. In de kerkenraden, in de scholen, op de markt, in bedrijven, op het land en als burens leven verschillende bevolkingsgroepen op een vanzelfsprekende manier met elkaar zoals het ook voor 1994 gebeurde. Misschien kan men dat niet 'verzoening' noemen, maar in ieder geval geven velen geen blijk van onverenigbaarheid, ook niet in persoonlijke gesprekken.

Ten tweede is het woord 'verzoening' in het huidige Rwanda van twee kanten uitgehold: door de kerken en door de regering.

Voordat de genocide en de oorlog afgelopen waren, lagen er in Genève namens de wereldoecumene al plannen klaar voor een programma 'Vrede en verzoening' in Rwanda. En zodra er voldoende vrede in het land was, werden er seminars over dit onderwerp georganiseerd. Op zich een initiatief dat alle lof verdient. Want een land, verscheurd door genocide, heeft natuurlijk verzoening nodig tussen de verschillende partijen. Maar het was te vroeg, zo blijkt achteraf. De wonden waren te vers. In de seminars werd afstandelijk gediscussieerd over de verzoening met God, als basis voor de verzoening met de mensen, over de verzoening in de bijbel en in de Rwandese cultuur, maar de deelnemers konden nog nauwelijks concreet worden, laat staan zich zelf ter sprake brengen. Als gevolg ervan is 'verzoening' binnen de kerken op het ogenblik een woord dat je liever niet gebruikt.

Ik verwonder mij over deze welwillende maar onrealistische westerse voorstellen om zo vroeg over verzoening in Rwanda te willen spreken. Wie had in 1945 kunnen aandringen op verzoening tussen de joden en de NSB'ers? Wij weten dat bijvoorbeeld de Nederlandse joden het nu nog vermijden om door Duitsland te reizen.

Als men op het ogenblik in Rwanda in de kerken niet graag over de verzoening spreekt, de regering doet het des te meer. Bijna in alle nieuwsuitzendingen wordt verteld over een seminar of conferentie, die tevens dienstbaar is voor de 'nationale verzoening'. Maar op deze manier krijgt het woord een ideologisch karakter. De verzoening kan maar op één manier plaats vinden: door te accepteren wat de huidige regering zegt. Een voorbeeld ervan zijn de 'kampen van solidariteit', waar alle hoger opgeleide vluchtelingen die na november 1996 teruggekeerd zijn een heropvoeding krijgen. Zij leren onder meer een nieuwe visie op de geschiedenis van Rwanda. Een discussie is niet mogelijk, vragen worden gezien als een teken dat de persoon misschien nog een genocidaire ideologie zou aanhangen. Ook dit zou een bijdrage zijn aan de nationale verzoening.

Er is nog een derde aspect dat het moeilijk maakt om in het huidige Rwanda over verzoening te spreken. Om tot een werkelijke verzoening te komen is er een open dialoog nodig. Je moet elkaar je verhaal kunnen vertellen.¹ Dat gebeurt nu ook in een vertrouwde kring. Maar om je verhaal te kunnen vertellen moet je weten dat het niet tegen jou kan worden gebruikt. Er moet rechtszekerheid zijn. En met het ontbreken van een goed functionerend rechtssysteem ontbreekt ook een basis voor een open dialoog, in dienst van verzoening.²

Verzoening - tussen wie?

Na november 1996 is de Rwandese samenleving voor de tweede keer in een korte tijd ingrijpend veranderd. Een grote groep (misschien wel een miljoen) vluchtelingen is sindsdien teruggekeerd uit Zaïre, het huidige Kongo. Zij waren in juli en augustus 1994 daarheen gevlucht uit angst voor wraak door de huidige regeringstroepen, die toen de macht in Rwanda overnamen. Onder hen die gevlucht waren, waren de bedenkers en de uitvoerders van de genocide, maar even goed een groot aantal onschuldigen, die geloofden dat zij door de nieuwe machthebbers zouden worden gedood, volgens het toenmalige regeringspropaganda. Door sommige Rwandezers worden al deze teruggekeerde vluchtelingen als 'genocidair' of als 'interahamwe'³ beschouwd.

De eerste diepgaande verandering gebeurde direct na augustus 1994. Oude vluchtelingen, die 20-35 jaar buiten de grenzen van Rwanda woonden, keerden terug, nu zij zich eindelijk in hun land weer veilig konden voelen.

Grof gezegd zijn er nu drie groepen mensen in Rwanda, die de recente geschiedenis in drie verschillende posities hebben beleefd:

Er zijn de slachtoffers van de genocide van 1994, die veelal bijna hun hele familie hebben verloren en zelf ongehoorde wreedheden van dichtbij hebben meegemaakt. Bij de tweede groep horen zij die meestal zelf geen risico liepen om slachtoffer van

de genocide te worden, maar wier familieleden soms tot de daders behoorden. Zelf waren ze bang om gedwongen te worden om mee te doen, en ze waren doodsbang gemaakt voor de FPR (het toen aanvallende leger, dat nu de voornaamste regeringspartij is). Onder hen zijn daders, maar ook velen die hun eigen leven riskerden om slachtoffers te beschermen. Ca. 1-2 miljoen onder hen vluchtten in 1994 het land uit en keerden onlangs terug, maar een nog grotere groep is steeds in Rwanda gebleven.

De derde groep wordt gevormd door hen die na 1994 naar Rwanda kwamen en veelal de Rwandese samenleving van de laatste decennia niet kennen. Soms kijken zij neer op de mensen van het land, en koesteren een diep wantrouwen tegen de bevolkingsgroep die verantwoordelijk was voor de genocide.⁴ Er bestaan ook grote verschillen tussen hen die uit Burundi of uit Zaïre of uit Oeganda zijn teruggekeerd. Als men over verzoening in Rwanda spreekt, denkt men generaliserend in de eerste plaats aan een verzoening tussen deze verschillende groepen.

Wat bedoelen wij met verzoening? Er is het laatste jaar veel over geschreven. De Tweede Europese Assemblee in Graz 1997 had als thema: 'Verzoening, Gave van God, Bron van nieuw Leven'. De verzoening veronderstelt dat de met God verzoende mensen weet hebben ook van hun eigen fouten en zwakheden en van de betrekkelijkheid van hun eigen leven. Het ontstaat door een dialoog waarin de ander serieus wordt genomen. De met God en met elkaar verzoende mensen weten zich veilig bij elkaar.

Vergeving is iets anders dan verzoening. Bij vergeving brengt de mens zichzelf niet in het spel. Hij stelt zichzelf niet ter discussie. De mens die vergeeft blijft centraal staan. Bij verzoening echter wordt men elkaars gelijken.⁵ Maar hoe kan dat gebeuren als er nauwelijks daders zijn die bereid zijn om hun zonden te belijden?

Is het mogelijk om op dit moment, ruim drie jaar na de genocide, aan de slachtoffers te vragen ook naar hun eigen fouten te kijken? Dat zij niet alleen vergeven, maar ook een open dialoog aan gaan met de daders?

Ds. J van Wattum, coördinator van het Oecumenisch Pastoraat Oorlogsgetroffenen (OPOG), geeft een voorbeeld hoe diep oorlogsgeweld mensen kan treffen. De commissie Pastoraat Oorlogsgetroffenen werd in ongeveer 1980 samengesteld uit mensen die in de oorlog 'aan de goede kant' hadden gestaan. Op een gegeven moment voegde zich de vertegenwoordigster van de 'Werkgroep Herkenning' (kinderen van de foute ouders) bij de groep. De man die op de nominatie stond om voorzitter te worden haakte toen af. Hij kon het emotioneel niet opbrengen iemand van de foute kant te ontmoeten.⁶ Dat was bijna veertig jaar na de oorlog. In Rwanda zijn de wonden nog geen vier jaar oud.

Kan een vrouw aan verzoening denken, die enkele maanden geleden teruggekeerd is uit de oerwouden van Kongo, waar zij heeft gezien hoe haar man en kinderen door soldaten werden vermoord en die zelf drie dagen gewond onder de lijken heeft gelegen? Kan men nu aan haar vragen dat zij naar haar eigen fouten kijkt en zich inleeft in de pijn van de anderen? Moet zij niet eerst de tijd krijgen om haar eigen verhaal vaak genoeg te vertellen en een veilig dak boven haar hoofd en dagelijks voedsel te

vinden, zodat haar eigen pijn wat minder wordt?

En de derde grote groep zijn de Rwandezes die soms hun hele leven lang als vreemdelingen en als vluchtelingen hebben geleefd. Kunnen zij nu al begrip opbrengen voor hen die hun dit hebben aangedaan?

Het kost tijd voordat er ruimte komt voor de verhalen van de anderen. Eerst moet de eigen pijn door anderen erkend worden en daardoor milder worden.

Er is echter een voorbeeld waar de Rwandese christenen, behorend tot verschillende kerken en groepen, in staat en bereid waren om ook naar hun eigen fouten te kijken om zo dichterbij elkaar te komen: de Belijdenis van Detmold.⁷ Daar beleden zij hun fouten en zonden die aanleiding konden vormen voor de ramp van 1994. Zou het feit dat dit buiten Rwanda gebeurde en dat een aantal deelnemers al een geruime tijd buiten Rwanda woonde het gemakkelijker hebben gemaakt?

Verzoenend samen leven

Ondanks mijn bedenkingen om het woord 'verzoening' in de huidige Rwandese context te gebruiken, gebeurt er aan de basis het een en ander, wat duidelijk verzoenend werkt: waardoor de betrokkenen bij elkaar ruimte vinden voor hun eigen verhaal en ruimte maken voor de verhalen van de anderen en zich bij elkaar veilig weten. Zij zouden dit alleen zelf niet als 'werken aan verzoening' willen bestempen. Ik noem hier enkele voorbeelden van verzoenende vormen van samen leven.

Een vrouw vertelde mij dat de burens het huis van haar vermoorde ouders aan het herstellen zijn. De vader was een gerespecteerd onderwijzer geweest, die gepensioneerd was. 'Waarom doen zij dat,' vroeg ik. 'Het wordt aangemoedigd door de autoriteiten,' zei ze. 'Maar dat kan niet de enige reden zijn. Misschien schamen zij zich dat zij niet in staat waren geweest om de moordpartij te verhinderen. En voelen zij zich schuldig, ook al hebben zij objectief gesproken geen schuld.' Een daad van verzoening tegenover de overgebleven familie?

In de diaconale arbeid in de gemeentes wordt op een vanzelfsprekende wijze samen gewerkt. De oude alleenstaande weduwen, die niemand meer hebben die voor hen kan zorgen, omdat hun familieleden zijn omgebracht, worden geholpen door christenen van verschillende groepen.

Mwana Ukundwa is een organisatie die ca. 550 weeskinderen steunt uit alle bevolkingsgroepen. Voor de grotere jongens en meisjes worden ateliers opgezet, waar zij samen werken. En als er een nieuw kind bij komt, bijvoorbeeld uit Kongo, vertelt zij eerst haar verhaal. Samen werkend groeit het vertrouwen in elkaar. Ook de ouders die de kinderen opvangen hebben gezamenlijke projecten, waardoor zij in hun levensonderhoud kunnen voorzien. En zij delen met elkaar hun zorgen.

Aan de Protestantse Theologische Faculteit in Butare hebben 42 studenten uit alle bevolkingsgroepen een tweejarig speciaal spoedprogramma beëindigd. Door diepgaande gesprekken, waarin men antwoord probeerde te zoeken voor de bijzondere uitdagingen in Rwanda op het ogenblik, is onderling een sterke band gegroeid. Er zijn veel, soms pijnlijke gesprekken geweest over de recente geschiedenis van het

land. Vooral ideologisch gekleurde gastlezingen deden de spanningen stijgen. Een intensieve lezing van de Jozefverhalen, gedeeltelijk met de methoden van bibliodrama, maakte duidelijk hoe de betrokkenen de oorzaak en het ontstaan van het conflict op verschillende manieren kunnen interpreteren, afhankelijk van het perspectief van waaruit men het beziet: van Jakob, van Jozef, van de vrouwen van Jakob of van de broers van Jozef. De weg naar de verzoening bleek ook daar lang te zijn, generaties lang. 'Dan moeten wij ook tijd krijgen,' was een van de conclusies. Er waren ook kleine groepen studenten die het, gestimuleerd door de traumaverwerkingsgroepen aangeboden door de Faculteit, in een besloten kring oefenden om elkaar hun verschillende levensverhalen te vertellen. Dit was voor iedereen een bijzonder waardevolle ervaring.

Zorgelijk in dit alles is, dat de oude vluchtelingen van 1959-1973, die na 1994 terugkeerden, veelal apart in de steden leven en maar weinig contact hebben met de rest van de bevolking. Gelukkig vormt de Theologische Faculteit een positieve uitzondering.

De taak van de kerken

De kerken kunnen een spiritualiteit bevorderen, die een eerlijke erkenning van zowel de eigen zwakheden en zonden als die van de anderen stimuleert. Niet alleen op individueel niveau, maar even goed op structureel niveau. Dat behoedt voor goedkoop moralisme, wat volgens Harold Wells naïef en gevaarlijk zou kunnen zijn,⁸ omdat de werkelijke scheidende factoren in dat geval onbesproken blijven. Een spiritualiteit die de diepte van de zonde en van Gods genade kent, maakt het zelfs mogelijk te zien dat de slachtoffers van gisteren de beulen van vandaag, en de slachtoffers van vandaag beulen van morgen kunnen worden. Dit is een spiritualiteit die de lange weg tot verzoening voorbereidt.

Voorts zou het een uitdaging zijn voor de kerken om te helpen de geschiedenis en de kerkgeschiedenis van Rwanda zo te schrijven dat de verschillende bevolkingsgroepen zich erin kunnen herkennen. Maar misschien is het nu nog te vroeg. De kerken kunnen wel de ruimte scheppen, waarin de verhalen van iedereen verteld kunnen worden, in alle openheid en nederigheid.

1 Charles Villa-Vicencio beschrijft hoe in Zuid-Afrika de enige manier om tot werkelijk begrip te komen is om elkaar je verhaal te kunnen vertellen. Dit is volgens hem de basis van de Theologie van de Verzoening. Ook omdat de herinneringen afhankelijk zijn van de posities waarin je de geschiedenis hebt beleefd, en deze herinneringen zijn diep geworteld. Ook daar is de worsteling pas begonnen om zo de verhalen te vertellen dat ze mensen binden. Charles Villa-Vicencio, 'Telling One Another Stories. Toward a Theology of Reconciliation', in *The Reconciliation of Peoples*, edited by Gregory Baum and Harold Wells (WCC Publications, Geneva 1997) p.30-42.

2 Ik hoorde vertellen dat in een grote opwekkingsbijeenkomst van de Anglicaanse Kerk in september 1997 militairen aanwezig zouden zijn geweest, die de eventueel belastende schuldbelijdenissen aan de justitie zouden doorvertellen. Los van de vraag of dit waar is, is het tekenend voor de sfeer van wantrouwen dat dit verhaal verteld werd.

3 Interahamwe is de naam van hen die aan de politiek van de genocide actief meewerkten of dat aanhingen (en misschien nog eraan meewerken).

4 Ik gebruik bewust niet de namen Hutu en Tutsi, omdat de manier waarop deze namen in de

westerse media worden gebruikt de Rwandese werkelijkheid simplificeert. Tegelijk geef ik toe dat men zeker niet de geschiedenis van Rwanda kan begrijpen zonder dat men over Hutu en Tutsi spreekt. In het huidige Rwanda kun je alleen behoedzaam en in een vertrouwelijk gesprek deze namen gebruiken.

5 Hans van Munster, o.f.m., 'De aanloop naar de Tweede Europese Oecumenische Assemblée', in *Wereld en Zending* 1997,1 p. 5.

6 Douwina Zoutman, 'Verzoening: het foute blijft overeind staan en toch...', in *Uit op verzoening*, Kampen 1997.

7 De verklaring is opgenomen in Bulletin van het Landelijk Missionair Collectief 62 (mei/juni 1997), Postbus 221, 3970 AE Driebergen.

8 Harold Wells, 'Theology for Reconciliation', in *Reconciliation of Peoples*, WCC Geneva (1997) p.8.

Drs. Auli van 't Spijker-Niemi is predikant en geestelijk verzorger in het psychiatrisch ziekenhuis Veldwijk in Ermelo. Van 1973-1982 verbleef zij in Rwanda en doceerde aan de Theologische School in Butare. In 1996 werkte zij mee aan het Program Spécial van de protestantse Theologische Faculteit in Butare als docent pastoraat en als pastoraal supervisor.

Serge Desouter

De veranderde plaats van de kerken in Rwanda

De kerken zullen zich onder de nieuwe situatie een houding moeten aanmeten, die nogal verschilt van die van de voorbije periode.

Is de Katholieke Kerk in Rwanda nu wel een zo herkenbare entiteit, dat men die met de vinger kan aanduiden? Er is bijvoorbeeld een eigenlandse hiërarchie met veel Tutsi in haar rangen. Dit leidde niet tot broederlijke verhoudingen met de Hutu ambtgenoten en de achterban. De mogelijkheid tot samenwerken en leven ook binnen de parochies, religieuze gemeenschappen en congregaties was nochtans een realiteit, hoewel die nu zeer gehavend uit de gebeurtenissen is gekomen. Ook de groep van missionarissen vormde dan weer een deel van 'de' kerk, die andere accenten en gevoeligheden liet blijken.

Niet iedereen ging akkoord met de sterk regime gebonden relaties, die door de kerk ter plaatse in het verleden gekoesterd werd. De volgzaam plattelandsbevolking stak schril af tegen nieuwlichters uit basisgroepen, NGO's en mensenrechtenorganisaties allerhande van de negentiger jaren. De rol van de kerk mag in dit bewustmakingsproces niet onderschat worden. Ook hier werden vele schakeringen en diverse standpunten waargenomen.

Momenteel zit de kritiek op de kerk in de lift meestal vanuit ideologische of politieke beweegredenen. Men gaat er dan vanuit dat de ene groep de goeden en de andere de slechten zouden zijn. Zeg maar: Hutu en Tutsi. De goeden zijn nu aan het bewind en de slechten waren de vorigen. Of omgekeerd. De kerk zou dan aan het huidige regime vergiffenis moeten vragen. Dit houdt natuurlijk geen steek. De officiële kerk heeft niet bij het vorige regime aangeleund om de redenen die men haar nu in de schoenen wil schuiven, namelijk de genocide van de Tutsi van 1994.

Dat wil niet zeggen dat de kerk zelf niet aan kritiek toe zou moeten zijn. Vanuit prestige en macht heeft zij legitimatie gegeven aan kerkelijke en burgerlijke structuren. De scheiding is daardoor niet altijd heel duidelijk gebleven. De kerk heeft altijd aan de bekoring van macht en prestige blootgestaan en in die zin kan ze haar betrokkenheid bij de geschiedenis van het land niet van zich afschudden. Men weet

ook, maar gewoonlijk veel te laat, dat een kerk die afstand neemt van macht en prestige, gezonder wordt.

Het heeft de kerk dan ook belet om echt kritisch tegenover de civiele maatschappij en de eigen interne structuren te staan. Kerkelijke hoogwaardigheidsbekleders maakten het moeilijk de relatie met de burgerlijke macht en het binnenkerkelijk functioneren helder te houden. Eigenlijk kwam het erop neer dat de kerk zich niet als een actor in de samenleving beschouwde maar als de bepalende factor. Daarbij hoorde een soort contract tussen wereldlijke en kerkelijke macht waarin beiden elkaar erkenden en er hun voordeel uit putten. In concreto betekende dit voor het burgerlijk regime een verlichting in het onderwijs, de opvoeding en de gezondheidszorg, maar ook haar legitimatie. Voor de kerk prestige, allerlei voordelen en inspraak in vele domeinen. De scheidingslijn werd hierdoor zeer moeilijk te onderkennen.

Dat de kerk nu onder een nieuw regime weer bij de nieuwe civiele instanties probeert aan te sluiten wijst erop dat men het gevaar daarvan nog steeds niet heeft ingezien.

Het vraagt tevens plaats bij de rol van kerken in het algemeen is noodzakelijk maar mag geen 'theoretiseren' worden zonder voldoende aansluiting met belangrijke culturele, politieke en historische achtergronden in een concrete oorlogssituatie.

Men mag daarbij niet uit het oog verliezen dat kerken geen clubs of politieke groepen zijn of ermee vereenzelvigd kunnen worden. Religie is nooit vrij van structuren en ook nooit zuiver spiritueel. Daarin onderscheiden de kerken uit de regio van de Grote Meren zich geenszins van die van andere landen. De kritiek op die kerken kan dus nooit genocides en de agressiviteit in de mens verklaren. Ook in het zogezegd vredige boeddhistische Cambodja kan men daarover meespreken.

Het antagonisme tussen volken onderling hebben kerken eigenlijk ook nooit echt fundamenteel ter sprake kunnen of durven brengen. Dat kwam mede door hun afkeer van politieke analyses en een te sterke nadruk op het individuele heil in de hemel en het hiernamaals. Wat het zoeken naar wat zindelijke politiek zou kunnen zijn in een gezonde multi-etnische samenleving, hebben ze veel te laat met schade en schande moeten inzien. Ze zullen nu moeten opletten dat de etnische tegenstellingen niet verdrongen worden, want dit mondt nu al uit in versterking van de Tutsi-factor. Dit verdringen of onder de mat vegen zou wel eens als een groot kankergezwell kunnen uitdijen en zal, als dit niet onderkend wordt, een 'grote maar rampzalige toekomst' tot gevolg kunnen hebben.

De kerken zullen enkele banieren hoog moeten houden zoals rechtvaardigheid en vrede, menselijke waardigheid en waarachtigheid. Maar ook als gelovige gemeenschap zal zij harder moeten spreken daar waar anderen dit niet (meer) kunnen doen. Zij zal zich verbonden moeten blijven tonen met armen en verdrukten, marginalen en bedroefden. Hutu en Tutsi hebben in het verleden uit die aan hen toevertrouwde boodschap geput en zullen dit ook in de toekomst blijven doen. Zij zal dus ook

een taal moeten zoeken, waarin de Openbaring in deze nieuwe situatie uitgedrukt zal worden. En taal is belangrijk om het gesprek in de samenleving weer op gang te brengen.

Er zal werk gemaakt moeten worden van de inculturatie. Dit houdt onder meer in dat men zal moeten onderkennen dat eens zo respectvolle instituten als kerken (maar ook NGO's, onderwijssystemen, enz.) in een zekere fase van onmacht zijn beland. Er zal aandacht gegeven moeten worden aan nieuwe vormen van verbondenheid, die her en der als paddestoelen uit de grond schieten: sekten, allerhande 'Universités sous les manguiers', genezerspraktijken, familiale devoties en rituelen, rol van de moeder en de vrouw in de samenleving, informele sectoren van de economie, etc.

Men zal moeten uitgaan van niet-regime afhankelijke ontwikkelingshulp aan de bevolking te bieden. De toekomst van groepen jongeren, die niet door de huidige regimes aan bod komen, zal veilig gesteld moeten worden. De civiele maatschappij moet opnieuw kansen krijgen.

Meer dan ooit tevoren zullen vrouwen en mannen in de kerken hun stem moeten laten horen. Zij zullen het geweten van de gemeenschap moeten bewaren in deze tijden, waarin de menselijkheid in de samenleving in gevaar is. Daartegenover staat de proclamatie van de gerechtigheid van machthebbers en van dictaturen, van onverschillige rechters van gerechtshoven ten dienste van politiek en macht. Ook die van regimes en ideologieën met hun eigen messiaanse proclamatie van betere tijden, vooral voor zichzelf, voor hun medestanders, voor eigen profijt en behoeften; betere tijden voor het eigen volk en partij en voor hen of haar, die zich onderwerpen en achter hun banieren marcheren. De zoveelste nieuwe orde die wordt geproclameerd en die woorden verkracht tot slogans om heerschappij in stand te houden of te veroveren.

Er is niets nieuws onder de zon, zuchtte Prediker (1:9) vele eeuwen geleden. Tekenen mogen niet langer geminacht worden en men zal moeten leren om de dagen te waarderen, die gegeven zijn. Ze mogen vooral niet verzwegen worden of weggepraat langs elektronische snelwegen en draagbare telefoons of om ze te verwerken tot onverteerbare informatie van computers en media.

Als de kerken nog toekomst willen bieden moeten ze de mensentijd leren waarderen door de dagen heen, die gegeven zijn. De kerken kunnen naar de leegte kijken en duizelen, maar ze kunnen ook terugbuigen naar hetgeen beleefd werd voor ons in het verleden. Daarin wordt wijsheid geboren: Shema Israël; Hoor Israël (Dt. 6:4) Toekomst wordt in het verleden, in hetgeen reeds voor ons beleefd werd, aangereikt. Iemand die onder de vluchtelingen van Zaïre, Rwanda en Burundi werkt, schreef Kerstmis 1996: 'De vluchtelingen zeggen het tegen ons: de ongerechtigheid, die ons werd aangedaan is niet eeuwig... Dat is wat ons leven doet: de solidariteit, die tussen mensen ontstaat en die wegen baant zonder haat. Wij zijn onderweg naar bevrijding. Uit de duisternis gaan wij verder met geduld naar het Licht. Want God wil

die duisternis in de wereld niet. God is niet de God waarvan wij vragen, dat hij zich in bochten wringt om catastrofes in één wenk in paradijsjes om te zetten. Hij wringt zich met ons weg in een wereld, altijd opnieuw en in alle tijden.

De vraag blijft dus reuzengroot staan: hoe zullen leden van kerken, maar ook de ontwikkelingswerkers, de diplomaten en de politici verder functioneren en helpen bouwen aan nieuwe toekomst en paradigma's in deze regio? In de mate dat die vraag reeds onderkend zou worden, is het toegelaten te dromen van een nieuw tijdperk. Dat dit door christenen onder inspiratie van het evangelie zou kunnen gebeuren en ook in dit tijdschrift aan bod komt, lijkt mij geen toeval.

Serge A. Desouter is van de Sociëteit van Missionarissen van Afrika. Hij verbleef 26 jaar in Afrika, waarvan 18 in Rwanda. Hij werkte en bezocht als deskundige van Internationale Organisaties veel Afrikaanse landen en schreef tientallen publicaties en artikelen over Afrikaanse cultuur, etnografie en spiritualiteit. Hij is thans voorzitter van het Comité van de Missionerende Instituten in België (CMI), dat mede uitgever is van dit tijdschrift.

De feiten over Kongo-Zaire

Immens groot

Met een oppervlakte van 2.345.000 km² (ongeveer zo groot als West Europa!) is wat nu de Democratische Republiek Kongo heet, middenin Afrika, het grootste land ten zuiden van de Sahara.

Het grondgebied van de republiek wordt gevormd door de bedding van de grote Kongo-rivier, waaraan ook haar naam ontleend werd. De smalle landstrook aan de Atlantische Oceaan, die samenvalt met de monding van de Kongostroom wordt in het binnenland breder en sluit de Kristalbergen tussen Matadi en Kinshasa in. Dan volgt nog een groter gebied, dat zich uitstrekt van de bedding van de Yolo tot die van de Kasayi en de Sankuru. De bedding van de Kongostroom in het noorden – ongeveer eënderde van het hele land – ligt op ongeveer 300 m hoogte. In noord-oostelijke en zuidoostelijke richting strekken zich een reeks golvende plateaus van 1500 tot 2000 m. hoog uit. In het zuidoosten zijn bergen met werkende vulkanen (tot 5109 m). Het milde klimaat en de vruchtbare gronden maken het tot een van de beste landbouwgebieden van het land. Het is hier dat Kabila het verzet tegen het regime van Mobutu begon.

Er wonen nu ongeveer 43 miljoen mensen in Kongo. Dat is driemaal meer dan bij de onafhankelijkheid in 1960. Ondanks deze bevolkingsexplosie is het land dun bevolkt: minder dan 20 personen per vierkante km. Naast bijna onbewoonde gebieden treft men ook megasteden zoals hoofdstad Kinshasa met 5 miljoen inwoners; Kananga, Mbuji-Mayi, Kisangani en Lumumbashi tellen elk ongeveer een miljoen inwoners van wie de grote meerderheid het zonder elektriciteit of waterleiding moet stellen. Het land telt meer dan 200 volken, die ongeveer evenveel talen spreken. De grote meerderheid van 80% behoort tot de Bantu taalgroepen. In het noordoosten wonen de met Soedanezen verwante volken. In het oerwoud vindt men kleine groepen Pygmeeën, die een eigen taal spreken. Naast de officiële taal, het Frans, zijn er

vier grote voertalen: Lingala, Kikongo, Tsiluba en Kiswahili. Bijna iedereen kan zich uitdrukken in één van deze vier talen. Het Frans functioneert vooral in het onderwijs en bij de officiële mededelingen. Op straat kan je er niet veel mee.

Er zijn evenveel culturen als volken. Elke groep beweert uniek te zijn. Toch kan men van enkele grote cultuurzones spreken. De mensen van Kasayi, bijvoorbeeld, hebben een andere levensvisie dan de Bakongo, maar verschillen weer minder van de mensen in Katanga. De Pygmeeën en de volken in het noordwesten vormen elk een groep apart. In de Kivu zijn de mensen verwant aan de volken van Rwanda en Burundi. Sommigen zijn uit Rwanda afkomstig en vestigden zich nog voor de onafhankelijkheid in Kongo. De officiële staatsgrenzen houden geen rekening met de grenzen van de gebieden die de verschillende volken traditioneel als hun terrein beschouwden. Dit zorgt voor nogal wat 'grensverkeer' dat zowel nuttig als gevaarlijk kan zijn voor het heersende regime.

Veel christenen

De grote meerderheid van de Kongolozen is christen. Ongeveer de helft is katholiek gedoopt, 20% behoort tot een protestantse kerk en 8% is kimbanguïst. Kimbangu was een Kongo-profeet, die oorspronkelijk het christendom een eigen gelaat wilde geven, maar na vervolging door de koloniale overheid, hierin gesteund door de Katholieke Kerk, een eigen kerk stichtte. Hij stierf in de gevangenis en zijn kerk ontwikkelde zich snel na de onafhankelijkheid. Zij is nu lid van de Wereldraad van Kerken. De Katholieke Kerk is eveneens enorm gegroeid en wordt nu bijna helemaal door Kongolezen geleid. Als grootste kerk die zich nooit door Mobutu liet knechten (sommige individuele bisschoppen stonden wel dicht bij het regime), geniet ze nog steeds groot aanzien bij de bevolking. De protestantse kerken kenden eveneens een belangrijke groei en worden al lang door Kongolezen geleid. De bevolking waardeert hen vooral voor de wijze, waarop ze de gezondheidszorg ter harte nemen. In tegenstelling tot de meeste katholieke hospitalen en poliklinieken die eveneens – de erbarmelijke omstandigheden in acht genomen – kwaliteitszorg verstrekken, integreren de protestantse instellingen de religieuze dimensie in het genezingsproces. Naast deze kerken telt het land nog een aantal onafhankelijke kerken en nieuwe religieuze bewegingen. De moslims vormen een kleine minderheid die eveneens groeit en zich overal in het land verspreidt. Slechts weinig mensen zullen zeggen dat ze tot de traditionele godsdienst van hun vaders behoren, maar bijna iedereen houdt er wel traditionele praktijken op na en consulteert de eigen religieuze specialisten in tijden van nood.

Kongo werd in 1960 vrij onverwacht en totaal onvoorbereid onafhankelijk. De Belgische overheid gaf er zich pas in 1959 rekenschap van dat de onafhankelijkheid onafwendbaar was. Inderhaast werden politieke partijen opgericht en verkiezingen georganiseerd. Het koloniale onderwijsnet had wel een brede basis, maar er was

bijna geen hoger onderwijs. In 1960 kende het land slechts één universitair gediplomeerde. Het was niet te verwonderen dat nogal wat oud-seminaristen (de enige toegelaten vorm van hoger onderwijs) aan de eerste regeringen van Kongo deelnamen. Reeds na enkele weken was het duidelijk dat president Kasavubu en eerste minister Patrice Lumumba het over de meeste zaken grondig oneens waren. Lumumba werd in 1961 gearresteerd en vermoord. Het land belandde in totale chaos: afscheidingen, rebellie, VN vredesmissies, enz. Het gekibbel tussen politici en vooral de rivaliteit tussen president en eerste minister hielden maar niet op. Dit deed generaal Mobutu besluiten orde op zaken te stellen in 1965.

Mobutu regeerde het land als een veldheer. Alle politieke partijen werden verboden en vervangen door de volksbeweging van de revolutie (Mouvement Populaire de la Révolution, MPR). Deze beweging vertoont al snel messiaanse trekken en in 1974 wordt Mobutu dan ook als de messias van zijn volk voorgesteld. Ondertussen had hij al duidelijk gemaakt dat er een nieuw tijdperk aangebroken was. Land en rivier werden herdoopt tot Zaïre (Portugese verbastering van nzadi: stroom) en er kwam een nieuwe munt, ook Zaïre genoemd; de vlag van de MPR werd de vlag van de natie; alle staatsinstellingen werden deel van de beweging en moesten haar bevelen opvolgen; authenticiteit, later mobutisme genoemd, werd de officiële ideologie, enz. Er was slechts één leider: de president-stichter van de MPR. Allen moesten hem gehoorzamen.

In het kader van de authenticiteit wijzigde Joseph-Désiré Mobutu zijn naam in Mobutu Sese Seko en verbood alle Zaïrezen om nog westerse 'christelijke' namen te gebruiken. Hier kwam hij reeds in aanvaring met de Katholieke Kerk. Later zullen de spanningen tussen kerk en staat hoger oplopen, maar Mobutu slaagt erin de kerk aan zich te onderwerpen. De protestantse kerken werden al in 1971 gedwongen om zich te verenigen, en de Katholieke Kerk publiceert in 1975 een moedige stellingname tegen het regime. Later zullen de protestanten eveneens reageren en toenadering zoeken tot de Katholieke Kerk om zoveel mogelijk tot gemeenschappelijke standpunten te komen. Nog weer later zullen de Kimbanguïsten zich hierbij ook aansluiten. Dit heeft ervoor gezorgd, dat de godsdienst nooit helemaal door het regime geannexeerd is.

Aanvankelijk waren de mensen blij met het regime van Mobutu dat orde en rust bracht. In het begin was er ook een economische opleving. Deze duurde echter niet lang, want het regime was gebaseerd op 'prédation': roofzucht. Mobutu en zijn getrouwen roofden het land letterlijk leeg en zorgden ervoor dat het geld op buitenlandse rekeningen terecht kwam. Het volk belandde in een situatie van uiterste armoede wat tot de opkomst van de oppositie leidde, die in de jaren '80 werd weggedrukt. Na de val van de muur van Berlijn moest Mobutu onder internationale druk toegeven en het bijeenroepen van de 'Nationale Conferentie' tolereren. Hij beloofde zelfs democratische verkiezingen, die hij steeds wist uit te stellen. De oppo-

sitiepartijen waren hopeloos verdeeld en vormden geen partij voor hem. De enige oppositieleider die door de jaren standhield, was Tshisekedi. Eind 1996 echter, toen Mobutu besloten had de verdreven Hutu militanten uit Rwanda te steunen, kon Laurent Désiré Kabila met de hulp van Uganda en Rwanda, een gewapende opstand beginnen. Hij wilde aanvankelijk alleen maar een bufferzone creëren tussen Rwanda, Burundi en Zaïre, waar hijzelf het voor het zeggen zou hebben. Het werd echter vrij snel duidelijk dat het leger en zelfs de presidentiële garde niet veel meer voorstelden, wat Kabila en zijn beschermheren op het idee bracht het ganse land dan maar te veroveren. Dat lukte in mei 1997. Zaïre heet nu andermaal 'République Démocratique du Congo' en wordt geregeerd door voormalige ballingen, die zich ten dele op Lumumba beroepen en Rwandese, alsmede Zaïrese Tutsi. Wat ze precies willen is nog niet duidelijk. Ze werden aanvankelijk toegejuicht door de bevolking, maar nu rijzen opnieuw twijfels. Velen hebben het gevoel dat hun land door vreemde troepen bezet is en dat er verder weinig veranderd is. Anderen geven het nieuwe regime het voordeel van de twijfel. Kongo heeft nog een lange weg te gaan.

Drs. Eric Manhaeghe is missioloog en priester-lid van CIMC (Scheut). Als missionaris werkte hij in Zaïre, Nigeria en Kameroen. Hij is nu directeur van Euntés, het centrum voor permanente vorming van missionarissen in Kessel-Lo.

Zana Azizza Etambale

Relaties tussen de Katholieke Kerk en de overheid in Kongo

Een historisch perspectief

De geïnstitutionaliseerde kerken van Midden-Afrika zijn van recente datum. Hun inplanting vond plaats aan het einde van de vorige eeuw. Zij worden geleid door jonge mensen, die bruisen van vitaliteit. Vergrijzingsverschijnselen zijn nog zeldzaam. Het gaat om jonge kerken, die over dynamisme, energie en enthousiasme beschikken. Soms hechten ze meer aan orthopraxis dan aan orthodoxie. Ze zijn voortdurend druk met proberen en zoeken, afgezien van dansen, zingen en lachen. Ze botsen wel eens op onbegrip bij oude vermoeide moederkerken.

Het tweede kenmerk is de 'formalistische' en 'moderne' geaardheid van deze instellingen. De katholieke en protestantse kerken zijn praktisch de enige 'georganiseerde' instituten van Kongo. Sinds een bijzonder zware sociaal- economische en politieke crisis het land begon te teisteren, zijn zij de enigen, die met hun medische- en onderwijsstructuren wat soelaas kunnen brengen aan de mensen. Zij staan zelfs in voor de postbezorging en met hun zendertjes in iedere missiepost zorgen zij voor een communicatie-infrastructuur van het heel grote land.

Van alle kerken is de Katholieke zonder twijfel de grootste met 59 bisschoppen, 1 kardinaal en 8 aartsbisschoppen; met 1911 seculiere en 1492 reguliere priesters, 1038 broeders, 5468 vrouwelijke religieuzen en duizenden catechisten. Het aantal katholieken stijgt nog jaarlijks.¹

Het is dan ook niet verwonderlijk dat deze mega-instelling een grote impact heeft op de gewone mensen en in vele gevallen 'politieke' invloed kan hebben op de beleidsmakers.

Dit artikel gaat in een historisch perspectief over de complexe en soms wat dubieuze relaties van de Katholieke Kerk met de politieke machthebbers.

Een kolonialistische missiekerk

Het is een publiek geheim, dat in de koloniale periode de Katholieke Kerk, de kolo-

niale administratie en de grote Kongolese maatschappijen onder één hoedje speelden. De vroegere Kongo-kenner, de journalist W. Geerts omschrijft die samenwerking aldus: 'De Belgische kolonisatie van Kongo kan men kenschetsen als een Griekse tempelgevel op drie zuilen. Het gebouw werd geschraagd door de administratie, de kerk en de grote maatschappijen verbonden door en culminerend in één tempelfront: het vorstenhuis.'²

Daar komt iets belangrijks bij. Voor alle katholieke kerkgemeenschappen ter wereld leidden alle wegen naar Rome. Voor de Kongolees was er praktisch altijd onderweg een tussenstop in Brussel. De Katholieke Kerk in het hartje van Afrika werd uitsluitend gekneet en geboetseerd door Belgische missiecongregaties en missionarissen. Koning Leopold II heeft hemel en aarde bewogen om het Vaticaan over te halen zijn overzeese grondgebied uitsluitend door Belgische missionarissen te doen evangeliseren. Hij deed dat niet uit 'religieuze' maar uit politieke overwegingen. Er kwamen een paar uitzonderingen: onder voorwaarden mochten de Witte Paters van kardinaal Lavigerie in Oost-Kongo werken en ook werd Mill Hill, een Brits-Nederlandse congregatie, in 1905 toegelaten in de Evenaar-provincie.

De Katholieke Kerk werd in Kongo in de watten gelegd. Met de ondertekening in 1906 van een conventie tussen de koloniale overheid en het Vaticaan kregen de katholieke missies reusachtige privileges. De Kongolese staat verbond zich ertoe aan de missies grond te schenken, die zij nodig hadden om hun beschavingstaak uit te voeren. De missionarissen zouden in ruil daarvoor hoofdzakelijk technische en landbouwscholen oprichten met een programma dat goedgekeurd werd door de koloniale administratie. Sindsdien werd de Katholieke Kerk in Kongo een grootgrondbezitter, die in 1960 ongeveer 150.000 ha bezat.³

Toen na de internationale perikelen rond Leopolds wandaden in Kongo het land in 1908 een Belgische kolonie werd, wilden de Belgen hun koloniale en missionaire bekwaamheden bewijzen. De kolonie werd voortaan zeer paternalistisch en centralistisch bestuurd.

Een westerse missiekerk

Een vaak gehoorde kritiek op de Katholieke Kerk was, dat zij een veel te westers christendom heeft opgedrongen in Kongo. Zij kwam met westerse dogma's, moraal, cultus, kerkelijk recht, instellingen en zelfs met haar westerse devotiepraktijken.

De missionarissen bestreden fel de polygamie, het fetisjisme, de afgoderij en het bijgeloof. Zij lieten eigenlandse rituele voorwerpen verbranden en vervangen door scapulieren en Mariabeelden. Andere voorwerpen uit het Kongolese cultuurgoed werden verzameld en overgebracht naar België, waar zij in musea en privécollecties terecht kwamen. Een kunstroof in naam van de evangelisatie.

De cultuurwaarden van de Kongolezen werden schromelijk onderschat. Er werd geen ernstige poging ondernomen om door te dringen tot de zwarte ziel, zo men al geloofde dat de zwarte een ziel had. Missionarissen waren kinderen van hun tijd en beschouwden de Afrikanen alsook hun cultuur als minderwaardig. Retrograde

clichés als was de zwarte lui, dom, vuil en cultureel achterlijk, vond men ook terug in missionaire milieus.

Dat betekent overigens niet, dat de Katholieke Kerk geen interesse had in die culturen. In de instructies van kardinaal Lavigerie voor de eerste Witte Paters, die in 1878 naar Midden-Afrika vertrokken, staat in klare bewoordingen, dat ze de talen van de bevolking ter plaatse moeten leren. Ze moesten woordenboeken maken en een spraakkunst en een kleine catechismus. Ook missionarissen van andere congregaties zouden dat voorbeeld volgen, terwijl men onder hen ook gerenommeerde etnologen en antropologen vond.⁴

Opvallend is wel dat de meeste van deze missionarissen van Vlaamse origine zijn en hun interesse voor cultuur waarschijnlijk ingegeven werd door de culturele strijd, die zij op het thuisfront moesten leveren.

Dekolonisatie

In de loop van de jaren vijftig was de Katholieke Kerk ervan overtuigd geraakt dat een zwarte elite in de toekomst de leiding in de kerk zou overnemen. Katholiek België moest deze elite geestelijk en materieel helpen om zich daarop in alle ernst voor te bereiden.

Een half jaar voor de politieke onafhankelijkheid van 30 juni 1960 hield Kongo op 10 november 1959 op een missieland te zijn. Hoewel de eerste Kongolese priester Stefano Kaoze (ca. 1885-1951) al in 1917 gewijd was, werd de vorming van lokale clerus pas echt aangepakt na de Tweede Wereldoorlog.⁵ De nieuwe staat kende vier eigenlandse bisschoppen bij de onafhankelijkheid. Er was op het gebied van de afrikanisatie van de kaders nog een lange weg te gaan. Tijdens de Eerste Republiek (1960-65) met vele politieke en etnische conflicten werden er weinig eigenlandse bisschoppen gewijd. Tijdens de Tweede Republiek ging dat sneller, zodat er in 1975 nog maar 11 blanke bisschoppen waren en 38 Kongolese bisschoppen.⁶

Lange tijd bleef de Zairese Katholieke Kerk afhankelijk van de Belgische moederkerk. De Kongolese bisschoppen waren ervan overtuigd dat zij slechts overeind konden blijven dank zij materiële en personele inbreng van haar noordelijke voorname Belgische zusterkerk.

Als antwoord op het verwijt een te westerse kerk te zijn, werd tijdens de bisschoppenconferentie van 1961 besloten om meer te werken aan de expressie van het Afrikaanse genie. De eredienst, liturgie, preek, organisatie, architectuur en kunst moesten eigen vormen vinden opdat het christendom zich beter zou integreren in de cultuur en aan het Kongolese volk een vertrouwd gelaat zou bieden, waarin het zich herkent.⁷

In dit proces van de afrikanisatie van het christendom in Kongo zou Mgr. Malula, die in 1964 aartsbisschop van Leopoldstad werd en in 1969 tot kardinaal werd benoemd, een belangrijke rol spelen. Deze intelligente, wilskrachtige en overtuigende redenaar zou voortdurend streven naar een Kongolese kerk in een Kongolese staat. Hij verklaarde ooit: 'Gisteren hebben vreemde missionarissen Afrika gechris-

tianiseerd, vandaag gaan negro-Afrikanen het christendom afrikaniseren.'

Conflict

Tussen Mgr. Malula en premier Patrice Lumumba boterde het niet altijd. De redenen hiervoor waren veelvuldig. De eerste minister was de 'communistische' en 'anti-klerikale' boeman van de blanke Katholieke Missiekerk. Lumumba stak niet onder stoelen of banken, dat hij een strikte scheiding tussen kerk en staat zou toepassen, ook op het sociale domein – onderwijs en gezondheidszorg – waarin de Katholieke Kerk een dominante positie had.

Toen Mobutu aan de macht kwam was er gematigd optimisme, maar het duurde niet lang of ook het vertrouwen in hem smolt weg, vooral toen hij begon met de nationalisatie van de 'Union Minière' ontstond de vrees, dat ook de scholen en ziekenhuizen onder de nationalisatiebijl zouden vallen.

De moeilijkheden tussen Mobutu en Mulela begonnen echt in 1968, dat de president tot het 'Jaar van de sociale rechtvaardigheid' had uitgeroepen. Eind 1968 verklaarde Mobutu 1969 tot het 'Jaar van de Arbeid'. Beide thema's lagen Mgr. Malula na aan het hart. Op 4 januari 1969 drukte Mgr. Malula in een preek in de kathedraal van Kinshasa, waar Mobutu en zijn regering aanwezig waren, de hoop uit, dat '69 het jaar van het welzijn van de arbeiders zou worden, waarbij zij de vruchten van hun werk in distributieve rechtvaardigheid zouden plukken. Enkele dagen later liet het regime weten, dat distributieve gerechtigheid niet aan de orde gesteld hoefde te worden in een land, waarin sociale gerechtigheid op voorbeeldige wijze werd toegepast. Mgr. Malula was een provocateur en een demagoog. Het blad 'Afrique Chrétienne', dat de opmerkingen van Monseigneur Malula had gepubliceerd, kreeg een tijdelijk verschijningsverbod. Medio 1971 kwam er een veel ernstiger tegenzet: De katholieke universiteit van Kinshasa het Lovanium wordt gedeconfessionaliseerd en in feite genationaliseerd. Vervolgens kondigde op 27 oktober Mandrandele Tanzi, de directeur van het Politiek Bureau van de MPR de politiek van 'terug naar de authenticiteit' aan: Kongo werd omgedoopt tot Zaïre en er kwam een ander volkslied en een andere vlag. In december 1979 was er het gerucht dat in alle scholen inclusief de klein en groot seminaria een jeugdafdeling van Mobutu's MPR opgericht moest worden.

Januari 1972 werden al deze voorstellen tot wetten. De Katholieke Kerk was diep ongelukkig met deze maatregelen. Toen verscheen er in 'Afrique Chrétienne' een kritische bijdrage over de authenticiteitspolitiek, waarin werd gewaarschuwd voor een achterhaalde vorm van 'negritude' en van 'folkloristische afrikanisatie'. Echte authenticiteit heeft altijd te maken met daden en acties gericht op algemeen welzijn.

Deze bijdrage zette kwaad bloed bij Mobutu, die ten onrechte meende dat Mgr. Mulela de schrijver was. Het weekblad kreeg opnieuw een verschijningsverbod en de kardinaal werd uit zijn ambtswoning gezet. De residentie werd het kantoor van de plaatselijke jeugdafdeling van de MPR. Paus Paulus VI kwam tussenbeide en riep

kardinaal Malula naar Rome, waar hij vijf maanden zou blijven. Intussen verplichtte Mobutu alle Zaïrezen hun christelijke doopnamen te ruilen voor authentieke Afrikaanse namen. Het permanente comité van de bisschopsconferentie reageerde, maar Mobutu hield de poot stijf.

De dag na het vertrek van Mulela naar Rome op 13 februari 1972 liet Mobutu zich als een god ontvangen in het 1 Mei stadion. Het onthaal werd gepresenteerd als een liturgisch gebeuren. De president haalde bijzonder scherp uit naar de kardinaal. Hij verbood zelfs voor 'burger' Malula te bidden. In een poging om de kalmte te doen terugkeren in de relatie tussen kerk en staat liet het Vaticaan weten niet vast te houden aan het principe van christelijke voornamen. President Mobutu had gewonnen. Op 5 maart publiceert het permanente comité van de bisschopsconferentie een 147 pagina's tellend memorandum 'De Kerk in dienst van de Natie', waarin men zich ondermeer verzet tegen bepaalde uitspraken van de president. De kerk vond het onaanvaardbaar dat ook alle religieuzen en priesters q.q. leden van de MPR werden. Tegelijk bracht men een aantal verlangens naar voren in verband met de vrijheid van de kerk.

De volgende dag verwierpen de president en de partij dit memorandum dat zij bestempelden als: 'twee honderd bladzijden overwegingen van de satan'. Zij stelden zich onverzoenlijk op en waren erop uit, de Katholieke Kerk de gifbeker tot op de bodem te laten leegdrinken. Zij bevestigden dat in alle klein en groot seminaries de JMPR geïnstalleerd moest worden. 'Afrique Chrétienne' kreeg een definitief verschijningsverbod en alle katholieke radio- en tv-uitzendingen werden opgeschort. Om de vernedering volledig te maken, werden bij elke officiële gelegenheid voortaan de religieuze plechtigheden geschrapt.

De Katholieke Kerk werd hard aangepakt. Mgr. Lesambo, de voorzitter van de bisschopsconferentie deed op 15 april nog een poging de zaak te redden. Hij vroeg de partij het specifieke van religieus onderwijs te erkennen en deelde verder mee, dat alle bisschoppen de installatie van een JMPR afdeling in hun seminaries zouden aanvaarden, mits die niet werd opgelegd van buitenaf. Een paar dagen later ging de MPR akkoord met die brief. Intussen werd geprobeerd de plooi glad te strijken. Op 15 mei liet de radio weten, dat de strijdbijl begraven was en een week later was kardinaal Malula terug in zijn aartsbisdom.

Maar de vrede was geen lang leven beschoren. November 1972 besloot de MPR alle confessionele jeugdorganisaties af te schaffen behoudens de JMPR. Begin '73 werden 31 religieuze tijdschriften uit de markt gehaald. De nationale radio begon weer met een hetze tegen de Katholieke Kerk. Aan de bisschoppen werd subversiviteit verweten. Zij werden ervan beschuldigd heimelijk weerstand en oproer te prediken tegen het regime. Ook werden er allerlei verdachtmakingen gelanceerd aan het adres van het Vaticaan.

Om het geschil bij te leggen werden kardinaal Malula en Mgr. Lesambo afgevaardigd om bij de president de zaken uit te praten, maar de gesprekken leverden niets op.

Mobutu ging genadeloos in de tegenaanval op de verzwakte tegenstander. Drie

dagen na de ontmoeting deelde generaal Mobutu de bisschoppen mee, dat de bisschopsconferentie, het permanent comité, de provinciale conferentie en het secretariaat-generaal van de Katholieke Kerk ontbonden waren.

De Katholieke Kerk was volledig knock-out en kreeg pas weer wat ruimte eind 1973. Half december mochten de aartsbisschoppen van Zaïre weer vergaderen. In mei 1974 mochten 14 bisschoppen bijeenkomen in Kisangani. Daar werden zelfs plannen gemaakt om 6 regionale bisschopsconferenties te organiseren tussen juli en oktober.

Intussen stierf op 12 februari 1974 Madrandele Tanzi, een van de belangrijke leiders van de MPR onder zeer eigenaardige omstandigheden, die van belang zijn voor de relatie tussen kerk en staat. In Zaïre werd dit overlijden becommentarieerd door Radio Trottoir als een poging tot vergiftiging niet van Madrandele, maar wel van Mgr. Malula. Een uittreksel:

'Alles begon bij een banket gegeven door president Mobutu in Lumumbashi, tijdens dewelke het regime voorzien had Malula om het leven te brengen. Bij die gelegenheid was het bord van de kardinaal ingewreven met een gif dat een onmiddellijke dood moest veroorzaken.

Malula, van wie men weet dat hij goed geïnitieerd was in occulte wetenschappen, had last van voorgevoelens. Om alles te omzeilen gebruikte hij het wapen van de tegenstander. Toen hij werd bediend verraste hij Madrandele, die rechts van hem zat door hem publiekelijk voor te stellen in de naam van de Afrikaanse authenticiteit de borden te wisselen. Laatstgenoemde, die op de hoogte was van het gif, kon als vaandeldrager van de authenticiteit niet weigeren. Hij aanvaardde de ruil. De uren daarop kreeg hij kolieken en stierf in het ziekenhuis van Gecamines.¹⁸

Op het moment dat iedereen voorspelde dat het einde van het conflict in zicht was, haalde het regime plots weer fel uit naar de Katholieke Kerk. In juni 1974 schafte de partij Kerstmis als feestdag af en in november werd besloten alle kruisbeelden te verwijderen uit scholen, administratieve gebouwen, kazernes enz. In december werd iedere vorm van godsdienstonderwijs verboden tijdens schooluren en vanaf januari 1975 kwam daarvoor in de plaats de cursus 'burgerschap' gebaseerd op het manifest van de partij.

Opvallend is dat in dezelfde periode van 1965 tot 1974 waarin Mobutu zijn macht uitbouwde, het Vaticaan in snel tempo de katholieke hiërarchie afrikaniseerde. Maar in 1972 en 1973 werden er in Zaïre geen bisschoppen gewijd. Die jaren vielen samen met de grote crises tussen kerk en staat.

De Zaïrese kwaal

President Mobutu heeft het hoogtepunt van zijn politieke macht bereikt in 1974-1975. Hij controleerde iedereen en alles. Oppositiepartijen waren verboden en vakbonden waren een dienstmeid van de eenheidspartij de 'Mouvement Populaire de la Révolution', alle jeugdorganisaties waren geïntegreerd in de jeugdafdeling van de MPR, de pers was gemeuilkorfd, de intellectuele elite liep in de MPR-pas. De

Katholieke Kerk had als instituut harde klappen gehad, maar was niet gebroken. Zij bleef zich inspinnen om verzet te bieden aan de morele decadentie, die de Zaïrese maatschappij snel begon te overwoekeren.

Gedurende de eerste jaren na het grote conflict met de staat durfde de kerk het toch aan om in gezamenlijke herderlijke brieven een kritische toon te laten horen: 'Verklaring van het episcopaat over de actuele situatie' van 1975; 'Allen solidair en verantwoordelijk' van 1977; 'Oproep tot wederopbouw van de natie' van 1978; 'Ons geloof in de mens, beeld van God' van 1981 en in 1985 naar aanleiding van 25 jaar onafhankelijkheid: 'Exhortatie van de bisschoppen van Zaïre'.

Na de bisschopsconferentie van 1978 verspreidde de kerk een brief waarin de geïnstitutionaliseerde diefstal, leugen, corruptie, vriendjespolitiek, nepotisme, enz. aan de kaak gesteld werden. Die brief vroeg aandacht voor een van de grootste oorzaken van de sociale degradatie en de immoraliteit van de maatschappij, namelijk de straffeloosheid, de immuniteit en de onbekwaamheid van de politieke nomenclatura. En hoe allen machteloos stonden toe te kijken hoe een morele erosie de Zaïrese samenleving aanvat.

De boodschap herhaalde dat de kerk, door haar natuur het recht had te spreken in zaken, die het geloof en de zeden aangingen en positie kon kiezen in politieke zaken, wanneer een regime bezoedeld was in principiële kwesties of in zijn structuren en handelen normen hanteerde, die in strijd waren met het algemeen belang en de mensenrechten. Ook bepaalde buitenlandse machten, die intervenieerden in de Zaïrese zaken en alleen hun eigen belangen nastreefden, kregen een fikse veeg uit de pan.⁹ Laten we niet vergeten, dat Zaïre in een crisis verkeerde door twee Shaba-oorlogen, die plaatsvonden in 1977 en 1978. Ook Mobutu zou die 'Zaïrese kwaal' moeten toegeven.

Reeds in de jaren zeventig begon de 'Association des Moralistes Zaïrois' (AMOZA) zachtjes de stem te verheffen. In Kinshasa organiseerden zij van 1-4 november 1978 een eerste ontmoeting rond het thema 'Moraal en de Zaïrese samenleving'. Een tweede ontmoeting volgde van 11-16 november ook in de hoofdstad. De doorgaande aftakeling van de morele cultuur in Zaïre had AMOZA gemotiveerd tot die tweede conferentie.

Eerst werd de Zaïrese economie onder de loep genomen. De nationale inkomenspolitiek werd bekritiseerd: de lonen waren te laag; de overheidsambtenaren werden te onregelmatig uitbetaald, wat 'pauperisatie' en 'clochardisatie', om typische Kongolese termen te gebruiken, met zich meebracht. Ten tweede kwam de problematiek van de seksualiteit en de morele crisis aan bod. De prostitutie werd een levensgrote plaag genoemd; het systeem van het tweede, derde, enz. 'bureau' met telkens een ander vriendinnetje, wordt steeds meer als normaal gezien.

Ten derde wees men op de negatieve gevolgen van de verloedering van het onderwijs en het opvoedingssysteem. Onderwijs is niet alleen nodig voor de overdracht van technische kennis, maar ook voor de ontwikkeling van morele kwaliteiten.

Ten vierde werd van gedachte gewisseld over de politieke en morele crisis. De conferenties wezen op de gewetenloosheid van sommige politici, ambtenaren en orde-

handhavers.¹⁰

De symptomen van de morele kwalen van de Zaïrese maatschappij werden geheeld. Het rotte vlees werd echter niet tot op het bot weggesneden; de vinger werd niet helemaal in de wond gestoken. Het politieke systeem werd niet als oorzaak van de hopeloze ellende aangeklaagd. Nergens werd de relatie gelegd met het falend eenpartijstelsel.

Het democratiseringsproces

Kardinaal Malula sterft in juni 1989 in een ziekenhuis in Leuven in België. Eerst meer dan twee jaar later wordt hij opgevolgd door Mgr. Etsou. Ondanks zijn pastorale kwaliteiten zou die nooit dezelfde uitstraling hebben als kardinaal Malula. De kerkleider die verder in de politieke schijnwerpers zou komen te staan is Mgr. Laurent Monsengwo. In 1972 was hij adjunct-secretaris-generaal van de Zaïrese bisschopsconferentie geworden en in die hoedanigheid had hij het conflict tussen kerk en staat van dichtbij meegemaakt.

Tijdens de eerste maanden van 1990 trok president Mobutu het land rond om het volk te raadplegen in verband met de binnenlandse politieke situatie. Als gevolg hiervan kreeg hij meer dan 6500 memoranda. Op 24 april hield hij een plechtige bijeenkomst in N'sele, het luxueuze hoofdkwartier van zijn eenheidspartij. In het bijzijn van de leden van het partijbureau, leden van de regering en van het corps diplomatique, maakte hij daar een einde aan het monopolie en de leidende rol van de MPR; beloofde hij een scheiding tussen partij en staat en een programma van democratisering en herstel van individuele vrijheden.

Deze aankondiging van de Derde Republiek lokte overal euforie uit. Maar het mooie liedje zou amper tien dagen duren. Op 3 mei 1990 zette Mobutu de zaak recht in een technische mededeling aan de Nationale Vergadering (het parlement) en maakte een einde aan de 'recreatie' – de herschepping.

Terecht werd gevreesd dat het de bedoeling van Mobutu was om de dictatuur rustig te herstellen. Een slachtpartij op de universiteits-campus van Lumumbashi in de nacht van 10 op 11 mei 1990 maakte een einde aan iedere vorm van hoop van de bevolking. Het leidde zelfs tot een isolement van het regime op internationaal vlak. Tijdens deze periode won de Katholieke Kerk aan prestige. De herderlijke brieven, die het episcopaat publiceerde, werden gewaardeerd door iedereen. Het waren: 'Alleen geroepen om de natie te bouwen', een memorandum van maart 1990; 'De democratie bevrijden' van 1992; 'Een bijkomende inspanning om de natie te redden' van 1993, 'Houdt stand in geloof', ook van 1993.

De ommekeer

In mei 1997 werd het mobutistische regime verslagen door de troepen van het AFDL van Kabila. Het is nog koffiedikkijken hoe de relaties van de Katholieke Kerk

met het nieuwe regime opgebouwd zullen worden.

Eén zaak staat als een paal boven water: beiden staan zeer wantrouwend tegenover elkaar. En dat is niet verwonderlijk. In Kinshasa hebben zich net als in Kigali nieuwe politieke leiders geïnstalleerd, die voorheen weinig of geen relaties met kerken onderhielden. De nieuwe machthebbers kunnen niet bestempeld worden als 'kinderen van de missie'. Zij zijn niet naar voren gekomen uit kapellen, kerken of missiecentra, maar eerder uit militaire kampen en scholen. Bovendien hebben zij de vaste indruk – en soms niet helemaal ten onrechte – dat tal van kerkleiders op meer dan vriendschappelijke voet leefden met de 'reactionaire' regimes, die zij nu omvergegooid hebben.

Trouwens sedert in oktober 1996 de gevechten uitbraken in Zaïre heeft na Rwanda ook de Katholieke Kerk in wat nu Kongo heet rake klappen gekregen. Tal van geestelijken en gelovigen zijn om het leven gekomen. Uit Bukavu kwam het droeve bericht van de dood van aartsbisschop Muzinrinwa, die zich sinds 1994 had ingezet voor de honderdduizenden Hutuvluchtelingen, die in een trieste situatie in kampen rond Bukavu leefden. Dat werd hem kwalijk genomen door de nieuwe machthebbers in Kigali.

Het Kabila-regime heeft ook de bewegingsruimte van de Kongolese burgermaatschappij beperkt. Daardoor zijn de kerken, die een bijzonder grote activiteit aan de dag legden op dit vlak, zwaar getroffen.

Een delegatie van de Katholieke Kerk is intussen officieel ontvangen door de nieuwe president. Wat de resultaten van de besprekingen zullen zijn, is nog niet bekend.

1 Wamu Oyatambwe, Eglise catholique et pouvoir politique au Kongo-Zaïre, la quête démocratique, Parijs 1997, blz. 21.

2 Geerts W., Binza 10. *De eerste tien onafgebrokenheidsjaren van de Democratische Republiek Kongo*, Gent-Leuven 1970, blz. 10.

3 Bontinck F. art. 'La Genèse de la Convention entre la Sainte Siège et l'Etat Independant du Kongo' in *La Revue Africaine de la Théologie*, vol 8 no 16, Kinshasa oct. 84, blz. 197-239.

4 Croegaert L. art. 'L'Action culturelle des missionnaires catholiques au Kongo-Belge', in: *Papier blanc, encre noir. Cent ans de culture francophone en Afrique Centrale*, Brussel 1992, blz. 243-269.

5 Cfr Foutry V. art. 'De Rooms Katholieke Kerk: dekoloniseren om te overleven. Een impressie' in *Verzameling Studies Kongo 1955-1960*, KAOW Brussel 1992, blz. 245-260.

6 *Annuaire de l'Eglise Catholique au Zaïre 1974-1975*.

7 Tshibangu Tshishiku (mgr) art. 'L'Evolution des thèmes des assemblées des supérieurs et évê-

ques des missions catholiques du Zaïre (de 1905-1979)' in *Eglise Catholique au Zaïre, un siècle de croissance (1880-1980)*, Kinshasa 1985, blz. 332-33.

8 C. Nlandu-Isasa, *La rumeur au Zaïre de Mobutu: Radio Trottoir à Kinshasa*, Parijs 1997, blz 28-29.

9 zie 7. blz. 339.

10 Chasinga Polepole M.K. art. 'Pour un réarmement moral. En marge de la 2e rencontre de l'Association des Moralistes Zaïrois' in *Zaïre-Afrique* no 210, Kinshasa jan. 1986, blz. 7-11.

De Kongolees **Dr. Zana Azizza Etambale** heeft moderne geschiedenis gestudeerd in Leuven. Hij is studiefunctie 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*.

De actie van het maatschappelijk middenveld in Kongo/Zaire

Wie de rol van het maatschappelijk middenveld in Kongo/Zaire probeert te beschrijven en te analyseren staat voor een levensgrote paradox en voor verschrikkelijk veel leed. Een paradox, want de Kongolese bevolking is naar een opmerkelijk niveau van politiek bewustzijn gegroeid, maar leeft nu opnieuw onder een dictatuur¹, en leed want de sociale toestand wordt met de dag erger en de schendingen van de mensenrechten zijn zo mogelijk nog schrijnender dan vroeger. Zoveel doden zijn gevallen, zoveel inspanningen opgebracht, en nu verzinkt het land weer in dictatuur en bittere armoede!

Behoeft de rol van het maatschappelijk middenveld nog een betoog?

Mijn doel is aan te tonen dat dit maatschappelijk middenveld een uiterst positieve taak heeft volbracht en dat het uitblijven van een rechtsstaat voornamelijk te wijten is aan het opportunisme van en het gebrek aan politieke leiders, alsook aan buitenlandse inmenging.

Het maatschappelijk middenveld bestaat uit het maatschappij-kritische deel van de bevolking, de zogenaamde 'Forces Vives': NGO's, mensenrechten-activisten, kerkgemeenschappen, studenten en vakverenigingen. Hiertoe echter worden niet de politieke partijen en de overheidsinstellingen gerekend. Sinds 1990 roert het volk zich en eist het in een rechtsstaat te leven. Rond die tijd zijn er overal in Zaire groeperingen opgericht die het volk moed inspreken en bewust maken. In Kinshasa alleen is er de groep Amos, het Leken coördinatiecomité, de Lizadho, de Azadho, la Voix des Sans-Voix (de Stem van de stemlozen) en sinds kort de 'Mouvement des Femmes pour la Justice et la Paix' (de Vrouwenbeweging voor rechtvaardigheid en vrede). In Bukavu bestaan de groeperingen Jeremie, GRAPES, 'Coordination de la Société Civile' (Coördinatie van het maatschappelijk middenveld), en 'Héritiers de la Justice' (erfgenamen van de rechtvaardigheid)². In Kisangani is er de groep Justice et Libération (Rechtvaardigheid en Bevrijding) die zelf de link is tussen een aantal andere groepen, zoals Horeb, Lotus... In Lubumbashi, Kananga, Mbuji-Mayi, Kikwit en elders, zijn er nog andere groepen. Allen zijn actief in het organiseren van

bijeenkomsten waar de bevolking terecht kan voor opleiding en informatie alsook in het op touw zetten van acties.

Dit onderzoek over de rol van het maatschappelijk middenveld gedurende de periode 1993-1996 bestaat uit twee delen³: het optreden in Bukavu om de vrede te handhaven in de streek waar de Rwandese vluchtelingen zich hebben gevestigd, en de evaluatie van de overwinningen die het maatschappelijk middenveld heeft behaald in het politiek leven van Kongo/Zaire.

1. Het maatschappelijk middenveld van Zuid-Kivu en de rol van Mgr. Munzibirwa.

De stad Bukavu en de naburige stadjes vormen een agglomeratie van 300.000 mensen die gemakkelijk te bereiken zijn voor informatie en sensibilisering, dank zij een degelijke organisatie, de aanwezigheid van de groepen in de woonwijken en de trouwe kerkgang van de bevolking op zondag.

In 1991, waren het de afgevaardigden van Zuid-Kivu die erin slaagden het maatschappelijk middenveld als partij bij de Nationale Conferentie te krijgen. Begin 1993, kon het maatschappelijk middenveld Bukavu vrij houden van militaire plunderingen, dank zij de organisatie van een gezamenlijke bijdrage van de handelaars. Het valluik van de etnische conflicten gehanteerd als een politiek instrument, werd ook nog omzeild. Van 1994 tot 1996 waren de inspanningen van het maatschappelijk middenveld op twee problemen toegespitst: het drama van de vluchtelingen en de Zairese toestand. Men kan hierin drie belangrijke periodes onderscheiden, die men zou kunnen noemen: 'tijden van nood', 1994, 'tijden van angst' 1995-'96 en 'tijden van de oorlog', september-oktober 1996.

Tijden van nood

In april 1994, komen de Rwandese Tutsi met duizenden aan in Bukavu. Zij zijn op de vlucht gegaan voor genocide. De GRAPES vraagt de bevolking ze gastvrij te ontvangen. Op 20 april legt het Coördinatiebureau van het maatschappelijk middenveld een belangrijk memorandum voor aan de gewestelijke Gouverneur. De aandacht gaat echter vooral naar het drama van de 5.000 mensen die in het sportstadion Cyangugu zijn bijeengebracht: de Group Jeremie roept de openbare opinie op, de Vicaris-Generaal richt zich tot de Secretaris-Generaal van de Verenigde Naties. Op 4 mei legt de Groep Jeremie uit wat op 29 april in het sportstadion is gebeurd: de moordpartij maakte tenminste 300 slachtoffers. Later vestigt Jeremie de aandacht op het overbrengen van deze gijzelaars naar het kamp van Nyarushishi: 8.000 mensen overgeleverd aan moordenaars. Einde 1994 werden zij bevrijd door de Franse militairen van Opération Turquoise.⁴ In juli 1994, met de bezetting van Kigali door de FPR (Rwandeas Patriottisch Front), komen er dan ineens honderdduizenden Hutu vluchtelingen naar Bukavu. Er zijn er 35.000 in het College Alfariji, 9.000 rond de kathedraal, en verder overal in de stad, langs de lanen, op de stadspelen

en rond de plantsoenen. Mgr. Munzihirwa, pas terug uit Rome, waar hij aan de synode over Afrika heeft deelgenomen, klaagt de diefstallen en de afpersing aan waaraan de vluchtelingen worden onderworpen. Daarbij is iedereen geërgerd door de apathie van de diensten van het Hoge Commissariaat voor vluchtelingen: de bisschop laat dit weten aan de Secretaris-Generaal van de Verenigde Naties, de Groep Jeremie eist dat het embargo op het voedsel bestemd voor de vluchtelingen wordt opgeheven. Tengevolge van deze tussenkomst wordt de verantwoordelijke van het HC verplaatst. De gastvrijheid van de bevolking tegenover de vluchtelingen dient te worden onderstreept: voedsel, water, hout, onderdak, alles wordt met hen gedeeld. De hulp aan de vluchtelingen neemt veel energie en tijd in beslag: de mensenrechtenactivisten stellen dan ineens vast dat er para-commando's in de streek zijn aangekomen. Tot dan was het maatschappelijk middenveld erin geslaagd ze op een afstand te houden.

De maanden september en oktober staan voor de deur. De heropening van de scholen moet de aandacht krijgen. Met de toestemming van de overheid vinden het HC, Caritas en andere organisaties de nodige terreinen om de kampen op te richten. Zo worden 100.000 vluchtelingen overgebracht naar de kampen Inera, Kashusha en Adi-Kivu, tussen Murhesa en Kavumu. Andere vluchtelingen gaan naar Birava, Nyangezi en Cimanga. Het HC, Caritas en alle andere instellingen zien de situatie nuchter onder de ogen, men begint te beseffen dat de vluchtelingen in Kivu zullen blijven met de onvermijdelijke rampzalige gevolgen voor de bevolking. Mgr. Munzihirwa neemt dikwijls het woord, of schrijft. Zo informeert hij op 19 september over de ramp in de Bushi en de voorwaarden voor de terugkeer van de vluchtelingen naar hun eigen land.

Op 26/9 spoort de GRAPES de bevolking aan zich niet te laten meeslepen door militaire provocaties.

Tijden van de angst

Maanden gaan voorbij en in de kampen beginnen de mensen hun draai te vinden. Ondertussen zijn de Bureau de Coordination de la Société Civile (zie hierboven), de Groep Jeremie en anderen druk bezig met het organiseren van vergaderingen, waarbij de verkiezingen en hun voorbereiding, worden besproken. Op 16 januari 1995, richt Mgr. Munzihirwa een schrijven tot Kardinaal Danneels waarin hij vraagt dat er druk zou worden uitgeoefend, opdat een onderhandelde oplossing de terugkeer van de vluchtelingen zou mogelijk maken.

Op 25 januari vraagt de groep Jeremie de westelijke landen geen onvoorwaardelijke hulp aan Kigali toe te staan. In maart, april en mei 1995 hoopt de spanning zich op. De groep Jeremie vraagt de aandacht van het Westen voor het drama van de vluchtelingen: de voedselaanvoer wordt dikwijls opgehouden aan de grens; het Birava kamp wordt aangevallen; in Kibeho ontstaat een moordpartij. Jeremie klaagt de dubbele genocide in Rwanda aan. Op 15 mei schrijft Mgr. Munzihirwa naar de Secretaris-Generaal van de Verenigde Naties om zijn aandacht te vestigen op de pro-

blematiek van de vluchtelingen in Kivu en het gevaar van een explosie in het Groot Merengebied.

Voor wat de interne toestand betreft, publiceert Jeremie een document over de toestand in Bunyakiri (dicht bij Bukavu) en onderstreept het gevaar van dit conflict. De GRAPES roept de bevolking op de geweldloze strijd voort te zetten. Wanneer een naamloze folder met een oproep tot tribale haat in de stad wordt verspreid, vraagt de groep Jeremie de bevolking niet in te gaan op deze tribalistische provocatie. De tekst van Jeremie kreeg een ruim respons.

Na de verplichte repatriëring van de vluchtelingen in augustus 1995, is er een reactie van meerdere groepen, waaronder de 'Coördination de la Société Civile', die een memorandum richt tot Mevrouw Ogata, de verantwoordelijke van het Hoge Commissariaat voor de Vluchtelingen, die op 5 september op doortocht is in Bukavu. In deze brief wordt de oprichting gevraagd van een echte veiligheidszone in Rwanda, waar de vluchtelingen kunnen worden opgevangen. Ook Mgr. Munzihirwa schrijft naar Mevrouw Ogata. En op 29 november vat hij zijn gedachten samen in een nota met de titel 'Problématique des réfugiés rwandais au Bushi et au Sud-Kivu' (Problematiek van de Rwandese vluchtelingen in de Bushi en in Zuid-Kivu): 'Zowel op korte als op lange termijn, is de terugkeer van de vluchtelingen naar Rwanda de enige oplossing die de vrede kan brengen. Maar dit kan alleen indien de veiligheid bij de aankomst is verzekerd. Bij de nieuwe machthebbers in Kigali vindt men zowel gematigden als extremisten. In het geval van een overlegde actie kan de internationale druk er waarschijnlijk toe bijdragen de gematigden te steunen en de extremisten uit te schakelen'. Op 30 januari 1996 schrijft Mgr. Munzihirwa naar voormalig President Carter. Tussen Rwanda en Zaïre wordt de spanning opgebouwd: gedurende de hele week van 30 maart tot 6 april wordt er intens geschoten in Panzi, bij Bukavu. Op 18/4 en 3/6 schrijft de aartsbisschop naar de ambassadeur van de Verenigde Staten te Kinshasa en op 18/4 en 3/6 naar de ambassadeurs die op post zijn in Kinshasa, om de onrustwekkende evolutie van de toestand uit te leggen: 'Wij zien in dat de enige oplossing om te vermijden dat er opnieuw oorlog ontstaat in de regio erin bestaat de Rwandezers naar huis te sturen, waarbij druk moet worden uitgeoefend op de regering van Kigali opdat ze in alle waardigheid zouden worden onthaald.'

Een student genaamd Tembo is op 11 april doodgeschoten door een militair. Communiqués worden verspreid. De bevolking is geschokt. De volgende dag draagt de aartsbisschop de plechtige zielen- en protestmis op en zegt: 'Zij hebben hem vermoord omdat hij solidair was; met de dood van Tembo hebben ze ons allen vermoord.' Enkele dagen later richt het Bureau de la Société Civile een memorandum tot de gouverneur van de streek en heeft met hem een ontmoeting. Op 24 april stellen enkele leden van de GRAPES een oproep op: 'Appel du Peuple de Dieu aux autorités civiles et militaires' (oproep van het volk Gods tot de burgerlijke en militaire overheid). Deze tekst diende door de bevolking te worden ondertekend, maar de vrees voor represailles bij sommigen heeft deze petitie tegengehouden.

Tijden van de Oorlog

Er wordt vernomen dat Mobutu, die op 22 augustus is geopereerd, aan kanker lijdt. In september 1996 slaat de spanning over tot oorlog. Op 22-24 december wordt de stad Bukavu gebombardeerd. Onder het voorwendsel van het 'Banyamulenge' probleem, valt het APR (Armée Patriotique Rwandaise – Patriottisch leger van Rwanda) Zaïre binnen: het hospitaal van Lemera wordt gebombardeerd, Uvira wordt ingenomen, de vluchtelingen vluchten opnieuw naar Bukavu, het Zaïrese leger wordt op de vlucht gedreven. De politieke partijen roepen op tot een mars tegen de Tutsi. Op 27 september vraagt Munzihirwa de bevolking gastvrij te blijven voor iedereen: 'het is gewoon waanzin vreedzame mensen aan te vallen alleen omdat ze van die of die stam afkomstig zijn.' Op 2 oktober komt óók de GRAPES op tegen de mensenjacht.

Mgr. Munzihirwa komt op 11 oktober met een belangrijke boodschap waarvan de titel luidt: 'Zuid-Kivu staat nu onder aanval vanwege Rwanda. Wat is het doel van de herhaaldelijke aanvallen van Rwanda op Zaïre?' Hij antwoordt hierop met drie hypothesen: de terugkeer van de vluchtelingen in het gedrang brengen, de angst voor een waarschijnlijke oorlog in Rwanda, expansionistische ambities van de leiders van Kigali. Op 13/10, richt hij zich tot de christenen om ze te prijzen voor hun solidaire houding en de jeugd aan te sporen te stoppen met de plundering. Op 22 oktober verklaart hij in een oproep tot de internationale gemeenschap: 'Deze oorlog die de massamedia Banyamulenge noemen is een invasie uit Uganda. Het leger dat binnendringt is samengesteld uit Ugandese, Rwandese, Burundese soldaten samen met andere huurlingen.' De gebeurtenissen hebben de juistheid van deze verklaring bewezen, maar in die tijd verwekte ze spot bij sommige mensen in het Westen.

De 'Forces Vives' van Zuid-Kivu organiseren zich in een beweging met naam 'Mouvement pour la défense du Kivu' (Beweging voor de verdediging van Kivu), die op 26 oktober samenkomt. In naam van deze beweging vraagt Christophe Munzihirwa de hele bevolking bij te dragen de vrede in Kivu te handhaven. En de volgende dag, 27 oktober, schrijft hij naar de priesters van het diocese: 'blijf vastberaden in de menselijkheid, blijf vastberaden in uw parochies.' Bukavu wordt gebombardeerd en ingenomen op dinsdag 29 oktober. Mgr. Munzihirwa die terug naar het college liep na de vergadering van de Mouvement pour la défense du Kivu, is vermoord rond 18 uur, op de kleine markt van Nyawera (Bukavu). Hij werd ter dood gebracht met een kogel in de nek, door een soldaat die uit Rwanda kwam en die het bevel had gekregen hem dood te schieten, hij die 'het geweten' van de bevolking van Zuid-Kivu was.

Van juli 1994 tot oktober 1996 heeft hij tot 28 maal toe de plaatselijke bevolking, de nationale overheid en de internationale instanties aangeschreven over het drama van de vluchtelingen. Hij heeft op elke deur geklopt met zijn plan voor vrede in de regio. Hij was een uitzonderlijke persoonlijkheid, een bescheiden en teruggetrokken mens met een heldere, intellectuele en spirituele blik, die een grote liefde koesterde voor de God van Jezus Christus en van Sint Augustijn. Hij vertoefde in de goddelijke sfeer van onze menselijkheid en stond dicht bij de armen en de stemlozen waar-

van hij de rechten verdedigde. Óók was hij bekommerd om de jongeren en om hun opvoeding. Tot zijn dood is hij de trouwe herder geweest van het volk dat hem was toevertrouwd.

2. Evaluatie van de rol van het maatschappelijk middenveld

De sociale toestand is in de laatste zes maanden verergerd in Kongo. Daar de salarissen niet werden uitbetaald tiert de corruptie opnieuw welig. De munt werd gestabiliseerd (3000 Z. voor 1 Belgische Frank en 120.000 Z. voor 1 USD), maar het geld circuleert niet. Handelaars hebben veel moeite hun waar te verkopen. De bevolking die gebukt leeft onder een dictatuur voelt dat de macht eigenlijk in de handen is van het Rwandese FPR. Aanhoudingen en verdwijningen zijn frequent. Kan men dan wel van de overwinning van het maatschappelijk middenveld spreken?

Laten we dit idee nader ontleden: het volk heeft kleine en grote overwinningen behaald, maar het is niet de enige actor in het politiek leven. En hoe moet het met de nabije toekomst, nu iedereen teleurgesteld en ontmoedigd is?

De wapens van het Mobutu bewind en de overwinningen van het volk. De voormalige gezaghebber heeft de wapens van de armoede, de etnische verdeling, het staatsterrorisme en de gebedssektes gehanteerd. Waardevermindering van het geld en verarming van de bevolking.

Het bankcircuit was uitgeschakeld en bankbiljetten werden dus op de zwarte markt (Wall Street) afgezet. De handlangers van de macht gingen op de vuist om zoveel mogelijk écht-vals geld binnen te krijgen. Het was dus een systeem waarin rijkdom makkelijk te grijpen viel voor de mensen aan het bewind, maar waarin de bevolking systematisch de armoede werd in gedreven. Toen levensomstandigheden alsmaar moeilijker werden, heeft de bevolking gereageerd: zij ging over naar de dollar om de stabiliteit van haar vermogen enigszins te handhaven. In Kasai weigerden de mensen de herwaardering van 1993 en bleven ze de oudere zaïre gebruiken, waarvan de stabiliteit merkwaardig is. Om te kunnen overleven werd de solidariteit georganiseerd en werden binnen woonwijken en actiegroepen zelfhulpfondsen opgericht. Om het onderwijs voor hun kinderen gaande te houden betalen ouders een 'premie' aan de leerkrachten en dat doen ook de studenten aan de universiteit. Dit harde leven roept een uitzonderlijk artisanale en economisch dynamisme in het leven: de buitengewone ontwikkeling van de informele sector.

Etnische verdeeldheid

In augustus-september 1992, nadat Etienne Tshisekedi door de Conférence (CNS) als eerste Minister is verkozen, begonnen de 'Jeunesses Katangaises' (Katangese jongeren) met de jacht op de 'Kasaïens' (mensen uit de Kasai provincie). 1.200.000 mensen moesten Katanga verlaten en terugkeren naar Kasai in mensonterende

omstandigheden. Het politiek plan beoogde later dan weer in Kasai de bevolking op te ruïen tot opstand tegen de 'non-originaïres' (niet in Kasai geboren migranten). De bevolking, die zich van het gevaar van een stammenoorlog bewust was, weigerde erin te lopen. Deze strategie, die in alle gewesten werd uitgetoet, faalde overal, behalve in Noord-Kivu waar de conflicten losbraken op 1 maart 1993.⁵ In Bukavu en in Zuid-Kivu kreeg het volk herhaaldelijk het wapen van de etnische verdeeldheid voor de voeten gegooïd. Dank zij de actie van het maatschappelijk middenveld en het werk van de groep Jeremie werd dit gevaar omzeïd.

Het staatsterrorisme

Toestanden waarbij militairen voorbijgangers gewoon beroven of bij weerstand, vermoorden, en soms zelfs overgaan tot moordpartijen, zijn schering en inslag geworden in Bukavu, in Kinshasa en overal in het land. Dat schrikbewind is door de bisschoppen staatsterrorisme genoemd. Dit schrikwekkend wapen dat tot doel heeft de bevolking te ontmoedigen om ze beter te kunnen onderwerpen, werd ook gehanteerd om dezelfde bevolking op te ruïen tot opstand, waardoor repressie dan weer scheen gerechtvaardigd te zijn. Wij hebben dit gezien in Kinshasa en in Bukavu, waar de bevolking het spel niet heeft meegespeeld. In Bukavu is het zelfs zo nu en dan gebeurd dat een confrontatie tussen militairen en burgers ten nadele van de soldaten is afgelopen: de soldaten schoten in de lucht om de mensen weg te krijgen, maar toen kwamen ineens een groot aantal jongeren aangelopen die de soldaten wegjoegen. Een overwinning op de terreur.

Gebedsgroepen en -sektes

Naast de opkomst van sektes als universeel verschijnsel, heeft men in Kinshasa gebedssektes zien opbloeien, waarvan de 'predikers' door de machthebbers werden betaald. Het essentiële van hun verkondiging kan als volgt worden samengevat: Laten wij bidden en de macht Gods zal toeslaan in Gods eigen tijd. Dit is een krachtig middel om de bevolking te ontmoedigen en de krachten te versnipperen. Ook was er een verdieping van het godsdienstig leven bij vele gelovigen.

De grote overwinning van het volk

Het belangrijkste en overwegende element dat de toekomst van dit land ten goede zal komen is alleszins de bewustwording van de bevolking. Overal in het land, zowel in de steden als in de dorpen, hoort men de mensen zeggen: wij zijn het die ons geweest of onze buurt moeten ontwikkelen. Niemand zal het in onze plaats doen. En het zal alleen mogelijk zijn als we er allemaal samen aan werken. Zo wordt de samenwerking georganiseerd.

3. Het maatschappelijk middenveld en de andere actoren van het politiek leven

Zoveel overwinningen van het volk⁶ en toch zitten we met de huidige situatie! Hoe is dat uit te leggen?

Het maatschappelijk middenveld heeft zijn rol gespeeld in een geest van actieve geweldloosheid: het volk is geëvolueerd naar bewustzijn en naar diepgaande maturiteit. Maar het volk is maar één van de actoren, er is ook nog, enerzijds, de macht en de oppositie en er zijn, anderzijds, een aantal Afrikaanse en westerse landen die over de toekomst beslissen. Het fundamenteel conflict in Zaïre was een conflict tussen het volk en de macht: het volk wilde een ander sociaal contract en een ander politiek regime. Maar de macht (Mobutu) is erin geslaagd dit fundamenteel conflict weg te moffelen onder de noemer macht versus oppositie: Mobutu - Tshisekedi. In de daaruit ontstane chaos hebben Afrikaanse zowel als westerse machten eigen politieke en economische voordelen gezocht. Het volk heeft de vertegenwoordigers die het nodig had om het eigen project te verwezenlijken niet gevonden. De Zaïrese politici hebben zich niet ingezet om het streven van het volk naar verandering tot een goed einde te helpen brengen. Zij hebben zich gedragen als opportunisten, alléén bezorgd om de eigen overleving en gebonden aan de gaven van de chef, zodat ze in feite de dictatuur hebben gesteund. Eén van de troeven van de macht was de zwakheid van de oppositie. Gezien de omvang van de economische neergang van het land hebben sommige mogendheden, toen het bericht van de operatie van 22 augustus 1996 werd verspreid, alsmede dat van de kanker van Mobutu, besloten tot actie over te gaan. Zo kwam het tot de invasie van het land door Rwandese en Oegandese troepen verenigd in het AFDL, met de militaire en logistieke steun van de Verenigde Staten. Zo kwam het tot de geprogrammeerde dood of de systematische uitmoording van honderdduizenden Hutu vluchtelingen in de Zaïrese bossen, en zo is er het stilzwijgen van degenen die aarzelen óók deze genocide te veroordelen...

En de toekomst?

In de huidige toestand, met het land onder voogdij, komt het er voor de bevolking op aan op termijn eindelijk in een rechtstaat te mogen leven. Het maatschappelijk middenveld blijft actief, zelfs onder moeilijke omstandigheden, waarbij soms zelfs clandestien moet worden geageerd. Van 16 tot 20 juni 1997 kon, dank zij steun, een vergadering op nationaal vlak worden georganiseerd in Kinshasa. Animators gaan opnieuw aan de bewustmaking werken. In Bukavu richten de FLOT⁷ en de UFLD zich tot de bevolking om ze moed in te spreken. De gewapende guerrilla is gegroepeerd onder de vlag van Mayi-Mayi en bevecht de strijdkrachten van het AFDL. Overal in het land, van Kinshasa tot Bukavu, vreest men de mogelijkheid van een burgeroorlog. Mag van de westerse groeperingen worden verwacht dat zij wezenlijke solidariteit opbrengen tegenover het moedige Kongolese volk? Zullen we, nadat we de rol van het maatschappelijk middenveld hebben besproken, ook nog verplicht worden een volgend hoofdstuk te wijden aan de ramp van een burgeroorlog?

1 In een onlangs verschenen Belgische krant kan men op de voorpagina een foto zien van studenten in Kinshasa die een bord omhoog houden met de vermelding: Kabila = Mobutu...

2 Lizadho: Ligue zaïroise des droits de l'homme (Zaïrese Mensenrechtenliga); Azadho: Association zaïroise des droits de l'homme (Zaïrese Mensenrechtenvereniging); GRAPES: Groupe de réflexion et d'analyse politique, économique et sociale du diocèse de Bukavu (groep voor politieke economische en sociale analyse en onderzoek, van het diocees van Bukavu).

3 Een onderzoek over het maatschappelijk middenveld zou een hoofdstuk over Kinshasa moeten bevatten: over de actie van de Groep Amos, van het Comité laïc de Coördination (Lekencöördinatiecomité), over wat Monseigneur Monsengwo heeft gedaan, in 1991-1992 i.v.m. het samenroepen, de heropening en het verloop van de Conférence Nationale Souveraine (Nationale Soevereine Conferentie - CNS). Gezien het thema van dit nummer, werd dat gedeelte hier niet in opgenomen. De invloed die de heruitzendingen op televisie van de debatten van de Nationale Conferentie hebben gehad op de bewustwording van het Zaïrese volk verdient hier echter vermelding.

4 De teksten waarnaar in dit deel wordt verwezen – t/m oktober 1995 – werden uitgegeven

in Ph. de DORLODOT, *Les Réfugiés rwandais à Bukavu, au Zaïre* (de Rwandese vluchtelingen in Bukavu, Zaïre), Paris, L'Harmattan, 1996, 253 blz.

5 Lees ook hierover: *Correspondance de Goma, Masisi ou la guerre oubliée* (Briefwisseling uit Goma, Masisi of de vergeten oorlog), in ANB-BIA, nr 299, 1 april 1996, pag. VII-VIII

6 Het driemaandelijks verslag Exode van de CIAM-KINSHASA, die o.a. de kleine overwinningen van de bevolking rapporteert, dient hierbij te worden vermeld.

7 FLOT: Front de la lutte contre l'occupation rutsi (Gevechtsfront tegen de Tutsi bezetting); UFLD: Union des forces vives pour la libération et la démocratie (Vereniging van de 'forces vives' voor de bevrijding en de democratie; AFDL: Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo (Verbond van de democratische samenleving voor de bevrijding van Kongo).

Philippe de Dorlodot is een Belgische Witte Pater.

Hij werkte in Kongo/Zaïre van 1970 tot 1996: eerst in Maniema, dan in Kinshasa, van 1988 tot 1993, waar hij lid was van de groep Amos, en later in Bukavu, van 1994 tot 1996, waar hij lid was van de groep Jeremie en samenwerkte met de aartsbisshop.

De Kimbanguïstenkerk en de overheid

Bij elk keerpunt in de geschiedenis heeft God altijd een nieuwe boodschapper van de waarheid gestuurd om een onderdrukt volk licht te verschaffen.

Wij moeten echter tot de droeve conclusie komen, dat elke keer wanneer een nieuwe boodschapper van de waarheid opstaat op deze planeet, hij bestreden wordt of door onwetende blinden, of door geesten, die zich laten drijven door egoïsme, de leugen of hypocrisie om het proces van geestelijke opwekking te blokkeren.

Daarom wordt het belangrijkste thema van dit artikel een analyse om de valse oordelen recht te zetten, die lange tijd gegeven zijn ten aanzien van het proces van expansie van het kimbanguïsme in Kongo en de wereld.

Men zegt dat een profeet in zijn eigen land niet geëerd wordt. Toen Mozes opstond in Egypte om het volk Israël de weg te wijzen werd hij bestreden door onwetende Hebreërs en de heersende farao's. Jezus Christus zelf, toen hij opstond in een tijd van Romeins kolonialisme in Palestina, kreeg ook te maken met gewelddadige tegenstand, die hem het leven gekost heeft aan het kruis. Toen Mohammed opstond in Arabië om een nieuwe kant te laten zien van het eeuwige kristal van de waarheid, werd hij ook fel bestreden door de onwetenden van zijn tijd, die hem versleten voor een grappenmaker dan wel een valse profeet. Daarom moest hij Mekka ontvluchten en onderdak vinden in Medina.

Laten we vaststellen dat, ondanks alle belediging en vervolging, waarvan hij slachtoffer werd dank zij onwetende gelovigen en verblinde fanatici, Jezus zijn opdracht vervuld heeft in gehoorzaamheid aan de wil van zijn Vader.

Eeuwen later heeft de boodschap van Jezus getriomfeerd. In onze dagen roept, dan wel vervloekt, de hele mensheid de naam van Jezus Christus. Triestmakende geesten gaan dus door met hun pogingen de geestelijke opwekking van volken overal op de wereld te torpederen.

Het kimbanguïsme is niet ontkomen aan de aantrekkingskracht van deze geesten, die gekomen waren om van het Kongolese volk robots te maken door luidruchtige

evangelisatie campagnes. Als fanatieke proselieten waren zij opgehouden na te denken en te luisteren naar de stem van hun hart. Zij waren tot tot menselijke cassettebandjes geworden, altijd klaar om afgespeeld te worden en automatisch vervalsen en slecht begrepen judeo-christelijke bijbelverzen te laten horen.

In een dergelijk proces zijn helemaal in het begin van het kimbanguïsme agressieve geesten opgestaan om deze geestelijke opwekking in Kongo te blokkeren. Daarbij was de negatieve houding van het Belgische koloniale bestuur belangrijk evenals die van de missie en zending (met name die van de oppermachtige Katholieke Kerk). Verder dient onderstreept te worden dat in de koloniale situatie een egocentrisch vreemd volk dat heerste, haar geestelijke en materiële cultuur wilde opleggen aan een ander volk. Het is interessant om vast te stellen dat men soms het vredelievende karakter van de beweging voor geestelijke opwekking met een uitzonderlijke allure en zonder precedent erkende en ook het morele niveau van de aanhangers. Toch was de algemene opinie die naar voren kwam in de veelheid van boeken en artikelen, de wens dat het kimbanguïsme zou verdwijnen. (Denk ook aan de houding van de commercie en de kwaadaardige rol van de Belgische koloniale pers) en het weer opnemen van haar gelovigen in de koloniale historische kerken.

Om nog eens terug te komen op het judeo-christelijke profetisme kan men constateren dat in het begin dit profetisme bestempeld werd als anti-Romeins cq anti-Helleens cq anti-joods; terwijl toch de verdere ontwikkeling van de christelijke kerk een romanisering te zien gaf en een re-hellenisering; terwijl later – zelfs veel later – er sympathie zo niet vriendschap is ontstaan tussen joden en christenen, waarbij men op zijn minst afstand nam van de notoire liturgische slogans tegen 'het volk dat God vermoord heeft.'

Op gelijke wijze komt het kimbanguïsme naar voren als een breuk met de overheersing door de protestanten, bij wie zijn wieg stond; als een breuk met het Belgische bestuur dat het kimbanguïsme onderdrukte met een kolonialistische arrogantie die vroeg om zijn huid.

Toch waren enkele tientallen jaren genoeg om deze conflictsituatie te veranderen in coëxistentie, die naar beide zijden vredelievend was; met een Belgische administratie, die tolerantie toont; in een postkoloniale situatie die officiële erkenning verschaft; met de christelijke oecumene waarvan het lidmaatschap gevraagd en verkregen wordt (De Kimbanguïstenkerk is lid van de Wereldraad van Kerken YS).

De Eerste Republiek

De profetische beweging van de kimbanguïsten en de pre-kimbanguïsten verwachtten een koninkrijk, zeg maar een nieuwe wereldwijde samenleving, die het tegenovergestelde was van de koloniale maatschappij en administratie zowel politiek als kerkelijk. Dat gegeven maakt de kimbanguïstenbeweging tot een voorloper van de Kongolese onafhankelijkheid.

Toch werden de relaties tussen de kimbanguïsten en het nieuwe regime niet altijd

rozengeur en maneschijn. Wij hebben daarom onze toch wel uitbundige verwachtingen tot meer gematigde proporties teruggebracht. Charles Kisolokele (de oudste zoon van Simon Kimbangu) is de enige kimbanguïst, die minister werd in de eerste regering. Tot op zekere hoogte staan de vernederingen, waaraan wij tijdens de Eerste Republiek onderworpen werden gelijk met een vervolging zonder dat het woord werd gebruikt. Er vonden geen arrestaties meer plaats, maar vele malen is de Kimbanguïstenkerk rechten geweigerd, die men de kerken in het algemeen wel gaf. Om deze onjuiste behandeling te rechtvaardigen werd een juridisch voorwendsel gehanteerd: de wetten en decreten, die de verhouding tussen kerk en staat regelden waren nog uit de koloniale tijd, dat wil zeggen uit de tijd dat de Kimbanguïstenkerk nog niet bestond. 'U moet wachten tot die wetten bijgesteld zijn,' werd ons herhaaldelijk meegedeeld. Maar er is nog niets gebeurd om daarin verandering te brengen.

In werkelijkheid had de afkeer tegen ons haar wortels in onze neutrale houding tijdens de verkiezingscampagne, die voorafgegaan was aan de formatie van de eerste regering van het onafhankelijke Kongo. Daarbij was de elite die nu aan de macht kwam opgeleid door de missionarissen, die nog steeds alle moeite deden om die elite psychologisch tegen ons op te zetten.

Gedurende de politieke strijd begonnen de partijen nog voor de aankondiging van de verkiezingen ons in hun redevoeringen hemel en aarde te beloven. 'Wij mochten wensen, dat de aanhangers van de MNC (Mouvement National Congolais) eenzelfde eenheid demonstreerden als de kimbanguïsten,' verzuchtte Patrice Lumumba, de premier van de eerste Kongolese regering. Om ons aan zich te verplichten kondigden politici aan dat die of die kimbanguïst secretaris-generaal van politieke partij X of Y geworden was zonder overleg van tevoren met de Kimbanguïstenkerk en helemaal zonder ruggespraak met de persoon in kwestie.

We hebben lessen getrokken uit het verleden en we zijn ons bewust geworden van de risico's van een band tussen de kerk en politieke systemen, die reactionair en onderdrukkend waren. Daarom hebben wij alle aanbiedingen geweigerd. Zelfs wanneer wij in doelstelling overeenstemmen met de politici, te weten de vrijheid en de onafhankelijkheid, is onze strijd een andere dan die van hen.

Al in 1925 schreef Alfred Corman in het artikel: 'Le Kimbanguïsme' verschenen in de brochure: *'Ligue pour la Protection et l'Evangelisation des Noirs'*: 'Het kimbanguïsme is geen oproerbeweging: maar het roept zonder twijfel wel een bewustwording van ras op, van het zwarte ras, dat een eigen plaats opeist tegenover het blanke ras.'

De Kimbanguïstenkerk verwijt dus de regeringen van de Eerste Kongolese Republiek, dat de kerk gemarginaliseerd werd. Die regeringen weigerden op een subtiel manier aan de Kimbanguïstenkerk de rechten, die aan de andere kerken werden verleend.

Bijvoorbeeld op het gebied van het onderwijs financierde de staat de stichting van scholen via de kerken. En aangezien de Kimbanguïstenkerk onder de Eerste

Republiek gemarginaliseerd bleef, werd die kerk zelf gedwongen de eigen lagere scholen en scholen voor voortgezet onderwijs te financieren en te bouwen en zelfs een theologische school, die later onder het onverschillige oog van de staat de kimbanguïstische theologische faculteit zou worden.

De eigen nationale politici die de kimbanguïsten gelijkmd hadden voor de verkiezingen, die aan de onafhankelijkheid vooraf gingen, hadden hen laten zitten toen ze eenmaal aan de macht waren gekomen.

De Tweede Republiek

In tegenspraak met een bepaalde mening, die opgeld doet in Zaïre, is de Kimbanguïstenkerk verder gemarginaliseerd tijdens de Tweede Republiek van Mobuto. Ondanks enkele spaarzame gebaren van goede wil kwamen de kimbanguïsten vrijwel niet aan bod op verantwoordelijke posten, zowel in het staatsapparaat als in de partij (MRP).

Ten aanzien van de dertig jaar van de Tweede Republiek kan men het volgende lijstje samenstellen:

Drie kimbanguïsten werden minister (op enkel sociale posten) ondanks de vele kabinetswijzigingen.

Twee kimbanguïsten maakten deel uit van het Centrale Comité van de partij, dat dank zij heel wat reorganisaties vele leden gehad heeft.

Twee kimbanguïsten werden ambassadeur, van wie er één pas in 1990.

Tot welke kerken behoorden dus de duizenden Zaïrezen, die lid geweest zijn van het Centrale Comité dan wel van de verschillende regeringen, die het land gekend heeft tijdens de Tweede Republiek? Gedurende een kwart eeuw is geen enkele kimbanguïst benoemd tot regionaal gouverneur, of directeur van een staatsonderneming of regionaal commissaris. Dit ondanks alle bestuurlijke wijzigingen gedurende die periode. Omdat hij weigerde het portret van Simon Kimbangu van de muur van zijn huiskamer te verwijderen in zijn officiële ambtswoning, is één van de zeldzame kimbanguïsten die de graad van kolonel had behaald in het Zaïrese leger, ontslagen door een regeringschef die generaal-majoor was.

De kimbanguïsten hebben met bitterheid vastgesteld dat zij buiten de Zaïrese samenleving gehouden zijn sinds de onafhankelijkheid van het land. De steun die de Kimbanguïstenkerk heeft ontvangen, is minimaal geweest in verhouding tot de hulp gegeven aan andere religieuze organisaties.

En dat terwijl de kimbanguïsten de eerste vaders waren van de onafhankelijkheid van Zaïre. Simon Kimbangu en vele kimbanguïsten zijn pioniers geweest in de strijd tegen het kolonialisme, waarmee zij begonnen zijn in 1921 en die doorgegaan is tot de onafhankelijkheid van het land in juni 1960.

Zij ervaren pijnlijk dat ze sinds de onafhankelijkheid altijd buitengesloten zijn als het ging om verantwoordelijke posten op alle niveaus: politieke, administratieve en economische.

Wat was de positie van het kimbanguïsme tegenover deze negatieve houding van de staat?

De visie van het kimbanguïsme op de staat is en blijft sinds 1922 die van haar stichter Simon Kimbangu, dat wil zeggen geweldloosheid en naastenliefde. En dat is wat anders dan een passief pacifisme, zoals sommige kritische geesten suggereren.

Gedurende de dertig jaar van zijn gevangenschap heeft Simon Kimbangu nooit opstandigheid geprekeet ten aanzien van de gevestigde staat.

Integendeel. De kimbanguïsten roepen op tot – en praktiseren van – wat Paulus geschreven heeft aan Timoteüs: 'Ik vermaan u dan allereerst smekingen, gebeden, voorbeden en dankzeggingen te doen voor alle mensen, voor koningen en alle hooggeplaatsten, opdat wij een stil en rustig leven mogen leiden in alle godsvrucht en waardigheid (1 Tim.2: 1 en 2).'

Dit gaat uitstekend samen met de eerstgenoemde opdracht, zonder natuurlijk de ogen te sluiten voor de harde realiteiten van deze wereld en ook zonder te willen functioneren in de marge van die wereld. Immers het Goede Nieuws kan niet verkondigd worden in het niets.

In de overtuiging dat de politieke en sociaal-economische orde van de huidige wereld bestemd is om te verdwijnen omdat ze slechts provisorisch is, strijdt het kimbanguïsme op eigen wijze tegen alle plagen die de menselijke samenleving zwaar ondermijnen en die de mens verhinderen om voluit verzoend met God en zijn naaste te leven.

Geconfronteerd met alle mogelijke problemen weet de Kimbanguïstenkerk zich geroepen tot inzet voor bepaalde economische en sociale activiteiten, die voornamelijk tot doel hebben om de overheid te steunen en aan te vullen met oog op verbetering van het levensniveau van de mensen in Kongo, Angola, de Volksrepubliek Congo, heel Afrika en de wereld.

Ten overvloede wordt hierbij nog eens onderstreept dat het kimbanguïsme nooit geprobeerd heeft om een bevoorrechte plaats te krijgen bij de Zaïrese overheid, noch bij de overheden van andere landen waar de kerk gevestigd is, omdat de kerk dan het risico loopt zich te identificeren met structuren van onrecht en de exploitatie van mensen.

Aan de andere kant heeft de Kimbanguïstenkerk er geen bezwaar tegen wanneer haar leden zich politiek engageren of politieke functies uitoefenen als burger van hun land. Wel verzet de kerk zich ertegen wanneer deze mensen net doen alsof ze de kerk vertegenwoordigen in hun politieke organisaties en ook wanneer haar leden participeren in politieke bewegingen, die van atheïstische principes uitgaan.

vertaling: Y. Schaaf

Kibasukamene Belo is ingenieur. Hij is als tentmaker predikant van de Kimbanguïstenkerk in Brussel en vice-voorzitter van de evangelisatie werkgroep van zijn kerk voor heel België.

Protestantisme en het politiek gezag in Kongo-Zaïre

De hier volgende overwegingen zijn een poging om de lotgevallen te evalueren van de relatie tussen het Kongolese protestantisme en de politieke machthebbers en de consequenties van die relatie voor het verstaan door dat protestantisme van de eigen positie. Wij zullen het hebben over de 'federale' protestantse instantie, die ongeveer zestig religieuze organisaties omvat, waarvan het grootste deel is voortgekomen uit zendingswerk. Deze protestantse 'federatie' van Kongo is bekend onder de naam: 'Kerk van Christus in Zaïre (cq Congo, dus ECZ of ECC).¹ De val van Mobutu en de huidige onzekerheid van de binnenlandse toestand in Kongo impliceren grote uitdagingen voor de kerken. Wat kan daarbij de bijdrage van protestantisme zijn?

In de schaduw van de macht

Op 17 mei 1997 is het 'rebellens' leger van de Alliantie van Democratische Krachten voor de Bevrijding van Kongo (AFDL) Kinshasa binnengekomen. De avond tevoren was de dictator Mobutu vertrokken nadat de laatste onderhandelingen met L.D. Kabila, de leider van de AFDL mislukt waren.

Nadat Kabila de macht had overgenomen en was ingezworen als president van de republiek werd er een receptie gehouden voor genodigden en publieke figuren. Bij die gelegenheid was Bisschop Bokaleale, de president van de Verenigde Kerk niet welkom.

In 1972 op het hoogtepunt van het ideologisch mobutisme had diezelfde Bokaleale gezegd: 'God heeft de mens nodig om de problemen van deze wereld op te lossen. Het is zoals onze musici zingen: na vijf jaar heeft de Heer ons die man gegeven. Het was de generaal Mobutu Sese Seko met als duidelijke opdracht: vrede brengen in Zaïre en ons land redden.'² Er volgden jarenlang talrijke van dit soort verklaringen en de vertegenwoordigers van de ECZ begonnen pas hun houding ten opzichte van de AFDL van Kabila te veranderen toen diens overwinning onvermijdelijk leek. Een positief gerichte neutraliteit tegenover de AFDL gaat dan de praktische en ideologische steun vervangen, die gewoonlijk gegeven werd aan de mobutistische regering.

Daarom was Bokaleale niet welkom.

Is deze neiging tot politieke onderwerping een algemeen verschijnsel in het protestantisme? Hoe was dat in het verleden? Wat waren de relaties tussen de protestantse zendingen en het koloniale regime?

Onderwerping en verzet

Het bestuur van de Kongostaat van Koning Leopold II wantrouwde de protestantse zendingen.³ De katholieke Belgische missies werden bevoorrecht en aangemoedigd zich in Kongo te vestigen. Het systeem van dwangarbeid gaf aanleiding tot een openlijke crisis tussen sommige protestantse zendingen en de Kongostaat van Leopold. De Afrikanen die weigerden onder dwang rubber te tappen werd een hand afgehakt.⁴ De protestantse zendingen begonnen moedig deze politiek aan de kaak te stellen bij Britse en Amerikaanse filantropische instellingen, die in die tijd de verdedigers waren van de rechten van de 'inboorlingen' van Afrika.

De val van de privéstaat van Leopold en de overname van de Kongo door België in 1908 ging gepaard met wat heette de 'anti-Kongo campagne'. Hoewel in bepaalde Belgische katholieke kringen de handelwijze van Leopold ook werd afgewezen, werd het Belgische Afrika-beleid in eerste instantie sterk anti-protestant. Stap voor stap kwam er de tegenstelling tussen nationale missies (Belgisch en katholiek) en vreemde zendingen (protestant en in meerderheid Anglo-Amerikaans). De Belgische experts waren ervan overtuigd dat het protestantisme als zodanig een element van instabiliteit betekende voor elke overheid. De discriminatie kreeg zo hier en daar het karakter van vervolging.⁵

In deze omstandigheden voerden de protestantse zendelingen tussen 1930 en 1940 een opmerkelijke strijd om overheidssubsidies te krijgen voor hun medisch werk en hun scholen alsmede voor gelijke behandeling binnen de koloniale samenleving. Deze inzet krijgt zo nu en dan steun van Belgische anti-klerikale politieke groeperingen. Zo komt er een begin van scheiding tussen kerk en staat in Belgisch Kongo, dat in feite tot 1948 een katholiek land was.⁶

Na de erkenning van de scholen en het medisch werk van de protestanten was hun achterstand zo groot, dat het lijkt alsof de Anglo-Amerikaanse zendingen hun meeste energie gingen steken in het inhalen daarvan en niet in de voorbereiding op de mogelijke politieke veranderingen in de kolonie.

De gebeurtenissen bij het einde van het Belgische koloniale bestuur hebben de wereld verbaasd. Ook de religieuze dekolonisatie heeft vervolgens plaatsgevonden zonder echte voorbereiding. Een nationale protestantse geestelijkheid met een cultureel en theologisch bescheiden niveau nam de taak over, wat een kwestie van façade was en een eenvoudige verdubbeling van het gezag van de zendelingen. De protestantse verantwoordelijke mensen ter plaatse begrepen wel wat de consequenties waren van de historische ongelijkheid die hun functioneren in de koloniale tijd belemmerd had. Een belangrijke doelstelling wordt voor hen dus om sociaal beter

zichtbaar te worden en een grotere erkenning te verwerven van de politieke machthebbers.

Het is moeilijk voor deze generatie van protestantse leiders om het leven en het getuigenis van de protestantse kerken niet telkens te vergelijken met de plaats van het katholicisme in de samenleving. De politieke en ook de openbare mening op nationaal niveau die legitimatie verschafte, waren beïnvloed door een zekere katholieke manier van denken en van handelen. Dus gingen eerst enkele protestantse leken maar later ook predikanten de katholieken imiteren. Het koloniale katholicisme was partner geweest van het Belgisch bestuur en van de grote ondernemingen, maar bleef tegelijk gehoorzaam aan de Heilige Stoel. Daarmee behield dat katholicisme ook haar autonomie tegenover de koloniale machthebber. Het postkoloniale episcopaat heeft dit goed begrepen. Het heeft onderhandeld met de verschillende regeringen, wat zo nu en dan gepaard ging met forse aanvaringen,⁷ maar wat altijd paste in het welbegrepen eigenbelang en rekening hield met de sociaal-historische plaats van de kerk.

Niets daarvan bij de protestanten. Zij lieten zelfs na de katholieke aanpak te analyseren. Datzelfde manco kon men bij de kimbanguïsten vaststellen. Deze historisch bepaalde achtergrond leidt tot de conclusie, de meegaandheid van de protestantse leiders te beschouwen als een mogelijke consequentie van de ervaring van niet meetellen en van discriminatie, die men gekend had in de koloniale periode.

Op het moment dat Generaal Mobutu zijn despotisme vestigde in Kongo hebben leidinggevende protestanten en ook kimbanguïsten gedacht, dat nu de tijd gekomen was van hun volledige erkenning, die zelfs zichtbaar zou worden in bepaalde materiële voordelen. Dat maakt het begrijpelijk dat onderworpen gedrag en onderdanigheid naar voren kwam bij de vertegenwoordigers van deze kerken. Wat het katholicisme voor elkaar kreeg door de simpele betekenis van haar aanwezigheid, daarop konden andere kerken alleen maar aanspraak maken in 'nederigheid' en 'gebed'. Dat wil niet zeggen dat in de Katholieke Kerk iedereen afstand hield van de dictator. Het groeien van de macht van Mobutu is gepaard gegaan met het groeien van wat genoemd werd: 'het besturen via de buik'.⁸ Iemand zijn betekende in die periode relaties hebben met degenen, die de goederen herverdeelden en de banen, die het regime controleerde. Deze 'zorg voor de buik' groeide ook onder de katholieke geestelijkheid.⁹

Het mocht waar zijn dat de overheid de onderwerping van andere confessies wel accepteerde, maar het grootste doel bleef de onderwerping van de belangrijkste religieuze macht in het land: het katholicisme. Toen het niet lukte de kerk te annexeren, ging het erom haar stuk te maken en te beheersen. Vrijheden, die individuele bisschoppen toegestaan werden, waren bedoeld om het episcopaat te verdelen, want velen onder de lagere geestelijkheid, priesters, maar ook missionarissen waren gevoelig voor de kritiek en de pogingen tot breuk, in het bijzonder zoals die gesymboliseerd werden in de persoon van de voormalige aartsbisschop van Kinshasa, kar-

dinaal Malula. Wanneer Mobutu een subtieler politiek had bedreven met de historische invloed van het katholicisme door aan de kerk een stuk prestige in de openbare mening te gunnen en door haar wat ruimte tot keuzen te bieden ten aanzien van de ontwikkeling van het land, dan zou een vorm van samenwerking zijn ontstaan, die zonder twijfel geïnspireerd was op het model van de relatie tussen kerk en staat van de koloniale samenleving. Maar de dictator wilde een beschaving scheppen.¹⁰ Dus was het duidelijk dat het regime ernaar streefde om zich te bemoeien met alle sociale instellingen die daarbij van dienst konden zijn.

De protestanten zijn de overheid daarbij zelfs voor geweest door hun federatie, de Eglise du Christ au Zaïre (ECZ) de opdracht te geven te werken in de geest van de nationale eenheid, waar Mobutu naar streefde.

Omstreden bij de kerken en de conservatieve zendingen, wordt de ECZ door de mobutistische staat geïnstitutionaliseerd door de 'Kerk van Christus in Zaïre' op te leggen als de enig wettig erkende protestantse kerkorganisatie in Zaïre. De leiding van deze Verenigde Kerk wordt vrijwel geheel onderhorig aan het mobutistische regime. De afrikanisatie, die de lokale versie van contextualisering wordt, dient als alibi voor een onweerstaanbaar ideologisch afdrijven, totdat er in de kerk groeiende onrust ontstaat over verlies aan autonomie, aan geweten, aan identiteit. Op dat punt toont de officiële redenering van de ECZ een breuk met het protestantisme van de zending, dat overal de schuld van krijgt. Daarmee wordt systematisch de erkenning van de specifieke waarden van de erfenis van de zending verdoezeld, die bestaat uit een kritische houding en onderscheidingsvermogen.

De protestantse leiders hebben zo een breuk tot stand gebracht met het verleden. Zij denken en handelen op basis van maar één criterium, namelijk hun eigen oordeel met alle arbitraire en subjectivistische elementen, die daar bij horen. De wereldwijde oecumene, de relaties met zendingen en met zusterkerken spelen daarbij enkel nog de rol van fondsenverschaffers. De angst voor bemoeizucht en de bescheiden rivaliteit tussen westerse zendingsgenootschappen hebben dit verschijnsel bevorderd. Een goedkope contextualisatie, die gangbaar was in heel wat missionaire en oecumenische bijeenkomsten, werkte ook in het voordeel van de leiders van de ECZ. Overtuigd van hun zaak eisten zij met klem voor zichzelf een uitzonderlijke positie met hun theologie uit berekening en hun opportunistische ecclesiologie. Ze deden dat, omdat ze van de ECZ een aparte en speciale kerk hadden gemaakt met als methodologische verdediging de illusie van vrijheid, die samenhangt met een zekere 'inculturatie'. Bonhoeffer heeft gezegd dat de theologie de memorie van de kerk is. Dat klopt, alleen dat wordt moeilijk voor kerken die uitzondering willen zijn. Dit helpt misschien om te begrijpen waarom reflexen en praktijken van onderwerping zich konden handhaven bij het protestantse leidersteam, ondanks de politieke omwentelingen die zich in Zaïre hebben voorgedaan.

De plaats van het protestantisme in de postkoloniale geschiedenis is bepaald door de relatie met de samenleving in het algemeen en met de politieke machthebbers. Toch zal de crisis in de postkoloniale samenleving zeer veel betekende nieuwe tegenpraak met zich meebrengen voor de gemeenschap van christenen.

Breken en daden van ongehoorzaamheid

De opstelling van de top van de protestantse kerken is nu beschreven, maar de gelovigen en de eenvoudige predikanten zijn andere wegen ingeslagen. Al in de tijd van de dekolonisatie van de zending hadden een elite van protestantse leken plus sommige predikanten aan de basis frustraties én eisen opgedaan om in de kerken de macht te grijpen en een einde te maken aan de overheersing door de zendelingen.¹¹ Toen de kerkelijke top haar plaats had gekregen in de sociaal bevoorrechte kringen, werd de kloof met het volk groter naarmate de levensomstandigheden verslechterden. Het opgaan van de protestantse elite in de mobutistische burgerij bracht een andere dimensie naar voren. Het economisch failliet van het mobutistische systeem en het niet gebeuren van alles wat Mobutu beloofd had, versterkte de motivering tot inzet voor verandering. De oppositie spreekt, zonder zelf naar confessie te kijken, die mensen aan. Stap voor stap worden de massa van gelovigen en de gewone dominees het gezicht van de kerk op het grondvlak. Dat gaat leunen op de overwinning van de democratische anti-mobutistische krachten, die de kerkelijke top op de huid zitten. Zo gaat de wind van de sociale en politieke uitdaging ook waaien in de kerken als een dynamiek van ongehoorzaamheid jegens de mobutistische kerkelijke hiërarchie, die de naam heeft van anti-democratisch te zijn en beschuldigd wordt van corruptie. Achter deze afwijzing manifesteert zich in feite het naar voren komen van een nieuwe generatie van sociale en kerkelijke leiders.

De jaren 1990-1994 zijn in dit opzicht opvallend. In alle kerken ontstaan er organisaties voor mensenrechten en democratie. Daarbij horen de groep 'Amos' in Kinshasa, 'Justice et Libération' (recht en vrijheid) en 'Les Amis de (vrienden van) Nelson Mandela in Kisangani, de groep 'Jeremie' en de 'Héritiers de la Justice' (erfgenamen van het recht) in Bukavu, etc. Deze organisaties zijn van katholieke huize, maar staan open en vaak werken protestanten eraan mee op basis van een praktische oecumene. Er ontstaan ook vrouwengroepen met dezelfde doelstelling. De sociale actie op het grondvlak van de kerken is zo groot dat de politici spreken van een opbloei van 'christelijke partijen'.

Hier moet bij gezegd worden dat deze beweging geënt is op een soort reorganisatie van het christelijke religieuze veld, die te maken heeft met de golf van een charismatisch pinkster-type van godsdienstigheid. Het gaat hier om een imponerend grenzen-van-confessies-overschrijdend verschijnsel, dat aan de ene kant een uitdrukking is van teleurstelling ten opzichte van de 'historische kerken', maar ook van desillusie van de massa ten aanzien van het wereldse heil dat Mobutu zou brengen. Deze nieuwe spiritualiteit mag dan (nog) geen evolutie gebracht hebben die vergelijkbaar is met de basisbeweging en de bevrijdingstheologie van Latijns-Amerika,¹² zij heeft ook geen theologie van onthouding geleverd ten opzichte van de politiek of een systematische tot duivels verklaren van de inzet voor politieke veranderingen. Integendeel, in het verleden had de zending dit wel ingeprent bij de Afrikanen. Maar de politisering van de samenleving door het mobutisme en de ideologie van de ontwikkeling hebben eraan bijgedragen dat die visie bij de protestanten nu een

gepasseerd station is.

De actuele religieuze vernieuwing is ambivalent. Zij maakt deel uit van de wensen tot verandering en kan verklaard worden uit de strijd van mensen daarvoor. In de lijn van sommige Noord-Amerikaanse ultra-conservatieve evangelische stromingen hebben de mobutisten zelfs niet geheel zonder resultaat geprobeerd om deze religiositeit zwart te maken. Zij zeiden dat het een dekmantel was voor maffia praktijken zoals illegale handel, het verspreiden van vals geld, het witwassen van geld, enz. In een maatschappij met een informele economie hebben natuurlijk mensen de voordelen begrepen van een dergelijke 'informele religie' door te profiteren van de manipulatie van het geweten van mensen en door zich te verrijken met de 'mabonza' (de offeranden) van mensen in wanhoop. Het investeren in emotie en het beroep op het irrationele, wat met een dergelijke spiritualiteit verbonden is, kan zomaar uitlopen op misbruik. Ondanks deze zorgwekkende aspecten schijnt deze 'religieuze vernieuwing' ook hoop op te roepen en een zekere solidariteit. Ook wordt er een verklaring gegeven voor persoonlijk ongeluk en het collectieve failliet met bekend klinkende redeneringen, die men kan begrijpen.

Waar het om moet gaan is het sociologisch belang te evalueren van deze volksvroomheid als breuk met de oude orde en als uitdrukking van ongehoorzaamheid jegens de opgelegde manieren van integratie. Die breuk heeft ongetwijfeld de impuls gegeven tot het opkomen van een associatieve benadering, die een zeker stempel heeft gedrukt op het bestaan van gewone mensen. Ineens ziet de leiding van de kerk haar invloed afnemen. Uit angst voor een toekomst als 'wezen van het regime' probeert de religieuze top weer dichter bij de kerk van het grondvlak te komen door zich aan te sluiten bij hun wensen. Aan de andere kant oefenen ook de politieke leiders hun druk uit op de elites van de kerken op basis van belangen of van ethische verwantschap. De mobutisten zijn altijd heel effectief geweest als het om corruptie ging of het bewerken van het geweten.¹³ Naarmate de mensen – en vooral de stadsbevolking – zich stelden achter de ideeën van verandering en koortsachtig de anti-mobutistische oppositie gingen steunen, zijn kerkleiders die daar niet in meegingen, zonder meer verworpen. Mgr. Monsengwo heeft daarvoor zijn rekening moeten betalen.¹⁴ Tegen het advies van de top heeft de 'kerk van het grondvlak' haar kracht bewezen door de heropening van de Nationale Soevereiniteit Conferentie af te dwingen, die op 16 februari in Kinshasa in bloed gesmoord is. Naar aanleiding daarvan zijn Kardinaal Etsoua, Bisschop Bokeleale en Mfuma wa Longo Diangienda, de geestelijk leider van de kimbanguisten, in de publieke opinie sterk bekritiseerd.

In de Katholieke Kerk van Kinshasa staat de actiegroep 'Groupe Amos' regelmatig tegenover Kardinaal Etsoua. Bij de ECZ is ds. Mfuta Kakoma, de president van de synode van de stad Kinshasa, die zeer populair is bij het convent van predikanten van die stad en bij de protestantse vrouwenorganisaties, de verpersoonlijking van de kritiek op Bokaleale. Ds. Mfute verbergt geenszins zijn relaties met de radicale poli-

tieke oppositie. Zijn bureau is niet ver van dat van de charismatische leider van de oppositie, Etienne Tshisekedi. En Mfute bezoekt hem regelmatig.

Onder druk van binnen hun kerken hebben de presbyteriaanse voormannen hun anti-mobutisme binnen de Verenigde Kerk gestalte gegeven.¹⁵ Hun samengaan met de evangelischen (van Luozi) in een 'Conference Réformée de Zaïre (COREZA) in 1988, die kort daarna geworden is tot de 'Alliance Réformée du Congo-Kinshasa (ARCK), is door de leiders van de ECZ uitgelegd als een oorlogsverklaring aan de protestantse eenheid. En dat terwijl de presbyterianen en hun medestanders hun opdracht tot eenheid zelfs verwoord hebben in de statuten van de ARCK. Deze confessionele familie wilde alleen maar een gezamenlijk kader scheppen, dat een geestelijk en ethisch engagement kon bevorderen in de lijn van hun calvinistische traditie. Wel is juist dat de sympathie van de COREZA-ARCK vaker uitgegaan is naar de oppositie dan naar het mobutistische establishment. Maar dat laatste is pas naar voren gekomen tegen het einde van de jaren '80 en gaat niet op voor de hele presbyteriaanse en evangelische elite. De baptisten (van West-Kongo) hebben zich ook aangesloten bij de veranderde houding van hun gelovigen. In het binnenland hebben zich vergelijkbare ontwikkelingen voorgedaan, met name in die gebieden, waar de oppositie of het maatschappelijk middenveld velen in beweging bracht.

We moeten oppassen voor een zwart-wit analyse. Het mag waar zijn dat er een tegenstelling bestaat tussen de kerkvorsten en het kerkvolk die in de eerste plaats te maken heeft met hun onderlinge verschil in sociale positie. Maar in een tijd dat grote veranderingen gezorgd hebben voor afbraak van sociale klassen als gevolg van verpaupering, zijn de opties in beweging geraakt. Om tactische redenen maar ook door de druk van onderop is de leiding van de ECZ zich regelmatig gaan inzetten voor verandering. In 1993 heeft de ECZ een afdeling gesticht die 'Commissie voor Recht en Vrede en heelheid van de Schepping' kwam te heten. Via die afdeling probeerden de leiders van de kerk te participeren in het publieke debat, met name op het moment dat men ging hopen op nationale verkiezingen. Tegelijk diende die commissie ook als argument voor fondsenwerving in het buitenland, want – zo zei men – de kerk neemt actief deel aan de maatschappelijke bewustwording van de bevolking en draagt zo bij aan het tot stand brengen van een democratisch staatsbestel.

Een nieuw protestants sociaal-politiek getuigenis

Op een bevolking van Kongo van meer dan 40 miljoen mensen is 50 procent katholiek, 20 procent protestant en 10 procent kimbanguïst. Deze cijfers vertellen nauwelijks iets over de objectieve rol van het protestantisme. Want zo goed als het katholieke institutionele model de protestanten sterk beïnvloedt, hebben de protestanten op dit ogenblik invloed op de katholieke massa door de hierboven vermelde religiositeit.

De stap naar persoonlijke religieuze verantwoordelijkheid, de tendentie om vast te houden aan de eigen overtuiging, het lezen van de bijbel, het 'vrije' gebed, dat alles was vooral normaal bij de protestanten en werkte nu door in het geheel van de samenleving. De 'insubordinatie' en de vrijpostige onverschilligheid jegens de kerkelijke hiërarchie lijken een protestantse houding, maar zijn geen uitzondering meer onder katholieken. De vastbeslotenheid van mensen, als het gaat om democratie en om inzet om veranderingen te weeg te brengen, ontgaat niemand. In die geest dient men ook de binnen de Katholieke Kerk zelf levende vraag naar 'democratie' te beschouwen. Neemt een soort 'protestantisering' van de mobutistische of post-mobutistische samenleving niet de plaats in van het 'informeel religieus'? Voorbij de dramatisering van het emotionele en de hang naar het irrationele dient de omvang van dit verschijnsel bestudeerd te worden, maar ook als mogelijke drager van een politieke cultuur, die gebaseerd is op vrijheid, participatie en verantwoordelijkheid. Daar zou een andere vorm van protestants sociaal getuigenis uit kunnen voortkomen.

De vraag van de relatie van het Kongolese protestantisme met de overheid en breder met de hele samenleving, die achter al het voorgaande steekt, leidt tot het probleem dat de protestanten hebben met hun eigen identiteit. A. Mbembe heeft onderstreept hoe het regime van jezelf redden, dat de postkoloniale tijd karakteriseert, in feite de uitdrukking is van het verzet van het volk tegen het autoritaire principe van alle postkoloniale overheden.¹⁶ Aan de andere kant beheerst de houding van ik moet mij zelf redden, ook vele sociale groepen, die te lijden hebben onder dezelfde crisis.¹⁷ De vindingrijkheid als het gaat om naar omstandigheden sociale strategieën te ontwikkelen, de veranderingen zonder samenhang, alsmede die van 'het besturen via de buik', horen thuis in een cultuur van sociaal opportunisme. De onderworpenheid van het kerkelijk leiderschap en hun bereidheid om zich altijd aan te sluiten bij de sterkste, tonen deze mentaliteit van jezelf redden. Trouwens degenen die met de leiders van de ECC werken, zeggen altijd van hen: 'Ze doen wat mogelijk is in een moeilijke situatie.' Maar dit gedrag is een traditie geworden, waarop men bewust of onbewust terugvalt. Dan blijft er een meer theologische vraag over: is het zelfverstaan van de kerk en haar roeping een stuk van haar getuigenis naar buiten of naar binnen?

Zelfs wanneer men het evenwicht handhaaft tussen het geweten van de kerk en de onvermijdelijke 'incarnatie' van haar roeping in een historiciteit, blijft de vraag van de verhouding van het Kongolese protestantisme tot zichzelf. Een vlucht voorwaarts in dezen, heeft altijd en overal geleid tot op drift raken, tot ontarding. De vraag van het zelfverstaan van een kerk is die van de identiteit. 'Het gaat om het profiel van verwante kerken, de wijze waarop deze kerken hun eigen geestelijke karakter verstaan (...) Een dergelijke identiteit valt niet alleen te definiëren in theologische termen en de kenmerken van de kerkelijke structuur; het gaat daarbij ook om morele keuzen. Elke confessionele identiteit onderstreept bepaalde aspecten van de evangelische boodschap en van het bij elkaar horen van christenen.'¹⁸

Op die manier kenden de protestantse zendingen van het oude Kongo zichzelf en hebben ze zich doen kennen als een confessionele entiteit naast het katholicisme. Wij hebben erop gewezen hoe de opvolgers van de zendingen geprobeerd hebben hun rug te keren naar de erfenis van de zending, de positieve elementen inbegrepen. Wanneer waarden als vrijheid, participatie en verantwoordelijkheid zichtbaar worden in de kerk van het grondvlak en daarmee de basis van een andere politieke cultuur aangeven, dan gaat het er niet om daar domweg achteraan te lopen uit opportunisme. Belangrijk wordt dan te onderzoeken wat de plaats is van deze waarden in het protestantse ethos. Immers, populisme en demagogie kunnen andere vormen van onderwerping opleveren en van buigen voor macht. Weet hebben van de theologische en ethische principes van elk protestantisme, maar ook de positieve herinneringen aan het eigen zendingsverleden kunnen helpen bij dat oordeel, terwijl aldus de autonomie van de redenering nu en de originaliteit van het engagement in de wereld gegarandeerd wordt. Bij dit weten en zich herinneren gaat het niet om normen van orthodoxie, maar om de onvermijdelijke kaders voor het scheppen van een vrijheid, die zich verantwoordelijk weet voor katholiciteit tegenover de komende generaties christenen ter plaatse, maar ook tegenover andere protestanten, andere christenen. Zoals overal elders kunnen de Kongolese protestanten in dezen alleen maar verder komen in gezelschap van een 'wolk van getuigen'.

Wat kan het Kongolese protestantisme bieden ten aanzien van de zoektocht naar democratie?

Gedurende een groot deel van de periode van dictatuur hebben vele kerkgenootschappen, die deel uitmaakten van de ECZ, hun wijze van discussiëren en hun democratische besluitvorming in de lijn van de synodaal protestantse traditie gehandhaafd. Door wisseling zijn de leidinggevende teams van de kerken vernieuwd. In synodes en assemblees was de vrijheid in het debat en de toon van de discussies vaak voorbeeldig. Het model had alleen te lijden in het geval van interne tegenstellingen, of toen de leiding van de ECZ een uniform schema wilde opleggen. Toch bleef de democratische cultuur binnen het protestantisme goed overeind. Deze democratische tradities zijn ongetwijfeld een belangrijke bijdrage, die de protestanten zouden kunnen leveren in de zoektocht naar politieke vernieuwing in onze dagen in Kongo.

Een ander terrein waarop het protestantisme een positief getuigenis kan geven, is dat van het 'burgerschap' ofwel 'samen leven'. De opbouw van kerkgenootschappen door de zendingen vond vaak plaats binnen de grenzen van een taal en een cultuur. Toch heeft de groei van de kerk en de vermenging van volken geleid tot grotere integratie, die de plaats van de etnische identiteit in de kerk uitdaagden. Dit temeer omdat de bijbelse en liturgische en kerkelijke taal die van een specifiek volk was. Vieren in 'tetela', 'lonkundu' of 'tsiluba' gaf tegelijk de kerkelijke identiteit aan van methodisten, van Discipelen van Christus, dan wel van presbyterianen. Echter dit gegeven wordt min of meer in balans gehouden door een over grenzen van kerkge-

nootschappen en volken heen gaande dynamiek in gebedsgroepen, in vrouwengroepen en in jeugdbeweging. Daarbij gaat het om een basisbeweging, die het Kongolese protestantisme altijd gekarakteriseerd heeft met name in de grote steden.¹⁹

Zoals gezegd functioneert de nieuwe religiositeit in hoge mate als een mogelijkheid tot een nieuwe sociale band. Omdat ze gewend zijn te participeren in hun eigen kerkgenootschap, maar tegelijk samenwerken met andere kerken, kunnen Kongolese protestanten bijdragen om een burgerschap op te bouwen dat uitgaat van wederzijdse erkenning, respect en tolerantie in een samenleving die altijd weer belaagd wordt door de demonen van het tribalisme, door de dreiging van 'etnische zuivering'.

Zo zou het protestantisme kunnen bijdragen:

- aan de desacralisatie van de macht nodig voor democratie;
- aan een consumptie-ethiek die een alternatief biedt voor de overheersing van de buik en haar goedkope genot, voor de economie van de rente en de roof.

Dit alles brengt ons telkens weer op een centraal thema: de plaats van de mens als schepsel tegenover God en als verantwoordelijke partner van andere mensen. Deze plaats van de mens, waar de protestantse vroomheid en ethiek van uitgaan, staat centraal als het gaat om mensenrechten en zelfs bij het stichten van een rechtsstaat.

Conclusie

De neiging van de religie om de politiek te beheersen leidt tot alle hypothesen: in zoverre als het volk zich organiseert om de klappen van de economische crisis beter op te vangen en in zoverre als de top teruggrijpt op het onzichtbare en bij elkaar kruipt in sekten om haar macht te versterken, is het duidelijk dat Afrika doorgaat met het uitvinden van haar eigen moderniteit in dialoog met God.²⁰ Deze stelling dient nader onderzocht want wat betekent dat? Niet in de klassieke lijn van: 'religie als opium voor het volk' maar positief en dynamisch. Bovendien heeft het overal aanwezige christendom van de postkoloniale samenleving al rekening te houden met de concurrentie van andere typen spiritualiteit en occulte kennis. Met name onder de elite vindt men al de Vrijmetselarij, de Rozenkruizers²¹ en bronnen van Aziatische spiritualiteit. Geloven dat dit zonder botsingen zal verlopen, zonder strijd om de macht over de bronnen van de cultuur en de collectieve verbeelding, lijkt ons een beetje naïef. Dit temeer omdat intolerantie en minachting zich vaak manifesteren bij heel wat christelijke broeders en zusters van de nieuwe religiositeit. De vraag van het pluralisme blijft daarom recht overeind.

In dezelfde geest vroeg een Kongolese intellectueel van katholieke huize zich af vlak voor de val van Mobutu:

'De koloniale staat, waarvan de huidige staat de directe erfgenaam is, was nauw verbonden met de Katholieke Kerk. Hoe dan een moderne democratische staat te stichten wanneer niet alles in het werk gesteld wordt om die autonoom te maken

ten opzichte van het religieuze?'²²

Het monolithisme van het koloniale regime heeft zich verbonden met het monolithisme van de Katholieke Kerk als religieuze gemeenschap. Het mobutisme heeft geprobeerd de postkoloniale situatie te beheersen met een eigen model van politiek-ideologisch monolithisme. Het zou wel eens kunnen zijn dat ten aanzien van de sociale toekomst van Kongo, de protestanten zich het meest moeten inzetten voor de promotie en de verdediging van een scheiding tussen kerk en staat. Dat is belangrijker dan de erkenning van hun kerken door L.D. Kabila.

vertaling Y. Schaaf

1 Over de geschiedenis van de Verenigde Kerk: Makunzu M., *L'Histoire de l'ECZ*, Cedi Kinshasa 1973.

Kabongo Mbaya Ph.B., *Eglise du Christ au Zaïre: analyse historique et sociologique de sa formation et recherche étimologique de ses déterminants*. 1878-1978, Doctoraalthese Straatsburg 1989.

2 *Eglise et authenticité zaïroise*, Cedi Kinshasa 1973, blz. 7-9.

3 Lagergren D., *Mission and state in Congo*, uit het Zweeds, Uppsala 1970; Slade R., *English speaking mission in Congo independent state (1878-1907)*, Memorandum Académie Royale des Sciences d'Outremer Brussel 1959; Shaloff St., *Reform in Leopold's Congo*, Richmond Virginia 1970.

4 Zie Lagergren (4), blz. 150.

5 Zie Kabongo-Mbaya (1), blz. 376.

6 Markowitz M. D. *Cross and sword. The political role of christian missions in Belgian Congo 1908-1960*, Stanford 1973 en Kabongo-Mbaya (1), blz. 350.

7 Chome J., *L'Ascension de Mobutu. Du sergent Joseph Désiré au Général Sese Seko*, Parijs, blz. 75-76. Zie ook: Van Liede J. ed., *'La pensée politique de Patrice Lumumba'*, Parijs 1963.

8 Bayart J-E., *Religion et modernité en Afrique Noire*, Parijs 1993, blz. 147

9 Wamu Oyatambwe, *Eglise Catholique et Pouvoir Politique au Congo-Zaïre*, Parijs 1997, blz.66 ev

10 Kabongo Mbaya Ph.D., *Eglise du Christ au Zaïre*, Parijs 1992, blz. 297-344.

11 zie Kabongo Mbaya (1), blz. 229 et passim.

12 Ugeux B., *Les petites communautés chrétiennes*

une alternative aux paroisses? L'expérience de Zaïre, Parijs 1988 en voor de vergelijking met Brazilië: A.Corten, *Le pentecôtisme au Brésil*, Parijs 1995, blz. 23-34, 99-134.

13 Zie Dungia E., *Mobutu et l'argent du Zaïre. Révélation d'un diplomate, ex-agent des services secrets*, Parijs 1992

14 Kabongo-Mbaya Ph. D., 'Churches and the struggle for democracy in Zaïre' in H. Assefa en G. Wachira ed., *Peacemaking and democratisation in Africa*, Nairobi-Kampala 1996, blz. 148.

15 Kabongo-Mbaya Ph. B., 'Protestantisme et déclin du Mobutisme' in *Politique Africaine* van maart 1991, Parijs.

16 zie Mbembi A., *Afriques indociles*, Parijs 1988.

17 zie Mveng E., *L'Afrique dans l'église. Paroles d'un croyant*, Parijs 1985.

18 Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises*, Parijs 1993, blz. 29-30.

19 Zie Kabongo-Mbaya (1), blz.446 ev., 516 ev. en 531 ev.

20 Zie Bayart J-F. (8), blz. 12.

21 Wauthier Cl., 'L'Etrange influence des francs-maçons en Afrique francophone' in *Le Monde Diplomatique*, sept. 1997, blz. 6-7.

22 M'Bokolo. T., *Aux sources de la crise zaïroise* in *Le Monde Diplomatique*, mei 1997, blz. 5.

Philippe B. Kabongo-Mbaya is Kongolees. Hij heeft gestudeerd in Straatsburg en Parijs. Hij doet onderzoek op het gebied van geschiedenis en sociologie van de religie in Kongo en is predikant in de Eglise Réformée van Melun bij Parijs in Frankrijk.

Kä Mana

Voorbij het christendom van de catastrofe

Wanneer men wil nadenken over de ontwikkeling en de huidige situatie van het christelijk geloof in Midden-Afrika moet men zich bewust worden van een hard gegeven om zich een toekomst van de evangelie verkondiging in dit gebied te kunnen voorstellen. Sinds de schokgolf, die teweeggebracht is door de volkerenmoord in Rwanda van 1994 met vervolgen in Burundi en in voormalig Zaïre, is dat harde gegeven helemaal duidelijk geworden.

Centraal staat daarbij een schrijnende vraag die veel mensen stellen en wel om te weten te komen of de manier waarop de bevolking van Afrika het evangelie gebracht is, niet verbonden was met sociale en politieke mechanismen van een visie op de wereld, die christenen niet de noodzakelijke energie van binnenuit heeft gegeven:

- om de uitdragers van de crisis in hun land te weerstaan;
- om dijken te bouwen tegen de vloedgolf van het kwaad op deze aarde;
- om hefbomen te smeden voor de opbouw van rechtsstaten;
- om zich in te gaan zetten voor de stimulering van een duurzame menselijke ontwikkeling;
- om sociale verandering op gang te brengen, die inherent is aan het christelijk geloof als weg van de hoop.

Het harde gegeven waaraan ik refereer, is het bestaan van een christendom van de catastrofe. Daarvan zijn de grondprincipes in de hele geschiedenis van de evangelie verkondiging op het Afrikaanse continent te vinden vanaf de tijd van de kolonisatie tot in onze dagen. Het gaat om een globaal systeem van opvattingen, waarvan men kan zeggen dat het een diepgaande pervertering is van het evangelie en van de toekomst die het evangelie wil bieden aan alle mensen, aan de mensen van Afrika en aan de mensen rond de Grote Meren.

Waaruit bestaat het christendom van de catastrofe waarvan de crisis rond de Grote Meren in Centraal Afrika de werkwijze en de mechanismen heeft laten zien?

Hoe presenteert zich deze vorm van het christelijk geloof, die niet in staat is om de geesten en harten van mensen te veranderen om van hen instrumenten te maken, die een diepgaande bevrijding mogelijk maken van het grote kwaad dat het leven bedorven heeft en de veerkracht van de hoop kapot gemaakt heeft?

Om de inhoud van dit christendom van de catastrofe in volle realiteit duidelijk te maken geef ik zeven karakteristieken, die een hechte eenheid vormen in de Afrikaanse samenleving en die een mentaliteit bevorderen, waartegen het dringend nodig is de strijd aan te gaan.

Zeven karakteristieken

1. Een machtig christendom.

Het gaat om een christendom dat zich machtig weet. Terwijl vanaf het begin het christelijk geloof een zendingbeweging van zwakken was, die de confrontatie aanging met de sterken; de religie van de dwaasheid van God tegenover de valse wijsheid van de wereld, is die aanpak op zijn kop gezet bij de aankomst van het christelijk geloof in Afrika. Missie en zending zijn geworden tot de missionering door hen die de macht bezitten, tegenover hen die sociaal, economisch en militair zwak zijn. Het is de missionering geworden van de wijzen, die overtuigd van hun macht alle deuren open konden maken voor de kleine heidenen, die zij verloren achtten in hun dwaasheid, in hun duisternis en geestelijke dwalingen. Vanaf het begin van het zendingswerk in Afrika is er deze eerste zonde geweest van een christendom, dat zich presenteerde als macht. Die zonde bestond uit een nauwe en duidelijke band tussen de wereldlijke machthebbers en de missie- en zendingsgenootschappen. Deze band heeft het christendom het imago gegeven een machtige en gewelddadige religie te zijn, die opgelegd wordt op geweten en hele samenlevingen.

Zo heeft zich een traditie kunnen ontwikkelen, waarvan de steun van de christelijke kerken voor het onrechtvaardige regime van Juvénal Habyarimana in Rwanda een hedendaags voorbeeld is geworden, net als de steun van de protestantse kerken in Kongo-Zaïre voor het regime van Maarschalk Mobutu Sese Seko.

2. Een christendom met het monopolie op de waarheid.

Het christendom van de catastrofe presenteert zich als de enige weg om tot God te komen en de kerk als het enige instituut, dat beschikt over de heilsmiddelen. Op die basis worden de bestaande religieuze systemen aan kant geschoven en gebruikt de kerk haar sociale macht om mensen te verplichten zich te bekeren. Daarbij doet de kerk geen moeite om een dialoog aan te gaan met de mensen die geëvangéliseerd worden. Wel worden ze verplicht om formules te herhalen, om ritën te aanvaarden, om gebedshuizen te bouwen en om structuren te imiteren van een ten principale geïmporteerde organisatie.

De kerk erkent niet de scheppende mogelijkheden van de bevolking ter plaatse. De enige scheppingskracht die erkend wordt, is die van de glorie van de eigen waarheid.

3. Een kapitalistisch christendom.

Het christendom dat in Afrika verbreid werd, is nauw verbonden met de macht van het geld. Het maakt gebruik van die macht om zich te verbreiden en maakt deel uit van het commerciële en financiële systeem dat de wereld beheerst. In de koloniale periode manifesteerde die financiële macht zich door de steun, die de christelijke missie en zending ontvingen van hun regering voor hun inspanning om het kerkenwerk op te bouwen. In onze dagen blijkt die macht uit het feit dat vele kerken, die ontstaan in Afrika en vele evangelisatie bewegingen, puur functioneren als ondernemingen die uit zijn op financieel gewin. Men kan merken dat overal geld belangrijker is dan gemeenschap. In de relaties tussen de christenen van het noorden en die van het zuiden, net als in de relaties tussen de religieuze autoriteiten en de overheden in de Afrikaanse landen zelf, in de ontwikkeling van evangelisatie projecten zo goed als in het beheer van de kerkelijke organisaties, is overal de dictatuur van het geld van dien aard, dat men geneigd raakt te geloven, dat de Mammon de plaats heeft ingenomen van Christus.

De wetten van de economie, die rendabel moet wezen, gaan voor de economie van het geven.

De economie van het winst maken heeft voorrang boven de economie van de liefde. De economie van het geld gaat boven de economie van de Geest. In dergelijke omstandigheden wordt de kerk zelf tot een centrum van economische activiteiten, dat onderworpen is aan de principes van het triomferend kapitalisme.

4. Een christendom gericht op de privatisering van het heil.

Terwijl het christendom binnenkwam in Afrika, dat sterk gedomineerd wordt door een geest van gemeenschap, werd het verkondigd als ten principale verbonden aan het persoonlijk heil in een soort geestelijke competitie, waarbij de hemel functioneerde als de beloning aan het einde. Het heil dat verkondigd wordt, is dat van het individu en niet dat van zijn hele familie, of zijn clan of zijn stam. Op deze wijze wordt de mens afgesneden van zijn sociale en traditionele wortels zonder dat de kerkelijke gemeenschap, waarin hij verondersteld wordt te integreren voor hem (of haar) een plaats wordt van nieuwe concreet ingevulde solidariteit. Deze gerichtheid op het individuele heil heeft de geest van individualisme opgeroepen, waarin het christendom niet de rol vervult van principe van sociale integratie en gemeenschappelijke ethische normgeving. Achter een verhaal van liefde en retoriek over de band met de naaste en met God hebben reële waarden, die naar voren kwamen, fundamentele sociale banden kapot gemaakt.

5. Een christendom van schijn en leugen.

Dat christendom preekt liefde maar praktizeert macht. Het spreekt van solidariteit, maar verheerlijkt de competitie. Het verkondigt het

Koninkrijk van God, maar heeft alleen maar aandacht voor de eigen materiële belangen en sociale overheersing.

Het zegt open te zijn voor andere godsdienstige tradities, maar is in feite ervan overtuigd de waarheid alleen in pacht te hebben.

Als het er op aankomt is het verhaal van dit christendom alleen maar een rookgordijn voor zijn daden. Het verschuilt zich achter woorden en liegt constant over zijn werkelijke intenties. Wanneer men een analyse maakt van de christelijke geschiedenis van Afrika vanuit dit gezichtspunt zal men zich bewust worden van de catastrofale impact, die deze wijze van functioneren van het verhaal en de daden van een dergelijk christendom gehad heeft op het geweten van diegenen, die erin geloofd hebben, voor ze in de gaten hadden dat het hele systeem schijn was en leugen.

6. Een christendom van shows en folklore.

Dit christendom was voorbestemd om indruk te maken door het aantal bekeerlingen, gedoopten, communicanten, nieuw gebouwde kerken en het aantal gestichte nieuwe gemeenten. Het valt op door de schoonheid van liturgieën en de schittering van rituelen, zonder de vraag te stellen of deze feestelijke en fascinerende buitenkant correspondeert met een geloof dat in de ziel van de mensen en in hun cultuur geworteld is; of dat het gewoon om een grote show gaat, waarin iedereen alleen maar figurant mag zijn. In een dergelijk christendom kunnen deze figuranten nooit de acteurs, dat wil zeggen de bewerkers, worden van de verandering van hun samenleving.

7. Een verdeeld christendom.

Uiteengevallen in meerdere confessies vestigde dit christendom zich in de samenleving, terwijl het een sfeer van conflict oproep, van confrontatie. Het maakte van het eigen zendingswerk een wapen in de strijd, waarbij zelfs stamtegenstellingen soms aangescherpt werden om een bepaalde religieuze overtuiging te verbreiden ten koste van een andere confessie.

Wanneer men deze zeven elementen beschouwt als geïntegreerde onderdelen van een enkel en uniek systeem, wordt men zich ervan bewust dat de toekomst van de evangelie verkondiging in Afrika afhangt van de breuk met het werken van deze visie. De tijd is gekomen om een christelijk geloof te lanceren voorbij het christendom van de catastrofe. Beter geformuleerd: de tijd is gekomen om overal in Afrika een werkelijk bevrijdende christelijke boodschap te ontwikkelen: het christendom van het leven.

Christendom van het leven

Daarbij gaat het om een christendom dat het leven wil versterken en mogelijk maken door een sociale verandering van de maatschappij op basis van de fundamentele waarden van het evangelie van Jezus Christus.

Een christendom dat de macht opgeeft om de werkelijke kracht van het geloof opnieuw te ontdekken, die bestaat uit de incarnatie van de liefde en de hoop van God in de geest, in de geloofsverbeelding, in de kerkelijke organisatie.

Een christendom dat begrijpt dat de waarheid nooit particulier eigendom van een kerk is; nooit aan de mensen toebehoort, maar dat de mensen in de veelheid van hun zoektochten aan de waarheid mogen toebehoren.

Een christendom dat wat inzet betreft niet uitgaat van de macht van het geld en de overwinning van de markteconomie, maar probeert om de economie een plaats te geven in een grondig zoeken naar de zin zelf van het leven: de opbouw van het menselijk bestaan volgens Gods plan.

Een christendom dat zich niet tevreden stelt met woorden en zich niet in slaap laat wiegen door illusies, die ertoe leiden dat men zichzelf altijd sprookjes vertelt over wie en wat men is, maar een christendom dat zich inspant om in overeenstemming te zijn met de 'energie' van het evangelie, de grote meetlat waarmee de mens zich de maat mag en moet nemen.

Een christendom dat niet op de privétoer gaat van het individuele en egoïstische heil, maar zich richt op het heil van de gemeenschap en het belang van allen op alle terreinen van het bestaan.

Een christendom dat zich niet beperkt tot folklore en liturgisch theater, maar zich inspant voor de opbouw van de mens door permanente inzet voor de bevordering van humaniteit.

Een christendom dat zich niet compromitteert in verdeeldheid en tegenstellingen, maar de weg opent naar een echte ontmoeting van confessies ten behoeve van een actieve oecumene en een vruchtbare interreligieuze samenwerking.

Dat christendom van het leven zal de Afrikaanse samenlevingen inspireren tot het bouwen aan een hoopvolle toekomst. Daar ligt de weg die de evangelie verkondiging zal moeten inslaan om aan de verwachtingspatronen te beantwoorden van het huidige Afrika.

Vertaling: Y. Schaaf

Dr. Kä Mana is een Zaïrees van katholieke komaf, die nu verbonden is als 'animateur théologique' bij CIPCRE in Bafoussam in Kameroen, het Internationale Centrum voor de Promotie van de Schepping. CIPCRE is actief in meerdere West-Afrikaanse Franstalige landen in een protestants-katholieke samenwerking. Vanuit Nederland zit dr. Johan Naron van het CMC in het bestuur en wordt de organisatie gesteund door het ICCO.

Dr. Kä Mana, gepromoveerd in de filosofie aan 'L'Université Libre' van Brussel in België, is predikant in de Evangelisch Lutherse Kerk van Frankrijk. Hij heeft gedoopt aan de protestantse theologische faculteiten van Parijs en Kinshasa.

Hij heeft o.a. geschreven: *L'Afrique va-t-elle mourir?*, tweede uitgave Parijs 1993. *Théologie africaine pour temps de crise*, tweede uitgave Parijs 1993. *Christ d'Afrique*, Parijs 1994.

Zijn laatste publicatie staat in: *Ethique écologique et reconstruction de l'Afrique*, verschenen onder redactie van Kä Mana en Jean Blaise Kenmogne bij CLE Yaoundé Kameroen 1997.

Vertrouwen op eigen kracht

Op 29 oktober 1997 is als een soort prelude in Nederland op dit nummer van Wereld en Zending een conferentie gehouden in Oegstgeest over Midden-Afrika. Organisatoren waren het Africa-Europe Faith and Justice Network, het Afrika Platform, Bijeen en het Centraal Missionair Beraad Religieuzen.

Sprekers waren o.a. de Kongolese Zusamma Monkasa en de Kongolese historicus uit Leuven Zana Azizza Etambala, die ook in dit nummer schrijft.

De Nigeriaan Chudi Ukpadi, trok de conclusie van de Afrikaanse buitenstaander uit de discussie over de vraag of de ingrijpende veranderingen, die plaatsgevonden hebben in Midden-Afrika, fundamenteel zijn, ofwel de overwinning van Kabila alleen maar nieuwe ellende en andere corruptie betekenen. Hij stelde dat het belangrijkste gegeven niet de komst van Kabila was, maar de val van Mobutu.

Wel waren de honderd aanwezigen het eens dat een groot overlevingspotentieel zich heeft ontwikkeld bij de

Kongolezen in de periode onder Mobutu toen de staat niet functioneerde. Het verslag van deze bijeenkomst: 'Goed leiderschap, de uitdaging voor de Afrikaanse staatshoofden van de 21e eeuw', is te verkrijgen bij het CMBR, tel. 071-515 9159, voor f.10, excl. verzendkosten.

Studiedag over dit nummer

Dit nummer van Wereld en Zending wordt onderwerp van een studiedag in Antwerpen op vrijdag 24 april van 10-16.30u. in het Theologisch en Pastoraal Centrum Groenborglaan 149 (B 2020)

De organisatie berust bij het CMI (Comité van Missionerende Instituten), en de VPKB, (de Verenigde Protestantse Kerk van België), met medewerking van het Missiologisch Werkverband in Nederland.

Er zijn twee Kongolese sprekers en 's middags is er een forum van een aantal scribenten in het nummer.

Nadere inlichtingen:

In België bij Serge Desouter, CMI, Haachtsesteenweg 3, 1030 Brussel, tel. 02.2192971.

In Nederland bij Karel Steenbrink, IIMO, afd. missiologie, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht, tel. 030-2539412.

Ype Schauf

175 jaar Missio

Het Nederlandse Missio heeft haar 175 jarig bestaan gevierd in aanwezigheid van de kardinalen Simonis en Darmaatmadja, de voorzitter van de Tanzaniaanse vrouwenbeweging, Olive Luene, en de Italiaanse missionaris Heitor Frisotti uit Brazilië.

De buitenlandse gasten onderstreepten hoe het dagelijks leven in hun cultuur door godsgeloof en spiritualiteit getekend was. Ze riepen Missio op de interreligieuze en interculturele dialoog te bevorderen, zodat ook niet-Europese christenen een bron van inspiratie kunnen worden in een harmonische mondiale samenleving.

ID.

Najaarsvergadering Missiologisch Werkverband

Op 7 nov. 1997 hield het MWV de najaarsvergadering onder het thema 'Vrouwen in Missie (heden en verleden)'. Vijf spreeksters leidden ons in het thema in. Liesbeth Labbeke, die bij de KTU een dissertatie voorbereidt, sprak over de Zusters onder de Bogen in Indonesië 1940-1990.

Rineke van de Woerd bestudeert de generatie daarvoor en wel in het bijzonder de verpleegster en (later officieel werkloze) zendelingsvrouw J.C. van Anandel-Rutgers, waarbij de vraag naar voren kwam, of de katholieke zusters door haar vrijgezelle positie meer initiatief konden nemen dan de

protestantse zusters. Het bleek dat de zusters nogal eens door de heren geestelijken werden gedomineerd, terwijl zonder officiële status iemand als mevr. Van Anandel-Rutgers toch een belangrijke rol kon spelen. Veel hing daarbij af van de concrete personen. Dat kwam ook naar voren in het ervaringsverhaal van Maria Simons, die als missionaire vrouw aanvankelijk goed kon werken in Brazilië, maar door wisseling van leiding op non-actief kwam te staan.

In de middagzitting sprak Leny Lagerwerf over de turbulente wisselingen in de Graalbeweging van gezagsgetrouwe katholieke dames die zich voor de opgroeiende jeugd inzetten, met veel aandacht voor dans en muziek, tot acties voor ontwikkelingswerk, zen-meditatie en vrouwen-emancipatie. Heleen Murre-van den Berg gaf een beeld van de soms wat meer geëmancipeerde vrouwen van de Amerikaanse zending in het Irak van de vorige eeuw, waarbij ook bleek dat er vanwege de grote individuele verschillen weinig grote lijnen te trekken zijn. Meer aandacht dus voor de concrete verschillen dan voor de grote structuren. Misschien is dat ook wel een belangrijk aspect van vrouwengeschiedenis.

De voorjaarsvergadering in Nederland is gepland op 15 mei 1998 en zal als thema hebben de verschillende initiatieven voor een 'Missiologie voor het Westen'.

Inlichtingen Karel Steenbeek, secretaris MWV, IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht, tel. 030-253 2079.

Evangelie en Cultuur op Ambon

Van 1-5 september 1997 is in het dorp Amahusu op Ambon met een seminar de eerste stap gezet ter invulling van de dialoog tussen de Molukse Protestantse Kerk op de Molukken en anderzijds de Molukse Evangelische Kerk en de Noodgemeente Molukse Kerk in Nederland. Het seminar had als thema: evangelie en cultuur toegespitst op de rol van voorouders in het christelijk geloof.

Het thema en de toespitsing ervan hadden bij de voorbereiding al de nodige voeten in de aarde gehad. Praten over je voorouders is praten over je eigen identiteit, is praten over je geschiedenis, waar ook het politieke deel van die geschiedenis bij hoort. Deze spanning was ook voelbaar gedurende de conferentie.

De opening vond plaats in de grote Maranathakerk in Ambon-stad. In een zeer indrukwekkende kerkdienst kwam duidelijk de culturele rijkdom van de Molukkers naar voren. Zo werden de liturgische teksten uitgesproken in de verschillende landstalen, werden authentieke muziekinstrumenten gebruikt en werden veelkleurige dansen uitgevoerd.

Vanuit deze rijkdom werd God geëerd en geprezen. Het gevaar bestaat echter wel bij deze nadruk op de vorm van de vieringen dat het woord van God in de knel komt. Welke culturele vorm ook wordt gebruikt, God is en blijft het centrum van de viering. Tegelijkertijd is er altijd een vorm waarin de christen gestalte geeft aan het geloof in God. Welke vorm is dat voor de Molukkers in Nederland en voor de Molukkers op de Molukken,

en wat is de plaats van de voorvaderen daarin?

Hierover werd stevig van gedachten gewisseld tijdens de conferentie in Amahusu. Er werden lezingen verzorgd door theologen en cultureel antropologen uit Nederland, de Molukken en Singapore.

Van Nederlandse zijde werd naar voren gebracht dat cultuur en evangelie alles met elkaar te maken hebben. Jezus Christus is vlees geworden ook in de Molukse cultuur. In Christus gaat het om Gods liefde tot in de dood. Zowel in heden, verleden, als toekomst is er de liefde van God. De voorouders, die ons zijn voorgegaan, en wij die nu leven, zijn dan ook samen opgenomen en verbonden in de liefde van God. Christus, die in ons leven is gekomen, staat voor ons centraal. Hij is het hoofd van alles. Hij is de eerstgeborene voor de 'tete nenek moyang' (voorouders) uit Romeinen 5 en Colossenzen 1. Hij is de 'tete manis' (de lieve opa) temidden van de 'tete menek moyang'.

Bij de Ambonese delegatie riep dit alles grote verwarring op. Men had de indruk gekregen dat de Molukkers uit Nederland de adat/cultuur boven Christus stelden.

Voor de GPM (de Molukse Prot. Kerk van Ambon) staat het evangelie echter tegenover de cultuur. Dit is ook wat 350 jaar Europese zending met zich heeft meegebracht. En nu wordt er gezegd dat cultuur en christelijk geloof te verenigen zijn! Van de zijde van Ambon werd onder anderen aangegeven dat het voor de GPM tijd werd om te beseffen dat ze onderdeel

is van Indonesië. De RMS is een gepasseerd station. We leven niet op 'Maluku', maar in Indonesië. De GPM zou zich moeten opstellen als een Indonesische kerk. In een samenleving, waarin de invloed van de islam op de politiek groot is, moeten de kerken samen een vuist maken en samen werken aan de nation building. Deze opmerkingen maakten bij de Nederlandse Molukse delegatie heftige protesten los. Is dit niet juist de vermenging van evangelie en politiek (cultuur)? De spanningen liepen hoog op. Waar staat de M van 'Maluku' eigenlijk voor? Deze vraag werd niet alleen gesteld door Nederland, maar leefde ook binnen de gelederen van de GKM zelf.

Ondanks spanningen en misverstanden heeft de GPM meer oog gekregen voor haar eigen geschiedenis. Wie ben jij als Moluks christen? Het is ook duidelijk geworden dat in deze geschiedenis zowel de verbondenheid als de verwijdering ligt tussen Molukkers in Nederland en Molukkers in de Molukken.

Het is van groot belang om met elkaar hierover in gesprek te blijven. Er zijn al voorstellen gedaan voor de verdere invulling van deze dialoog.

Ds Otto Ruff

lid van de Moluks-Nederlandse delegatie en voorzitter van het Moluks Theologisch Beraad, dat mede inhoud heeft gegeven aan het seminar:

Evangelie en cultuur.

Samen kerk in Nederland: Cursus kerkenkunde, Hendrik Kraemer Instituut sept.-okt. 1997

Met een opgewekt improvisatietalent begonnen het HKI en het platform voor migrantenkerken SKIN aan een cursus kerkenkunde voor leidinggevenden in migrantenkerken. Immers deze mannen en vrouwen, voorgangers en ouderlingen uit vele windstreken hebben meestal een druk bestaan. Zouden zij zich wel twee weekenden vrij kunnen maken om zich te storten op de kerkelijke kaart van Nederland en hun eigen plaats daarin? En in welke taal zou die kaart dan gescherst moeten worden? Zou het voor hen wel interessant zijn te weten waar de letters SOW voor staan of wat Christelijk Gereformeerden zijn?

Op hoop van zegen boden we een mix aan van kerkgeschiedenis en toekomstvragen die alle christenen van Nederland, van welke afkomst dan ook, raken. Zo werden we meegenomen in verhalen over divergerende en convergerende momenten van kerkelijke stromingen in verleden en heden. Thematisch poogden we elkaar te bevragen op de ethische en spirituele vragen van christen-zijn in de Nederlandse context: hoe gaat een Nederlandse pastor bijvoorbeeld om met een ernstig zieke of stervende, en zou een pastor van een migrantenkerk dat heel anders doen?

In totaal twee en twintig kerkleiders en -leidsters deden mee aan de cursus. Uit zowel de reeds lang in Nederland aanwezige migrantenkerken als de kring van de nieuwkomers gaven verschillende deelnemers een bijdrage in

de vorm van een liturgisch element, een duiding van de eigen geschiedenis van vallen en opstaan, van problemen en mogelijkheden in Nederland. Het accent lag in veel gevallen op de machtsverschillen tussen de Nederlandse gevestigde kerken en de migrantenkerken en op de uitdaging om een getuigende, op gerechtigheid gespitste kerk te zijn in een gesecculariseerde omgeving.

De breedte van het platform SKIN biedt de kans om vele initiatieven uit de migrantenkerken te ondersteunen, waarbij SKIN geen uniformiteit tussen de migrantenkerken nastreeft. Het deelnemende kader uit de migrantenkerken zoekt niet alleen elkaars vertrouwen, maar ook dat van de gevestigde Nederlandse kerken. Hun doel is niet om op te gaan in de Nederlandse kerken, maar op basis van vertrouwen en gastvrijheid bij elkaar over de vloer te kunnen komen. Daarin helpt de vergroting van de kennis over elkaars 'leer en leven' zoals in deze cursus.

Mechteld Jansen

'Indonesische' moslims en christenen bijeen in Oegstgeest

ICMI, Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (Vereniging van Indonesische Muslim Intellectuelen), opgericht einde 1990, is een snel groeiende beweging van de nieuwe moslim elite in Indonesië. Tijdens een ontmoeting met de grote groep Indonesische studenten islamwetenschap in Leiden, in juni 1997, lanceerde ICMI-voorzitter Adi Sasono het idee om in Nederland een conferentie te houden over de relaties tussen christenen en moslims, speciaal in

Indonesië. Daar is alle aanleiding toe: in deze roerige nadagen van het Soeharto-regime lijken de verhoudingen zich te verharden. Vanaf begin 1995 tot nu toe zijn er niet minder dan 105 kerken serieus beschadigd of zelfs totaal vernield door onlusten, die ook duidelijk een islamitisch etiket kregen. Vooral in de Verenigde Staten beginnen evangelikale christenen luid te roepen dat er een vervolging van christenen in Indonesië aan de gang is. Dat is ook de reden waarom Minister van Godsdienstzaken Dr. Tarmizi Taher al twee keer met een kleine groep vertegenwoordigers van alle grote religies uit zijn land naar de VS is vertrokken om lezingen te geven, onder meer in Hartford Seminary Foundation, in Harvard University en op andere in het oog lopende plaatsen. Van 7-9 augustus organiseerde het ministerie van godsdienstzaken, in samenwerking met Temple University en Hartford Seminary een groot seminar in Jakarta, waar vele aspecten van de interreligieuze relaties werden besproken op een ietwat abstract, academisch niveau, een niveau waarop gemakkelijker een consensus en een gezamenlijk geluid kan ontstaan. Op 26-27 november kwamen in het Hendrik Kraemer Instituut te Oegstgeest een kleine honderd moslims en christenen bijeen, ofwel zelf Indonesiër, ofwel meestal toch wel door belangstelling of ervaring bij de relaties aldaar betrokken. In zijn openingstoespraak ging prof. dr. D.C. Mulder wel in op allerlei problemen uit het verleden (de nogal agressieve moslim-expansie in onze Middeleeuwen, de kruistochten en de

koloniale tijd) maar niet zozeer op die van het recente verleden en heden. Hij citeert Hans Küng: No peace between nations, without peace between religions and no peace between religions without dialogue. Hiertoe moeten wij ons 'ontscholen' (vooroordelen laten weglekken) en bijscholen, wat betreft de waarde van andere religies. Er zijn regels voor de dialoog: 1. Probeer iemand te begrijpen, zoals hij/zij zelf begrepen wil worden; 2) wij moeten niet onze idealen vergelijken met de slechte realiteit van de ander; 3) wij moeten allen bereid zijn tot zelfkritiek. Common Values tussen moslims en christenen, zoals ook bepleit in een vroegere conferentie van de International Dialogue Foundation, zag hij vooral aanwezig in de idealen van de Pancasila, de staatsideologie van Indonesië. Evenals bij veel van dit soort conferenties had iedere partij zo zijn eigen belangen. De islamitische vereniging ICMI wil graag modern en toch ook moslim zijn. De ideeën van een 'meerderheid met een minderwaardigheidscomplex' heeft men van zich afgeworpen. Het hoort tot de moderne levensstijl van Jakarta om een goede auto te hebben, een mooi huis, goed gekleed, bij McDonald hamburgers te eten én moslim te zijn: dat is de moderne zelfbewuste, moderne en toch ook wel tolerante moslim. Bij de christenen heerst eerder het gevoel van onzekerheid: de aanvallen op kerken domineren daar het gesprek, waar zij bij de moslims maar een marginaal verschijnsel zijn. Juist in de informele sfeer van een goed conferentie-oord, op wat veilige afstand van het politie-

ke Indonesië, konden vele zaken goed uitgepraat worden, ook al bleef er nog heel wat te wensen over. Beide partijen hebben zo hun zwaktes als het gaat om een echte inzet voor de werkelijke armoede van het land en voor de bestrijding van de corruptie en rechteloosheid.

Karel Steenbrink

Pelgrimage in beweging

In het kader van het onderzoeksprogramma 'Bedevaart tussen traditie en moderniteit' van de Faculteit der Godgeleerdheid van de KUN, organiseerde het UTR, Centrum voor theologie, pastoraat en cultuur in Heerlen op 28 nov. 1997 een studiebijeenkomst. De Zwitserse antropologe dr. Barbara Haab sprak daar over de innerlijke transformatie van de hedendaagse voetpelgrims naar Santiago de Compostella. Haab verrichtte tussen 1987 en 1995 godsdienstwetenschappelijk onderzoek langs het Spaanse deel van de pelgrimsroute, waarbij ze meeliep en pelgrims interviewde. Het originele van haar benadering is dat zij verband probeert te leggen tussen de innerlijke transformatieprocessen bij de pelgrims en de bijzonderheden van de fysieke route. Het eerste deel van de Spaanse Camino van de Pyreneeën tot Burgos leidt tot een loslaten van oude rollen en een opnieuw opnemen van een pelgrimsrol. De Meseta, de Castiliaanse hoogvlakte, heeft als thema de 'initiatiedood'. Na de initiatiedood is men gereed voor de ontmoeting met het transcendente op het derde deel van de route (Cruz de Ferro, heuvelland van Bierzo, Cebreiro). Het vierde deel in Galicië bereidt voor op

de terugkeer naar het dagelijks leven. De andragoloog drs. Leo Hensgens sprak over de nieuwe ontwikkelingen rond de Ierse bedevaart naar de Croagh Patrick, die van origine een boetebedevaart is. De moeizame bestijging van de berg biedt een gelegenheid om bezig te zijn met thema's als schuld, zonde, boete en vergeving. Recente ontwikkelingen echter plaatsen de bedevaart naar Croagh Patrick ook in het kader van de revival van Keltische cultuur, spiritualiteit en christendom.

In de derde lezing probeerde de godsdienstsocioloog Jacques Jansen het succes van de healing-bijeenkomsten van het Nederlandse medium Jomanda te verklaren vanuit drie invalshoeken: de kwaliteit van het medium, de organisatie om haar heen en de behoefte van de cliëntèle. Hij wees op de vele overeenkomsten van een dergelijke healing-session met Lourdes. Jomanda is van katholieke huize en schept een sfeer die aan Lourdes doet denken: bemiddeling tussen hemel en aarde, blauw gewaad, waterbron, enz. Lourdes is daarbij terughoudend, terwijl Jomanda (overdreven) optimistisch is als het gaat om claimen van genezingen.

De lezingen komen met ander materiaal in een boek over *'Pelgrimage in Beweging'* dat in de UTP Reeks bij Gooi en Sticht zal verschijnen medio 1998.

Het onderzoekprogramma staat onder leiding van dr. J. Pieper, prof.dr. P. Post en prof.dr. M. van Uden.

Jos Pieper

Afrikaanse filosofie in 'Beweging'

Het blad van de Stichting voor Reformatorische Wijsbegeerte 'Beweging' heeft een nummer gewijd aan Afrikaanse filosofie.

Daarin wordt de vraag behandeld of er maar één universele filosofie is, die begonnen is met de Grieken, of dat er ook bijv. een Afrikaanse filosofie bestaat, die vanuit de eigen culturele identiteit denkt.

De Zuid-Afrikaan Van der Walt toont aan dat die Afrikaanse filosofie bestaat met de reformatorisch-wijsgerige redenering dat alle wetenschap en filosofie voortkomt uit culturele, religieuze en levensbeschouwelijke wortels. Een en ander wordt niet gezet naast Lamin Sanneh's visie op het christendom als de altijd en overal zich inculturerende religie.

Benno van der Toren, die sinds vorig jaar op de evangelische theologische hogeschool van Bangui doceert, komt met een heel andere stelling: Wij kunnen veel van Afrika leren omdat de ontmoeting met Afrikanen ons ervoor kan bewaren dat we het christelijk geloof al teveel vanuit onze westerse levensbeshouwing invullen en onvoldoende inzien dat het christelijk geloof zich even kritisch verhoudt tot onze eigen cultuur als tot andere culturen.

Beweging 61e jaargang no. 4 dec. 1997

Postbus 2156, 3800 CD Amersfoort, tel. 033-4657078.

Ype Schaaf

In memoriam J.M. van Engelen

8 november 1997 overleed drs. Jan Michiel van Engelen. Plotseling, bij de telefoon wachtend op commentaar van Rogier van Rossum op zijn eerste hoofdstuk voor een proefschrift over een 'statuut voor een empirische missiologie van het Rijk Gods'. De Almachtige heeft anders beschikt. De zoektocht van Jan van Engelen naar zo'n missiologie is ten einde en krijgt – wetenschappelijk gezien – geen kroon op het werk. Ons resten nu alleen de bouwstenen die hij bijeenlegde in zijn autobiografie met de titel *Langs een andere weg*. Dat boek verscheen in oktober 1996.

Meer dan twintig jaar leverde Jan van Engelen een belangrijke bijdrage aan de katholieke missiologie in Nederland. Na zijn doctoraal studie missiologie in Nijmegen werd hij in 1969 de (eerste) studiereferent van de Nederlandse Missieraad. Hij combineerde dat met een wetenschappelijk medewerkerschap aan de KU in Nijmegen. Hij kende niet alleen de postconcliaire missiologie in Nederland, maar heeft deze missiologie ook zelf mee gestalte gegeven door zijn denk- en schrijfwerk.

In het archief van de NMR staan een groot aantal beleids- en discussienota's, waarvan hij de auteur is. Velen daarvan liggen aan de basis van de ideeën en de structuur van wat we in de R.K. Kerk in Nederland nu de 'missionaire beweging' plegen te noemen. Samen, ginds en hier, over en weer, elkaar helpend en assisterend bij de opbouw van het Koninkrijk Gods in de wereld en in Nederland is de kern van het missionaire en missiolo-

gisch denken van Jan van Engelen. In zijn al genoemde biografie heeft hij op de hem eigen analytische wijze nog maar eens de synthese gemaakt. Geboren in Hedel aan de Maas vertrok hij, na een opleiding bij de Lazaristen in Helden-panningen als missionaris naar Brazilië. Meer dan tien jaar werkte hij in het droge Nordeste en leerde er ook Cor Hermans, zijn partner, kennen. In Brazilië, te midden van bittere armoede maar ook diepe volksreligiositeit, begon zijn missiologische zoektocht. Hij leerde er missionaris in eigen Nederland te zijn. Jan van Engelen werd bijna 73 jaar oud. De missionaire beweging in de Nederlandse katholieke kerkprovincie is hem veel dank verschuldigd.

Jan Brock

C.M. Overdulve, Rwanda. Un peuple avec une histoire. Parijs/Montreal: l'Harmattan 1997. ISBN 2-7384-5292-2. pp. 272.

Wie in deze tijd de geschiedenis van het Rwandese volk beschrijft, beweegt zich op een gevoelig terrein. Voor 1994 werd in Rwanda de visie gehuldigd dat de machts-overname door de Hutu-meerderheid in 1959 gekenmerkt kon worden als een sociale revolutie: na eeuwenlange onderdrukking konden de Hutu zich bevrijden. De huidige regering van Rwanda gebruikt echter alle middelen om te laten zien dat de tegenstellingen onder de Rwandese bevolking het gevolg zijn van een racistische visie op de verschillende bevolkingsgroepen die door de Europeanen sinds het begin van deze eeuw aan het Rwandese volk is opgelegd. Volgens deze visie is de basis voor de genocide die in 1994 meer dan 500.000 Tutsi het leven heeft gekost, eerst in de 20e eeuw gelegd.

Het boek van C.M. Overdulve levert in tweeërlei opzicht een belangrijke bijdrage aan deze discussie, die overigens veel weg heeft van een politieke strijd. In de eerste plaats biedt het boek een overzicht van de sociale geschiedenis van het Rwandese volk: pp. 11-93. Dit deel werd eerder in het Nederlands gepubliceerd onder de titel: *Rwanda – volk met een geschiedenis*. Serie: Allerwegen no. 15. Kampen: Kok 1995. In de tweede plaats biedt het boek een aantal belangrijke documenten uit de geschiedenis van Rwanda die niet gemakkelijk toegankelijk zijn: pp. 95-264. Met name wil ik wijzen op het belang van een integrale weergave van het 'Manifest der Bahutu' en de reactie daarop van Tutsi uit de hofkringen: 'Bagaragu bakuru b'ibwami', en op de Vastenbrief van aartsbisschop A. Perraudin van 1959. Daarnaast geeft hij enkele intentieverklaringen weer die zijn uitgegeven door organisaties van Rwandezers die vanaf 1994 het land zijn ontvlucht.

Overdulve wil meer bieden dan slechts een politieke geschiedenis van Rwanda. Het gaat hem om wat hij noemt 'de psycho-historische context' van wat zich in 1994 aan

gruwelen in Rwanda heeft afgespeeld.

De oorzaak van de opstand van 1959 tegen de overheersing door de Tutsi is te zoeken in de stelselmatige verarming van de Hutu-bevolking, die sinds de negentiende eeuw van politieke macht was uitgesloten.

Een belangrijke factor daarin is geweest de politieke reorganisatie van Koning Mutara II Rwabugiri (1860-1895) welke voor grote lagen van de bevolking een ongehoorde armoede tot gevolg heeft. Het is de verdienste van Overdulve dat hij dit aspect van de grote verarming en afhankelijkheid van de onderste lagen van de bevolking verder belicht. Hij weerlegt hiermee de suggestie van het huidige Rwandese bewind dat de Rwandezers in vrede en harmonie met elkaar leefden, totdat Europese bestuurders en zendelingen deze orde kwamen verstoren. Overdulve laat ook zien hoezeer het Belgische koloniale systeem heeft bijgedragen tot een nog sterkere verarming van de grootste delen van de Rwandese bevolking. Daarom spreekt Overdulve van diepe gevoelens van frustratie en vernedering van Hutu tegenover Tutsi. En van Tutsi die gekenmerkt worden door gevoelens van superioriteit (31).

Deze weergave van de geschiedenis van Rwanda, die in grote trekken overeenkomt met die van de Rwandese geschiedschrijving van voor 1994, geeft mij aanleiding tot de enkele kanttekeningen en vragen:

Overdulve doet niets met het gegeven dat er in Rwanda ook vele onaanzienlijke Tutsi waren die geen directe invloed op het politieke regime hadden, maar evenzeer onder de druk leefden van de chefs in de Belgische periode. Ik ben zelf van de eenzijdigheid van de traditionele belichting van de sociale revolutie van 1959 overtuigd door iemand die vertelde dat zijn vader als onaanzienlijke Tutsi ('petit Tutsi') in 1959 graag de omverwerping van het Nyiginya-regime had willen steunen, maar zich buiten gesloten zag door de politieke beweging van de opstand, die zich als exclusieve Hutu-beweging (Parmehutu) aandeede.

In de titel van het boek gebruikt Overdulve het woord volk. Het is het volk dat zich in het Referendum van 25 september 1961 uitspreekt tegen de monarchie. Wie het boek aandachtig leest, kan zich niet aan de indruk onttrekken dat Overdulve bij het woord peuple vooral denkt aan de Hutu. Ook al zegt hij dat het Rwandese volk bestaat uit Tutsi, Hutu en Twa (84). Maar wie bij het volk van Rwanda in de eerste plaats aan de Hutu denkt, ontkomt er niet aan de anderen, Tutsi, als vreemden en indringers te gaan zien.

Mijn belangrijkste vraag gaat om begrip van 'l'inconscient collectif' (het collectief onbewuste). De hierboven aangehaalde gevoelens van vernedering, respectievelijk van superioriteit, behoren bij de collectief onbewuste trekken van Hutu en Tutsi zegt Overdulve. Het zijn gevoelens die van generatie op generatie overgeleverd en versterkt zijn. Hier spreekt Overdulve in algemene karakteristieken die tekenend zouden zijn voor Hutu en Tutsi. Dit lijkt me een gevaarlijke stellingname. Deze onbewuste trekken geven de geschiedenis iets onvermijdelijks en daarom onbeheersbaars. In het huidige Rwanda wordt terecht gezegd dat dit soort veralgemeniseringen, die in de koloniale periode heel gebruikelijk waren, tot de catastrofale

gevolgen van de genocide hebben geleid.

Overdulve heeft een geschiedschrijving van Rwanda willen geven die uitgaat van het gezichtspunt van het slachtoffer. Het lijkt me dat dit soort geschiedschrijving bijdraagt tot verzoening. Maar het zijn niet altijd dezelfde die slachtoffer zijn. In 1994 waren Tutsi slachtoffer van een verabsolutering van de begrippen Hutu en Tutsi, die in de koloniale periode was bevorderd vanuit een behoefte aan een raciale classificatie van volkeren. Naar mijn idee heeft Overdulve daarvoor te weinig oog. De huidige regering in Kigali valt daarentegen te verwijten dat ze de feiten van de heersers uit de koloniale periode zodanig overbelicht dat ze de noodzaak tot een sociale omwenteling in 1959 onzichtbaar maakt.

Het lijkt erop dat thans, onder het huidige bewind van Kigali, opnieuw Hutu slachtoffer zijn geworden. Door het laten uitblijven van een behoorlijke rechtspleging van de vele gevangenen, onder wie zeer veel Hutu, draagt de huidige regering bij tot versterking van wraakgevoelens. In deze precaire situatie is het schrijven van de geschiedenis een uitermate belangrijke aangelegenheid. In het Rwanda van thans zal de belichting die Overdulve biedt van de 19de eeuw worden gezien als olie op het vuur. Maar het is een vuur dat door de behandeling van Hutu thans in Rwanda opnieuw is opgestookt.

Het boek van Overdulve eindigt somber. Alleen als zich een derde macht zou kunnen ontwikkelen tussen het huidige bewind in Kigali en de extreme Hutu-groep die in 1994 Akazu werd genoemd, ziet Overdulve een mogelijkheid tot een vreedzaam Rwanda in de toekomst.

In het kader van deze bespreking vestig ik mijn hoop op een vernieuwde geschiedschrijving waarin Hutu en Tutsi zich kunnen herkennen. Er zijn momenten in de Rwandese geschiedenis geweest waarin Tutsi en Hutu goed samenleefden. Dat was in de tijd waarin de sociale tegenstellingen niet zo schrijnend waren als Overdulve ze terecht heeft getekend. Dit geeft aan dat alleen een Rwandese samenleving, waarin sociale rechtvaardigheid een van de pijlers is, garantie schept voor een harmonie tussen alle groepen in de samenleving.

Gerard van 't Spijker

Geiko Müller-Fahrenholz, The Art of Forgiveness. Theological Reflections on Healing and Reconciliation. Genève: World Council of Churches. pp. 106. ISBN 2-8254-12244.

De discussie in een groot deel van de christenheid over de verzoening reflecteert de talloze conflicten tussen volken en etnische groepen in alle delen van de wereld. Dit boek van een Duits theoloog, die jarenlang in Latijns-Amerika werkzaam was, is een belangrijke bijdrage aan deze discussie. Het is een bijgewerkte vertaling van *Vergebung macht frei – Vorschläge für eine Theologie der Versöhnung*. Frankfurt am Main: Otto Lembeck 1996.

Het boek begint met een vraag: Hoe durf ik, als Duits theoloog te spreken over de

opdracht tot vergeving en verzoening. Ook nu is de herinnering aan de misdaden tegen de joden in Auschwitz immers nog levendig? Deze vraag is typerend voor de persoonlijke en directe manier waarop de auteur over het onderwerp schrijft. In korte hoofdstukjes ontvouwt hij stap voor stap zijn ideeën.

Müller-Fahrenholz tracht vergeving en verzoening de plaats terug te geven die het in de christelijke theologie verdient: een centrale plaats in de vragen aangaande de verhouding van groepen en volken. Hij kritiseert eerst de Kerk van de Middeleeuwen, die vergeving en verzoening gebruikte als instrumenten in haar machtspolitiek, en vervolgens de Reformatie die verzoening reduceerde tot een notie in de verhouding van de individuele gelovige met God. Daarbij was wel de zondaar in het centrum van de belangstelling, maar werd het slachtoffer, de 'sinned-against' uit het oog verloren. Het is de verdienste van de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie om het slachtoffer een centrale plaats te geven in het denken over verzoening. Vanuit deze centrale plaats van het slachtoffer moeten vragen in de samenleving binnen en tussen staten weer opnieuw gesteld worden. Daarbij is verzoening een notie die veel dieper gaat dan de rechtspraak als, bijvoorbeeld, in de processen van Nürnberg. Van vergeving kan eerst sprake zijn als er zoiets is als een *exchange of pain*, die pas tot stand komt wanneer de slachtoffers en agressors de gelegenheid hebben zich wederzijds uit te spreken. Müller-Fahrenholz spreekt daarbij liever van *Entblüssung* (zich kwetsbaar opstellen), dan van boete. Met verschillende voorbeelden uit de recente geschiedenis van Duitsland met Rusland, en van Duitsers en Polen, en van Israël en Egypte, laat hij zien dat verzoening een pijnlijk proces is tussen slachtoffer en onderdrukker.

Bij de heelmaking van verbroken relaties tussen volkeren is gemeenschappelijk herzien van het verleden met het oog op de toekomst.

Al deze stimulerende gedachten worden afgesloten met een analyse van het unieke dat is op gang gebracht door de Commissie van Waarheid en Verzoening in Zuid-Afrika.

Het is een hoopvol boek dat ondanks de optimistische ondertoon overtuigt.

Gerard van 't Spijker

Eloi Messi Metogo, Dieu peut-il mourir en Afrique. Essai sur l'indifférence en Afrique noire. Parijs, Karthala-UCAC 1997, 256 p. ISBN 2-911380-01-0, 150 FF.

Nadat anderen gevraagd hebben of Afrika zelf kan sterven, lijkt de vraag over de dood van God in Afrika ietwat kerks. Ook is het zoeken naar een tussenweg tussen de inculturatie- en de bevrijdingstheologie niet origineel, noch de bewering dat oude tradities en daarmee veel van de kerkse discussies over de Afrikaanse visies op Christus, huwelijk, enz., achterhaald zijn. Metogo verbindt die kwesties echter aan het feit van toenemende religieuze onverschilligheid. Om die in kaart te brengen neemt hij allereerst serieus dat de tradities geen christelijk verhaal behelzen, zoals velen insinueren. Hun God is geen algoede, almachtige Schepper; het vooroudergehoof en de initiatie staan andere waarden voor dan de christelijke, waaraan men ze

nu dienstbaar maakt; de voortlevende orakelkunst, beheksingen en betoveringen bevatten krachten die men niet zomaar kan negeren of christelijk omdopen. Kijkend naar het huidige sociale klimaat aan de hand van enkele enquêtes, stelt Metogo vast dat de drie religieuze richtingen in Afrika (traditioneel, moslim, christen) aan intens scepticisme bloot staan. Het atheïsme en agnosticisme hebben langs allerlei wegen wortel geschoten, en de staten hebben via ideologische en administratieve middelen gevoelens van twijfel verspreid, daarbij vaak geholpen door een dwaas soort collaboratie door clerici. Metogo stelt het zinloze en schandelijke van veel kerkelijke praktijken aan de kaak en, na aldus de religieuze twijfel zowel in de oude tradities als in het huidige bestel gelokaliseerd te hebben, pleit hij voor een bevrijdende en rationele aanpak die niet blijft steken in cultische en bijgelovige mysteriesymboliek. Dit houdt een radicale zuivering in van de talloze schadelijke praktijken en een keuze voor wetenschappelijke methoden, die echter niet tot een atheïstisch positivisme moet (mag) leiden. Kiezend voor de humanitaire inzet, zonder zich slaaf te maken van staatsprofiteurs, zullen christenen de eigenheid van hun geloof moeten uitdragen. Voor Metogo stelt dit echter de vraag van het religieuze pluralisme en de uniciteit. Dat christenen een groot deel van hun religie moeten erkennen als gelijksoortige mythe als elders te vinden is, staat vast (ondanks zijn kritiek of Eboussi en Balibutsa). Toch kiest hij met Küng en D'Costa voor het inclusivisme en tegen een simpel pluralisme. Christenen moeten vasthouden aan een christologisch criterium, maar dat moet een getuigenis zijn voor Gods toewending tot de mens. Dit missionaire antwoord aan de atheïstische schrijvers, kritische politici en onverschillige twijfelaars lijkt een overmoedige, maar correcte oproep van een man die, eindelijk, Afrika's ongemakkelijke affaire met God durft benoemen.

Wiel Eggen

De A.Th. Boone, Bkering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendingengenootschap in Oost-Java (1840-1865), Zoetermeer: Boekencentrum 1997, 219 blz., ISBN 90-239-0354-4; Serie MISSION 18; prijs f 38,50

Het protestantse christendom ontstond op Java niet door de activiteiten van zendelingen of predikanten, maar via enkele actieve Europese en Indo-Europese leken, die vanaf ong. 1820 verschillende groepen van Javaanse christenen vormden in Oost-Java. In dit gebied kwam pas in 1848 de eerste zending, Jelle Jellesma, die er werkte tot zijn dood in 1858. Jellesma moest zich 'als een koekoeksjong' nestelen in vier dorpsgemeenten, waar hij meerdere 'ouders' het nest uitwerkte (75). Hij deed dat met meer tact, voorzichtigheid en liefde dan het beeld suggereerde: in feite zette hij niemand aan de kant en voerde hij een zekere hervorming uit zonder al te veel banyloeken. Hij werkte vooral via Javaanse goeroes en een groot deel van zijn werk concentreerde zich ook op hun opleiding. Boone concentreert zich in deze studie, geschreven als dissertatie voor de Vakgroep Theoretische en historische Pedagogiek van de VU in Amsterdam, vooral op de formele onderwijskanten. Hij

vergelijkt de school van Jellesma met de *pesantren*, de islamitische school voor verdere godsdienstige kennis en komt tot een aantal overeenkomsten. Een van de belangrijkste verschillen (afgezonderd de leer, waar Jellesma vrijwel nooit op ingaat) was de financiële relatie: bij de moslims hielden de leerlingen de leraar in leven, maar hier ontvingen de kwekelingen onderhoud en kleding. De afgestudeerde kwekelingen werden voorganger-onderwijzer in nieuwe gemeenten.

Jellesma's opvolger was het 'enfant terrible', de 'Multatuli van de Zending', Samuel Harthoorn, die van 1855-1863 zendingeling in Oost-Java was, alvorens zich terug te trekken uit de zending en zich helemaal te richten op het beschavingswerk, 'het overbruggen van de kloof tussen de westers-christelijke en de Javaanse cultuur' [lees: mensen opvoeden tot het westerse model 157].

Boone volgt in zijn studie veel documenten nogal strikt. Zo zijn blz. 142-152 eigenlijk een excerpt van een 'dagboek' of jaarverslag over 1860 van Harthoorn. Ondanks een reductie van de originele 200 tot 10 pagina's, zitten er nog wel wat herhalingen in. Boone biedt ons geen grote theorieën, bespreekt ze niet en verwijst er nauwelijks naar. Zelfs de interne strijd en crisis in de zendingsbeweging, die rond 1850 leidde tot enkele grote breuken in de zending, komt nauwelijks ter sprake. Als miniaturen van het werk van twee personen binnen een groter spanningsveld op Oost-Java is deze eerste proeve van zendingsgeschiedenis toch wel veelbelovend te noemen.

Karel Steenbrink

Uit de Internationale Missiologische Tijdschriften

Het bekende missiologische centrum in New Haven, dat het *International Bulletin of Missionary Research* uitgeeft, publiceert niet alleen onlangs een monumentale Biografische Encyclopedie met 2400 levens van belangrijke figuren uit de christelijke missie, no. 1997/4 is ook grotendeels gewijd aan grote figuren uit het nabije verleden: een terugblik van taalkundige Kenneth Pike, die stamtalen van Amerikaanse Indianen onderzocht, en veel ander werk deed als voorbereiding op het vertaalwerk, waar hij zelf niet aan toekwam (SIL: Summer Institute of Linguistics) en twee *legacies*, een over de 19e eeuwse missie in West-Afrika en een over een Franse kenner van het pre-islamitische Mazdeïsme in Iran, Pierre Jean de Menasce. Nog meer geschiedenis biedt een bijdrage over de Moravische Broeders onder de Indianen van Noord-Amerika. Theologische inleidingen zijn er van Andrew Walls en Wilbert Shenk. De laatste is vooral betrokken bij een missiologie voor de moderne 'westerse' wereld, al kijkt hij daar begrijpelijk vooral naar vanuit de Amerikaanse civil society én religion.

Exchange 1997/3 wijdt vier artikelen aan Afrika. Gerard van 't Spijker gaat in een brede studie in op de rol van de kerken bij het formuleren (en soms bewust construeren) van raciale tegenstellingen, waarin deze aanvankelijke buitenstaanders ook een belangrijke rol hebben gespeeld. Cees Overdulve vertaalt en bespreekt de *Confessie van Detmold*, het Duitse plaatsje waar in December 1996 Hutu en Tutsi bijeen kwamen om over verzoening te spreken. Benno van den Toren bespreekt de

Christologie van Kwame Bediako en komt tot de conclusie dat evangelikaal zijn en open staan voor een interreligieus pluralisme elkaar niet hoeven uit te sluiten. Marc de Mey geeft een Oost-Afrikaans tijdschriften-overzicht, gericht op moslim-christen relaties. Anton Houtepen vertegenwoordigt de oecumenische aandacht van het tijdschrift door een balans op te maken van de stagnaties, die recentelijk aan het licht komen in de beweging en die voor een deel toegespitst worden op de positie van het paus-ambt.

Studies in Interreligious Dialogue 1997/1 heeft twee bijdragen over de christelijke (en islamitische) schrift. Zowel een bijdrage van twee Nieuw-Zeelandse moslims als die van de Nederlander J. Blauw, erkennen dat er veel exclusivisme is bij christenen en moslims, maar dat beide religies ten onrechte dat terugvoeren op hun schriften, die open en universeel zijn. Blauw ziet in Rom 1,19 ('Wat een mens van God kan weten, is in feite onder hen bekend; God zelf heeft hun die kennis geschonken') een belangrijke basis voor interreligieuze contacten. George Vandervelde ontmaskert een typische contradictie in de moderne Canadese politiek ten opzichte van aboriginals. Hun spiritualiteit wordt algemeen als holistisch gezien, maar het religieuze ervan wordt door beleidsmakers systematisch verzwegen. Rewata Dhamma, een Indiër in Engeland, verwoordt de verwachtingen van een hindoe in de contacten met christenen, terwijl Christa Anbeek de andere kant uit kijkt en beschrijft, wat wij als christenen kunnen leren van boeddhisten.

In *Missiology*, 1997/3 gaat Marc Spindler verder op het thema van zijn slotoratie in Leiden, over de nieuwe belangstelling voor bekering niet alleen als sociologisch, maar ook als theologische vraag. Het post-modernisme slaat toe in de vraag of de grote tradities nog wel mogen. Francis Hiebert vraagt zich af of die grote theorieën van Lamin Sanneh en Kwame Bediako over de Afrikaanse vertaling van het christendom wel kloppen. Timothy Tennent bespreekt de noodzakelijke, zij het soms onderdrukkende rol van de grote Sanskriet-traditie voor de volksreligie van de Dalit. David Bjork beziet hoe de grote traditie van het christendom kan overleven in Post-Christendom gebieden. Stanley Skreslet schildert een model van de missionaire kerk temidden van de netwerken van de civil society en de (andere?) NGO's. Het Baselse *Zeitschrift für Mission* 1997/3 heeft twee fundamentele artikelen, die voortborduren op de voorzichtige theologia religionum van Theo Sundermeier uit Heidelberg. Over de trinitarische grondslag van de missie schrijft S.'s vroeger assistent Wrogemann. Kerk-president van Hessen Peter Steinacker schrijft over de 'post-pluralistische theologie der religies', helemaal vanuit Duitse bronnen, terwijl men in de Angelsaksische wereld daarin toch al wel veel verder is. Is de Engelse cultuur dan veel universeler en opener dan de Duitse? Verder een informatief artikel over vooroudercultus in Taiwan.

Karel Steenbrink

English summaries

Christianity of disaster

Church and state around the big lakes in Africa

Great changes have taken place around the big lakes in the heart of Africa at the price of much suffering. Countries like Uganda, Burundi, Rwanda and Congo-Zaire have huge christian churches. What has been the role and the place of the churches in these changes? How was and how is the relation church-state and how should it be in the future?

That's the main theme of this issue of 'Wereld en Zending' at a moment we do not yet know if these changes will be a blessing or the start of new suffering.

The retired cultural anthropologist from Nijmegen prof. dr. Trouwborst opens with a description of the scenery and the history of the region. Meindert Muller adds to this an article in which he points out that the pre-colonial, colonial, and post-colonial borders of countries have in fact had a negative influence on the developments and events.

Then follow six articles on Rwanda starting with factual information on the country of thousand hills.

Tharcisse Gatwa, a protestant Rwandan theologian, shows how up to the fifties of this century the big catholic and much smaller protestant missions, together with the Belgian colonial administration, have stressed the superiority of the Tutsi minority and their kingdom structure in Rwanda.

With the World Exhibition Expo in Brussels of 1957 as a sort of turning point, just before the independence, there started an important movement of emancipation of the Hutu majority. The tragedies which followed proved the failure to find a lasting and acceptable balance of power between the peoples of Rwanda.

The Belgian economist Stefaan Marysse defends the thesis that scarcity motivates people to work together to find solutions, but that hunger makes them fight for survival. The situation of hunger applies to overcrowded Rwanda.

Kees Overdulve, a retired missionary, complicates the matter by explaining that human relations in Rwanda follow different patterns than social relations in the western world and even in the christian church.

Mrs. Auli van 't Spijker-Niemi has worked recently as a pastoral counsellor in

Rwanda. She states that it is too early to talk with victims, bystanders and killers about reconciliation. The maximum that can be achieved is to offer in the christian churches the possibility to listen to the story of the other.

Former missionary Serge Desouter outlines the task and calling of the church after all that has happened.

The second part of the issue contains five articles on Congo/Zaire, starting with the facts on this country as big as the whole European Union in which 200 languages are spoken.

The Congolese historian Zana Azziza Etambale analyses the relations between the catholics and the colonial and mobutist rulers. In the old Belgian Congo there was a sort of trinity of power: the government, the big companies and the rc church, whilst under Mobutu a catholic church, aware of its place and power, dared to face the regime and to criticize it.

The White Father Philippe de Dorlodot tells how christians found a way out in the non-state of Mobutu in building their civic state. He also witnesses of their sufferings.

The Kimbanguist pastor Kibasukamene Belo from Brussels reports that neither the Belgian colonial administration, nor the African rulers after independence took the Kimbanguist church seriously.

The Congolese theologian and sociologist Philippe B. Kabongo-Mbaya analyses the attitude of the protestant churches, which Mobutu obliged to federate in one organization: 'L'Eglise du Christ au Zaire'. The leaders of this united church became very pro-mobutu hoping finally to get full recognition for their churches. For the now 20 percent protestants of Congo mainly come from non-belgian anglo-american missions, which from the beginning have been discriminated by the colonial administration.

But the believers did not follow the leaders in Kinshasa in their pro-mobutu policy but found hope in a new spiritual movement. In the new political situation under Kabila the churchleaders now try to relate to this faith of the grassroots. Kabongo Mbaya pleads finally for a real separation between church and state.

Finally Kä Mana, a Congolese theologian who works now in the Cameroons, describes the tragedy of the christian countries around the big lakes as a consequence of the wrong type of christianity which has been preached in Africa. He calls it 'the christianity of disaster' because it was rich instead of poor; it preached power instead of being powerless; it was western instead of for all nations; it proclaimed superiority instead of love.

Kä Mana dreams of an African theology of life as the way to a different and real christian church for Africa.

The Kroniek and the Bookreviews open with subjects and books related to Rwanda, Congo/Zaire and Africa followed by other actual themes and books.

Those, who are interested in the future of (the church in Africa) may regret not being able to read dutch!

Ype Schaaf, editor

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

Wereld en Zending beschrijft levenservaringen, ontwikkelingen en visies in kerken in de Derde Wereld. Deze ervaringen en visies worden vanuit het evangelie kritisch bekeken en geanalyseerd, steeds zoveel mogelijk in samenhang met soortgelijke ervaringen en visies in onze westerse landen.

Wereld en Zending gaat uit van de overtuiging, dat missionair engagement niet kan bestaan zonder inspanning voor een betere samenleving, bestrijding van onrecht, armoede en onvrede. Christenen moeten deze strijd voeren in dialoog met mensen van andere godsdiensten en levensovertuigingen.

Wereld en Zending wil zijn een ontmoetingsplaats voor mensen die zich beroepsmatig bezighouden met missionaire wetenschappen (in de Derde Wereld en in onze westerse landen) en voor mensen uit de missionaire praktijk. Praktijk en wetenschap hebben elkander nodig. In 'Wereld en Zending' proberen zij elkaar te begrijpen in verstaanbare taal.

Wereld en Zending wil ook een ontmoetingsplaats zijn van mensen die in landelijke en in plaatselijke gemeenten/parochies op het terrein van missie/zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking een inspirerende taak hebben in begeleiding, bewustwording, bezinning en actie.

Wereld en Zending

GEPLAND VOOR 1998

- Wonderen
- 50 jaar Wereldraad van Kerken
- Missiologie van morgen

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

- Nieuwe expansie 1997/4
- Met het oog op morgen 1997/3
- I do it my way 1997/2
- Verzoening 1997/1
- Als vrouwen het evangelie horen 1996/4
- Christologie in context 1996/3
- Omgekeerde missie 1996/2
- Evangelie en cultuur 1996/1
- Godsdienstvrijheid 1995/1
- Afrikaanse antwoorden 1995/2
- Vijftig jaar Indonesië 1995/3
- Vrouwen bijeen in China 1995/4
- Nieuwe relaties 1994/1
- Wereldwijde woede 1994/2
- De missionaire functie van de taal 1994/3
- Missiologie gewogen 1994/4
- Evangelisatie in Oost-Europa 1993/4
- Zwarte christenen in Nederland en België 1993/2
- Varia Wereldwijd 1993/1
- Christenen, moslims en Europa 1992/4
- Het recht om Afrikaan te zijn 1992/3

{Prijs incl. verzendkosten}