

Met het oog op morgen

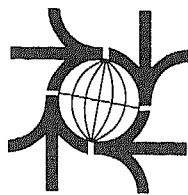


Wereld en Zending

1997.3

**Met het oog op morgen
(naar aanleiding van tweehonderd jaar zending)**

Ype Schaaf	Ten geléide	1
Guus Boone	Moderniteit en moderne zending	3
Th. van den End	Staat, christendom en islam in Nederlands <i>Indië/Indonesië</i>	12
Zakaria J. Ngelow	Overwegingen over de rol van de zending in Indonesië	21
Karel Steenbrink	De Franciscanessen van Heythuizen als missionaire kloosterlingen in Indonesië	31
David N.A. Kpobi	De les van Johannes Capitein	41
Kathelijne van Spreybroeck en Angele Mutonkole	Getuigen in Kongo/Zaire. Het verhaal van de Belgische en Zairese zusters van Liefde	49
Albert de Jong	Kerk en politiek in Tanzania	55
Jerroom Heyndrickx	Op voet van gelijkheid Een model tot samenwerking met de kerk in China	62
Ype Schaaf	Zending en taal	68
Hans Schrave- sande	Genootschappelijke en /of kerkelijke zending Een actueel probleem	74
Jan Willemsen	Dossier I: Het interview-project KomMissieMemoires	83
Th. van den End en P. Holtrop	Dossier II: WZOK	86
Jaap van Slageren	Dossier III: De eigen kerkgeschiedenis in Afrika	89
Erik Veenhuizen	Evangelisatie in de evangelische beweging	92
Geert van Dartel	<i>De St. Willibrord Vereniging en evangelisatie</i>	98
	Kroniek	103
	Boekbesprekingen	112
	English Summaries	119



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
Dr. Jan Jongeneel
Drs. Wout van Laar
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) 29 28 70
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter
recensie)

directie
Drs. Huib Lems, secr.
Armand Berghmans
Drs. Maria Simons
Theo Stevens

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
1030 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

Met het oog op morgen

Omdat 'Wereld en Zending' geen his-
torisch tijdschrift is wordt 200 jaar
zending in dit nummer belicht 'met
het oog op morgen'.

Dat (zie het begin van de Kroniek) die
200 jaar niet helemaal kloppen, want
de Hernhutters waren de eersten, en
dat de katholieke start anders verliep
zijn details.

Guus Boone legt uit welke relatie er
destijds was tussen het ontstaan van
de zending en de moderniteit.

Dan volgt een serie artikelen waarin
toen en nu en straks gekoppeld wor-
den in Indonesië, in Afrika en in
China.

Tom van den End beschrijft de ver-
houding tussen staat, christendom en
islam in Nederlands-Indië en
Indonesië, waarna de Indonesische
theoloog Zakaria J. Ngelow de rol van
de zending in Indonesië kritisch analy-
seert.

Karel Steenbrink vertelt als voorbeeld
van de katholieke missionaire ontwik-
kelingen in Indië-Indonesië het ver-
haal van de Franciscanessen van
Heythuizen.

David N.A. Kpobi geeft aan dat de

frustraties van de Ghanese slaaf
Capitein, die in Leiden dominee mocht
worden in de 18e eeuw, in eigentijdse
jasjes nog steeds bestaan in Afrika.

En Kathelijne van Spreybroeck en
Angele Mutonkole beschrijven hoe een
Belgische congregatie, die Zaïrees
wordt fundamenteel verandert.

Albert de Jong analyseert de verhou-
ding missie/kerk – staat in het kolo-
niale Tanganjika en in het onafhanke-
lijke Tanzania en Jeroom Heyndrickx
geeft het relaas van de misverstanden
in het verleden en de nieuwe weg van
vandaag en morgen van de katholieke
kerk in China.

Ype Schaaf legt uit hoe in Afrika en
op een andere wijze in Indonesië de
taalpolitiek van zending en missie
enerzijds de mensen ginds in de kerk
stimuleerde om zichzelf te blijven en
anderzijds de taal en cultuurstrategie
van de kolonisator diende in de chris-
telijke scholen.

Een zeer interessante bijdrage is van
Hans Schraivesande. Die toont aan dat
de oude discussie tussen genootschap-
pelijke en kerkelijke zending weer, of
nog steeds zeer actueel is.

Dan volgen drie dossiers over historische activiteiten op missiologisch terrein van katholieken en protestanten in Nederland, Indonesië en Afrika. Waarna Jan van Capelleveen zijn opmerkelijke visie geeft waarom de Wereldraad van Kerken de eigen doelstellingen van 1948 niet heeft gehaald. Omdat de missionaire beweging nog steeds doorgaat, informeert Erik Veenhuizen ten slotte over de verschillende evangelisatiemethoden van

de evangelische beweging en vertelt Geert van Dartel hoe de St. Willibrordvereniging tegenover evangelisatie staat. In de Kroniek staan onder andere nadere gegevens over en rond 200 jaar Zending, terwijl de Boekbesprekingen starten met een recensie van vier boeken op het gebied van de missionaire geschiedschrijving.

Ype Schaaf eindredacteur

Drs. Eric Manhaeghe heeft de kernredactie verlaten en is vervangen door dr. Frans Damen. Uit België is verder dr. Catharine Cornille vervangen door drs. Bert Broeckart.

Ook dr. Jaap van Slageren, die onder andere de functie van eindredacteur heeft vervuld, heeft afscheid genomen van de redactie.

Door een drukpersstoring bevat een gedeelte van de oplage van *Wereld en Zending* 1997.2: 'I do it my way' een aantal blanco bladzijden. Mocht u zo'n incompleet nummer hebben ontvangen, laat het de uitgever weten (038-3392585) en men stuurt een gaaf exemplaar.

Guus Boone

Moderniteit en moderne zending

Het ontstaan van de genootschappelijke zending in Nederland

Het begrip 'moderne zending' wordt gebruikt om aan te geven dat rond 1800 de missionaire activiteiten van de westerse protestantse christenheid in opzet en doelstellingen ingrijpend gewijzigd werden. Het meest duidelijk was de keuze voor een genootschappelijke organisatie van het zendingswerk. De bekering van de heidenen was niet langer een taak van de kerk, maar kon door groepen gelovige individuen worden aangepakt. De belangrijkste exponent hiervan in Nederland was de oprichting van het Nederlandsche Zendelinggenootschap (NZG) 200 jaar geleden op 19 december 1797 te Rotterdam.

Het ligt voor de hand de vraag te stellen wat er dan wel 'modern' was aan de 'moderne zending'. Om deze vraag te beantwoorden wil ik eerst een korte schets geven van de doelstellingen en methode van de 'zending' van de Nederduitse Gereformeerde Kerk gedurende de tijd van de Republiek. Vervolgens komen het ontstaan en de werkwijze van het Nederlandsche Zendelinggenootschap (NZG) aan de orde, waarna ik kijk hoe opkomst van de genootschappelijke zending samenhangt met de modernisering van de Nederlandse samenleving. Tot slot wil ik enkele gevolgen van de 'modernisering' van de zending voor de zendingspraktijk overzee bespreken.

'Voortplanting der Religie'¹

Het spreken over zending door de gereformeerde kerk in de zeventiende en achttiende eeuw is een anachronisme. In deze tijd sprak men over de 'voortplanting der christelijcke ghereformeerde religie'.

Het werk onder de niet-Europese overzeese bevolking viel onder de verantwoordelijkheid van dezelfde Oost- en West-Indische deputaten, die ook de zorg droegen voor de geestelijke verzorging van de handelskerken en van het personeel op de schepen van de handelscompagnieën. Dezen deden dit in overleg met de bestuur-

ders van de compagnieën, de West-Indische Compagnie en de Verenigde Oost-Indische Compagnie. De kooplieden betaalden de salarissen van de predikanten, ziekentroosters en schoolmeesters en waren financieel verantwoordelijk voor de overzeese kerken. De bevordering van de gereformeerde religie was expliciet een doelstelling van de compagnieën.

De verhouding tussen de VOC en WIC en de deputaten en overzeese predikanten was wel eens gespannen. Het doel van de compagnieën was, zeker na de Vrede van Münster, winst te maken en de financiering van kerkenwerk was niet het meest rendabele deel van hun activiteiten. Zo werd de dure opleiding voor overzeese predikanten, het Leidse Seminarium Indicum, na 14 jaar dienst in 1635 opgeheven, omdat er inmiddels genoeg personeel zou zijn. Daarnaast botsten kerk en staat, net als in de Republiek, ook overzee regelmatig met elkaar over de handhaving van de christelijke moraal in de maatschappij. Met name concubinaat en dronkenschap waren stenen des aanstoots.

Hoewel de compagnieën verplicht waren de gereformeerde religie te bevorderen en dus zorg te dragen voor de kerstening van hun onderdanen, hielden zij zich niet altijd aan deze richtlijn. In het algemeen moesten zij een stevige machtsbasis hebben, wilden zij het risico van een godsdienstig conflict met de autochtone bevolking durven nemen. De belangrijkste christelijke gemeenschappen waren daarom in de gebieden die al door de Portugezen gekerstend waren (Ambon, Ceylon, Brazilië), of waar de bevolking maar over geringe militaire mogelijkheden beschikte (Formosa of Taiwan, Nieuw-Nederland).

De gereformeerde kerk breidde zich vooral uit in de zeventiende eeuw. In de achttiende eeuw groeide het gebied van de compagnieën minder snel en daarmee ook de kerk, want in deze periode volgde de bijbel de vlag. De predikanten waren geen pionierende zendelingen. Alleen op Formosa werkte Georgius Candidius op verzoek van de Formosanen buiten het VOC-gebied. Het bleek echter dat het hun doel was via de dominee de steun van de Compagnie te verkrijgen in een conflict met een naburig dorp.

In de zendingsmethode van de handelscompagnieën speelden, evenals bij de opbouw van de gereformeerde kerk in de Republiek, onderwijs en catechese een centrale rol. Volwassenen die christen wilden worden, konden zich in de gevestigde gemeenten melden bij een catechiseermeeester om zich voor te bereiden op de doop, terwijl elders de predikant zelf het onderricht op zich nam. De mensen leerden de Apostolische Geloofsbelijdenis, de Tien Geboden en het Onze Vader. Wie deze kende, werd gedoopt. Een als volwassene gedoopte had in principe toegang tot het Avondmaal. De norm voor het gedoopt worden lag echter lager dan voor het belijdenis doen in Nederland zelf, waar men formeel de Heidelberger Catechismus behoorde te kennen. In sommige gemeenten verhoogde men daarom de eisen voor toelating tot de doop, terwijl elders scheiding gemaakt werd tussen de doop en het recht op deelname aan het Avondmaal. Het motief voor deze 'sacramentsscheiding' was de hoop dat de mensen door de doop in ieder geval binnen de kring van de kerk zouden komen. Men vreesde dat een te lange leertijd de bekeerlingen zou afschrik-

ken. Een tussentijds 'diploma' zou hen gemotiveerd houden.

De zorg voor de niet-Europese christenen lag in de grotere plaatsen bij de predikanten, waarvan sommigen speciaal voor deze taak waren aangesteld. Buiten de woonplaatsen van de Europeanen lag de verantwoordelijkheid bij de 'inlandse' schoolmeesters. Zij verzorgden het onderwijs en lazen 's zondags een preek. De bediening van de sacramenten bleef voorbehouden aan de predikanten evenals de bevoegdheid huwelijken te sluiten. De dominees moesten daarom regelmatig op tournee langs de niet-Europese gemeenten.

Het NZG²

De Franse bezetting van Nederland in 1795 maakte de voortzetting van de bestaande missionaire activiteiten onmogelijk. De VOC en WIC waren ter ziele gegaan, zodat de samenwerking van kerk en compagnieën beëindigd was. Bovendien werden de Nederlandse koloniën al snel door Groot-Brittannië bezet waardoor het onmogelijk werd het contact met de overzeese kerken te onderhouden. Belangrijker was echter de invoering van de scheiding tussen kerk en staat. De gereformeerde kerk was niet meer de enig toegestane in de koloniën. Weliswaar waren de scherpste kantjes van dit geestelijk monopolie in de achttiende eeuw al verdwenen, maar er was nog steeds geen vrijheid zedingsarbeid te beginnen.

De belangstelling voor zedingswerk bij de gereformeerde kerk was niet groot en zij beperkte zich vooral tot het beheer van de eerder gestichte gemeenten. De kennismaking met vooral de activiteiten van de Herrnhutters zorgde ervoor dat het zedingsvuur niet geheel uitdoofde. Belangrijker was echter de opleving van het zedingsbesef in Engeland aan het eind van de eeuw. In navolging van William Careys Baptist Missionary Society (1792) werden andere zedingsgenootschappen opgericht. De London Missionary Society (LMS; 1795) was hiervan voor de Nederlandse situatie de belangrijkste.

In de Herrnhutter gemeente in Zeist hoorde Johannes Theodorus van der Kemp (1747-1811)³ over dit genootschap en vertrok naar Londen om zich als zedeling aan te melden. Van der Kemp had voordat hij deze stap zette al een roerig leven achter zich. Hij groeide op in een orthodox gereformeerd predikantengezin, maar kwam in zijn studententijd onder de invloed van het rationalistische deïsme. Na een periode beroepsmilitair te zijn geweest, vestigde hij zich als arts te Middelburg, waar hij betrokken raakte in de rellen tussen Patriotten en Orangisten. In 1791 verhuisde Van der Kemp naar Zwijndrecht om zich daar geheel aan zijn filosofische arbeid te kunnen wijden. Kort daarna verongelukten zijn vrouw en dochter tijdens een boottochtje op de Merwede, wat de aanleiding vormde voor een ingrijpende bekeeringsservaring. De abstracte Godsopvatting van het deïsme veranderde in een piëtistische omgang met Jezus Christus, al bleef Van der Kemp nog steeds grote waarde toekennen aan de rede binnen de theologie.

Zijn contacten met vertegenwoordigers van zowel Piëtisme als Verlichting maakte hem bij uitstek geschikt om als katalysator te fungeren bij de oprichting van het

NZG. Op zijn advies schreef het Londense genootschap een *Adres* aan alle 'godsdienstige ingezetenen' van Nederland, waarin het hen opriep zich, ongeacht hun kerkelijke herkomst, in te zetten voor de evangelieverkondiging overzee. Uiteindelijk resulteerde dit appèl in de oprichting van het Nederlandsche Zendinggenootschap op 17 december 1797 in de Rotterdamse pastorie van Van der Kemps vriend, J.L. Verster.

Het NZG had als doelstelling: 'door middel van Zendingen, de zaligmakende kennis van *Christus*, bijzonder onder de Heidensche en andere onverlichte volken voort te planten'.⁴

Om dit doel te bereiken werkte het intensief samen met de LMS. Omdat het NZG vanwege de oorlog tussen Frankrijk en Engeland nog geen mensen kon uitzenden, maar dit door Londen moest laten doen, beperkte men zich wat betreft de 'uitwendige' zending in eerste instantie tot de rekrutering en opleiding van zendingen. Daarnaast probeerde men de belangstelling voor de zending in het algemeen te bevorderen. Met dit doel publiceerde men veel materiaal over het genootschap zelf, onbekend maakt immers onbemind, en berichten over de voortgang van het zendingswerk. De laatste werden voorgelezen op de maandelijksse bidstonden die de plaatselijke afdelingen organiseerden. De deelnemers konden hier ook zingen uit de bundel zendingliederen die het NZG uitgegeven had.

De verspreiding van het christelijk geloof was voor de bestuurders van het NZG niet alleen een overzeese activiteit. In de eerste jaren ging de meeste aandacht uit naar de 'inwendige' zending. Men gaf goedkope stichtelijke traktaatjes uit, organiseerde zondagsscholen, hield speciale kerkdiensten voor armen en kinderen, verspreidde bijbels en droeg zorg voor de protestantse gemeenten in het overwegend rooms-katholieke zuiden van Nederland.

Hoewel het NZG, net als het Londense origineel, een interdenominatieel genootschap was, waren de meeste leden hervormd predikant. De bestuurders probeerden daarom het vertrouwen van het hervormd kerkgenootschap te winnen, wat maar moeilijk lukte. De predikanten deden wel op persoonlijke titel mee, maar officiële steun van de kerkelijke vergaderingen was lastiger te krijgen. Daarnaast wilde het NZG niet te veel concessies doen aan de hervormden, omdat men open wilde staan voor steun door doopsgezinden, remonstranten en lutheranen.

De eisen die de bestuurders aan de aanstaande zendingen stelden, laten iets zien van hun ideaal. Het *Nader onderricht* uit 1797 noemde als eigenschappen: 'een hart, 't welk een levendig gevoel heeft gekregen van de Evangelie waarheden, welke men aan anderen zal voordragen en een verstand verlicht door de Zaligmakende kennis van God en van Jezus Christus eene overgegevenheid aan den dienst van God en van Zijnen Zoon, en eene gegronde overtuiging dat men van zijnen Goddelijken Meester tot dat werk is geroepen'.⁵

Verder achtte men het gunstig wanneer de aspirant-zendingen nog verdere 'kundigheden' bezaten, waarbij expliciet 'Artzenij' en 'Heelkunst' genoemd werden, omdat deze een bijdrage konden leveren aan het leggen van contact met de 'heidene'. Aangezien de communicatie van het christelijk geloof de hoofdtaak van de

zending was, voegde men in 1798 aan de vereisten toe: 'Genoegzame kunde en bekwaamheid, om de leer der Waarheid voor te dragen naar den aard van het hem toebetrouwde werk, en overeenkomstig de behoeften van die genen, aan welke hij gezonden wordt'.⁶

Het NZG bleef echter de nadruk op de roeping leggen en omschreef ook deze meer precies: '(H)et getuigenis van een goed geweten voor God, dat men zonder bijëinden of onzuivere bedoelingen, uit gehoorzaamheid aan het bevel van den Heiland, en ter opvolging van eenen gebiedenden wenk der Voorzienigheid, welberaden dezen post gekozen hebbe'.⁷

Aan de opleiding van zendingen deed het genootschap aanvankelijk maar weinig. Een eerste plan van de Goudse predikant Jacobus Weldijk verdween direct in de doofpot, terwijl Verster van mening was dat bij het werk onder 'onbeschaafde heidenen' praktische vaardigheden als timmeren en metselen voor de zending belangrijker waren dan een goede opleiding. Desondanks nam de duur van de opleiding door het NZG steeds toe, vooral omdat men lang moest wachten op een mogelijkheid de kandidaten naar Engeland te sturen. De opleiding omvatte een algemene vorming, studie van de Nederlandse taal voor buitenlandse kandidaten en zelfs een 'praktijkstage' op het Utrechtse platteland.

Pas in 1815 kreeg het NZG zijn eigen zendingen, die bestemd werden voor de Indische Archipel. Het Indische gouvernement plaatste hen in de bestaande gemeenten vanwege het grote tekort aan predikanten. Het genootschap was hier niet gelukkig mee, maar wilde een goede band met de overheid onderhouden en protesteerde daarom niet. De eerste jaren werkten de zendingen onder de zogenaamde 'verwaarloosde inlandse christengemeenten' en niet onder de heidenen. Hun werkwijze verschilde niet veel van wat in de VOC-tijd gebruikelijk was: tournees maken langs de gemeenten voor de bediening van de sacramenten en toezicht houden op het onderwijs. Daarnaast nam de opleiding van de voorganger-onderwijzers veel tijd in beslag.

Nadat het kerkelijk leven in Indië weer op gang was gekomen, kwamen er mogelijkheden te gaan pionieren. De zending vestigde zich in niet-christelijk gebied, begon met preken en stichtte een schoolje voor de kinderen. Met de groei van zijn gemeente kreeg hij steeds meer een rol op de achtergrond en liet het gemeentewerk aan zijn helpers over. De zending zelf werd een soort superintendent, terwijl sommigen zich specialiseerden in de opleiding van voorganger-onderwijzer. De belangrijkste verschillen met de VOC-tijd waren dat het toezicht regelmatig plaatshad en dat de eisen aan de bekeerlingen hoger waren. De individualistische geloofsopvatting van Verlichting en Piëtisme leidde tot een dieper ingrijpen in het leven van de gelovigen dan bij de gereformeerde theocratie het geval was geweest.

Moderne zending en moderniteit

Drie aspecten van modernisering zijn voor het begrijpen van de opkomst van het NZG van groot belang: de verplaatsing van het geloof van de publieke naar de private sfeer, het opvoedingsdenken en vooruitgangsoptimisme van de Verlichting en de opkomst van de moderne nationale staat.

In een uitdagend artikel noemt Peter van Rooden de veranderde lokalisering van het geloof in de private sfeer in plaats van in het publieke domein, de belangrijkste reden voor het succes van de genootschappelijke zending.⁸ Waar in de tijd van de Republiek de gereformeerde kerk de publieke kerk was en in die kwaliteit als instituut de samenleving probeerde te reguleren, moest zij dit na 1795 via haar leden doen. Dit liet ruimte voor anderen om taken van de kerk, zoals diaconaat en zending, over te nemen en op genootschappelijke wijze te organiseren.

De plaatsing van het geloof in het private domein had ook tot gevolg dat in de zendingsmethode het individu meer centraal werd gesteld. In de berichtgeving over het zendingswerk stond de bekering van personen centraal, met grote aandacht voor hun gemoedsaandoeningen en de concrete verbetering van hun zedelijk leven. Als belangrijkste tekenen van de positieve invloed van het christendom zag men orde en netheid, de invoering van het christelijk huwelijk en vermeerderd respect voor de speciale positie van de vrouw in het gezin. Dit betekende echter niet dat de zendingen geen aandacht hadden voor sociale en politieke misstanden, maar zij meenden dat maatschappelijke verandering bereikt diende te worden door de verandering van individuen en niet doordat zendingen en zendingsorganisaties zich met het overheidsbeleid bemoeiden. De koloniale overheid was bovendien weinig gesteld op inmenging van buitenaf in haar beleid en bezat het recht ieder die haar onwelgevallig was uit Indië te verwijderen. De privatisering van het geloof was dan ook gunstig voor een goede relatie met het gouvernement. Zendingen die zich keerden tegen de uitbuiting van hun gemeenteleden door Nederlandse ambtenaren en Indische hoofden, hoefden niet op publieke steun van hun bestuur in Nederland te rekenen.

Piëtisme en Verlichting stemden overeen in hun beklemtoning van de noodzaak van individuele betrokkenheid bij het christelijk geloof. Zij verschilden echter in hun opvatting over wat 'bekering' inhield. De Verlichtingstraditie legde de nadruk op de rationele en zedelijke superioriteit van het christendom in vergelijking met andere religies. Bekering was voor aanhangers van de Verlichting vooral het verwerven van meer inzicht en zij beklemtoonden daarom in de lijn van de natuurlijke theologie de continuïteit tussen het christendom en de andere religies. Dit opvoedingsdenken werd echter niet gedeeld door de piëtisten. Zij waren weliswaar overtuigd van de intellectuele en morele superioriteit van het christelijk geloof, maar meenden dat bekering het werk van Gods Geest was. De kerstening van de heidenen kon daarom niet bereikt worden door opvoeding en onderwijs alleen. Het ging vooral om een innerlijke heroriëntatie van de mens, die zich uitte in een hartelijke toewijding aan Jezus Christus en een verbeterd leven. In hun afwijzing van de niet-christelijke religies gingen de piëtisten verder dan hun meer door de Verlichting beïnvloede

tijdgenoten. De 'heidense' cultuur wezen zij vooral af omdat deze verdorven was en minder omdat zij onbeschaafd was.

De privatisering van het geloof maakte het mogelijk dat mensen vanuit verschillende godsdienstige opvattingen samenwerkten aan een gezamenlijk doel, de verkondiging van het Evangelie aan de niet-christelijke volkeren, waarbij men de onderlinge theologische verschillen op de achtergrond plaatste. Dezelfde privatisering liet echter ook ruimte voor verdere uitwerking en radicalisering van de verschillen, zowel in liberale als in confessioneel-gereformeerde zin. Dit leidde ertoe dat na 1850 de opkomst van de 'moderne richting' in de theologie als neveneffect had dat de eenheid van de zending doorbroken werd. De orthodoxe stroming in al haar schakeringen van methodistisch tot confessioneel meende dat de leer van de moderne zendingen geen bijdrage kon leveren aan de bekering van de 'heidenen' en dat zij geen zending meer behoorden te zijn. Het NZG weigerde echter de 'moderneren' te ontslaan, omdat het zich beschouwde als het genootschap van alle Nederlandse protestantse christenen en geen partij wilde kiezen in de richtingenstrijd. Hierop ontstonden in 1858/59 drie nieuwe genootschappen van orthodoxe snit. De plaatsing van het geloof in de private sfeer had als neveneffect dat men hogere eisen ging stellen aan de leden van de eigen religieuze groep.

Het derde aspect van modernisering was de opkomst van de nationale staat. Het NZG speelde in op deze ontwikkeling door zich te presenteren als een voluit Nederlands genootschap, waar de buitenlandse zusterorganisaties zich als Londens, Berlijns, Methodistisch, etc., profileerden. Desondanks bleef het genootschap in de eerste jaren vooral een Rotterdams gebeuren. De toenemende nationale integratie en het ontluikend nationaal besef na de Java-oorlog en de afscheiding van België in 1830, leverden een belangrijke bijdrage aan de belangstelling voor de zendingszaak. De opkomst van de natiestaat ging in Nederland samen met een groot aantal activiteiten die de mensen moesten helpen goede burgers van deze staat te worden. De invoering van openbaar in plaats van kerkelijk onderwijs was hiervan de belangrijkste, terwijl de genootschappen voor volksopvoeding en de zedelijke verbetering van diverse 'risicogroepen' als gevangenen, wezen en prostituees als paddestoelen uit de grond schoten. Het NZG profiteerde van deze golf van opvoedkundige activiteiten door zich vooral op de Nederlandse koloniën te richten en de beschavende betekenis van haar werk te beklemtonen. Daarnaast ontstond bij de bestuurders het gevoel dat zij min of meer het alleenrecht op zendingswerk in Nederland hadden. Om dit te handhaven diende het genootschap voor alle protestantse christenen open te staan. In de praktijk leidde dit tot een zich afzijdig houden van de theologische conflicten, waardoor vooral de hervormde kerk getroffen werd. Hierdoor werd het NZG na 1860 vooral een bolwerk van de meer liberale theologische stromingen als de Groninger of 'evangelische' richting.

Moderne zending in een pre-moderne wereld

De modernisering van de samenleving maakte niet alleen de opkomst van de

moderne zending mogelijk, maar zorgde ook voor een aantal specifieke problemen voor de zendingspraktijk. De zendelingen maakten in hun denken scheiding tussen religie en cultuur. Het ging hun primair om de overdracht van het christelijk geloof en niet om de westerse beschaving. De pre-moderne culturen waarin zij werkten, maakten deze scheiding echter niet, wat een tweetal problemen opleverde. Voor de zendelingen was het moeilijk te bepalen welke gebruiken neutraal-cultureel waren en gehandhaafd mochten blijven, en welke godsdienstig waren en dus bestreden moesten worden. Een voorbeeld is de discussie rond 1860 op Java over de besnijdenis. De zending Harthoorn meende dat dit vooral een sociaal ritueel was dat jongens ondergingen als teken dat zij volwassen geworden waren, terwijl zijn collega Hoozoo het als een teken van islamisering zag.⁹ Voor de Javanen waren de sociale en religieuze betekenis niet te scheiden. Ook de Javanen hadden moeite met de scheiding tussen godsdienst en cultuur door de zendelingen. Voor hen was een Javaan in ieder geval nominaal een moslim en christen worden stond voor hen gelijk met Nederlander worden, een stap waartoe zij in het algemeen niet bereid waren. Dat iemand christen kon worden en toch Javaan bleef, was voor hen in eerste instantie moeilijk te begrijpen. Elders in de Archipel hadden de mensen minder moeite zich te schikken naar het geloof van de 'Kompenie', maar merkten tot hun grote teleurstelling dat gedoopt worden hen niet dezelfde sociale en materiële voorrechten gaf als de zendelingen en de bestuursambtenaren.

Het opvoedingsdenken van de moderne zending leidde bij veel zendelingen tot een superioriteitsgevoel en een paternalistische houding tegenover hun gemeenteleden. De verwerving van meer kennis van andere culturen leidde niet noodzakelijk tot meer waardering daarvoor. Harthoorn besloot op basis van zijn onderzoek naar het javanistische denken zelfs dat de Javanen voorlopig toch niets zouden begrijpen van het christelijk geloof en dat de zending daarom maar moest worden gestaakt en vervangen worden door onderwijs. Zijn collega's waren minder pessimistisch maar zagen de zelfstandigwording van de 'inlandse' kerken toch eerder als een kwestie van eeuwen dan van jaren. Aan de andere kant zorgde het superioriteitsgevoel juist voor een overdreven optimistische inschatting van de mogelijkheden voor de zending. De velden waren echter lang niet altijd wit om te oogsten en het werk bleek vaak ploegen op rotsen te zijn.

1 H.E. Niemeijer, *Calvinisme en koloniale stads-cultuur*, Almelo, 1996, p. 171-200.

2 De beste studie over deze periode is J. Boneschansker, *Het Nederlandsch Zendeling Genootschap in zijn eerste periode*, Leeuwarden 1987.

3 I.H. Enklaar, *De levensgeschiedenis van Johannes Theodorus van der Kemp* (Wageningen, 1972).

4 *Grond-Acten van het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, Rotterdam, 1798, p. 4.

5 *Nader onderricht aangaande het Nederlandsch Zendeling Genootschap*, Rotterdam 1798, p. 6.

6 Bericht van den aart van het Nederlandsch Zendeling Genootschap, Rotterdam 1798, p. 3.

7 Bericht, p. 3.

8 Peter van Rooden, 'Beelden van bekering. Religieus nationalisme en de opkomst van de zending', in: idem, *Religieuze regimes*, Amsterdam 1996, p. 121-146.

9 Zie hierover verder mijn dissertatie: A.Th. Boone, *Bekering en beschaving*, Zoetermeer 1997.

Guus Boone (1965) is parttime docent kerkgeschiedenis aan De Wittenberg te Zeist. Hij hoopt najaar 1997 te promoveren op *Bekering en beschaving. De agogische activiteiten van het Nederlandsch Zendeling Genootschap in Oost-Java (1840-1865)*. Hij is bestuurslid van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken en secretaris van de projectgroep Nadere Reformatie en Zending van de Stichting tot Studie der Nadere Reformatie. Hij publiceerde eerder over zendingsgeschiedenis en koloniale pedagogiek in 'Documentatieblad voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken', 'Documentatieblad Nadere Reformatie' en 'Pedagogisch Tijdschrift'.

Staat, christendom en islam in Nederlands-Indië/Indonesië

Drie foto's. Een uit de jaren dertig: de gouverneur-generaal en andere hoogwaardigheidsbekleders wonen, goudgegalonneerd, een godsdienstoefening bij in de Willemskerk (nu Immanuelkerk) aan het Koningsplein te Batavia. De tweede in het Indonesische tijdschrift *Forum Keadilan* van 10 maart 1997: president Suharto, in het wit gekleed, kondigt in persoon (voor de eerste maal tijdens zijn nu 30-jarige presidentschap) vóór het paleis aan datzelfde plein, nu Medan Merdeka, met slagen op de trom en de roep *Allahu akbar walillahi'lhamd* het einde van de vasten A.H. 1418 aan. De derde in hetzelfde tijdschrift van 4 november 1996: een uitgebrande kerk in Situbondo.¹ Drie foto's, die als het ware de drie zijden van een driehoek verbeelden, die gevormd wordt door de grootheden staat-islam-christendom. Hoe deze foto's te interpreteren? Een Nederlandse koloniale overheid die zich identificeerde met de christelijke godsdienst? Of omgekeerd een kerk die zich in dienst stelde van het koloniale systeem? Een Indonesische regering die zich aansluit bij de islamitische meerderheid in het land en haar eindelijk vrij baan geeft? Of een politicus die steun zoekt bij een belangrijke politieke kracht in het land tot continuering van de eigen macht? Twee godsdiensten die als onbeheersbare monolithische kolossen op elkaar botsen? Of een incident in een overigens vreedzame verhouding? Hoe kan de genoemde driehoeksverhouding het best worden beschreven? En: is gedurende de nu al bijna een half millennium durende christelijke presentie in de Indonesische archipel een bepaalde continuïteit in deze driehoeksverhouding aantoonbaar? Of is er een duidelijke cesuur; bij voorbeeld de scheiding tussen kerk en staat in het Westen omstreeks 1800, de Indonesische onafhankelijkheid in 1945, of het begin van de kerkverbrandingen in 1994?

Islam en christendom

Toen de Europeanen in de Indonesische archipel arriveerden (\pm 1500), was het christendom daar nog afwezig en de islam nog beperkt tot de kustgebieden en klei-

ne eilanden. Tussen 1500 en 1630 veroverde de islam het binnenland van Java en gedeeltelijk ook van Sumatra en Celebes. Daarna stagneerde de groei weer. Het christendom kon zich in deze periode alleen vestigen op enkele eilanden in Oost-Indonesië; de periode van relatief sterke groei kwam in de 19e en vooral de 20e eeuw, toen delen van het binnenland van Sumatra, Borneo en Celebes, en geheel Irian werden gekerstend. Daarmee was de religieuze kaart van Indonesië ingetekend. Het demografisch zwaartepunt van Indonesië, Java, was vrijwel geheel islamitisch, ook de meestbevolkte gebieden daarbuiten waren de islam toegevalven, maar in bepaalde delen van de archipel was het christendom nadrukkelijk aanwezig, als een minderheid van 3% aan het einde van de koloniale periode, uitlopend tot 10% aan het einde van de 20e eeuw.

De relatie tussen christendom en islam was vanaf het begin, d.w.z. vanaf de 16e eeuw, slecht. In de eerste plaats was er de spanning die gegeven is met de existentie van de islam als post-christelijke religie (Bijlefeld). Maar belangrijker en schadelijker was, in de gegeven situatie, de associatie van het christendom met de westerse indringers en later bezetters. Dit is in ieder geval een constante in de Indonesische kerkgeschiedenis: het stempel van 'agama Barat', 'westerse godsdienst', dat het christendom ook nu nog niet kwijt is. Met het Westen als geheel mogen ook vele islamieten, vroeger en nu, een haat-liefde verhouding hebben, de godsdienst van het Westen wijzen zij zonder meer af. Pogingen van christelijke zijde, b.v. door de Balinese kerk, om ook in de uiterlijke verschijningsvormen wortel te slaan in de inheemse cultuur begonnen pas laat (na 1950), blijven sporadisch, en worden meer dan opgewogen door de snelle amerikanisering van de Indonesische christenheid sinds 1965 en de bijbehorende import van Amerikaans-evangelische verbeeldingen van de christelijke geloofsinhoud. Serieuze ontwerpen van een inheemse theologie in de zin van een theologische verwerking van de traditionele cultuur en godsdienst blijven zeldzaam. De Indonesische theologie is wel gericht op de situatie van het land, maar dan op de aspecten van nationale opbouw, modernisatie, verstedelijking, kloof tussen arm en rijk. Ook aan de islamitische presentie in de eigen omgeving is door de Indonesische christenen tot voor kort nauwelijks theologische aandacht besteed. Tot voor enkele jaren waren de enige christenen die het Arabisch beheersten en de islam grondig kenden tot de kerk toetredende islamitische leiders als Yusuf Roni en Hamran Amri.² Bij de beoordeling van deze situatie moeten wij natuurlijk wel bedenken dat aan islamitische zijde niemand in Indonesië het bijbelse Grieks en Hebreeuws kent en het christendom heeft bestudeerd anders dan voor apologetische doeleinden. Een en ander betekent echter dat de noodzakelijke voorwaarden voor een ernstige dialoog ontbreken.

Deze situatie vindt mede haar verklaring in de geografie van de christelijke expansie. Gedurende de eerste drie eeuwen van de christelijke presentie in Indonesië voltrok de kerstening zich in nog verre van volledig geïslamiseerd (Molukken) of nog geheel 'heidens' (Timor c.a.) gebied. Ook in de 19e eeuw bezetten zending en missie hoofdzakelijk de nog niet-geïslamiseerde enclaves en eilanden, als Noord-Sumatra, Flores, Midden- en Noord-Celebes en Irian. De christelijke inzet op Java

was in de 19e eeuw en eigenlijk ook in de eerste helft van de 20e eeuw in absolute termen kleinschalig, en kon daar min of meer verborgen blijven in de plooiën van het islamitische pluralisme met zijn veelheid aan religieuze leiders en stromingen. Deze zelfde geografische factor zorgde er echter ook voor dat directe botsingen tussen de twee religies lange tijd uitbleven. Tegenwerking van islamitische zijde was er wel, maar gezien het nu en dan toch tamelijk uitdagende optreden van zendelingen of Indonesische christenen was de reactie verbazingwekkend gematigd. Gewelddadig islamitisch verzet tegen kersteningspogingen kwam in deze periode nauwelijks voor. Misschien speelde bij de moslims de door ervaring verkregen overtuiging mee dat de kerstening van godsdienstloze volkeren toch alleen maar een tussenstadium op weg naar islamisering betekende en dat de zending onder moslims hoogstens marginale figuren zou weten te winnen. Een voorbeeld van dit zelfvertrouwen is het gemak waarmee moslim-ouders, vooral maar niet alleen uit de priyayi-stand, ook in West-Java, hun kinderen naar christelijke scholen zonden of zelfs in een christelijk of zendings-gezin in de kost deden, in het volle en in de meeste gevallen gerechtvaardigde vertrouwen dat deze kinderen moslim zouden blijven. Na 1945, en vooral na 1965, maakte het christendom een spectaculaire groei door. Tussen 1940 en 1990 vertienvoudigde het aantal christenen; hun percentage van de gehele bevolking verdrievoudigde. Voor het eerst werd op Java voor velen het christendom een reëel alternatief voor de islam. Groepen moslims waaruit nieuwe christenen kwamen waren (vermeende) ex-communisten, die zich door hun politiek en religieus correcte geloofsgenoten fysiek bedreigd en moreel veroordeeld zagen, middelbare scholieren en studenten die de (verplichte) godsdienstlessen liever ontvingen van een goed opgeleide en moderne taal sprekende pater of dominee dan van een conservatieve wetgeleerde die vooral vertelde wat je niet mocht, en gemengd gehuwden. Omstreeks 1970 was een derde van de studenten aan de Gajah Mada-universiteit te Yogya christen. De christenen waren oververtegenwoordigd in leger en bureaucratie. Zij bouwden hun kerken met verlichte kruisen aan de grote boulevards van Jakarta en andere steden en drongen ook door in steeds meer plattelandsgebieden op Java. Het christendom leek veel beter dan de islam aan te sluiten bij de op gang gekomen modernisatie. Het psychologisch effect van dit alles werd versterkt door de snelle toename van de Amerikaanse component in het Indonesische christendom, met zijn triomfalistische idioom.³ Het leek alsof een emotionele, charismatische vorm van christendom in Indonesië eenzelfde succes zou behalen als in Latijns Amerika. Opgetogen vertelden de christenen elkaar en de buitenwacht hoe in bepaalde gebieden van Midden-Java de meerderheid van de bevolking al christen geworden zou zijn; er verscheen een atlas in kleurendruk waarin voor het gehele land tot op districtsniveau het percentage (protestantse) christenen was aangegeven.⁴ Wie de bitterheid wil proeven die door dit alles werd gewekt, leze het interview in *Forum Keadilan* met de voorzitter van de Majelis Ulama Indonesia, K.H. Hasan Basri, na de onlusten in Situbondo.⁵ Het was niet meer mogelijk de dreiging van de 'kristenisasi' (een woord met een veel agressiever connotatie dan de simpele vertaling 'kerstening') te bagatelliseren; het oude zelfvertrouwen was aangetast.

Staat en godsdienst voor 1945

De (Nederlandse) koloniale overheid stond vanaf het begin voor de opgave haar plaats te bepalen ten aanzien van de wedijver en naijver tussen de twee godsdiensten. Weliswaar was er niet vanaf het begin een gespannen relatie met de islam. De komst van de Nederlanders naar de archipel was een onderdeel van hun strijd tegen het roomse Spanje en Portugal. De vijand was niet de 'Turk', maar de 'paap', de moslims waren potentiële bondgenoten. Die visie leidde tot het verdrag van 1608 met Ternate, gericht tegen de Spaanse macht in de Filippijnen, ook Ternates vijand, met de berucht geworden bepaling dat beide zijden 'deserteurs' – dat sloot tot het christendom overgegangene moslims en omgekeerd in – zouden terugsturen. Binnen enkele tientallen jaren echter was ook de verhouding tussen de Nederlanders en de Indonesische moslims teruggeleden in het sinds de zevende eeuw ingesleten spoor van achterdocht en vijandschap.

De plaats van de koloniale overheid in het religieuze krachtenveld werd bepaald door de volgende factoren. Er was de druk van bepaalde kringen in het vaderland, die verwachtten dat de regering van een christelijke natie zich zou inzetten voor de kerstening van haar kolonie. We denken dan natuurlijk in de eerste plaats aan het orthodox-protestantse segment van de bevolking, in de 17e eeuw door de zendingsverenigingen, in de 20e eeuw ook door de confessionele partijen in het Nederlandse parlement. Maar een bepaalde druk werd ook uitgeoefend door de liberale beschavingsideologie, die zending en missie als bondgenoot zag bij de pogingen de westerse beschaving bij de volkeren van Nederlands-Indië te introduceren.⁶ Daartegenover stond dat de positie van de koloniale heersers, politiek en militair gezien, voortdurend bedreigd was. De bevolking, geïslamiseerd of niet, was op grond van culturele, economische, politieke en religieuze motieven, altijd geneigd de Nederlanders als ongewenste indringers te zien. Kersteningspogingen zouden met name de moslims tot actief verzet tegen deze indringers kunnen prikkelen en dus een storende factor kunnen vormen bij het nastreven van het hoge doel van het koloniale regime: het winstgevend exploiteren van de archipel ten bate van de Nederlandse staat en/of particuliere personen in Nederland. Ook om redenen van ideologie waren zij trouwens geneigd zich verre te houden van godsdienstkwesaties: de eigenaars/bestuurders van de VOC behoorden tot een groep die nogal eens op gespannen voet stond met de calvinistische kerkleiders, terwijl de 19e-eeuwse Nederlandse staat als erfgenaam van de Franse revolutie in *religiosis* neutraal wilde zijn. Vele leden van de Indische elite hadden ook persoonlijk weinig affiniteit met kerkelijk christendom en zending of missie. De resultante van al deze krachten was een beleid dat tussen 1600 en 1942 een opmerkelijke continuïteit vertoont. Tegenover de islam *appeasement*. Nooit dreven de VOC en de door haar beheerste kerk zending onder de moslims op Java. De enige concessie aan de 17e-eeuwse predikanten die uitroeiing van het moorsdom eisten, was dat (tot 1785) binnen de wallen van Batavia geen moskee stond. Toen met de Franse Revolutie kerk en staat zich terugtrokken van het middenveld en de zendingsverenigingen ontstonden, probeerden de conservatieve regeringen die tot 1849

aan de macht waren de zending van Java weg te houden. De liberalen die hen opvolgden lieten, getrouw aan hun beginselen, de zending veel vrijheid.⁷ De islam genoot eenzelfde vrijheid, zolang zij zich manifesteerde als godsdienstige en culturele beweging. Maar al haar aspecten die politieke implicaties konden hebben werden angstvallig bewaakt: de *hajj*, contacten met het Midden-Oosten, in het bijzonder Turkije, en uiteraard het optreden van islamitisch gekleurde politieke bewegingen. Het liefst zou de regering van de islam een 'kerk' hebben gemaakt naar het model van de christelijke kerken van de nieuwe tijd. Sinds 1891 was de bemoeienis met de islam ondergebracht bij het Kantoor voor Inlandsche zaken, dat gedurende enkele decennia werd geleid door de bekende Snouck Hurgronje.⁸

Het Indische gouvernement trachtte echter ook op andere wijze de islam in te dammen en tegelijk zijn beschavingsmissie te volbrengen. De gevoelde vijandschap van haar islamitische onderdanen⁹ bracht met name na 1900 de overheid ertoe de zending als bondgenoot te zien, althans voorzover deze optrad in nog niet geïslami-seerde gebieden. Preventieve kerstening van deze gebieden was een deel van het antwoord. De neutrale overheid kon zending en missie niet rechtstreeks financieren. Zij kon wel subsidie verlenen voor hun scholen en medische arbeid en deed dat tot de crisisjaren in snel toenemende mate. Deze subsidie was echter tevens verkapt steun aan de kerstening zelf. Niet alleen omdat scholen en ziekenhuizen de weg naar het hart van de bevolking openden, maar vooral ook omdat de schoolgoeroes in de dorpen tevens optraden als evangelisten en gemeentevoorgangers, zodat een fijnmazig netwerk van duizenden inheemse krachten de zending (en in mindere mate de missie) vrijwel gratis ter beschikking stond. Zelfs de rechtstreeks door het gouvernement gefinancierde Protestantse ('Indische') Kerk werd tijdelijk toegestaan in enkele door de islam 'bedreigde' gebieden zendingsarbeid te verrichten. Het gouvernement was de zending ook ter wille door bij voorkeur (niet altijd) christen-Indonesiërs en niet moslims als ambtenaren in gekerstende of te kerstenen gebieden te plaatsen.¹⁰ Wat een ironie: het om zijn religieuze neutraliteit in zendingskring zo vaak gesmaade Indische gouvernement gaf aan kerk en zending veel meer vrijheid en steun dan ooit gegeven was door de VOC, wier octrooi haar de onderhouding en verspreiding van de christelijke godsdienst in de door haar beheerste gebieden ten plicht stelde.

De islamitische reactie op deze steun aan de zending was betrekkelijk mild. Modernisten als Muhammad Natsir en Raden Wiwoho overzagen wat gebeurde en protesteerden in de pers en in de Volksraad tegen de subsidies, die naar zij stelden uit het belastinggeld van de moslims zelf werden gefinancierd.¹¹ Zij richtten zelf scholen op en ontvingen daarvoor op beperkte schaal eveneens subsidie. En verder keek men vooruit naar de tijd waarin de koloniale overheersing zou zijn verdwenen en men niet meer door niet-moslims zou worden geregeerd.

Na 1945

Die tijd kwam, spoediger dan Natsir en Wiwoho konden vermoeden toen zij eind

jaren dertig hun protesten uitten. Zes jaar daarna was het onafhankelijke Indonesië een feit. Een zelfstandige staat met een bevolking waarvan 85% de islam aanhing. De verwachtingen waren hooggespannen. Des te groter was de teleurstelling. De nieuwe staat koos niet de islam als inspiratiebron, maar oriënteerde zich op het Westen, zij het dat de staat met de Pancasila een religieus karakter behield en de parlementaire democratie in westerse zin niet lang standhield. Om uiteenlopende redenen, waaronder bezorgdheid voor de nationale eenheid en persoonlijke afkeer van een theocratische islam, wezen de meeste nationale leiders de islamstaat af. Het begon ermee dat de *founding fathers* van de Republiek het 'Piagam Jakarta' afwezen, een toevoeging van zeven woorden aan de Pancasila waarin de plicht van de moslims werd vastgelegd om volgens de regels van hun godsdienst te leven. Vervolgens de nederlaag van de moslim-partijen bij de verkiezingen van 1955. Toen die verwerkt was en men in de Constituantenovereenstemming zou bereiken met de seculiere nationalisten, kwam de machtsgreep van Soekarno en de opkomst van de communisten. Toen de staatsgreep van 1965 en haar nasleep: nu zou het gebeuren. Maar ook de nieuwe regering weigerde het Piagam Jakarta als preambule van de grondwet te erkennen. Voor de economische opbouw van het land lieerde zij zich met Chinezen, voor een groot deel christenen. Zij weigerde de door Soekarno verboden moslimpartij Masyumi te rehabiliteren en dwong integendeel de nog bestaande islamitische partijen te fuseren in een vaag conglomeraat, de Partai Persatuan Pembangunan, de Eenheidspartij van de Opbouw. Tegen uitingen van de 'politieke' islam werd bij verschillende gelegenheden hard opgetreden. En intussen begon een exodus: een miljoen of meer moslims gingen over tot het christendom (en tot het hindoeïsme). Men moet zich indenken in de toestand van moslim-ouders die hun kind christen zien worden om te begrijpen welke emoties die uittocht opwekte. In 1967 poogde de regering de kerkelijke leiders te bewegen tot een toezegging dat zij het Evangelie niet onder aanhangers van een ander geloof zouden verkondigen, maar toen de christenen weigerden, liet zij het erbij. Het leek alsof de christelijke propaganda met nog meer vrijheid en nog meer succes gevoerd kon worden dan in de Nederlandse tijd.

Bij dit alles bleef de islam uiteraard niet passief. Reeds enkele maanden na de proclamatie van de onafhankelijkheid wist zij de regering ertoe te brengen een ministerie van godsdienst op te richten.¹² Dit ministerie was enerzijds een instrument waarmee de regering invloed kon uitoefenen op de islamitische wereld, anderzijds een blijk van erkenning van het belang van de islam en een kanaal waarlangs grote geldbedragen voor religieuze islamitische doeleinden ter beschikking kwamen. In 1965-1967 hielp de islam mee de communistische dreiging te elimineren. Daarna waren de voornaamste uitdagingen het technocratische secularisme, dat de religie beperkte tot het privé-domein en daar tot het innerlijk, en het christendom. Voor de islam waren die twee trouwens een: 'westernisati' en 'kristenisasi' lagen in elkaars verlengde. Een van de krachtigste argumenten in de moslimse apologetiek tegen het christendom was en is dat dit in zijn westerse vorm, die ook in Indonesië werd verbreid, verworpen was tot een 'personalistisch ethisch systeem', dat de band tussen

religie en het sociale leven heeft doorgesneden.¹³ Westernisering en christianisering zouden, elk op hun eigen manier, de losbandigheid en zedenloosheid die in het Westen heersten ook in Indonesië ingang doen vinden.

De vraag was: hoe hiertegen een dam op te werpen, hoe de invloed van de islam in het land te vergroten. De meeste moslims wilden doorgaan in het oude spoor: proberen politieke macht te verkrijgen, greep te krijgen op de staat en zijn organen. Enkele vernieuwers echter, onder wie Nurcholish Madjid de bekendste geworden is, sloegen een andere weg in. Zij betoogden dat het veel belangrijker en vruchtbaarder was de sociale en culturele invloed van de islam te vergroten.¹⁴ Een bewustmakingsproces begon, dat in meerdere opzichten doet denken aan de Contra-Reformatie in Europa. In de loop van een kwart eeuw slaagde de islam er in zijn imago van ouderwets en achterlijk af te schudden en aantrekkelijk te worden voor grote delen van de jeugd en de middenklasse, zonder intussen zijn basis in de lagere maatschappelijke groepen te verliezen.¹⁵ Het bleek al spoedig dat, hoe afwijzend de regering ook stond tegenover de politieke islam, de moslims toch invloed konden uitoefenen op het beleid. In 1974 en 1975 slaagden zij erin een poging te verwijderen de 'kepercayaan' (mystieke sekten) de status van een aparte godsdienst te verlenen, het huwelijksrecht over te hevelen naar staatswetten en -instellingen en monogamie tot de norm te verheffen. De islam wist zich ook te verzekeren van staatssteun bij het afgrendelen van werkelijke of vermeende kanalen van christelijke expansie: de financiële hulp uit het buitenland, het christelijk godsdienstonderwijs aan niet-moslimse leerlingen op staatsscholen en het huis aan huis propageren van de christendom.¹⁶ Er kwam een formeel verbod op proselitisme (1978). In 1986 werd een organisatie ter verbreiding en verdediging van de islam opgericht, de Paramadina. Vele vooraanstaande figuren uit regering en bureaucratie gaven steun aan dit initiatief. Een volgende stap was de oprichting, in 1991, van de ICMI, het Indonesisch Verbond van Islamitische Intellectuelen, onder leiding van ir. Habibie, een naaste medewerker van president Suharto. Eveneens in 1991 jaar maakte de president de bedevaart naar Mekka. Zes jaar later ging een golf van ontroering door de moslimse gemeenschap in Indonesië toen zij rechtstreeks of op de televisie hun president zagen optreden als *imam* die het einde van de vasten aankondigde.

Het effect van al deze gebeurtenissen op de positie van het christendom was aanzienlijk. Aan de oververtegenwoordiging van de christenen in kabinet, volksvertegenwoordiging, enz., werd een eind gemaakt. De christelijke expansie op Java werd gestopt. Zelfs zette een tegengesteld proces in. Op de departementen, waar vroeger moslims niet openlijk hun godsdienstige plichten durfden te vervullen omdat zij bang waren dat dat hun carrière zou schaden, proberen nu christenen hun identiteit verborgen te houden. In de dorpen van Midden- en Oost-Java beginnen personen die na 1965 tot het christendom of het hindoeïsme overgingen, terug te keren tot de islam.¹⁷ In christelijke gebieden buiten Java heeft de islam een tegenoffensief ingezet.

De islam had dus ten aanzien van het christendom zijn doel, indamming, al rond 1990 bereikt. Waarom dan de kerkbranden van 1994-1997? Tussen medio 1995 en

eind 1996 werden meer dan 200 kerken vernield. En bepaald niet alleen Chinese; in Tasikmalaya, West-Java, werd ook het kerkgebouw van de Sundanese gemeente in brand gestoken; de rellen hadden wel degelijk een anti-christelijke component. Waarom? In Indonesië zelf doen allerlei theorieën de ronde, van regelrechte godsdienstaat bij bepaalde elementen binnen de islamitische gemeenschap tot een complot van anti-Suharto militairen. Men kan wijzen op een parallel met de toestand in 1942 en 1945, toen een machtsvacuüm leidde tot christenvervolgingen in Midden-Java en elders. De brandstichters kunnen rekenen op de niet eens zijgende instemming van een deel van het moslim-establishment, zoals het eerder genoemde interview met de voorzitter van de Majelis Ulama getuigt. Anderzijds hebben vooraanstaande moslims, als de voorzitter van de Nahdatul Ulama, Abdurrahman Wahid, openlijk hun verontschuldiging aan de kerken aangeboden. Het lijkt erop dat het doel niet zozeer is het christendom uit Indonesië te verdrijven als wel de christenen een lesje te leren, hun hun plaats te wijzen. Dergelijke reacties op christelijke expansie en overmoed zijn er eerder geweest in de geschiedenis van de islam.¹⁸

De godsdienstpolitiek van de Indonesische regeringen na 1945 en in het bijzonder na 1965, vertoont verrassende gelijkenissen met die van het Nederlandse bewind daarvoor. Als zo vaak is de continuïteit door een revolutie heen groter dan de revolutionairen waar willen hebben. Het land bij elkaar houden, de economie draaiende houden, ziedaar doeleinden waaraan de religie ondergeschikt wordt gemaakt. Vergeleken met de periode voor 1945 is de historische spanning tussen islam en christendom echter versterkt door het toevallige feit dat de groeisput van het christendom in de archipel inzette ná die van de islam en, vooral na 1945, deels ging ten koste van de islam. Nooit eerder in de geschiedenis van beide godsdiensten hebben zo grote aantallen moslims vrijwillig het christelijk geloof aangenomen. Het lijkt er echter niet op dat de onlusten van de laatste jaren de opmaat vormen naar een vernietiging van het christendom in Indonesië of op Java. Zal een situatie ontstaan als die van het protestantisme tijdens de Contra-Reformatie in de landen waar de overheid Rome trouw bleef? Of, om een meer voor de hand liggende vergelijking te maken: een situatie als in het Midden-Oosten? Langzame achteruitgang is dan te verwachten, het eerst en het sterkst in gebieden waar het christendom zich niet heeft verbonden met de regionale identiteit. Maar ook een ander scenario is denkbaar. De stroming rond Abdurrahman Wahid en Nurcholish Madjid wordt bepalend voor de Indonesische islam en minderheden krijgen alle vrijheid. In beide gevallen is dan de vraag of de aanwezigheid van een grote groep christenen die zich geëngelijkt heeft aan actieve evangelisatie ook onder moslims, verschil zal maken. Zal die groep erin slagen haar prententie waar te maken dat zij beter dan de oude Europese kerken in staat is stand te houden en te expanderen zelfs onder moeilijke omstandigheden? Of zullen zij verstoorders worden van de religievrede? Of juist het geweten van de Indonesische christenheid?

Overwegingen over de rol van de zending in Indonesië

1 *Forum* heeft van de explosies van het laatste jaar, inclusief de religieuze aspecten daarvan, steeds zeer uitvoerig verslag gedaan.

2 Zie hun geschriften in Jongeneel, *Bibliografi Ilmu Agama dan Theologia Kristen dalam Bahasa Indonesia*, 2 delen, Jakarta (BPK) 1975, 1976.

3 In 1950 behoorde ongeveer 1% van de Indonesische protestanten tot een kerk met Amerikaanse achtergrond, in 1995 30%.

4 *Sebaran pemeluk Kristen di Indonesia*, 1994, 162 blz. (Terbitan untuk kalangan sendiri, Uitgave voor eigen kring). Dat de atlas bedoeld is als instrument voor zendingsarbeid blijkt uit het feit dat alleen percentages onder de 20 worden gegeven. De opgenomen cijfers komen overigens voor een groot deel uit regeringsbronnen en zijn redelijk betrouwbaar. Deze atlas is de gereviseerde editie van een in 1985 verschenen uitgave *Ke manakah terang bercahaya?*, 'Waarheen schijnt het licht?'

5 *Forum Keadilan*, 4-11-1996.

6 Een voorbeeld is de interventie van de bekende liberale minister Frans van de Putte in 1864, toen het Indische gouvernement de eerste zendelingen van de Ned. Zendingsvereniging geen toegang wilde verlenen tot West-Java. De toekenning van subsidies aan de zending begon reeds ten tijde van de liberale kabinetten in de jaren 1890 en werd tussen 1900 en 1940 door alle machtswisselingen in Nederland heen gecontinueerd.

7 Die vrijheid was groter dan wel werd en wordt beweerd. Ook in als 'fanatiek' islamitisch beschouwde gebieden werd de zending toegelaten, zo onder de Madurezen in Oost-Java en in Banten (1894, n.b. enkele jaren nadat daar een opstand was uitgebroken). Dat de zending nooit in Aceh heeft gewerkt kwam niet doordat de regering haar dat verbood, maar doordat de zending zelf het niet in haar hoofd haalde zich daar te vestigen.

8 Zie over de politiek van het Indische gouvernement jegens de islam K. Steenbrink, 'Staat en religies in koloniaal Nederlandsch-Indië', ongepubliceerd stuk (met dank aan dr. Steenbrink voor de toestemming dit ms. in te zien).

9 Vgl. hierover Deliar Noer, *Gerakan Moderen*

Islam di Indonesia 1900-1942, Jakarta 1980, p. 26; *De Ned. Zendingsvereniging in West-Java*, p. 151.

10 Een voorbeeld van activiteit ten gunste van de islam door islamitische bestuursambtenaren in *De Gereformeerde Zendingbond 1901-1961, Nederland-Tanah Toraja. Een bronnenpublicatie*, 419v.

11 Zie b.v. *Islam dan Kristen di Indonesia*, kumpulan karangan M. Natsir, dihimpun dan disusun oleh Saifuddin Anshari, Jakarta 1980.

12 Zie K. Steenbrink, 'Het Indonesische godsdienstministerie en de godsdiensten', *Wereld en Zending* 1 (1972), 174-199. Steenbrink wijst erop dat de eerste minister van godsdienst, H. M. Rasjidi, door ervoor te zorgen dat dit ministerie ook afdelingen voor de protestantse en katholieke christenen kreeg, uitdrukkelijk de religieuze pluriformiteit van Indonesië erkende (182).

13 Zie Robert W. Hefner, *Islam, state and civil society: ICMI and the struggle for the Indonesian middle class, Indonesia* 58 (Okt. 1993), 6.

14 In deze denkwijze paste ook de betrekkelijk soepele aanvaarding van de eis dat islamitische organisaties de Pancasila als grondslag zouden aanvaarden (1984).

15 Zie hierover o.a. de grote reportage 'Dai-dai baru bak matahari terbit' in *Tempo* van 11 april 1992.

16 In deze tijd werden de Jehova-getuigen verboden in Indonesië.

17 Zeer duidelijk is dit proces b.v. waar te nemen in het westelijke gedeelte van het Tengger-gebied, waar zowel de hindoe- als de christengemeenschap slinkt.

18 Zie Majjid Khaddouri, *War and Peace in the Law of Islam*, 179vv.

Dr Th. van den End studeerde theologie en geschiedenis in Utrecht en Rome. Hij promoveerde in 1969. In 1970 werd hij uitgezonden door de GZB als docent Kerkhistorie aan de Theologische Hogeschool van Jakarta. Sinds 1981 is hij in Nederland belast met literatuurwerk ten behoeve van de Indonesische kerken.

Het werk van de zending in Indonesië sedert de tweede decade van de negentiende eeuw tot halverwege de twintigste eeuw heeft als vrucht gehad de Indonesische christenheid, die georganiseerd is in een aantal kerken. Deze omvatten op het moment een ledenbestand van omstreeks 10% van de totale bevolking van Indonesië (bijna 200 miljoen). De concrete werkelijkheid van de Indonesische christenheid is niet los te denken van haar (ontstaans)geschiedenis. Daarom kan een reflectie over de geschiedenis van de zending in Indonesië gerelateerd worden aan de feitelijkheid en de strijd van de christelijke gemeenschap in Indonesië in het heden. In deze samenhang wil dit artikel, dat zich beperkt tot de geschiedenis van protestantse zending in Indonesië, enkele facetten van die strijd naar voren brengen. Het gaat dan om de worsteling van de protestantse kerken en christengemeenschap in het huidige Indonesië zoals geformuleerd door de Indonesische Gemeenschap van Kerken (PGL) in haar spreken over drie gebieden van zelfstandigheid (theologie, menskracht en middelen).

De kerken in Indonesië proberen hun identiteit te vinden door hun streven het evangelie van Christus te betrekken op de concrete werkelijkheid. Daarbij kan gedacht worden aan de sociale, economische, politieke, culturele, godsdienstige benevens kerkelijke actualiteit in Indonesië. Een christenheid die voornamelijk een type vroomheid vertegenwoordigde met individualistische, dualistische en formeel-rituele trekken begint zich nu meer te bewegen in een richting die serieuzer staat tegenover de sociale en profetische roeping van de kerk. Hier ligt een probleem rondom de achtergrond van het zojuist genoemde type vroomheid. Er bestaat de opvatting dat zulk type vroomheid als achtergrond heeft het piëtistische karakter van de kringen waaruit de zendelingen voortkwamen. Hoewel er waarheid steekt in deze voorstelling, moet toch het beeld van de piëtistische beweging worden rechtgezet. Deze beweging benadrukte weliswaar persoonlijke vroomheid maar gaf ook serieuze aandacht aan maatschappijvernieuwing via persoonlijke verandering van de

leden van de maatschappij. In dat opzicht stond het piëtisme kritisch tegenover morele en andere corruptie van ambtenaren en tegenover foutieve gedragingen in de maatschappij. Een andere achtergrond wordt gevormd door de continuïteit met een type traditionele en voor-christelijke godsdienstigheid (animisme) die nadruk legt op formeel ritueel handelen en morele verplichtingen. Die continuïteit is gelegen in het feit dat het werk van de zending niet een totale vernieuwing teweegbracht of een fundamentele breuk met de traditionele godsdienstigheid. De zending verving slechts uiterlijke godsdienstige vormen door christelijke vormen. Serieuze studie werd verricht omtrent de geschiedenis van het christendom in de Molukken (door F.L. Cooley), in Batakland (Lothar Schreiner), in Halmahera (James Haire) en in Toradjaland (Bastiaan Plaisier).¹ Daarin wordt telkens genoemde continuïteit aangetoond.

Onderwerping

Die continuïteit heeft verschillende oorzaken: ten eerste vond de evangelieverkondiging plaats in een houding van 'onderwerping'. Er was geen dialoog tussen het evangelie met het geestelijk leven van de plaatselijke mensen. Daarom was de aanvaarding van de christelijke godsdienst niet een keuze op grond van meningsvorming maar een nogal gedwongen keuze. De structuur van de evangelieverkondiging had meer te maken met propaganda van de superioriteit van de christelijke godsdienst ten opzichte van het traditionele geloof, en minder met een diepgaande ontmoeting van beide geloven. Zo heeft bij voorbeeld in de Molukken het verbod van het traditionele geloof daaraan geen einde gemaakt maar het veeleer tot nieuw leven gebracht in het christendom (Ambonse religie). En omdat veel christenen van Molukse afkomst helpers van de westerse zendelingen werden, is dit patroon van christendom naar verscheidene gebieden verbreed, speciaal in Oost-Indonesië.

Het concept van de toen gepleegde evangelieverkondiging had als doel de mensen te onderwerpen onder de christelijke godsdienst om plaatselijke gemeenten te stichten (*church plantation*). Zelfs werd getracht een christelijk volk (etnische samenhang) te vormen door het streven een volk(stam) in zijn geheel te kerstenen, waarin de christelijke (?) westerse cultuur de grondslag voor de nieuwe cultuur werd. Ondertussen speelde de koloniale werkelijkheid met de superieure mentaliteit van Europeanen een rol in het werk van de zending.

Een voorbeeld van die superioriteit was de opvatting dat de plaatselijke cultuur en godsdienst moesten worden vernederd. Bij voorbeeld veel Indonesiërs kregen een westerse naam (werd die als bijbelser beschouwd?) in plaats van hun traditionele naam die rijk van betekenis was en die wortelde in de eigen cultuur.

In de latere periode ontwikkelde de zending een scheiding ten aanzien van de cultuur door het sociale element te onderscheiden van het religieuze. In Toradja land bij voorbeeld heeft de zending dat onderscheid aangebracht. De religieuze aspecten

van de cultuur werden verworpen, terwijl wat men als slechts sociale kanten zag, werd gehandhaafd of geïntegreerd in het christendom. De eerste werden totaal veroordeeld als onderdeel van het heidendom. Een onderscheiding als deze is vaak bekritiseerd, omdat ze zich geen rekenschap geeft van de wezenlijke eenheid van godsdienst en cultuur in de traditionele samenleving waar religieuze en sociale aspecten met elkaar verbonden zijn in het ene bouwwerk van de cultuur.

In die selectie en gedeeltelijke onderscheiding heeft de zending geen grondige verandering teweeg gebracht ten aanzien van de traditionele plaatselijke cultuur. Zij poogde slechts lokale elementen van de cultuur in de kerk te integreren. Rituele ordening als een voornaam bestanddeel en rijkdom aan symboliek in de traditionele godsdienst, werden vervangen door monotone christelijke cultus en door denkbelden die een rationele denkwijze vragen; een activiteit die vreemd is aan de godsdienstige samenleving in Indonesië. De zending heeft inderdaad een wezensvreemde godsdienstige verkondiging gebracht.

De kern van de boodschap van de zending was het heil in Jezus Christus, Zoon van God die de zonde van de mens heeft verzoend door de opstanding na de dood aan het kruis. Ook werd naar voren gebracht het belang van de rechte levenshouding tegenover God. Het raamwerk van deze verkondiging is de heilsgeschiedenis overeenkomstig de bijbelse verhalen. In een confrontatie werd de mythologie, die oorspronkelijk wereld- en levensbeschouwing en alle aspecten van de traditionele samenleving bepaalde, afgebroken. Wat vaak genoemd wordt als kritiek op de inhoud van deze verkondiging door de zending is het individuele karakter dat alle accent legt op het heil van de ziel straks in de hemel en ook op het moralistisch gedrag. Genoemde accenten verwaarlozen het aspect van de sociale verbondenheid, die erg belangrijk en bepalend is voor de traditionele maatschappij, inclusief de verbondenheid met de voorouders die reeds zijn gestorven. Die verbondenheid komt tot uiting in bepaalde ceremonieën. Ook was de zendingsverkondiging zwak op het gebied van profetische en sociale roeping der kerk.

Het verwijt dat de zending zich ver hield van de wereld van de politiek is enigszins overdreven. Toch is er reden te verklaren dat de zending niet serieus aandacht gaf aan sociaal-politieke vraagstukken. Een reden heeft natuurlijk te maken met de strenge controle van de koloniale overheid op veiligheid en rust in de koloniale samenleving. Dat gold ook ten aanzien van de activiteiten van de zending. Hier behoort de mythe van onderlinge steun tussen zending en koloniale regering te worden rechtgezet. Ten eerste moet gezegd dat de zending juist niet vrijuit kon werken in Indonesië. Verscheiden beperkingen werden toegepast, omdat de koloniale regering meer waarde hechtte aan het belang van haar politiek dan aan het werk van de zending. In feite sloot de koloniale regering ettelijke gebieden af voor het werk van de zending. Eveneens verbood zij de verspreiding van de javaanse bijbel op het eiland Java. Die vertaling verscheen in het tijdperk waarin de zending Indonesië

binnenkwam. De strenge controle maakte dat de zending dikwijls aan zelf-censuur deed en zich niet vrij voelde. De politieke steun voor de zending, die werd rondgebazuind door de koloniale overheid in het kader van de 'ethische politiek' aan het begin van de 20-ste eeuw betekende niet dat de regering partij koos voor de zending. Het was veeleer een uitbuiting van het christendom ten behoeve van de kolonisatie die juist negatief uitwerkte, omdat zij de christengemeenschap tot doel maakte van vijandschap van de zijde van de islam. Zelfs bevorderde zij het opkomen van de islam als nationale emancipatorische kracht.

Sociale emancipatie

Een andere grond van de zwakke politieke bewustwording van de zending ten opzichte van de koloniale realiteit was de concentratie van het zendingswerk op de kerstening van gebieden in het binnenland. Daar waren politieke issues nog niet aan de orde, terwijl de zending in harde concurrentie met een zich uitbreidende islam was verwickeld en tegenover zich een plaatselijk animisme aantrof dat ook niet gemakkelijk was. Een andere reden was gelegen in de theologie van de zending. In de Minahassa bestond de politieke bewustwording van de christengemeenschap in de Bond, een beweging die de Minahassisch Protestantse Kerk (KGPM) voortbracht, in Batakland was het de band met de Hatopan Kristen Batak die als motor enkele activisten van de nationale beweging had, niet de kringen van de zending. Alleen in Oost-Java ontwikkelde de zending een politiek bewustzijn bij de christenen zodat zij de groei van de Sarekat Islam (Moslims Handels Verband) kon weerstaan.

Maar hoe zwak ook haar inzicht en bewustzijn terzake van politiek was, de zending heeft tenminste sociaal emancipatiewerk verricht via scholing en medische zorg. Dat sociale werk werd nog niet gezien als onderdeel van de inhoud van het evangelie maar als middel of instrument voor de evangelieverkondiging. Werk van sociale vernieuwing op het gebied van onderwijs en gemeentevorming als nieuwe gemeenschap naast of in plaats van de oude kreeg een grote betekenis voor vele traditionele samenlevingen in Indonesië. Een voorbeeld is de Seko samenleving in het binnenland van Zuid-Sulawesi. Die samenleving, die reeds lang relatief autonoom was in het gebied van het koninkrijk Luwu, was zo afgelegen achter het gebergte dat zij pas volledig werd ontsloten naar de buitenwereld door het werk van de Indische Kerk in de jaren twintig. Die kerk was aanwezig met onderwijzers en met verkondiging. Sedert 1930 nam de GZB dat werk over. Tegelijk met dat scholenwerk kwam ook de koloniale regering het gebied binnen (dat een deel werd van de onderafdeling Masamba). Tevoren was de verbinding met buiten beperkt tot bezoeken aan de kuststreek om zout te kopen en andere belangrijke benodigdheden. Een enkele keer kwamen mensen van buiten slaven brengen die zij ruilden voor karbouwen, die overvloedig in die streek waren te vinden.

De evangelieverkondiging door onderwijzers/evangelisten van Ambon, de Minahassa en vervolgens ook van Toradja was van grote betekenis voor de verandering van de Seko samenleving. De gewoonte van koppensnellen en slavernij werd afgeschaft. De gehuchten die meestal lange tijd leeg waren omdat de bewoners in hun eigen tuinen verbleven, raakten nu regelmatig bewoond, vooral omdat de kinderen naar school gingen en hun onderwijzers zich in het dorp vestigden. Het christendom zoals dat geïntroduceerd werd door de Gereformeerde Zendingsbond (GZB) onder de speciale leiding van H.W. van Weerden, een ex-marechaussee militair, deed gemeentes ontstaan die behoorlijk georganiseerd en in menig opzicht ontwikkeld waren. Daarbij hoorde ook de kerkelijke tucht. De eerste generatie van de Seko christengemeenschap getuigde van de kracht waarmee het christelijk geloof hen bevrijd had van allerlei regels en verboden van de adat, met name op het gebied van de landbouw. De waarheid van dat geloof vonden zij niet in het betoog van de onderwijzers en evangelisten die poogden aan te tonen dat hun traditionele godsdienst ongelijk had. Voor hen lag de waarheid zichtbaar in de geslaagde oogsten, in de vruchtbaarheid van het gefokte vee en in de welvaart van de bevolking die christen was geworden. Volgens de hun bekende traditie was godsdienst niet een zaak van zondenvergeving of zielenheil, maar de garantie een leven te leiden in 'heelheid', rust en vrede.

Door vast te houden aan de nieuwe godsdienst en de nieuwe visie van het onderwijs van de zending, waagden een aantal jongeren van Seko de stap hun land te verlaten om verdere opleiding te volgen 'ginds in den vreemde', zoals Masamba, Makale en Rantepao. Zelfs waren er die de kans kregen voor studie tot in Makassar en het eiland Java. De Japanse bezetting, echter, bracht grote verandering gevolgd door de onrust tijdens de periode van revolutie en vrijheidsstrijd van Indonesië, en vervolgens de bezetting door de guerrillabeweging DI/TII (*Darul Islam*, een extreem rechtse en theocratische moslimse beweging, AdeK) in de jaren vijftig en zestig. De christenjongeren van Seko waren actief in de jeugdbeweging gedurende de Japanse periode, waardoor zij voorbereid waren deel te nemen aan de vrijheidsstrijd geïnspireerd door de jongeren in het gewest Luwu, waar de meerderheid islamitisch was. Naast enkelen die sneuvelden in de strijd, zijn vervolgens tientallen Seko jongeren opgepakt en gevangen gezet tot in Nusa Kambangan (Midden Java). De bezetting door de guerrillas van DI/TII in Seko vormt een aparte ervaring. In de periode tussen 1953 en 1964 kwamen 92 mensen om (volgens voorlopige gegevens verzameld door de schrijver). Wat indruk maakt is de trouw aan het christelijk geloof dat nog slechts gedurende één generatie was verkondigd.

Kortom, er kan gezegd worden dat van de zijde van de zending de jonge generatie en de Seko samenleving in het algemeen – zoals ook het geval was met andere geïsoleerde stammen – werd toegerust waardoor zij een nieuwe levenshouding kregen en in staat waren deel te nemen aan de ontwikkeling van de moderne Indonesische geschiedenis.

Geld en paternalisme

De rol die de zending speelde bij sociale emancipatie werd overgenomen door de kerken in Indonesië, vooral in de dienst van het onderwijs via christelijke scholen en de medische dienst via veel christelijke ziekenhuizen in allerlei afgelegen gebieden. Echter, slechts weinige van deze instituten konden tot bloei komen met eigen financiële verantwoordelijkheid van de Indonesische christengemeenschap. Veel van deze instellingen konden niet worden gehandhaafd toen de financiële steun van de kant van de partner die ze had opgericht, ophield. Het is hier de plaats voor twee aantekeningen. Ten eerste, deze instellingen voor dienst aan onderwijs of medische zorg werden gerund zonder planning van zelfstandigwording en met een structuur die onmogelijk kon worden bekostigd door de lokale gemeenten. Hun lot werd bepaald door de kapitaalsteun van buiten. Niet alleen in de activiteit van sociale dienst ontwikkelde de zending een institutionele structuur die kostbaar was, maar ook de structuur van de kerk en de dienst in en door de gemeente. Veel kerken in Indonesië werden en zijn belast met een te groot budget om de kerkenwerkers (predikanten etc.) te kunnen salarieren volgens een structuur die het organisatiemodel van kerken in het Westen volgt. Zou niet het traditionele Indonesische model met de plaatselijke godsdienstige leider die van binnenuit opkomt in overeenstemming met het sociaal mechanisme goedkoper zijn en functioneel minstens even effectief?

Ten tweede, de zending werkte in de kring van geïsoleerde stammen in afgelegen gebieden, zodat christelijke gemeenten over het algemeen verbreed zijn in streken van 'armoede-pockets', oftewel een desa samenleving die moeilijk economisch tot ontwikkeling te brengen valt, vooral in Oostelijk Indonesië. Er zijn maar enkele kerken met een basis van gemeenten in grote steden, die min of meer in staat zijn financiële zelfstandigheid te bereiken. De toekomst van financiële onafhankelijkheid van de Indonesische christengemeenschap lijkt af te hangen van het proces van economische verbetering van de dorpsamenleving als geheel in het kader van de nationale opbouw van het huidige Indonesië. In dit verband kan er gewezen worden op de realiteit van de christenheid in Indonesië tegen de achtergrond van de traditionele dorpsamenleving, namelijk sociale mobiliteit in de lijn van kantoor-beroepen (ambtenaren-mentaliteit?), dat wil zeggen werk als onderwijzer, in de medische sector, regeringsambtenaar of leger, en natuurlijk ook gemeentepredikant. Pas in latere instantie zijn er mensen die werken in de informele sector.

Het is ook goed naar voren te brengen dat er binnen de kring van de zending verscheidenheid bestond, zeker nadat er ook zendelingen uit Noord-Amerika kwamen met een evangelisch geloofstype. Niet alleen verschilde de visie inzake de sociaal-politieke roeping. Ook met betrekking tot allerlei andere leerstukken en modellen van kerkelijke instellingen. Dit feit compliceert de verschillen die er reeds waren van de kant van de Europese zending. De verschillen in leer en opvatting over instituten en de realiteit van de 'stam-kerk' groeiden ten slotte uit tot een kracht en tegelijk een uitdaging voor de oecumenische beweging in Indonesië, die streeft naar een

betekenisvolle aanwezigheid van de kerk van de Heer temidden van het volk van Indonesië. De theologische en sociologische worsteling in de oecumenische beweging is er reeds in geslaagd een aantal punten van overeenstemming te vinden die een voorlopige vormgeving kregen als 'De Vijf Documenten van de Eenheid van de Kerken in Indonesië'.

Het is van belang even aandacht te geven aan de onderwijzers en (hulp)evangelisten van de zending in samenhang met de zelfstandigwording van de gemeenten. Op korte maar overzichtelijke wijze heeft dr. Th. van den End de ontwikkeling geschetst van de rekrutering en opleiding van onderwijzers en evangelisten die het werk van de zending in Indonesië hebben helpen gestalte te geven.² Men mag wel zeggen dat de verkondiging van het evangelie in directe zin werd verricht door de Indonesische hulpkrachten. Zij brachten het evangelie in het denkpatroon van de lokale samenleving zodat er continuïteit tussen evangelie en plaatselijke cultuur/stamgodsdienst was. Het type verkondiging en christendom dat tot groei kwam werd beïnvloed door die continuïteit. In het kader van de recente bewustwording van contextualisatie moet men hiervoor dankbaar zijn. Die continuïteit ontstond omdat zij het evangelie vertaalden in de trant van de cultuur/stamgodsdienst ter plaatse, hoewel met kracht die godsdienst en cultuur verworpen werden. Zoals wij boven al zagen, kan betreurd worden dat er nog geen werkelijke dialoog plaatsgreep tussen evangelie en lokale godsdienst/cultuur, waardoor er geen echt proces van transformatie zichtbaar werd. Dit hangt samen met de kwaliteit van de opleiding van de Indonesische onderwijzers en evangelisten. Hun opleiding was eigenlijk bedoeld om slechts helpers te worden van de buitenlandse zendelingen, en had niet als visie mondigmaking van de gemeente en de Indonesische ambtsdragers zelf.

Er zijn een aantal samenhangende factoren in deze beperking, bijvoorbeeld het probleem van financiering en het niveau van opleiding van potentiële hulpkrachten. Deze zaken werden overwogen op de Conferentie van kerken en zending in Malino 1947, waar besloten werd tot de oprichting van een middelbare theologische opleiding voor Oostelijk Indonesië te Makassar (nu de Theologische Hogeschool voor Oostelijk Indonesië te Ujungpandang). Maar de kern van kritiek achter dit alles is de paternalistische houding van de zending ten opzichte van de Indonesische helpers en gemeenten. De zelfstandigwording van de gemeenten die ook samenhang met de opleiding van Indonesische werkers, is niet serieus ter hand genomen. Dat blijkt duidelijk uit de financiële afhankelijkheid van de gemeenten en de ondergeschikte positie (helpers) van de Indonesische werkers en ook uit de respons van de Indonesische christengemeenschap jegens de nationale beweging voor een vrij Indonesië. Hier lijkt een parallel te bestaan tussen het paternalisme van de zending en de denkbeelden over politieke bevoogding van de zijde van de Nederlandse koloniale regering ten opzichte van de toekomst voor het Indonesische volk.

Deze beperking en aanpak heeft de ontwikkeling van de Indonesische christenge-

meenschap zeer vertraagd. En zoals verwoord door H. Kraemer in zijn bezoekerapporten in de jaren twintig en dertig, in de periode dus die vooraf ging aan het einde van de 'zendingseeuw' in Indonesië, waren de gemeenten nog niet voorbereid om mondig te zijn in het geloof, in leiderschap en in de institutionele vormen, alsmede in de financiële draagkracht.³

In dit verband is het nuttig de rol te vermelden die H. Kraemer door zijn werk in de jaren 1922-1935, als afgevaardigde van het Nederlands Bijbel Genootschap (NBG), speelde. Zijn hoofdtaak was het onderzoeken van de invloed van de Indonesische nationale beweging op het werk van de zending. In zijn dissertatie heeft dr. Th. Sumartana⁴ Kraemer bekritiseerd, omdat hij onvoldoende begrip had voor de nationalistische beweging waardoor hij te weinig sympathie had voor radicale nationalistena zoals Tjipto Mangunkusumo of Soekarno. Als gevolg daarvan werd de zendingskringen en de christen Indonesiërs een verkeerde richting gegeven in de houding tegenover de nationale beweging. Zo ook in de verhouding tot de islam. Naar het schijnt, vraagt dr. Sumartana te veel van iemand als Kraemer, die geloofde in de politieke en ethische denkbeelden van de Nederlandse koloniale regering en die theologisch een exclusief christocentrische opvatting huldigde. Zoals uiteengezet in de studie van schrijver dezes,⁵ hebben H. Kraemer en zijn collega's in de VIO-NCSV (Vereenigde Indische Oudleden van de Nederlandsche Christen Studenten Vereeniging) zich erg verdienstelijk gemaakt in het gericht stimuleren van studerende jonge christenen – die o.a. verenigd waren in de CSV op Java – om actief te participeren in de nationalistische beweging, in een houding van voortdurende kritiek tegenover de wijze en inhoud van de strijd in deze beweging. Vergeleken met de mensen van de PNI (Nationale Partij) van Soekarno bijvoorbeeld, waren zij zeker gematigd. Vergeleken echter met de kringen van de zending en met de Indonesische christengemeenschap in het algemeen, waren de pupillen van dr. H. Kraemer, dr. C.L. van Doorn, prof.dr. J.M.J. Schepper en hun collega's in die tijd behoorlijk vooruitstrevend. Zij deden de beslissende stap in de richting van de opkomende Indonesische nationalistische christen politici binnen de PARKINDO (Partai Kristen Indonesia) sinds het begin van de vrijheidsstrijd. Zij koesterden een nieuwe opvatting, tegenovergesteld aan die van de christen politici in de vroegere CEP (Christelijk Ethische Partij), die pro-kolonisator waren. Ook de katholieke kring kreeg een politieke tutor in de persoon van de jezuïeten pastoor Frans van Lith, die in het vervolg de 'vader' werd van nationalistische figuren als I.J. Kasimo.

Christendom en islam

De visie van Kraemer op de islam vormt een belangrijke overweging in de geschiedenis van de zending in Indonesië. De theologische gedachtegang van Kraemer, vooral zijn *theologia religionum*, is reeds vaak beschreven en bediscussieerd, vooral in verband met zijn boek als voorbereiding voor de Wereldzendingsconferentie in Tambaram 1938. In dat boek⁶ komt een houding naar voren die gebruikelijk is in kringen van de zending in Indonesië (wereldwijd?). Zij erfde immers vanaf het begin

een negatief theologische visie, niet slechts tegenover de islam, maar ten opzichte van alle andere religies. Hierin heeft de zending als het ware haar bestaansrecht, omdat zij als enige brenger van de waarheid optreedt temidden van de leugen van alle andere religies. Wel kan men een evolutie in het theologische denken van de zending over de godsdiensten aantreffen, bijvoorbeeld de ethische stroming die erkent dat stamgodsdiensten de eerste fase vormen in een evolutie die leidt naar het christendom. In dit kader wordt tevens erkend dat de Heer toch de respectieve stamgodsdiensten gebruikt om mensen daarheen op te voeren.

Naast de afwijzing van de theologische kant heeft Kraemer ook het negatieve aspect van de politiek van de islam naar voren gebracht, waarin verwikkeling van godsdienst met staatsideologie werd aangetoond. Hij evalueerde die verwikkeling als een godsdienstige vorm die afweek van zijn origineel om zo te streven naar wereldlijke macht. Het denken aan de krachtige eenheid van godsdienst en ideologie in de islam maakt de christengemeenschap zeer voorzichtig ten opzichte van de strijd van Moslims vanaf de vrijheidsbeweging om de ideologie van de islam te laten winnen voor het vrije Indonesië. Een belangrijk gebeuren was de afwijzing door de leidende Indonesische christenen kort na de proclamatie van de vrijheid van de zogenaamde Piagam Jakarta (Handvest van Jakarta). Dit was een concept van islam ideologie bedoeld als preambule voor het ontwerp-grondwet voor een vrij Indonesië, als compromis geformuleerd op 22 juni 1945. Deze nadrukkelijke afwijzing hing samen met de weigering een islamstaat te accepteren. De houding van anti-islam ideologie, die sedert het tijdperk van de zending opbloeide in kringen van de christengemeenschap, bepaalde de weg van participatie van christenen aan het nationale politieke leven in Indonesië tot op heden.

Het conflict tussen christendom en islam in Indonesië heeft theologische, ideologische, sociale en economische dimensies. Een voorname achtergrond is het conflict van westerse politiek met de wereld van de islam, in een geschiedenis die bijna zo oud is als de islam zelf. Die geschiedenis kreeg in Indonesië zijn eigen vorm in het verzet van de islam tegen de combinatie van kolonialisme en activiteiten van de zending. Deze realiteit werd nog verscherpt in de ideologische strijd voor een vrij Indonesië. Zo bevond de Indonesische christengemeenschap zich met de moslimse gemeenschap in een rivaliteit die soms openlijk, soms ook in het verborgen was (is). Zoals het geval was in de kwestie van financiering en van opleiding van de werkers, zo heeft de zending overduidelijk evenmin de Indonesische christengemeenschap toegerust voor het vinden van nieuwe wegen naar een gezamenlijke toekomst vol harmonie en openheid tussen beide gemeenschappen. De Indonesische christengemeenschap erfde van de zending zowel de angst voor, als de hoogmoed ten opzichte van de islam. De Indonesische christengemeenschap van nu mag zich niet laten verstrikken in deze negatieve erfenis. Daarom moet zij werkelijk leren van haar geschiedenis om zo een nieuwe en open denkwijze te ontdekken voor gezonde interactie binnen een plurale maatschappij. Theologische opleiding speelt een strategi-

sche rol in dat proces.

(vertaling Arie de Kuiper)

1 F. L. Cooley, *Altar and Throne in Central Moluccan Societies*, New Haven 1962.

Lothar Schreiner, *Adat und Evangelium. Zur Bedeutung der altvölkischen Lebensordnungen für Kirche und Mission unter den Batak in Nordsumatra*, Gütersloh, 1972.

James Haire, *The Character and Theological Struggle of the Church of Halmahera, Indonesia 1941-1979*, Frankfurt am Main/Bern 1981.

Bastiaan Plaisier, *Over Bruggen en Grenzen. De communicatie van het evangelie in het Torajagebied (1913-1942)*, Zoetermeer 1993.

2 Th. van den End, *Ragi Carita. Sejarah Gereja di Indonesia II*, Jakarta BPK Gunung Mulia 1994, blz. 348 ev.

3 Hendrik Kraemer, *From Missionfield to Independent Church. Report on a decisive decade (1922-35) in the growth of indigenous churches in Indonesia*, Londen 1958.

4 Th. Sumartana, *Mission at the Crossroads*:

Indigenous Churches, European Missionaries, Islamic Association and Socio-Religious Change in Java 1812-1936, Jakarta BPK Gunung Mulia 1994 (de dissertatie was van 1993).

5 Zakaria J. Ngelow, *Kekristenen dan Nasionalisme. Perjumpaan mat Kristen Protestant dengan Pergerakan Nasional Indonesia 1900-1950*, Jakarta: BPK Gunung Mulia 1994. De dissertatie was van 1993, maar de gedrukte indonesische versie van 1994.

6 Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a non-Christian World*, Londen 1938

Zakaria J. Ngelow (45), in 1992 afgestudeerd aan de South East Asia Graduate School of Theology met een dissertatie over *De christenen en de Nationale Beweging in Indonesië*, is nu docent (Indonesische) kerkgeschiedenis en tevens rector van de Theologische Hogeschool voor Oostelijk Indonesië in Ujungpandang, Zuid Sulawesi.

Karel Steenbrink

De Franciscanessen van Heythuizen

Als missionaire kloosterlingen in Indonesië (1859-heden)

De volgende bijdrage heeft niet de pretentie om een min of meer volledig beeld te bieden van de rijke geschiedenis van de Zusters van Heythuizen in Indonesië. Tegen de achtergrond van voorbeelden, die vooral aan deze zusters zijn ontleend, willen wij schetsen 1) hoe de kloosterlingen in de katholieke missiën niet in spanning stonden met de algemene structuren van hun kerk; 2) hoe de zusters binnen deze samenwerking, die het ultramontane Romeinse centrum zo hoog hield, wel niet initiërend hebben gewerkt, maar zeker belangrijke consolidaties hebben verwezenlijkt; 3) hoe na 1965 door de Nieuwe Orde van Indonesië en de vernieuwing van Vaticanum II dit ultramontanisme wordt doorbroken.

De grote missionaire inspanning van de protestantse christenen sinds het einde van de 18e eeuw, kan niet zonder meer aan 'de kerken' worden toegeschreven. Zoals elders in dit nummer wordt betoogd, was de ontwikkeling van de zendings- en zendinggenootschappen juist vaak een protest tegen een dommelende en slappe kerk. Omdat de religieuze orden en congregaties aan katholieke kant het grootste deel van het moderne missionaire werk hebben opgestart, ligt dan de vergelijking voor de hand. Het profetische en dynamische deel (kloosterorden) zou zich ook hier van de taken hebben gekwet, die het ingeslapen, priesterlijke en bureaucratische deel van de kerk had laten liggen. Deze gedachtegang ligt te meer voor de hand als wij over de gehele kerkgeschiedenis de rol van de kloosterorden bezien als correcties op de kerk in het algemeen.

Die berispende rol is er al in het begin bij de woestijnvaders, die een kluisenaarsleven gaan ontwikkelen nadat het christendom salonfähig is geworden met Keizer Constantijn en het na het edict van Milaan (313) voor een ambtelijke carrière zelfs gunstig was deze religie te belijden. De eerste golf van kloosterleven ontstaat tussen 250 en 600: de woestijnvaders als Antonius, die voor de laatste golven van vervolgingen moesten vluchten en van de nood letterlijk een deugd maakten en vooral in Egypte christelijke vormen van monnikenwezen stichtten, tot de grote

stichters van de orden, Pachomius, Basilius en zuilzitter Simeon in het Oosten, tot Benedictus van Nursia (st. 547) in Italië. Zij brengen later niet alleen volkeren tot het christendom, maar ontginnen ook veel onvruchtbare gronden. Tegen die tijd zijn de kloosterorden al lang tot dicht bij het centrum van kerkelijke macht en gezag doorgedrongen. Die nabijheid veroorzaakte geen identiteit: de kloosterorden bleven kernen van pastoraal, studie en kennis, ook van spiritualiteit en zelfs nogal eens van organisatie en gezag vormen, naast en soms ook wel tegenover de lijn die van pausen, kardinalen en bisschoppen naar beneden liep. Zoals iedere grotere organisatie voor een beetje democratie allereerst behoefte heeft aan meerdere cirkels van autoriteit en invloed, zorgden zij voor een reservoir van permanente steunpunten van decentralisatie. Daartoe droeg ook bij dat de Benedictijnse abdijen vaak min of meer van paus en bisschoppen onafhankelijke stichtingen waren, dat er naast Benedictijnen in het Westen ook Cisterciënsers en Kartuziers kwamen.

Er wordt gebouwd en verwoest. Pas eind 12e en begin 13e eeuw is er ineens een nieuw soort kloosterdom: de bedelorden van Franciscanen en Dominicanen, die de pastoraal in de opkomende steden van Europa gaan behartigen. Zij zijn niet meer zo afhankelijk van landbezit, maar dempen voor een deel al bedelend de kloof tussen arm en rijk. Samen met de kort na de reformatie van de 16e eeuw opgerichte Jezuïeten, zijn zij de grote kracht achter de missionaire expansie ten tijde van het Spaanse en Portugese kolonialisme.

De 19e eeuw levert als eeuw van 'restauratie' weer een geheel nieuw soort van kloosterleven op. De in die eeuw gestichte congregaties waren in hun kloosterregel allemaal gebaseerd op oudere orden, meestal van Augustinus, Benedictus of Franciscus, omdat er geen echte nieuwe orden meer gesticht mochten worden. Zo ontstonden ook een 700 congregaties van vrouwen, vooral gericht op onderwijs en ziekenzorg. Eenmaal gegrepen door de missiekoorts, wilden zij ook buiten hun eigen land werken. Wat er ontstond was ondanks referenties naar oudheid en middeleeuwen in de naamgeving, toch wel een heel nieuwe structuur. In een eeuw van nationalisme, van opkomst van de nationale staten in Europa, hebben de nieuwe congregaties juist een ongekende loyaliteit aan 'de Romana' opgebouwd. Naar aanleiding van de grote kracht achter de unificatie van de liturgie, Dom Proper Guéranger OSB (1805-1875), schreef Raedts onlangs: 'Hij heeft het visioen geschapen dat katholieken een gemeenschap vormden, omdat zij van Manilla tot Alaska en van Oslo tot Kaapstad tot hun God baden in dezelfde taal en met dezelfde gebaren en rituelen. Daarmee heeft hij op een kritisch moment in de geschiedenis laten zien hoe de Kerk de grote veranderingen zou kunnen meevoltrekken en hoe ook zij een *imagined community* zou kunnen gaan vormen, waar niet langer de parochie, en ook niet het bisdom, maar de universele Romeinse Kerk de grens van vormde.' (Raedts 1996:107)

Het is wellicht niet toevallig dat onlangs twee dissertaties over de katholieke missiegeschiedenis van de 19e eeuw zo prominent en frequent spreken over 'ultramontanisme', ook al wordt dat gevoel van 'over de bergen het centrum te weten'

niet altijd even precies uitgedrukt (Dujardin 1996 en De Groot 1996). Een enkel missionaris droomde van een 'nieuw Paraguay', een herhaling van de theocratische republiekjes, de *reducciones*, die de Jezuïeten rond 1700 vrij van koloniale staatsvormen konden inrichten. Dat was bijvoorbeeld de Jezuïet G. Metz, die in 1863 in Oost-Flores een katholieke radja aantrof, die dan wel verschillende echtgenotes had en naast vrome processies met veel kaarsen en Mariabeelden, toch te veel aan bijgeloof en magie deed, maar 'slagen wij eenmaal den radja opregt voor God te winnen, zal het niet moeilijk zijn met de genade van God hier een nieuw Paraguay tot stand te brengen.' (Zie Steenbrink 1997:51) De poging tot bekering slaagde pas toen in 1887 een volgende telg van het door de Portugezen tot het christendom gebrachte vorstengeslacht radja werd, Don Lorenzo Diaz Vierra Godinho, ondanks zijn naam toch een echte Florinees. Bij het gebed voor de koning na de zondagse hoogmis klonk toen het *Domine, salvum fac regem nostrum Laurentium*. Deze bede voor een Florinse vorst in plaats van voor Koning Willem III verschaft de apostolisch vicaris een stevige reprimande van de gouverneur-generaal. Het gebed tekent zeker de hoop der missionarissen (Van Eerde 1923). Enige jaren later werd op de Kei-eilanden een dorpshoofd katholiek en omdat deze man ook de titel van *radja* mocht voeren, kwam ook zijn naam toen in het *Domine salvum fac regem* dat na zondagsmis en Te Deum wordt gebeden. We zullen verderop zien, dat voor de vervulling van de hoop op een vrome katholieke koning zusters zeer belangrijk waren.

De komst van zusters naar Java

De katholieken op Java waren op velerlei wijze in een minderheid: vooralsnog waren er alleen (Indo-)Europeanen katholiek en die behoorden veelal tot de lagere rangen van het leger, dat veel rekruten uit België en Duitsland had. Vanwege het huwelijksverbod voor die lagere rangen, maar de gewoonte om wel naast de kazerne een 'huishoudster' te houden, waren er vele hele of halve weeskinderen.

Toen in 1808 de eerste twee katholieke priesters, na een verbod van ruim 200 jaar, weer in Nederlands Indië werden toegelaten, was een van de eerste activiteiten dan ook het stichten van een weeshuis te Semarang. Omdat de armenzorg, in ieder geval voor de (Indo-)Europeanen, aan de kerken was gelaten, zij het onder regeringstoezicht, werd er ook subsidie gegeven voor het weeshuis. Dit liep uit op groter inmeniging en zelfs op benoeming van een gedeeltelijk protestants bestuur en dagelijkse leiding van het weeshuis, benoemd door het koloniaal bewind, tussen 1830-1835. De kerkelijke verhoudingen waren niet zo scherp in de koloniën als in het vaderland. Een protestant als kerkmeester, als peetouder bij een doop, gemengde huwelijken, een katholiek die vrijmetselaar was: het werd daar tot het midden van de 19e eeuw nog vrij algemeen goedgekeurd. Rechtlignigen als de Apostolische Prefecten J. Scholten (1831-1842) en J. Grooff (1842-1845) hadden het dan ook moeilijk en de laatste werd zelfs uit de kolonie verbannen.

Na de normalisering van de betrekkingen tussen koloniale kerk en staat door het concordaat van 1847, kon pas goed begonnen worden met de uitbouw van de

katholieke kerk in Indië. Een van de grote bouwheren werd de Limburgse wereldheer Jozef Lijnen, geb. in 1815 en eerder leraar bij het Bisschoppelijk College van Weert. Van 1848 tot 1858 was hij pastoor in Padang. Hij bouwde er een kerk waarvoor hij ruim 30.000 gulden gouvernementssubsidie wist te krijgen. Hij verbeterde dit na 1858 in zijn nieuwe standplaats Semarang, waar hij de regering meer dan 50.000 gulden liet meebetalen aan een neogotisch kerkgebouw dat de herleving van het katholicisme duidelijk zichtbaar maakte. Tijdens een verlof in patria, 1868-1869, probeerde hij zusters te krijgen voor het Semarangse weeshuis: 'Hij wist den beklagenswaardigen toestand zijner arme beschermelingen zoo levendig, zoo hartroerend te schilderen en zoo overtuigend te bewijzen, dat de zusters in Indië zeer veel goeds konden stichten, dat allen van geestdrift vervuld de Generale Moeder Aloysia bij haar terugkomst van de reis als het ware bestormden met het verzoek de missie in Nederlandsch-Indië aan te nemen.' (Münster 1910:353)

Tot het werkelijke vertrek van de eerste groep van tien zusters droeg ongetwijfeld ook bij de pressie die de bisschop van Roermond uitoefende en het feit dat Lijnen de kosten voor de overtocht helemaal uit eigen zak betaalde, iets wat hij doen kon dank zij een salaris eerste klas priester van ong. 800 gulden per maand, een bedrag waar menigeen in Nederland van opkeek. Financieel was het trouwens allemaal heel behoorlijk geregeld: op het laatst van de 19e eeuw werd er tot een maximum van 300 kinderen een vergoeding gegeven van 13 gulden per kind per maand. Voor de 'betalende kostschool' die in 1901 in Magelang werd gesticht door de zusters, was dat 20 gulden per maand, met nog 6 gulden schoolgeld. Luxe zaken als pianoles kostten 12,50 per kind per maand in die school van Magelang. Voor het staats-erkende weeshuis van Semarang kwamen ook aanzienlijke bedragen voor de gebouwen, die in 1900 zeshonderd kinderen konden huisvesten in een complex van een allure, dat niet onder hoefde te doen voor de betere kloosters van Europa.

Aanvankelijk waren de zusters niet zo gecharmeerd van hun pupillen: 'De kinderen zijn over 't algemeen ruw, onbeleefd en zeer onordelijk, toonen echter goeden wil.' (Münster 1910: 361) Veel meer viel ook niet te verwachten van kinderen die in de 'tangsi' waren opgevoed, de soldatenverblijven, waar hun moeders vele soorten van diensten verleenden. Nog gesterkt door een tweede groep van vier zusters die in 1871 arriveerde, wisten de zusters al spoedig stevige tucht en discipline te brengen. Al in April 1871 kon de Resident van Semarang het weeshuis trots laten zien aan de bezoekende koning van Thailand – toen nog Siam geheten – die enkele dagen later 2500 gulden schonk. (Münster 1910: 362) Het geld vloeit lang niet altijd naar de laagste plaats! Het weeshuis van Semarang maakte, dank zij de zuinige zusters, zelfs winst, kon later 1/3 van het weeshuis van Larantoeika betalen, kon geld lenen aan het apostolisch vicariaat en ook naar Nederland is nogal eens wat geld gevloeid. Indië was immers wel een missie, maar was toch ook een rijk land en dat was echt geen fabeltje in dit geval.

Het weeshuis was formeel een stichting met als bestuur de pastoor van Semarang, geassisteerd door die van Soerabaja en Batavia. Laatste zeggingschap had in alle zaken de Apostolisch Vicaris. De zusters hebben door hun werk in Semarang en

Midden-Java, een gebied met veel Indo-Europeanen, veel bijgedragen aan opvang en vorming van maatschappelijke 'uitvallers' en veel van hun pupillen geleid tot een goede levensbasis en stijging op de maatschappelijke ladder, op basis van een uitgesproken katholieke gezindheid.

Iets groter speelruimte in Oost-Flores

De zusters leerden hun kinderen goed en netjes Nederlands, maar zelf waren ze niet zo gesteld op vreemde talen. Ze zullen ongetwijfeld voor het dagelijkse leven voldoende pasar-Maleis hebben gekend, maar het had niet hun grote liefde. De Jezuiet pater F.C. Heijnen, die in 1874 de missie visiteerde, had vroeger al eens over plannen voor Flores gesproken. 5 juli 1876 schrijft Lijnen aan zijn superieur in Batavia over de plannen om een vestiging in Oost-Flores te beginnen: 'Dat deze tijding hier onder de zusters veel deelneming wekte, kan ik niet zeggen, want al spoedig bleek dat als het aan hare keuze werd overgelaten om naar Larantoeika te gaan of hier te blijven, of wel niemand of eene enkele zou gevonden worden, die zich daartoe zou aanbieden.' (AJAK K 5-1-2).

In 1879 werd als tweede stichting na Semarang een begin gemaakt met een school-annex-weeshuis in Larantoeika op Oost-Flores, het gebied dat pas in 1859 van de Portugezen was overgenomen. Hun nieuwe klooster aldaar, gebouwd onder leiding van de Jezuiten, stond al gereed in 1877, maar men moest wachten tot er genoeg zusters waren gearriveerd om de grote onderneming in Semarang te kunnen leiden. Terwijl de priester-missionarissen vaak op eenmansposten zaten en al blij waren, als ze met twee op een statie konden zijn, ging het bij zusters steeds om grotere getallen. De vestiging van de zusters in Larantoeika begon met twee zusters die werden overgeplaatst uit Semarang en vier pas gearriveerden uit Nederland. Het zusterklooster in Larantoeika was gebouwd op ruim een kilometer afstand van de pastorie, kerk en jongens-school-net-internaat. Het ging er niet om de zusters van de paters, maar vooral de jonge meisjes van de jongens verwijderd te houden. Hoofddoel van de zusters in Larantoeika was immers het openen van een school, waar teven een internaat aan verbonden werd, zodat gedurende een aantal jaren aan een stevige vorming van het leven van de pupillen kon worden gewerkt. Al een half jaar na aankomst van de zusters was het schoolgebouw klaar, en hadden de zusters genoeg taalvaardigheid opgedaan om in het Maleis van de streek les te kunnen geven. Van 47 kinderen in 1881 stijgt het aantal dan naar 150 internen in 1888 en 214 in 1902. Het ging er allemaal wel wat goedkoper aan toe dan in Semarang, waar de ouders soms wat bijdroegen maar vooral de gouvernementsgelden rijkelijker vloeiden. In de tachtiger jaren berekende men voor een kind 8 cent per dag of f 2.40 per maand, terwijl het budget per zuster f 37,50 per maand begrootte. In de 'Overeenkomst tusschen het bestuur van het Gesticht voor Meisjes van de R.K. Gemeente te Larantoeika en de Congregatie der Zusters Tertiariissen Poenitenten der Orde van den H. Franciscus te Heythuizen' wordt de financiering als volgt geregeld: één derde voor rekening van het Apostolisch Vicariaat, de hiërarchische kerk in Batavia;

één derde voor de missiekas, de door de Jezuïetenoverste te Soerabaja beheerde fondsen van de mannelijke geestelijkheid en één derde voor rekening van de zusters van Semarang. De pastoor van Larantoea is beheerder van het fonds waarlangs de gelden worden doorgegeven (AJAK 11-1-3). Deze regeling typeert de verhoudingen: de zusters werkten binnen een organisatorisch kader, dat wel heel sterk door de mannelijke clerus werd bepaald.

In Larantoea kregen de zusters meer armslag om ook buiten school en pensionaat te werken. Allereerst was er de boerderij. Met de oudere meisjes en wat mannelijk personeel zorgden de zusters voor een kleine veestapel, maakten ze boter, waar niet alleen de schoolkinderen, de priesters, maar zelfs de Nederlandse ambtenaren tot en met de resident van Koepang zeer tevreden over waren. Al in 1881 begon zuster Ernestine Boers, het hoofd van de school, met een catechismus-cursus voor vrouwen in de omgeving van het pensionaat en wist er iedere morgen zo'n zestig in de ruime voergalerij te verzamelen.

De zuinige dagelijkse huishouding leidde juist wel tot stevige investeringen in gebouwen. Zowel voor het pensionaat als voor de eigen kapel moest er een veel groter gebouw komen dan de pastoor van Larantoea nodig vond. Om het werk sneller te laten voortgaan, werkten de zusters en de oudere schoolmeisjes zelf ook stevig mee en gingen tot verre plaatsen om omgehakte bomen te gaan sjuwen. Pastoor Ten Brink klikte bij de bisschop dat de 'Moeder met nog een of andere Zuster naar den overkant (van straat Solor) of ver van huis gaat, met enige grote meisjes en werkvolk met het schuitje er op uitgaat, om gehakte palen te slepen naar het strand, en soms blijft ze een nacht over en slaapt aan het strand..., heeft ze daarvoor permissie van UDHW (Uw Doorluchtige Hoogwaardigheid)? De zusters maken het zich veel te druk. Ze zeggen wel, als wij er niet bij zijn en met de meisjes gaan, dan krijgen we geen goede palen... De Eerw. Moeder is sinds lange tijd te Posto (de hoofdkerk) niet in de Hoogmis geweest om 8 uur, zeker om vele redenen, maar ze kan wél van huis om palen te halen. De Zusters, ik wil zeggen, *enige* Zusters zijn veel te wild, te volage.' (Brief Ten Brink 6 Juli 1889, AJAK H 5) Deze affaire zong even rond: van de Semarangse overste kreeg de Apostolisch Vicaris in Batavia ten antwoord dat omtrent een *nocturna egressio* niets in de regel van de zusters te vinden was. Dit kleine voorval geeft een beeld van de hiërarchische verhoudingen binnen het geheel van de vrij strak en centraal georganiseerde missionaire onderneming, maar tevens van de speelruimtes die de zusters vooral in de oosterlijker eilanden zelf konden scheppen.

Indonesische aanmeldingen voor het kloosterleven

In 1892 werd in Semarang een noviciaat geopend voor roeping in Indië. Vooralnog werden alleen meisjes van – gedeeltelijk – Nederlandse afkomst aangenomen. Pas in 1923 werd het noviciaat ook voor volledig Javaanse meisjes opgesteld. De voertaal bleef Nederlands, evenals het eten. Voorlopig werden alleen meisjes van de hogere Javaanse kringen opgenomen. Terwijl de Jezuïeten al in de jaren

1920 een politiek hadden van Javaanse taal in de opleiding, waarom Nederlandse novicen al op jonge leeftijd naar Java werden gestuurd, bleef de kloostercultuur van de zusters vasthouden aan het Nederlands. Nog in 1946 moest een visiterende pater Jezuïet de zusters (die zich inmiddels van Larantoea hadden teruggetrokken en ook de andere vestigingen buiten Java hadden opgegeven) aanraden om 'minstens één van de talen van het land te leren. Ook het menu mocht intussen wel eens aan de landsgebruiken worden aangepast.' (Ackermans 1994: 369).

De zusters van Heythuizen hadden gekozen voor kwaliteit, grote pensionaten en ziekenhuizen. Uiteindelijk ook wel voor een echt ziekenhuis voor 'inlanders' in Moentilan, een grote stad, waar men nog wel met Maleis uit de voeten kon, en een kleinere kliniek, annex centrum van kleine scholen in Bara, Javaans berggebied, waar alleen echt Javaans werd gesproken. De leiding werd daar in handen gegeven van de eerste Javaanse zusters, met enkele Nederlandse die blij waren nu eens écht missiewerk te kunnen doen.

Voor de kerkelijke leiding was de opening misschien toch al te laat. De Apostolische Vicaris van Batavia, P. Willekens, nam na 1935 het initiatief om los van de toch nog erg 'Nederlandse' Congregatie van Heythuizen een aparte, geheel Javaanse congregatie te stichten. Enkele zusters van de bestaande congregatie, een Nederlandse en een Javaanse, werden gevraagd het geheel te leiden, er werd in Rome toestemming gevraagd, een regel werd geschreven en zo ontstond uit strategische overwegingen, zonder een eerste charismatische leidster, helemaal van bovenaf een 'inheemse' zustercongregatie, de Zusters Dienaressen van Christus. In 1990 hadden de *Abdi Dalem Sang Kristus* 130 leden, verspreid over zeven bisdommen op Java, Bali, Bangka en Irian (Boelaars 1991:214).

Er waren verschillende redenen voor het stichten van een aparte congregatie. De Bisschop in Batavia had een goede raad gegeven aan de oude Congregatie van Heythuizen: 'die Congregaties, die voor hare Inlandsche leden een vollen, eigen werkkring weten te vinden temidden van het bekeeringswerk, zullen weldra de beste roepingen tot zich trekken. Die Congregaties daarentegen, die hare Inheemsche krachten tewerk stellen – en dan bijna noodzakelijkerwijze als tweedetrangs, of als hulppersoneel – in de inrichtingen voor Europeanen en dergelijken, hebben gebrek aan roepingen.' (Brief van 26 sept. 1935 aan Overste van Semarang; AJAK L 11-3-1.) De Bisschop had graag een ziekenhuis in Semarang door de zusters laten overnemen, maar kreeg (aanvankelijk) niet voldoende medewerking met zijn plannen. Een ter plaatse gestichte congregatie zou nog meer aan de bisschop onderworpen zijn en zijn strategie makkelijker kunnen volgen. Daarnaast was er zeker ook het motief, dat de zusters nog een te sterk Nederlands stempel bleven houden.

De Ballade van de Meisjes van Mendoet en de omwentelingen van na 1965

Het jaar 1965 tekent op een dubbele manier een afscheid van een periode in het

katholicisme in Indonesië: het was de afsluiting van het 2e Vaticaans Concilie, dat een einde betekende aan een exclusieve houding van de Romana ten opzichte van andere mede-christenen, niet-christelijke religie en de wereld in het algemeen. Het betekende ook het einde van het Soekarno-tijdperk, de coup die Suharto aan de macht bracht en daarmee het einde van een steeds sterker proces van verzuiling in de maatschappij. Die verzuiling vinden we niet alleen bij de katholieken, maar ook bij verschillende groepen moslims, 'meerderheden met een minderwaardigheidscomplex' (Wertheim en Basuki Gunawan).

Misschien is dat jaartal 1965 voor de gehele Indonesische cultuur nog wel ingrijpender geweest dan de onafhankelijkheid, die in 1945 werd afgekondigd. Voor de katholieke zusterkloosters waren in 1945 de zusters immers uit het Jappenkamp teruggekomen, hadden gezien dat de inheemse zusters het tijdens de bezettingsjaren van 1942-1945 goed hadden gedaan, maar er werd desondanks weer overgeschakeld op Hollandse leiding en van een menu van rijst naar brood en aardappelen. Binnenkerkelijk bracht de onafhankelijkheid slechts geleidelijk de uitbanning van het Nederlands als taal met zich. Daardoor vielen een aantal zusters af, die zich niet verder bekwaam achtten om het nieuwe Indonesisch als onderwijs- en algemene spreektaal te gaan gebruiken. Radicaler nog was de verandering in de maatschappij, toen de omwenteling van 1965 de verschillen van religie, ras en stam steeds meer begon uit te bannen en het nationale eenheidsgevoel steeds sterker begon op te dringen.

De Indonesische architect, romanschrijver, theoloog en priester, Yusuf Bilyarta Mangunwijaya, heeft in 1993 een 'novelle' of 'historische roman' gepubliceerd: *Balada Dara-Dara Mendut*, 'De Ballade van de Meisjes van Mendout'. Het boek is opgedragen aan de grootmoeder van de bekende priester, zelf ook oud-leerling van het bekendste pensionaar voor Katholieke Javaanse meisjes. Mangunwijaya schreef het samen met een aantal dames, die er tussen 1925 en 1942 onderwijs volgden, ook al is de verhaallijn, dat een Indonesisch meisje in 1989 een scriptie moest schrijven op het *Institute of Social Studies* in Den Haag en daarvoor het onderwijs van de zusters van Heythuizen als onderwerp nam: *Aan de oever van de Elo! staat het klooster van Mendout. – Daar zijn veel Javaanse meisjes / door de Zusters opgevoed*. (Blz. 1) Het boekje staat vol met foto's en versjes uit de oude tijd en biedt een Indonesische versie van een moderne kijk op 'Het Rijke Roomsche Leven'. De katholieke leer speelt nauwelijks een rol, wel allerlei kleine gewoontes van het kerkelijke leven. Moslims, toch de meerderheid op Java, komen er nauwelijks in voor. Meisjes, die met een moslims trouwden, werden afgeschreven door de hechte band van alumni, die zelfs een tijdschrift, *Hallo Mendout*, uitgaven. Er komt slechts een verhaal voor van een uitzondering: een meisje Mirah, dat eerst met een katholieke KNIL-soldaat trouwde, die tijdens de Japanse tijd gevangen werd gezet. Toen zij niets van haar man hoorde, en na 1945 zelfs hoorde dat hij zou zijn omgekomen, accepteerde zij het huwelijksaanbod van een moslim-hadji en kreeg bij hem haar eerste kind. Pas na 1949 kwam de eerste echtgenoot toch nog terug, maar binnen deze driehoeksverhouding

koos zij toch voor de hadji en alle meisjes-van-Mendoet vonden het toch wel goed dat Mirah bij de vader van haar kind bleef, die haar in de moeilijke revolutietijd had bijgestaan (60-62).

Op bijna iedere bladzijde van dit boek komt wel ergens een verwijzing voor naar de ijzere discipline die de meisjes moesten doorstaan, het hart van het hele opvoedings-systeem. Hard werken, de school netjes houden, de regels van het pensionaat niet overtreden, zonder uitzonderingen en zeker zonder te veel persoonlijke bindingen.

Voor de pubers kwam er dan nog de nadruk op een 'extreem puritanisme', dat niet alleen seksuele voorlichting verhinderde, maar de seksualiteit zelfs totaal ontkende, omdat het nergens in het pensionaat genoemd mocht worden. Een moeder vertelt dat zij later geen seksuele opvoeding of zelfs maar voorlichting aan haar kinderen had kunnen geven (blz. 117): in dit soort katholieke kringen konden alleen dienstmeisjes of oma's dat nog doen!

De katholieke opvoeding door de zusters van Heythuizen was een opvoeding tot sterke individualiteit, innerlijke acceptatie van waarden, met een zeer hoge prioriteit voor godsdienst. De hoofdfiguren in dit boek vinden met name de discipline, de angst voor seksualiteit, maar ook de grote scheiding van de rest van de Javaanse maatschappij overdreven. Toch krijgen we hier een warm en sympathiek beeld van een zeer katholieke opvoeding, die nu ook in Indonesië voorbij is.

Bovenstaande schetsen hebben niet de pretentie van een geschiedenis: het zijn slechts enkele fragmenten van een lange ontwikkeling, die tot voornaamste onderwerp hebben, de plaats van deze 'vereeniging van vrouwen...' (zie Ackermans!) in het geheel van het missionaire proces. Vooral de laatste periode, waarin de ontzuiling van het katholicisme in Indonesië begon, met een harmonischer resultaat dan in Nederland, een aanzienlijk duidelijk langzamer afbouw van de 'eigen instellingen' en een groter behoud van eigen identiteit, is nog slechts zeer schetsmatig aangegeven. Het waren toen vooral de leken, die bijvoorbeeld van een katholieke krant als KOMPAS (gekscherend in 1966 nog *Kommando der pastoors* genoemd) een open dagblad maakten, die de katholieke instellingen van hoger onderwijs bevrijdden van een te exclusief kerkelijk karakter en de politieke partij zonder veel moeite lieten opgaan in een algemene democratische partij. Na 1965 kwam er ook een beleidswisseling, die minder nadruk legde op de grote gebouwen van pensionaten en ziekenhuizen, maar meer op het samenleven in kleine groepen, ontwikkelingsprojecten in dorpen, waardoor kloosterlingen zich juist weer gingen onderscheiden van het algemeen kerkelijk beleid. Een congregatie als de Scheutisten, die aanvankelijk geen nieuwe 'eigen' clerus wilde opleiden, maar een gewone seculiere clerus opleide voor de plaatselijke bisschoppen, ging in 1984 juist wel weer Indonesische leden aanwerven, maar dan uitdrukkelijk voor internationale gemeenschappen, hiermee ook het eigen missionaire karakter van een klooster-uitgangspunt benadrukkend. (Boelaars 1991:202)

Krassen op een rots is de titel van een boek van Hella Haasse, waarin zij wilde aangeven, door een reisverhaal-terug-naar-Indië, dat Nederland slechts een intermezzo van niet-blijvende betekenis was in Indonesië. Taal, financiële, juridische instellingen en zoveel andere zaken, zijn alweer aan de Nederlandse tijd voorbij gegaan. Dat de grote Javaanse steden als Yogyakarta en Surakarta een 20% christenen hebben, inderdaad als uitzondering en niet nagevolgd door het platteland, maar dat ook over geheel Indonesië momenteel ruim 10% het christendom belijdt, waarvan ruim 3,5% katholiek, is zeker vooral het gevolg van de grote missionaire beweging in de 19e eeuw. Aan protestantse kant stond die vaak op gespannen voet met de bestaande kerk, maar aan katholieke kant ging de overgang van seculiere clerus naar de kloosterlingen, vanaf de komst der Jezuïeten in 1859, zeer harmonisch. Ook de zustercongregaties plooiden zich over het algemeen zeer van harte in dit kader. Pas na 1965 zien we een meer uitgesproken benadrukking van het eigen karakter en charisma van de kloosterling binnen de katholieke kerk naar voren treden.

Bibliografie

- AJAK, Archief van het Aartsbisdom Jakarta, in microfiche aanwezig bij het IIMO te Utrecht en het KDC te Nijmegen.
- J. Awick, De Inlandsche beweging, *Claverbond* 1930, 2-9.
- Gian Ackermans, *Vereeniging van vrouwen... Franciscanessen van Heytheysen in Nederland (1900-1974)*, Heytheysen, 1994.
- Huub Boelaars, *Indonesianisasi. Het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische katholieke kerk*, Kampen: Kok, 1991.
- Carine Dujardin, *Missionering en Moderniteit. De Belgische Minderbroeders in China, 1872-1940*, Leuven: KADOC, 1996.
- J.C. van Eerde, Don Lorenzo II van Larantoea, *Onze Eeuw* 1923/IV, 73-113.
- C.E.G. de Groot, *Brazilian Catholicism and the Ultramontane Reform 1850-1930*, Amsterdam: CEDLA, 1996.
- Peter Raedts, 'De katholieken en de Middeleeuwen. Prosper Guéranger (1805-1875) en de eenheid van de liturgie', in R. Stuip & C. Vellekoop (red.), *De Middeleeuwen in de Negentiende Eeuw*, Hilversum: Verloren, 1996.
- Zr. Paula Münster, *Geschiedenis van de Congregatie der Zusters Franciscanessen van Boetvaardigheid en Christelijke Liefde*, Heythuyzen, 1910.
- Karel Steenbrink, 'Conversion or religious revival. Modernist islam and Christianity in Central Java', *Verbum SVD*, 36 (1995), 369-368.
- 'Wisseling van de wacht op Flores (1860-1870): van kerk onder Portugees patronaat naar pastoraat onder Nederlandse voogdij', *Tijdschrift* 6 (1997), 34-52.
- A. J. H. Van der Velden SJ, *De Rooms-Katholieke Missie in Nederlandsch Oost-Indië, 1808-1908*, Nijmegen: Malmberg, 1908.

David N.A. Kpobi

De les van Johannes Capitein

Er wordt vaak gezegd dat wanneer we het verleden vergeten, we het risico lopen de toekomst te verspelen. De beste weg is het verleden te gebruiken om het heden vorm te geven als een voorbereiding op een betere toekomst. Daarbij is het belangrijk om voorzichtig te zijn, omdat het risico van onnodig idealisme altijd aanwezig is. Het idealiseren van het verleden is een zo verleidelijke optie dat elke samenleving, die daar inloopt, gemakkelijk elk zicht op de toekomst kan verliezen. Dit geldt des te meer, omdat iedereen naar het verleden kijkt vanuit een verschillend perspectief en met verschillende belangen en motieven.

Het wordt allemaal nog ingewikkelder, wanneer de lessen die geleerd zijn, gebaseerd zijn op het leven en de ervaringen van één individu, omdat men dan genoodzaakt is de omstandigheden te onderzoeken, die bijgedragen hebben aan de vorming van dat individu. Op grond van deze overwegingen ben ik geneigd tot de waarschuwing: vergeet het verleden niet, maar hang er ook niet aan en haal er alleen datgene uit wat nodig is voor het heden. Dat is de beste manier om aan de toekomst te werken.

In dit artikel probeer ik te leren van het leven en het werk van Jacobus Capitein, die ongeveer 250 jaar geleden stierf. Ik beperk mij daarbij tot de emotionele en sociale aspecten van zijn leven.¹

Historische tijdperken

Wanneer men wil spreken over de christelijke zendingsbeweging in Afrika is het belangrijk om een historisch onderscheid te maken tussen Noord-Afrika en Afrika ten zuiden van de Sahara, omdat de geschiedenis van het christendom in deze twee gebieden zeer verschillend is.

Om tot een helder beeld te komen, dienen we vier tijdperken te onderscheiden in de geschiedenis van het contact tussen Europa en Afrika, of beter gezegd, Afrika ten

zuiden van de Sahara, of zelfs, de Westkust van Afrika ten zuiden van de Sahara. Tot het midden van de 15e eeuw was Noord-Afrika het eindpunt voor Europese reizigers en handelaars, omdat de Sahara een ontoegankelijke barrière vormde. Maar deze barrière verdween toen in 1434 de Portugezen, dank zij hun verbeterde schepen en navigatie, Kaap Bojador bereikten en de Senegal-rivier overstaken. Later in dezelfde eeuw ontdekten zij vrijwel de hele West- en Zuidkust van het Afrikaanse continent. De Portugezen noemden evangelisatie als één van de doelstellingen van deze reizen, hoewel uit hun activiteiten daarvan niet veel bleek. Handel werd hun belangrijkste motief voor contact met de Afrikanen.

Het tweede tijdperk begint aan het einde van de 16e eeuw toen ook de protestantse landen van Europa (Nederland, Engeland, Denemarken en Zweden etc.) aan de West-Afrikaanse kust verschenen met hun schepen. Dit was de tijd van de grote slavenhandel met intensieve commerciële relaties tussen Europa en Afrika, die doorgingen tot in de negentiende eeuw. Gedurende deze periode speelden evangelisatorische activiteiten nauwelijks een rol.

Het derde tijdperk overlapt voor een deel het einde van de slavenhandel aan het begin van de negentiende eeuw. Toen de slavenhandel afgeschaft was door de meeste handeldrijvende naties, volgde hier meteen op dat verschillende Europese zendingsorganisaties zendingen naar Afrika gingen sturen om daar christelijke kerken te stichten. In deze periode ontstaan er verschillende kerken volgens Europese denominationele scheidslijnen, die er bijna allemaal nog zijn in Ghana.

Deze tijd is het vierde tijdperk, waarin Afrikaanse kerken, gesticht door westerse zendingen, nu onafhankelijk zijn maar nog steeds relaties onderhouden met westerse zendings- en missieorganisaties.

Deze vier tijdperken tonen dat we al lang samen onderweg zijn. Als het om Capitein gaat, zullen we ons voornamelijk bezig houden met de het tweede en het vierde tijdperk, omdat het tweede de periode is waarin Capitein leefde en werkte en, omdat het vierde ons helpt om te zien of, en welke betekenis Capiteins ervaring voor ons heeft.

Wie was Capitein?

Capitein was een Afrikaanse jongen, die gevangen genomen en verkocht werd omstreeks 1725 en door zijn meester Jacobus van Goch werd meegenomen naar Nederland. Hij kreeg daar een Nederlandse naam: Jacobus Elisa Johannes Capitein en vergat zijn Afrikaanse naam, omdat die nooit meer gebruikt werd. Hij was toen ongeveer acht jaar. Capitein kreeg dooponderricht en onderwijs in Den Haag, waar hij begon met de voorbereiding op het predikantschap. Hij werd later toegelaten tot de Leidse Universiteit voor een theologiecursus van vier jaar. Aan het einde daarvan schreef hij een dissertatie over de stelling dat slavernij niet in tegenspraak was met de christelijke vrijheid. Na toegelaten te zijn tot het predikantschap door de classis Amsterdam werd hij als zendeling naar Elmina gestuurd op de Goudkust (het huidige Ghana).

Capitein werkte gedurende vijf jaar in Elmina als predikant voor de Europese slavenhandelaren, die op het fort woonden, en als zendeling in de Afrikaanse gemeenschap in en rond Elmina. Het was een moeizame opdracht voor een man die niet tot de Europese en ook niet tot de Afrikaanse gemeenschap kon behoren. De meeste Europeanen konden het niet opbrengen een Afrikaner te aanvaarden als hun geestelijk leidsman, hoewel hij evenveel opleiding had als iedere andere Nederlandse dominee, en de Afrikanen vonden dat hij aan de Europese kant stond, omdat hij hun stijl van leven had. Zijn poging om geaccepteerd te worden in de lokale gemeenschap door met een Afrikaanse meisje te trouwen, werd verhinderd door de kerkelijke autoriteiten in Amsterdam, die hem een Nederlands meisje stuurden om mee te trouwen. Capiteins frustraties over de gang van zaken zijn terug te vinden in de brieven, die hij aan zijn superieuren in Amsterdam stuurde. Hij was nog steeds een teleurgesteld man toen hij plotseling stierf op 1 februari 1747 op de jonge leeftijd van dertig jaar.

Lessen van zijn leven

Wat kunnen wij leren van het leven en het werk van Jacobus Capitein? Hebben de dingen die hij gedaan heeft tijdens zijn opvoeding, opleiding en zendingswerk ons nog iets te zeggen in een tijd dat er nog altijd banden zijn tussen Europa en Afrika?

1. Capitein heeft in zijn leven *traumatische ervaringen* ondergaan, waar men in zijn dagen geen oog voor had en die wij nu pas beginnen serieus te nemen. Psychologen vertellen ons dat de daden van een individu het resultaat zijn van ervaringen, die tijdenlang in het hoofd bewaard zijn. Deze ervaringen worden als het ware elke dag in nieuwe omstandigheden herzien. Daarom kan een paar dagen of zelfs een paar uren verschil, onze manier van reageren op een bepaalde situatie aanzienlijk doen veranderen. Capitein zou ongetwijfeld anders gehandeld hebben wanneer hij vandaag geleefd zou hebben, omdat de omstandigheden nu heel anders zijn. Het emotionele trauma dat Capitein heeft meegemaakt is voor ons misschien wel moeilijk te begrijpen, omdat onze wereld zo anders is. Het is voor ons niet gemakkelijk een voorstelling te maken van wat het betekent gescheiden te worden van je vader en moeder, in de wetenschap dat je hen nooit weer zult zien. Zelfs de vergelijking met sommige kinderen in de Tweede Wereldoorlog, die van hun ouders gescheiden werden om hun levens te redden, gaat niet op. Wanneer we het verhaal van Jacobus Capitein lezen, zijn we eerst onder de indruk van de vriendelijkheid van zijn weldoener Van Goch, die hem als een zoon behandelde, maar tegelijk kunnen we de pijn en het lijden niet meevoelen die hij moest ondergaan bij zijn gedwongen aanpassingsproces. We vergeten dat het voor een Nederlandse slavenhandelaar onmogelijk was om Capiteins eigen vader te vervangen, hoe aardig hij ook was en hoe goed hij het ook bedoelde. Jacobus Capitein is zijn Afrikaanse komaf kwijtgeraakt en daarmee zijn diepste zelf. Toen hij in Nederland aankwam heeft Capitein andere vormen van cultuurschok en

aanpassing moeten ondergaan, zoals de reactie van de mensen op de kleur van zijn huid, het koude weer, zijn nieuwe familie en natuurlijk de communicatieproblemen. Zijn onvoldoende kennis van het Nederlands was gedurende de eerste maanden een grote handicap die hem sterk moet hebben geïsoleerd.

Ik durf de stelling aan dat Capitein zoveel emotionele druk heeft moeten ondergaan, dat dat invloed gehad heeft op zijn hele levensopvatting. En dat dit type druk nog voorkomt in de relatie tussen Afrikanen en Europeanen en andere westerlingen.

Het is niet moeilijk om moderne equivalenten te bedenken van Capiteins ervaringen, omdat weliswaar het systeem van traumatisering veranderd is, maar niet de factoren die er deel van uitmaken. Ondanks vele jaren van opbouw en ontwikkeling, tot stand gekomen met financiële steun uit het Westen, vinden vele Afrikanen de levensomstandigheden in hun eigen land niet goed genoeg en proberen ze daarom naar Europa te verhuizen. Dat ze daarbij grote risico's lopen vanwege de cultuurschok en de onvermijdelijke identiteitscrisis, willen ze maar al te vaak niet zien. Precies zoals Capitein er helemaal geen spijt van had dat men hem naar Nederland had gebracht, en daar zelfs dankbaar voor was, streven vele moderne Afrikanen ernaar om in Europa of de VS te gaan leven zonder zich te realiseren hoe slecht dat is voor hun toekomst. Het resultaat is immers dat velen, die na een jarenlang verblijf in het buitenland terugkeren naar hun vaderland, zich daar nooit weer echt kunnen thuisvoelen en niet meer met hun eigen mensen kunnen werken. De hersenspoeling die ze hebben ondergaan, was niet bewust en gebeurde soms zelfs ongemerkt, maar heeft desastreuze effecten.

Capiteins leven is een duidelijk voorbeeld van deze hersenspoeling. Al heel vroeg heeft Capitein zich tijdens zijn leven in Nederland gerealiseerd dat hij nooit op gelijk niveau geaccepteerd kon worden in de samenleving wanneer hij niet bewees dat hij tot dezelfde prestaties in staat was als de Nederlanders. Hij moest leren te denken als zij, te praten zoals zij deden en inderdaad één van hen worden. Het was niet zijn bedoeling om een hersenspoeling te ondergaan, maar het gebeurde wel en hij had er niets op tegen; hij was er zelfs dankbaar voor. Zijn streven om aan de universiteit goede prestaties te leveren had als motief het verlangen om als de Nederlanders te worden en het is juist dat hij in de Nederlandse samenleving pas aandacht kreeg nadat hij zijn dissertatie geschreven had en gepromoveerd was, want dat was in die dagen het bewijs van intellectueel niveau.

Nog altijd wordt vele Afrikanen duidelijk gemaakt, dat ze zich inferieur behoren te voelen aan de westerlingen en dat ze zich moeten inspannen om aan Europese normen te voldoen om erkenning te vinden. En het doet er niet toe hoeveel inspanningen een Afrikaan zich getroost, zijn niveau wordt alleen aanvaard als het klopt met westerse maatstaven. De Nederlandse samenleving heeft de naam zeer tolerant en non-conformistisch te zijn, maar vreemdelingen mogen in Nederland niet non-conformistisch zijn. De vreemdeling – ook de Afrikaan – moet zich aanpassen aan de Nederlandse normen of de emotionele spanningen accepteren die zijn of haar

afwijkende houding oproept. De druk op Afrikanen om zich te conformeren aan de westerse normen is overal aanwezig, of men nu in het Westen leeft of niet, omdat economisch, politiek en zelfs cultureel de wereld op dit ogenblik beheerst wordt door het Westen. Dit is geen nieuw verschijnsel. In de dagen van Capitein ging het ook ongeveer zo. De handel, of het nu om goud, slaven of andere producten ging, werd beheerst door de Nederlandse autoriteiten. Politiek werd er gemanipuleerd via militaire allianties met uitgekozen chefs, die regelmatig een ruime toevoer van ammunitie kregen, opdat zij zorgden voor een doorlopende aanvoer van slaven. Zelfs de kerk die zou moeten voortkomen uit Capiteins zendingsactiviteiten, diende de wetsregels te volgen en de moraal en de ethische normen van de kerk in Nederland over te nemen.

Dit alles veroorzaakt ambivalentie bij vele vaak zeer goed opgeleide Afrikanen met als gevolg gespleten persoonlijkheden, die in twee werelden leven en tot geen van beide echt behoren. Een van de moeilijke opgaven van de Afrikanen in onze dagen is hoe erkenning te verwerven voor hun eigen normen en waarden in een westers gedomineerde wereld, die het allemaal al weet. Goed opgeleide Afrikanen zitten klem in deze worsteling, omdat zij meer dan vele anderen weet hebben van het intrinsieke belang van hun eigen Afrikaanse waarden, en tegelijk zich pijnlijk bewust zijn van het feit dat die waarden niet geaccepteerd worden in een cultureel en religieus klimaat dat door het Westen wordt beheerst. Men kan stellen dat het moderne hedendaagse Afrika cultureel net zo in gevangenschap verkeert als in de dagen van Capitein. Heel wat Afrikanen kijken nog steeds op tegen het Westen en hebben soms minachting voor hun medeafrikanen die daar niet aan meedoen.

2. Verstoppert achter goede bedoelingen

Een belangrijk gegeven dat hiermee te maken heeft, is dat het Westen altijd de prentie gehad heeft van goede bedoelingen bij alles wat men ondernam. Men begon altijd met een poging om het nationale geweten te sussen en om de samenleving ervan te overtuigen dat alles wat men van plan was, goed bedoeld was. Zelfs de kwalijke slavenhandel is soms beschreven als een middel tot christianisering en beschaving van de Afrikanen. Capitein meenemen naar Nederland werd duidelijk gezien als een gunst en hem terugsturen als zending was bedoeld om de Afrikanen te bekeren om zo hun zielen te redden. Capitein zelf was ervan overtuigd dat hij door God uitverkoren was om deze belangrijke missionaire taak op zich te nemen. Het Westen pretendeert nog steeds goede bedoelingen te hebben. Moderne ontwikkelingssamenwerking vindt plaats in het belang van de ontvangers van de hulp. Het is niet aan mij om te twijfelen aan deze goede bedoelingen, want ik geloof dat ze in veel gevallen inderdaad aanwezig zijn. Maar we moeten ons wel realiseren dat goede bedoelingen alleen niet genoeg zijn, en ons afvragen of we, als het erop aankomt, de belangen van de gever niet meer dienen dan die van de ontvanger. Hierbij kan deze vraag gesteld worden: Zou het Westen doorgaan met participeren in ontwikkelingssamenwerking, wanneer men geen financiële middelen meer zou hebben?

En tegelijk: kunnen westerse kerken doorgaan met hun missionaire partnerschap zonder geld?

Uit ons antwoord op deze vragen zal blijken hoezeer we de intermenselijke relaties verwaarloosd hebben en wat voor centrale rol geld speelt. Capiteins opdracht leek niets met geld te maken te hebben, maar ten principale diende hij de belangen van zijn werkgevers, de West-Indische Compagnie. Capitein had zeer goede intenties, maar die resulteerden niet in verbetering van het levensniveau van de mensen in Elmina. Hij wilde hun zielen redden en op zijn best, van hen Nederlandse Afrikanen maken.

3. Communicatie problemen

Van Capiteins levenservaring kunnen we ook het belang van communicatie in een taal en een wijze van denken die wij allemaal kennen, leren. Vrij snel na zijn aankomst op Elmina is Capitein begonnen de belangrijkste leerstukken van het gereformeerde geloof in de Afrikaanse Fante taal te vertalen. Zijn bedoeling was die te laten drukken en te gebruiken bij het godsdienstonderwijs. Men krijgt de indruk dat Capitein in zijn eigen kindertijd problemen moet hebben gehad toen hij zich moest inspannen om de nieuwe concepten en principes van het christendom te begrijpen, waarover hij hoorde in een vreemde taal. Hij moet toen tot de conclusie gekomen zijn dat zaken van godsdienstige overtuiging veel beter verstaan worden in de eigen taal. Het feit dat hij meteen in het begin al niet aanvaard werd door de Afrikaanse gemeenschap zou verklaard kunnen worden uit zijn gebrek aan kennis van de ter plaatse gesproken taal, inclusief de daarin spelende dynamiek van de onderhandeling en diplomatieke praktijk.

Men kan zich afvragen of wij vandaag de dag niet dezelfde fout maken door belangrijke zaken allemaal in het Engels, het Frans of het Portugees te onderwijzen. Zeker, er zijn pogingen gedaan om Afrikaanse namen te bedenken en terminologie te ontwikkelen voor bepaalde concepten die uit het buitenland zijn gekomen, maar de verbazingwekkende waarheid is, dat veel hoger opgeleide Afrikanen nauwelijks in hun eigen taal kunnen denken. Zelfs wanneer het om duidelijk Afrikaanse ideeën gaat, hebben zij een buitenlandse taal nodig om ze over te brengen, met daarbij de onvermijdelijke culturele interferentie van de vreemde taal. Onze spreekwoorden worden vertaald waardoor ze veel van hun betekenis verliezen.

De consequenties van dit communicatieprobleem voor de moderne relaties tussen Afrika en Europa worden vaak over het hoofd gezien, met als gevolg zo nu en dan onnodige confrontaties. Heel wat zogenaamde ontwikkelingssamenwerking speelt zich af in een taal en een stijl van zakendoen, die de Afrikaan volledig vreemd is. Afspraken en contracten komen tot stand op een wijze, die door de Afrikaanse partner niet altijd wordt aanvaard of begrepen. De Afrikanen moeten dat accepteren, omdat het niet anders kan. Ik zie uit naar de dag waarop partners in ontwikkelingssamenwerking bij elkaar komen om een wederzijds aanvaardbaar systeem van werken te ontwikkelen.

Mijn eigen ervaring is vrij vaak dat de voorwaarden voor ontwikkelingssamenwerking opgelegd worden door mensen die weinig contact hebben met de situatie ter plaatse, en die geen enkele afwijking van het officiële beleid accepteren. Degenen, die dat beleid moeten uitvoeren, kunnen daarom vaak geen enkele aanpassing op grond van de lokale situatie aanbrengen, zelfs wanneer ze die zelf zinnig achten. Bovendien spelen in de top vaak andere belangen, die niet genoemd mogen worden. In het geval van Capitein zaten de werkelijke machthebbers in Amsterdam en geen van hen was ooit in Elmina geweest. Toch hadden zij theoretische antwoorden op elk probleem waarmee Capitein in zijn brieven aankwam. Toen hem de toestemming was geweigerd om een Afrikaans meisje te trouwen, omdat zij geen christen was, stelde Capitein de volgende vraag aan zijn superieuren in Amsterdam: Wanneer de jongens, die nu bij mij op school zijn, opgroeien en willen trouwen, maar geen christenmeisje kunnen vinden, 'wat voor advies moet ik hen dan geven?' Voor Capitein was dit een zeer belangrijke praktisch missionaire vraag, maar de Classis Amsterdam had een heel eenvoudig antwoord, waarmee men een echte stellingname omzeilde. Zij schreven Capitein zich nog meer in te spannen om ook meisjes te bekeren, zodat er geen gebrek aan huwbare christenmeisjes zou zijn in Elmina. De Classis bedreef zending (ontwikkelingssamenwerking?) op afstand en onderschatte – zoals wij nog doen – het feit dat men te maken had met twee culturen. Zij luisterden niet naar de mensen ter plaatse – zoals nog steeds gebeurt – en verweten hen de mislukkingen op zendingsgebied, waarover de werkers ter plaatse geen zeggenschap hadden.

4. Moderne traumatische problemen

Men is zich er nauwelijks van bewust, dat vele Afrikanen nog in traumatische situaties leven. Onder normale omstandigheden is het leven van de Afrikaan ontspannen, vergeleken met de strak geprogrammeerde en spanningen oproepende westerse levensstijl. Echter, door de verwestering zijn in Afrika veel stress-situaties gecreëerd. Sommige daarvan hebben geresulteerd in oorlogen of andere sociale problemen. Toch worden Afrikanen verondersteld normaal om te gaan met hun westerse medewerkers, die in een andere wereld leven. Het is nauwelijks eerlijk te noemen van een samenleving in Liberia of Rwanda, die net de traumatische ervaringen van een sociale opstand hebben meegemaakt, te verwachten dat men zich voegt in de voorwaarden en condities van projecthulp, die een computer analyse vraagt of andere ingewikkelde boekhoudprocedures. Het resultaat zal aan beide kanten altijd frustrerend zijn.

De toestand waarmee Capitein in Elmina te maken kreeg, was niet zo traumatisch als een oorlog. Hij had te maken met een gemeenschap, die haar levensstijl moest veranderen en deel kreeg aan een vorm van slavernij, die daarvoor onbekend was. Capitein zelf kon zich niet voorstellen, dat die mensen zich in een traumatische situatie bevonden, omdat zijn wijze van denken Nederlands was. Hij kwam dus met een pakket in Nederland gemaakte strategieën en ontdekte ter plaatse dat Elmina in een heel andere wereld lag dan Den Haag. Het is zeer belangrijk om de situatie ter

plaatse in acht te nemen bij een ontwikkelingsprogramma. Het is best mogelijk, dat er vis in de rivier zit, maar de man die honger heeft, kan ze niet vangen, omdat zijn netten stuk zijn.

5. Een evenwichtig zicht op het verleden

Niemand kan ontkennen dat nog zeer recentelijk de geschiedenis van Afrika voornamelijk gebaseerd was op de opvattingen van Europeanen en Noord-Amerikanen. Westerse wetenschap was in het verleden geneigd om weinig of geen aandacht te schenken aan Afrikanen die een rol gespeeld hebben in belangrijke veranderingen in de Afrikaanse samenleving, en concentreerde zich alleen op de westerlingen, waarbij hun aandeel soms zelfs overgewaardeerd werd. De kerk heeft zich hier net zo hard aan schuldig gemaakt als de wereld. De interpretatie van de betekenis van het leven van Capitein heeft te lijden gehad van dit gebrek aan evenwicht, omdat de sociaal-religieuze en de economische elementen die een rol gespeeld hebben in zijn leven en werk, nauwelijks aandacht kregen in publicaties over hem.

De tijd is gekomen om dit gebrek aan evenwicht te corrigeren en een objectiever verhaal te vertellen over de relaties tussen Afrika en het Westen. Moderne ontwikkelingssamenwerking dient zich in te spannen om te vertellen van de bijdrage van de Afrikanen aan de ontwikkeling van hun eigen gemeenschappen met evenveel nadruk als er nu gegeven wordt aan de westerse donoren, of dat nu individuen zijn of organisaties. Van Europeanen is bekend dat zij de geschiedenis herschreven of geherinterpreteerd hebben wanneer zij dat nodig achtten. In feite gaat deze herinterpretatie nog altijd door, waarbij het nu gaat om het opnieuw definiëren van het belang van het dagelijks leven. Ditzelfde type herschrijven en herinterpreteren vragen wij ten aanzien van de relaties tussen het Westen en Afrika. Wanneer Afrikanen aangemoedigd worden om hun eigen geschiedenis te schrijven, zal blijken hoe anders de nadruk komt te liggen. Dat biedt een juiste mogelijkheid om een rechtvaardig forum te creëren voor de dialoog tussen Afrika en Europa en zelfs de rest van de wereld.

Dit artikel is een bewerking van een lezing die dr. Kpobi op 9 februari 1997 heeft gehouden in het kader van de serie 'Missie en Zending, Ontwikkelingswerk in Historisch Perspectief' in het Koninklijk Instituut te Amsterdam.

Vertaling Y. Schaaf.

1 Dr. David Nii Anum Kpobi, *Mission in Chains. The life, theology and ministry of the ex-slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747) with a translation of his major publications*, Zoetermeer 1993.

Dr David N. A. Kpobi is predikant in de Presbyteriaanse Kerk van Ghana. Hij heeft van

1987-1991 in een gemeente van de Nederlandse Hervormde Kerk in Utrecht gewerkt en is in 1993 gepromoveerd op het leven, het werk en de theologie van Jacobus E.J. Capitein te Utrecht. Hij is nu in Accra secretaris voor oecumenische relaties van de Presbyteriaanse kerk van Ghana.

Kathelijne Van Speybroeck
Angele Mutonkole

Getuigen in Kongo/Zaire

Het verhaal van de Belgische en Zairese zusters van Liefde

Belgisch Pionieren

De Congregatie Zusters van Liefde J.M. werd gesticht in 1803 door pastoor Pieter Jozef Triest te Lovendegem. In 1888 had de congregatie een dertigtal stichtingen in België met werken als zieken- en bejaardenzorg, bijzonder onderwijs in doven en blindeninstituten, krankzinnigenzorg, ook onderwijs en zelfs magdalenuizen voor jonge prostituees.

Het was kanunnik Jan Janssens, derde algemene overste, die de eerste stappen zette voor de missieactiviteiten van de zusters. In 1888 vertrok een groep naar het Engelse Tottington, Lancashire, voor de opvoeding van de kinderen van arme katholieke mijnwerkers uit de streek. Het achterliggend idee was zusters naar de missiegebieden van Amerika te sturen, wat echter nooit is gebeurd. De zusters konden toch naar Engelssprekende gebieden vertrekken, naar Sri Lanka in 1896 en naar Brits Indië in 1897. Eerst echter beantwoordden ze de oproep van de bisschop van Gent, die ijverde voor het sturen van missionarissen naar Kongo Vrijstaat van koning Leopold II. Samenwerkingsakkoorden ontstonden tussen J. Van Aertselaar, overste Van Scheut en Jan Janssens. Vier paters vertrokken in 1888 naar Kwa-mouth, de toenmalige hoofdstad. De zusters openden in datzelfde jaar hun missie-noviciaat.

Tien zusters stonden klaar in 1889, maar het werd 8 december 1891 eer ze vertrokken uit Terneuzen, richting Kongo. Ze arriveerden in Banana op 10 januari 1892. Twee dagen later liepen ze langs de kust naar Muanda, begeleid door P. Huberlant. Vijf nieuwe zusters volgden op 5 maart. De zusters bleven samen om de woning in te richten, de kledij aan te passen, de taal te leren, de dorpen te bezoeken. Ze ondervonden wel enig wantrouwen, de slavenhandel naar de Nieuwe

Wereld was niet zo ver weg! Toch kon Moeder Amalia Van der Stegen onderhandelen met de verkopers die voedsel ruilden tegen stoffen. Op 22 maart vertrokken vijf zusters per boot naar Matadi. Majoor Thys had er in het naburige Kinkanda een hospitaal laten optrekken voor zieke en gekwetste blanke werknemers bij de spoorweg naar Leopoldstad, die Kongo zou openstellen voor de buitenwereld. Z. Christine Maeyaert, ondermijnd door malariakoortsen, moet naar Nemlao voor genezing. Ze overleed er de 10e februari 1893. Zes maand later stierf onverwacht te Moanda de overste, Z. Etienne. In juli 1892 kwam er versterking uit België: vijf nieuwe zusters! Nu kon dus in Nemlao bij Moanda, een schoolkolonie geopend worden voor vrijgekochte slavenkinderen uit de Bangalastreek. In hun brieven vertelden de zusters geestdriftig over 'hun' leerlingen en hoe zijzelf hun taal en gewoonten leerden kennen. De hoofdvakken waren godsdienst, Frans, Swahili, Fioti en rekenen. Dagelijks gingen ze naar de bron om water en hout, en om alles wat de kinderen voor eetbaar aanzagen. De brieven naar het huis waren levendige verhalen, maar ook bedelbrieven om stoffen en geld voor het vrijkopen van meisjes.

Op 19 september 1893 vertrokken vijf zusters naar Kasai. Pater Constant De Deken, de vermaarde China-reiziger, had opdracht gekregen ze te begeleiden op hun karavaanocht naar Mikalayi. In deze missie, door P. Cambier eind 1891 gesticht, waren dringend zusters nodig voor de opvoeding van de talrijke vrijgekochte meisjes. Het werd een reis met veel hindernissen, zodat ze pas op 20 januari 1894 ter bestemming waren. Ze hadden veel gezien en gehoord en ook talen geleerd, zoals blijkt uit enthousiaste brieven. Te Kwamouth, waar de Kasai zich in de Kongostroom werpt, brachten ze een bezoek aan de missie van hun dromen. Ze hadden zich ook te melden te Lusambo, de staatspost op de Sankuru. Inspecteur Le Marinel en kapitein Legat waren gastvrij voor de zusters en schonken hen bij het heengaan tien meisjes, onttrokken aan de slavenhandel.

Bij hun aankomst op de mastodontmissie in Mikalayi, gesticht door P. Cambier op 5 november 1891, stonden ze voor een groots spektakel: 'voor hun respectievelijke kwartieren staan de Balulba, de Bena-Lulua, de Kanioka en de Angolezen'. Allen juichten en groetten uitbundig; ook de kinderen deden mee: een 100-tal jongens en evenveel meisjes. In een brief van 13 mei 1894 staat te lezen dat het hospitaal van Z. Albanie een honderd zieken verzorgt, Z. Humilienne beredert keuken en moestuin, Z. Hygine staat in voor de velden, Moeder Amalia is de 'Mukalenge', de overste. Z. Godelieve had 150 meisjes onder haar hoede: 'Ik onderwijs ze, ik spreek met hen over de goede God, ik zorg voor al wat ze nodig hebben, we beplanten drie hectaren grond.' De missie werd geplaagd door sprinkhanen. Met z'n allen maakten ze dan veel lawaai, en konden zo maïs, aardappelen, maniok, bonen redden van de vernietiging. Helaas, Z. Godelieve stierf op 14 oktober 1896.

Op 16 oktober 1894 kwamen vijf zusters aan te Berghe. Twee van hen waren onderwijzeressen, Elisa Addor en Hilda Busschaert. Zoals te Mikalayi, leefden de zusters en de kinderen in lemen huizen onder strodak. Hevige regens en ook orkanen met

blikseminslagen veroorzaakten vaak brand en vernieling. Te Berghe werden dan ook de eerste bliksemafleiders geplaatst. Ze plantten met hun kinderen maniok, zoete aardappelen, ze hielden kippen, geiten. Ze waardeerden zelfs hapjes nijlpaard, aap en antilooop, maar hadden weerzin voor rupsen, mieren en sprinkhanen, de lekkerrijen van hun leerlingen. Er was een grote verscheidenheid aan fruitbomen. Nieuwe gebouwen verrezen, het onderwijs vlotte. Helaas, vanaf eind 1897 bereikte de slaapziekte vanuit Neder-Kongo ook Berghe, de omliggende streek en het christendorp. In 1900 werd de missie stroomopwaarts verplaatst, naar de Kasai toe.

De komst van de zusters, eind 1911 en juni 1912, was een antwoord op het toemend industrieel belang van Katanga waar de bevolking, zowel zwart als blank, sterk zou aangroeien. De uitbouw van gezondheidszorg en onderwijs, de garantie voor stabiliteit en succes, werd noodzakelijk. Jules Renkin, de minister van koloniën te Brussel, schreef naar de oversten te Gent voor het opzetten van het onderwijs voor meisjes. Tevens werden ook zwarte meisjes, kinderen van de Afrikaanse soldaten, onderwezen. Twee zusters dienden in het lazaret voor de zwarte arbeiders, dat in 1927 vervangen werd door het nieuw Prins Leopoldhospitaal. Het Marie-José-instituut had in 1956 2000 blanke leerlingen, terwijl de scholen voor kongolese meisjes er samen 10.000 telden in 1959.

Oprichting van noviciaten

Op nieuwjaar 1924 sprak Alphonsine Bulumba, oudleerlinge van Bolumbu, de schoolkolonie van Moanda, met apostolische vicaris Kamiel Van Ronslé over haar verlangen religieuze te worden. Op 13 januari werd ze aspirante en op 27 juni kreeg ze het postulantenkleed en de nieuwe naam Z. Camilla. Dat was het prille begin van het kloosterleven in Congo. Te Mikalayi meldden de eerste kandidaten zich in 1929, in Elisabethstad in 1931.

Op 5 juni 1959, werden te Lubumbashi 17 Oblatzusters opgenomen in de congregatie, te Mikalayi 86 zusters in oktober 1959; te Kimpese, Neder-Zaire, in maart en april 1960, 23 zusters. Rome gaf tevens de goedkeuring voor het oprichten van een noviciaat voor Zusters van Liefde J.M. te Lubumbashi. Wegens de secesieoorlog in Katanga, werd het noviciaat in 1963 overgeplaatst naar Kimpese, Neder-Zaire, waar het nu nog gevestigd is.

In 1969 werd de congregatie in negen provincies ingedeeld. Ieder van de vroegere missielanden heeft nu de eigen identiteit gevonden in trouw aan het geestelijk erfgoed en het charisma van de Congregatie. Zo ook de Kongoprovincie. Deze omvat Neder-Kongo, Oost- en West-Kasai, Shaba en Kinshasa waar het provinciaal bestuur gevestigd is.

Zuster Kathelijne van Speybroeck is ingetreden in de congregatie in 1943. Zij heeft een leraressenopleiding wiskunde gevolgd. Van 1945-1975 heeft ze in Zaire gewerkt als lerares, novicenmeesteres en directrice van een normaalschool (ped. academie). Ze is algemeen secretaris geweest van de congregatie van 1976-1988 en is nu de algemene archivaris.

De Afrikanisatie

Nu is de meerderheid van de zusters afkomstig uit Zaïre. In 1967 waren er van de 313 zusters 160 afkomstig uit Europa. Op 1 januari 1997 telde de provincie Zaïre 267 zusters waarbij 15 Belgische, 10 Rwandese, 2 uit de Centraal Afrikaanse Republiek. Er waren toen 14 novicen en 10 postulanten. Men kan dus stellen dat de missionaire opdracht nu vervuld wordt door jonge dynamische Afrikaanse zusters.

Deze ontwikkeling is het gevolg van de Afrikanisatie van het kader. De opdracht hiertoe, destijds gegeven door de bisschoppen van Zaïre, is door de toenmalige leiding van de congregatie serieus genomen. 'De Heilige Geest zal licht doen schijnen over de Afrikaanse zusters als het gaat om de aanpassing van ons leven als Zusters van Liefde in Congo,' zei moeder Hostia Ceulemans in 1966. Om dat doel te bereiken was een mentaliteitsverandering nodig en een bekering. Stap voor stap heeft de congregatie vervolgens Zaïrese zusters benoemd op leidinggevende posten: een secretaris in 1966, een leidster voor de novicenopleiding in 1970, een overste voor de provincie in 1975, een econoom voor de provincie in 1979, terwijl in 1990 het hele bestuur van de provincie uit Zaïrese zusters bestond.

Afrikanisatie maakt het mogelijk om de levensstijl van gemengde gemeenschappen aan te passen. Er komt dan openheid ten aanzien van de eigen omgeving en voor de Afrikaanse waarden van gastvrijheid, die niet in de eerste plaats bestaat uit het aanbieden van eten en drinken maar uit openheid, bereidheid tot luisteren, alsmede het schenken van aandacht en tijd aan degenen die langs komen. De mensen zijn begonnen onze kloosters te bezoeken, waarbij ze zich verbazen dat dat kan en dat ze welkom zijn. Nu heeft iedere gemeenschap van de Zusters van Liefde een gastenverblijf. Het concept uit de tijd van voor het Tweede Vaticaanse Concilie van kloosterleven afgezonderd van de wereld, is veranderd in een religieus leven dat een plaats heeft gevonden binnen het sociale patroon. Voor Afrikanen krijgt leven vanuit het mysterie van de incarnatie inhoud door naast de mensen te staan, temidden van hen leven, en tot op zekere hoogte leven als zij, dat wil zeggen, over dezelfde middelen beschikken of dezelfde sociale voordelen missen als zij; slachtoffer zijn van dezelfde onrechtvaardigheden, zoals salarissen, die niet uitbetaald worden, hoge kosten van levensonderhoud, van medische zorg, van onderwijs. Om te overleven moeten zij strijden als alle andere mensen; hard werken op de akkers en ander handwerk verrichten om de magere inkomsten aan te vullen.

Het besef tot een uitgebreide familie te behoren, wat kenmerkend is voor de Afrikaanse levensbesef, heeft een plaats gekregen in het statuut van de provincie Zaïre van de Zusters van Liefde. De band met de familie functioneert anders. Er is een relatie van solidariteit en wederkerige afhankelijkheid ontstaan tussen de bevolking en de zusters. Afrikaans leven wil zeggen op elkaar kunnen rekenen. Leven als religieuze in Zaïre vraagt vandaag de dag engagement en hoop. Christenen zijn geen pessimisten. De gemeenschappen van de zusters zijn zich ervan bewust dat erop gelet wordt hoe zij leven. Daarbij moeten de mensen zichzelf kunnen herkennen en via de zusters ook Jezus Christus.

De provincie geeft doorlopend aandacht aan de inculturatie van het gebed. Al in 1968 bezochten twee zusters Kameroen om kennis te maken met het geïncultureerde liturgisch gebed.

De zusters hebben ook de dynamiek van de Zaïrese wijze van het vieren van de eucharistie overgenomen. Tegenwoordig zijn elementen uit de negro-afrikaanse cultuur in hun vieringen geïntegreerd, zoals dialoog, religieuze dans, melodieën en liederen in de volkstaal, rituelen en symbolen die een boodschap in zich dragen. De gemeenschap viert gebeurtenissen in het eigen bestaan en in dat van het hele land. Zo is bidden niet meer een formaliteit maar een levende realiteit die het leven voedt en verandert. De zusters vinden het ook belangrijk om overdag of 's nachts te bidden voor het Heilig Sacrament. Deze traditie, die de congregatie vanaf het begin dierbaar is, vindt weerklank in de harten van de Afrikanen. De gemeenschap 'leeft het hart' in dat langdurige gebed om vervuld te worden met God, met zijn Geest, met zijn zicht op de gebeurtenissen en de geschiedenis. Het gemeenschappelijk gebed getuigt van het geloof, van de liefde en van de hoop van de gemeenschap van de Zusters van Liefde. Dat trekt de mensen aan. De omwonenden voegen zich graag bij de zusters.

De wereld waarin de missionaire opdracht vervuld moet worden is zo complex en aan verandering onderhevig dat de zusters regelmatig de situatie waarin de gemeenschap haar werk doet moeten analyseren. Dat betekent in de Geest de tekenen der tijden verstaan om werkelijk te onderkennen wat de wil van God is bij alles wat er gebeurt in concrete situaties en ontmoetingen.

Tot een goede analyse komen en die apostolair operationeel maken, is niet alleen gewenst, omdat het dringend nodig is om de dienstverlening te vernieuwen en aan te passen aan nieuwe behoeften. Er zijn ook geheel nieuwe uitdagingen en er zijn de lasten van de erfenis aan instellingen uit het verleden.

Toch proberen de zusters de liefde, die de congregatie wil uitdragen, zichtbaar te maken in zorg voor zieken, onderwijs, sociaal werk en aandacht voor de gemarginaliseerden.

Gedurende de laatste tientallen jaren hebben de zusters getuigenis afgelegd van hun creatieve aanpak in hun dienstverlening jegens lichamelijk gehandicapten, doven en blinden, maar ook ten behoeve van plattelandsvrouwen en meisjes, die niet naar school gaan; van degenen, die uit de gemeenschap gestoten zijn, zoals geesteszieken en kinderen die beschuldigd worden van toverij. Uit solidariteit met de achtergestelden proberen de zusters de rijken, de zakenmensen en de machtigen, ouders, vrienden en bekenden te bewegen om zich het lot van de armen aan te trekken en bereid te zijn tot meer delen en inzet voor verbetering van hun lot.

De provinciale vergadering van 1975 viel op door de grote nadruk op de missionaire inzet in Afrika. Ondanks de zonde wil het persoonlijke en het gemeenschapsleven van de zusters een uitdrukking zijn van het Goede Nieuws van Jezus Christus, die merkbaar en zichtbaar is voor de mensen. De provincie heeft ingezien dat missionaire dynamiek een integraal onderdeel is van haar identiteit. Vandaar de eis tot

mobiliteit en beschikbaarheid voor missionaire inzet. De Afrikaanse zusters werken in zes landen. De meerderheid van hen bevindt zich in Zaïre in tien bisdommen; vier werken onder de christelijke minderheid van Mali en in permanent contact met de wereld van de islam; er zijn acht in de Centraal Afrikaanse Republiek, waar ze zich inzetten voor de toenadering tussen de vrouwen van twee volken. Kort geleden zijn zes zusters begonnen in Rwanda en twee in Zuid-Afrika. Sinds 1987 maakt een Zaïrese zuster deel uit van het centrale bestuur van de congregatie in Brussel.

De vorming

Sinds 20 jaar streeft de provincie ernaar:

- volwassen, eenvoudige en open vrouwen te vormen, die toegewijd zijn aan Jezus Christus en zich aan Hem gegeven hebben om hun broeders en zusters te dienen;
- die vrouwen de toewijding van de congregatie over te dragen;
- daarbij gaat het om Afrikaanse vrouwen, die middenin de Zaïrese samenleving staan en middenin de kerk van Zaïre. Bij de vorming ligt veel nadruk op de geest van eenheid in verscheidenheid en op het getuigenis van de vreugde die er ligt in de toewijding aan de Heer. Die vreugde voert ondanks de problemen de boventoon in de gemeenschappen. Iedere dag en elk moment wordt de Zuster van Liefde geroepen om opnieuw te kiezen voor Jezus Christus.

De Zusters van Liefde en van Maria dragen vandaag, net als in het verleden, de prioriteit van de liefde uit door middel van een dynamische trouw aan de geest van de stichters. Wat ook de actuele situatie of de historische context van Zaïre is, zij leven uit de eisen van eenzelfde roeping en opdracht: laten zien dat God liefde is en dat ieder mens een dochter of een zoon van God mag zijn.

Zuster Angèle Mutonkole is een Zaïrese, geboren in Lumumbashi in 1939. Zij trad toe tot de Zusters van Liefde in 1957. Zij heeft een opleiding gevolgd in het onderwijs en de catechese. Ze was van 1976 moeder overste in de provincie Zaïre en maakt sinds 1987 deel uit van de centrale leiding van de congregatie in Brussel.

Vertaling: Y. Schaaf

Albert de Jong

Kerk en Politiek in Tanzania

Van de koloniale staat tot de derde-faseregering

De verhouding tussen (missie)kerk en staat wordt in de Tanzaniaanse (kerk)geschiedenis niet eenduidig beoordeeld. De standpuntbepaling van de verschillende auteurs hangt nauw samen met het tijdvak waarin ze leven, hun nationaliteit en hun visie op kerk en staat, die al dan niet beïnvloed is door een bepaalde richting in de Afrikaanse historiografie. Een sprekend voorbeeld hiervan is de relatie tussen missiekerk en koloniaal regime die enerzijds in de contemporaine missiegeschiedenis voorzien werd van een theologische rechtvaardiging,¹ maar die anderzijds in de marxistisch geïntendeerde Afrikaanse historiografie van de eerste twee decennia na de onafhankelijkheid ideologisch veroordeeld werd.² De laatste tijd dient zich echter een meer gebalanceerde, maar daarom niet minder kritische Afrikaanse kerkgeschiedenis aan, waarin aan de Afrikaanse rol, respons en initiatief evenveel aandacht geschonken wordt als aan de bijdrage van de missionaris aan de verspreiding van het evangelie en de opbouw van de lokale kerk. En als het onderzoek zich concentreert op de laatste, dan worden factoren in ogenschouw genomen zoals nationaliteit, afkomst, denominatie, lidmaatschap van religieus instituut, geslacht, en opleiding, omdat zij een beslissende invloed hebben op zijn missionair denken en handelen in de Afrikaanse (missie)kerk en maatschappij.³

Missie en politiek in de koloniale tijd

De verhouding tussen de missie en het koloniale regime in het trustgebied Tanganyika kan het best gekarakteriseerd worden als ambigu. De 'missie erkende de legitimiteit van de koloniale staat en benaderde haar op een 'de facto' basis.⁴ Hierdoor was op voorhand een ruime mate van zakelijkheid en pragmatisme verdisconteerd in haar opstelling ten aanzien van het koloniale regime.

Enerzijds openbaarde zich een houding onder de missionarissen om afstand te nemen van de koloniale regering. Zij waren buitenlanders, vreemdelingen in dit Britse koloniale gebied. Bovendien hadden zij geen emotionele, politieke en zakelij-

ke banden met het koloniale moederland. Daardoor stonden zij vrijer tegenover de koloniale regering en konden er kritiek op uitoefenen. Maar tevens realiseerden zij zich hierbij hun hachelijke positie als buitenlanders. Zij waren afhankelijk van de koloniale regering voor visa, het kopen en pachten van grond en de subsidies voor scholen en ziekenhuizen. Op sociaal vlak namen zij vaak de rol op zich van pleitbezorger van de belangen van Afrikanen tegenover de koloniale misbruiken. Maar ook op dit gebied waren zij totaal afhankelijk van de welwillendheid van de koloniale regering en ambtenaren. De missionarissen konden geen vuist maken, omdat zij geen politieke druk konden uitoefenen op de Britse regering via een achterban in het moederland. Bovendien hadden zij op godsdienstig gebied geen enkele verbondenheid met de Britse koloniale machthebbers, die in de regel anglicaan of presbyteriaan waren.

Anderzijds werkten de missionarissen binnen het systeem van de koloniale staat. Zij trokken het koloniale systeem als zodanig niet in twijfel en waren ervan overtuigd dat dit de beste structuur was om het land tot ontwikkeling te brengen. Wel oefenden zij soms kritiek uit op de Britse wijze van koloniseren. Bovendien werkten zij samen met de koloniale staat op het gebied van onderwijs en medische zorg. De apostolisch delegaat mgr. A. Riberi onderstreepte nog eens het belang van deze samenwerking op de bisschoppenconferentie van 1938: 'Samenwerking met de regering ... moet beschouwd worden als een essentiële voorwaarde voor het behalen van succes'.⁵ Terwijl de staat de missie steunde met subsidies in deze maatschappelijke diensten, zagen de missionarissen het gevaar dat de missie voor koloniaal politieke doeleinden misbruikt kon worden ten koste van haar eigen onafhankelijkheid en doelstelling. De talrijke botsingen en geschillen getuigen hiervan. Desondanks hield de missie vast aan de samenwerking omdat de school het indirecte missie middel bij uitstek geworden was.

Wat het actief bedrijven van politiek betreft was het na de uitvaardiging van de encycieliek *Maximum Illud*⁶ van 1918 een algemeen aanvaarde grondregel in missiegebieden dat missionarissen zich niet mengen in politieke kwesties als er geen principiële zaken op het spel staan, die geloof en zeden aanbelangen. In 1938 werd in een brief van de bisschoppenconferentie aan alle missionarissen deze leidraad nog eens in herinnering gebracht: 'politiek moet vermeden worden'.⁷ Politiek als zodanig was voor hen dan ook taboe. Zij interesseerden zich er niet of nauwelijks voor en hielden zich afzijdig van politieke geschilpunten. Hun voornaamste taak was het vestigen van de kerk van Christus, die supra-nationaal was en boven de politiek stond. Het lobbyen bij de koloniale autoriteiten was strikt voorbehouden aan de bisschoppenconferentie die de besluitvorming op het gebied van onderwijs, land, huwelijk, medische zorg, arbeid, belasting, etc., kritisch volgde en soms tegenoverstellen deed vanuit het perspectief van de missionaire zaak en de belangen van de Afrikaan.

Missie en nationalisme

Toen in de jaren dertig, veertig en vijftig de nationalistische onafhankelijkheidsbeweging ontstond, groeide en tot wasdom kwam, werd het politieke spectrum geleidelijk aan veel complexer. Het principiële uitgangspunt van de missiekerk dat de kerk boven de politiek staat, werd ook toegepast ten aanzien van het Afrikaans nationalisme. Voor de Tweede Wereldoorlog, echter, werd deze grondregel in de praktijk op de volgende manier nader gekwalificeerd. De missiekerk stond uiterst wantrouwend ten aanzien van elke uiting van ontlukend Afrikaans nationalisme. Katholieken werd ten zeerste ontraden zich aan te sluiten bij de (Tanganyika) African Association (T)(AA), de voorloper van de Tanganyika African National Union (TANU), te meer daar deze gedomineerd werd door moslims. Bovendien begon de AA anti-koloniale trekken te vertonen die het koloniale bestel konden ondermijnen. Katholieken, echter, werden geacht het wettelijke koloniale gezag te respecteren. Verder hechtte de missiekerk aan de status quo waar zij wel bij voer door haar samenwerking met de koloniale staat op onderwijskundig en medisch gebied. Als tegenwicht voor de AA werd de African Catholic Association opgericht. Het was een a-politieke welzijnsorganisatie die de sociaal-economische ontwikkeling van de Afrikaan wilde behartigen. Vanwege haar a-politieke en paternalistische karakter was haar geen lang leven beschoren.⁸

Na de Tweede Wereldoorlog veranderde de opstelling van de missiekerk ten aanzien van het Afrikaans nationalisme. Het principiële uitgangspunt van niet-inmenging in de politiek werd niet afgezworen, maar op een andere manier nader gekwalificeerd. In het herderlijk schrijven van de gezamenlijke bisschoppen van 1953, getiteld *Afrikanen en de christelijke levenswijze*, werd in een voor zijn tijd verbazingwekkend moedige en open taal onder meer de opstelling van de kerk ten aanzien van de nationalistische aspiraties van de Afrikanen uiteengezet. 'Er bestaat in vele delen van de wereld een groeiend bewustzijn van het feit dat (...) alle rassen recht hebben op een plaats in de familie van vrije naties'.⁹ Dit geldt ook voor het volk van dit gebied. 'Want het doel dat door allen verlangd wordt is een zelfbesturend gebied'¹⁰, waarvan de 'bevolking vrij, verlicht, voorspoedig en groot (zou moeten zijn)'.¹¹ Al een jaar voordat de politieke partij TANU door toedoen van Julius Nyerere opgericht werd, zegde de missiekerk haar steun op aan de status quo en erkende zij onomwonden het recht van de Afrikanen op zelfbeschikking en onafhankelijkheid. Deze positieve houding van de bisschoppen ten aanzien van het Afrikaanse streven naar onafhankelijkheid was voor een groot gedeelte te danken aan mgr. J. Blomjous WP, die als intellectueel van het bisschoppencollege met een vooruitziende en open visie zijn ambtgenoten voor zijn standpunt wist te winnen. Hij was de dominerende persoonlijkheid in wat A. Hastings genoemd heeft 'het Nederlandse tijdperk van de katholieke missie' in Oost-Afrika.¹²

Deze theoretische overeenstemming met betrekking tot het nationalisme kon niet verhinderen dat er grote onenigheid ontstond onder de bisschoppen en de aan hen gelieerde missionerende instituten over de politieke betrokkenheid in de praktijk. Ondanks het feit dat er een progressieve meerderheid was onder de bisschoppen en

de missionarissen, was er slechts een kleine groep merendeels Nederlandse witte paters, die onder inspiratie en stimulans van mgr. Blomjous en C. Bronsveld WP het als hun missionaire taak zagen de Tanzanianen voor te bereiden op de onafhankelijkheid. Daartoe maakten zij hen in speciale katholieke actie groepen politiek bewust en moedigden hen aan deel te nemen aan de nationalistische onafhankelijkheidsbeweging, die voor hen uitsluitend gestalte kreeg in TANU onder leiding van haar politiek gematigde en katholieke leider Julius Nyerere.¹³

In de bisschoppelijke brief *Eenheid en vrijheid in het nieuwe Tanganyika*¹⁴ van 1960, aan de vooravond van de onafhankelijkheid, opteeden de bisschoppen voor de visie van Blomjous op de verhouding van de kerk ten aanzien van de maatschappij, waarin kerk en staat van elkaar gescheiden waren, maar waarin de kerk in een pluralistische samenleving wilde samenwerken met de staat en andere godsdienstige en maatschappelijke groeperingen op sociaal-economisch gebied om een vrij en onafhankelijk Tanzania op te bouwen.

Het tijdperk Nyerere

Toen Tanzania in 1961 onafhankelijk werd, bestonden er nauwe banden tussen Nyerere en de kerk, die teruggingen tot de jaren veertig. Deze hechte relatie bleef bestaan tot 1985 toen Nyerere als president terugtrad. Voor de katholieke kerk was Nyerere het referentiepunt in de betrekkingen tussen kerk en staat bij wie ze gemakkelijk toegang had in geval van conflicten in de vorm van de secretaris generaal van de TEC (Tanzanian Episcopal Conference) of 'de raad van ouderlingen', waarin naast een lutherse en een anglicaanse drie katholieke bisschoppen vertegenwoordigd waren. Bovendien werd hij beschouwd als degene die garant stond voor een zich vreedzaam en harmonieus ontwikkelende samenleving, waarin vrijheid en menselijke waardigheid die ook als christelijke waarden gezien konden worden, hoog in het vaandel stonden geschreven. Zo was er van begin af aan een nauwe samenwerking tussen kerk en nationalistische staat, niet alleen op het gebied van onderwijs en gezondheidszorg, maar ook bij socio-economische projecten. De kerk leverde op deze manier een wezenlijke bijdrage aan de opbouw van de natie. Een ander gevolg van de zeer goede betrekkingen tussen kerk en staat was het feit dat de kerk hoogst zelden publiekelijk kritiek leverde op het politieke beleid van de partij/regering en haar ogen sloot voor mensenrechtenschendingen.

De hechtheid van de verhouding tussen kerk en staat werd op de proef gesteld toen het concept van ujamaa (Afrikaans socialisme) in de Verklaring van Arusha van 1967 tot uitgangspunt van het politiek handelen werd gemaakt. De ujamaa-politiek leidde tot nationalisatie van de productiemiddelen en sociale diensten. De implementering van de ujamaa-politiek op dorpsniveau had tot gevolg dat de plattelandsbevolking gedwongen werd in nieuw geplande dorpen samen te wonen. In het herderlijk schrijven *De kerk en de zich ontwikkelende maatschappij van Tanzania*¹⁵ van 1968 gaven de bisschoppen duidelijk en onomwonden steun aan de Verklaring van Arusha en de ujamaa-politiek, omdat de christelijke grondbeginselen van

gerechtigheid, eenheid en gelijkheid erin gehonoreerd werden. Wat de ujamaa-dorpen betreft was bisschop C. Mwoleka niet alleen een groot voorstander van dit programma maar bracht het ook in de praktijk door zelf zo nu en dan in een ujamaa-dorp te leven. Over het algemeen stonden de diocesane priesters hier veel gereserveerder tegenover, hetgeen door Nyerere gekritiseerd werd.

Begin jaren zeventig ontstond er onder een aantal bisschoppen de vrees dat het Afrikaans socialisme zich ontwikkelde in de richting van communisme. Naast schendingen van de ujamaa-principes en het afschilderen van kerkelijke werkers als uitbuiters en parasieten in de pers, was de voornaamste aanleiding voor deze vrees gelegen in het feit dat de universiteit van Dar es Salaam zich van het concept van ujamaa verwijderde in de richting van het marxisme. Tegen deze ontwikkelingen werd in de herderlijke brief *Vrede en wederzijds begrip*¹⁶ van 1972 stelling genomen. Marxisme werd afgedaan als een Europees concept, terwijl de stelling dat godsdienst opium is voor het volk geïmporteerd was en iedere serieus denkende Afrikaan choqueeerde. Uit deze brief blijkt dat de bisschoppen steun bleven geven aan de ujamaa-politiek, maar het marxisme krachtig afwezen.

Aan het einde van de jaren zeventig was de ujamaa-politiek over zijn hoogtepunt heen. Door externe en interne factoren ging de economie in snelle vaart bergafwaarts en stortte bijna ineem. De samenwerking tussen kerk en staat werd hechter dan ooit. Nyerere en de bisschoppen probeerden in eensgezinde harmonie de noden van het volk in deze barre economische tijden te verlichten.¹⁷

De tweede en derde fase regering

In november 1985 legde Nyerere het presidentschap neer. Ali Hassan Mwinyi, een moslim, volgde hem op en kwam aan het hoofd te staan van de tweede-faseregering. Zowel de nieuwe president als de kerk(en) hielden vast aan de onder Nyerere opgebouwde traditie van harmonie en nauwe samenwerking tussen religieuze gemeenschappen en de staat, waarbij het ujamaa-ideaal van het gezamenlijk werken aan de opbouw van een socialistische staat centraal stond. Maar zowel de economische als de religieuze situatie was drastisch veranderd. De bedreiging van het harmonie-model kwam van de kant van de islam. Onder invloed van het groeiende zelfbewustzijn van de moslims werden er nieuwe organisaties opgericht die een radicale politiek voorstonden en een confrontatie met de christenen aangingen, waarbij een versterking van het islamitische element in regering en maatschappij werd nagestreefd. De kerk hield echter haar zelf opgelegde terughoudendheid staande. Ook mengde ze zich niet in de discussie over de invoering van de meerpartijen-democratie in 1992. Het jaar daarop liet een duidelijke breuk zien met het verleden. Onder leiding van jongere prelaten gaf de kerk uiting aan een nieuw zelfbewustzijn en articulatie van een eigen en kritische positie tegenover de staat: 'Er zijn publieke speeches, cassette tapes en enkele kranten die aanhoudend minachtende en beledigende opmerkingen hebben (ten aanzien van het christelijk geloof). We hebben ons gerealiseerd dat de regering door te zwijgen over deze kwestie, de godslasteringen,

de beledigingen en de daaruit voortvloeiende haat door de vingers ziet. (...) Het einde ervan is bloedvergieten.¹⁸ In hetzelfde jaar verschenen nog twee herderlijke brieven waarin de regering van politieke stuurloosheid, wanbeheer en corruptie beschuldigd werd.¹⁹

In 1995 legde Mwinyi het presidentschap neer. De derde-faseregering wordt geleid door Benjamin Mkapa, een praktiserend katholiek. Van begin af aan werden de principes met betrekking tot de verhouding tussen kerk en staat die door Nyerere ontwikkeld waren, met nadruk naar voren gebracht. Het seculiere karakter van de regering werd onderstreept, terwijl de religieuze gemeenschappen opgeroepen werden godsdienst en politiek niet met elkaar te vermengen en hierin te volharden. Wel wilde de regering de bestaande goede relaties met de religieuze instituties handhaven om de harmonie en de economische ontwikkeling te bevorderen. Het waren deze sectoren waarin zij een grote rol konden spelen. De woordenstrijd tussen de verschillende religieuze gemeenschappen werd veroordeeld, omdat dit de natie kon verdelen langs religieuze scheidslijnen. Geen groepering zou getolereerd worden die zich bezighield met religieuze ophitsing.²⁰ Van de kant van de kerk werd de kritische opstelling die onder Mwinyi ontwikkeld was, voortgezet. Aartsbisschop P. Pengo van Dar es Salaam lanceerde in een preek, die veel stof deed opwaaien, een frontale aanval op de regeringspartij die hij corruptie, zelfzucht en machtswellust verweet.²¹

1 E. Maranta, 'The Catholic African and the present social evolution in Africa', in: *Acts of the First Leaders' Meeting for the Apostolate of the Laity in Africa, Kisubi Seminary Uganda, 8-13 December, 1953*, Kampala (1954), p. 56.

2 H. Mapunda, *Historia ya mapambano ya Mwafrika*, Dar es Salaam 1976, p. 120-135.

3 J. Baur, *2000 Years of Christianity in Africa. An African History 62-1992*, Nairobi 1994; E. Isichei, *A History of Christianity in Africa. From Antiquity to the Present*, Michigan - Laurenceville 1995; A. Hastings, *The Church in Africa 1450-1950*, Oxford 1996.

4 J. Blomjous, 'L'Afrique des Grands Lacs', in: *Informations Catholiques Internationales* (1-4-1961)nr. 141, p. 24.

5 *Conference of the Ordinaries of Tanganyika Territory Kiviro 1938*, (Ndanda 1938), p. 7.

6 *Maximum Illud*. Apostolische brief van Paus Benedictus XV over de verbreiding van het katholieke geloof over de wereld van 30 november 1919. Vertaald door F.A.J. van Nimwegen (Ecclesia Docens), Hilversum 1940. Hierin werd het bedrijven van politiek als een 'afschuwelijke ontaarding van het apostolaat' krachtig verworpen. (nr. 19).

7 *Conference of the Ordinaries of Tanganyika Territory Kiviro 1938*, p. 66.

8 A.H.de Jong, *Missie en politiek in Oostelijk Afrika. Nederlandse missionarissen en Afrikaans nationalisme in Kenya, Tanzania en Malawi 1945-1965*, Kampen 1994, p. 116-119.

9 *Africans and the Christian Way of Life*, Tabora 1953, p. 5.

10 *Ibid.*, p. 36.

11 *Ibid.*, p. 7.

12 Hastings, *The Church in Africa*, p. 569.

13 De Jong, *Missie en politiek in Oostelijk Afrika*, p. 123-200.

14 *Unity and Freedom in the New Tanganyika*, Tabora 1960.

15 *The Church and Developing Society of Tanzania*, Ndanda 1968.

16 Ueluwano na Amani, Dar es Salaam 1972.

17 Zie voor het tijdperk Nyerere: D. Westerlund, *Ujamaa na Dini. A study of some aspects of society and religion in Tanzania, 1961-1977*, Stockholm 1980; J.P. van Bergen, *Development and Religion in Tanzania. Sociological Soundings on Christian Participation in Rural Transformation*, Madras, Leiden 1981; J.C. Sivalon, *Roman Catholicism and the Defining of Tanzanian Socialism, 1953-1985. An Analysis of the Social Ministry of the Roman Catholic Church in Tanzania*, Ph.D. thesis, University of St. Michael's College (Toronto), 1990; F. Ludwig, *Das Modell Tanzania. Zum Verhältnis zwischen Kirche und Staat während der Ära Nyerere*, Berlin 1995.

18 'Tamko rasmi la Baraza la Maaskofu Katoliki Tanzania mintarafu kashfa za kidini', in: *Ujumbe wa kichungaji wa Maaskofu Katoliki Tanzania 1993*, Dar es Salaam 1993, p. 3.

19 *Ibidem*. Voor de tweede fase regering zie verder: Ludwig, *Das Modell Tanzania*, p. 176-185; P. Smith, *Ukeristu na Uislamu katika Tanzania*, Tabora (1990).

20 *Sunday News*, 31-12-1995; *Daily News*, 13-4-1996; *Idem*, 30-4-1996; *Idem*, 7-5-1996.

21 *Majira*, 28-10-1996; *Uhuru*, 15-11-1996; *The Express*, 14-20 November 1996.

Dr. A.H. de Jong is Spiritijn. Hij studeerde in Nijmegen filosofie en theologie en promoveerde daar in 1994 op de houding van Nederlandse missionarissen ten opzichte van het nationalisme in Oost-Afrika.

Hij doceerde van 1994-'97 (Afrikaanse) kerkgeschiedenis aan het seminarium te Morogoro in Tanzania en doet nu hetzelfde aan het Tangaza College en het Hekima College in Nairobi in Kenya.

Op voet van gelijkheid

Een model tot samenwerking met de kerk in China

De Chinese Volksrepubliek wordt een welvaartsstaat

In de bomvolle treinen spreken Chinezen onder elkaar hoofdzakelijk over zaken doen en geld verdienen. Geld schijnt de enige superwaarde te zijn in China vandaag. De economische hervorming bracht welstand. Men vraagt zich af: Hoe Marxistisch is Communistisch China nog? Maar terwijl er in de Volksrepubliek welvaart groeit, kampt het land met nieuwe problemen: overbevolking, vandalisme, corruptie. Perestrojka (economische hervorming) is er dus wel, maar geen glasnost (doorzichtigheid, democratie). Vooral sedert het Tiananmen drama (1989) herhalen Chinese autoriteiten dit principe: 'Stabiliteit is essentieel voor een normale economische ontwikkeling.' Daar voegen ze aan toe: Mensenrechten zijn een interne aangelegenheid. In China bestaat vrijheid van godsdienst alleen *met Chinese kenmerken*, i.e. onder volledige controle van de partij. Godsdienst wordt immers gezien als een mogelijke factor van destabilisering en infiltratie door buitenlanders.

China's gehechtheid aan zijn autonomie is door de geschiedenis heen vooral duidelijk geworden op het vlak van godsdienst. Het initiatief van de Jezuïeten ten tijde van M. Ricci, A. Schall en F. Verbiest, tot aanpassing van de katholieke liturgie aan de Chinese cultuur mislukte omdat missionarissen het onder elkaar oneens waren, met als gevolg dat Rome, dat eerst akkoord ging, het initiatief stopzette. Toen de Kangxi keizer bij die gelegenheid ontdekte dat de Chinese katholieken niet *autonoom* waren, maar *gecontroleerd* werden door een buitenlands gezag dat hen verbood de katholieke liturgie aan te passen aan de Chinese cultuur, verbande hij alle buitenlandse missionarissen uit China. Dat was een historisch conflict tussen *het exclusief katholiek geloof* (Geen heil buiten de Kerk) en de *exclusieve cultuur* van het Middenrijk. Sinds die tijd leeft de Chinese Katholieke Kerk met het stigma dat keizer Kangxi haar toen gaf, nl. *Een buitenlandse godsdienst, ongeschikt voor China*.

Na de Opium Oorlog (1942), trokken buitenlandse missionarissen, dankzij de Ongelijke Verdragen die het vernederde China moest ondertekenen, weer China binnen onder de vlag en de bescherming van de buitenlandse machten. Zij leverden belangrijke bijdragen aan China op het vlak van opvoeding, gezondheidszorg, wetenschap enz., en slaagden er tevens in een degelijke basis te leggen voor de groei van een vurige lokale kerkgemeenschap. Toch beschouwen de (niet-katholieke) Chinezen hen als *indringers* en worden al hun bijdragen, hoe waardevol ook op zichzelf gezien, nu nog als *culturele invasie* afgedaan. De Chinese Kerk kreeg er een tweede stigma bij, namelijk: *instrument van westers imperialisme*.

Het is niet te verwonderen dat, toen Mao Ze-dong op 1 Oktober 1949 op Tiananmen verklaarde *China is opgestaan*, hij heel de Chinese bevolking achter zich had. De tijd van China's vernederingen was voorbij. Samen zouden zij een eigen Nieuw China gaan opbouwen, onafhankelijk van welke buitenlandse natie dan ook. *Autonomie* werd van toen af het sleutelwoord in China, ook ten aanzien van godsdienst. Het is in die context dat buitenlandse missionarissen begin jaren vijftig opnieuw werden verbannen. Betrekkingen met de Heilige Stoel – ook gebrandmerkt als *buitenlandse koloniale macht* – werden verbroken. De Chinese Katholieke Kerk werd ervan beschuldigd een instrument te zijn van *buitenlandse infiltratie door missionarissen*. Kort daarop riep de Chinese regering *de Chinese Katholieke Patriottische Vereniging* in het leven. Men daagde de Chinese katholieken – bisschoppen, priesters, religieuzen, leken – uit er lid van te worden en te breken met Rome, om zo te bewijzen dat zij echt vaderlandslievende Chinese burgers waren en geen *loophonden van het westers imperialisme*.

De twee stigma's

Dit was het ogenblik van de waarheid voor de Chinese Kerk. In het begin van de jaren vijftig werd zij geconfronteerd met de moeilijkste keuzen uit haar geschiedenis. De atheïstische filosofie van de nieuwe Chinese regering gewoon adopteren was voor haar uitgesloten. Daarom kozen veel Chinese katholieken de weg van de confrontatie met het atheïstisch communisme. Anderen echter twijfelden of confrontatie met dit regime de kerk wel kon redden. Zij zochten een weg om enerzijds trouw te blijven aan de kerk en tevens – zover hun geloof dit toeliet – toch met de regering mee te werken. Zo is de Chinese Kerk dan intern verdeeld geraakt tussen een zogenaamde *ondergrondse kerkgroep*, die opteede voor confrontatie, en de *officiële (patriottische) kerkgroep*, die de weg van de accommodatie wilde bewandelen. De ondergrondse groep werd door de Partij ervan beschuldigd *niet vaderlandslievend* te zijn; terwijl aan de andere kant de officiële kerkgroep door de Heilige Stoel en de hele Universele Kerk ervan verdacht werd *schismatiek* te zijn, vooral toen zij gehoorzaamden aan de Partij om zonder toestemming van Rome eigen bisschoppen te wijden.

China bezoekers ontdekten pas in het begin van de jaren tachtig dat de meerderheid

van de officiële bisschoppen en priesters eenvoudig hadden willen meewerken met de communistische autoriteiten om hun vaderlandsliefde te bewijzen, terwijl zij anderzijds niets prijs gaven van hun geloof of hun verbondenheid met de Universele Kerk. Stapsgewijs werd het duidelijk dat de officiële kerkgroep in haar geheel – zelfs al bleven er twijfels bestaan over sommige individuele leiders van de Patriottische Vereniging – niet schismatiek waren. Nog lange tijd konden zij hun verbondenheid met de Paus niet in het openbaar uitdrukken. In de loop van de jaren tachtig is ook dit stilaan duidelijk geworden, katholieken en priesters van de officiële kerkgroep bidden vandaag openlijk voor de Paus en belijden publiekelijk hun eenheid met de Universele Kerk. Dit alles gebeurt met de goedkeuring van de Chinese regering. Men zegt zelfs – en dat is ondertussen al meer dan eens bevestigd – dat de meerderheid van de officiële bisschoppen nu door de Paus al is erkend. Dat vooral is zeer belangwekkend!

Als we immers nu terugdenken aan de oppositie van China tegen de Heilige Stoel in het begin van de jaren vijftig en het lijden – ja ook de dood – dat zoveel Chinese katholieken ondergaan hebben tijdens de Culturele Revolutie precies omwille van hun trouw aan de Paus, dan moet men toegeven dat die open belijdenis van trouw aan Rome door Chinese priesters en bisschoppen waarlijk een doorbraak is. Het is een opmerkelijke prestatie van de Chinese Kerk dat ze erin slaagt een relatie van samenwerking uit te bouwen met de eigen regering, terwijl ze tevens ook haar trouw aan de Heilige Stoel duidelijk stelt. Binnen China wordt de kerk door de regering en door het volk erkend als de *lokale, autonome Chinese Katholieke Kerk (autonoom betekent hier niet onafhankelijk)*. Het lijkt dat de Chinese Kerk op die manier van haar twee stigma's – *buitenlands en loopjongen van westers imperialisme* – zal afgeraken.

De geboorte van een ware lokale Katholieke Chinese Kerk

We zijn vandaag getuige van de geboorte van een ware katholieke lokale Chinese Kerk. Het gebeurt op een manier die geen enkele missionaris had gepland. Het zijn de Chinese christenen zelf die bewezen hebben dat hun geloof voor *hen* helemaal *niet vreemd* is noch in tegenspraak met hun eigen cultuur. Deze doorbraak is niet de verdienste van een of van enkele personen, evenmin van een vereniging, maar van de Chinese christenen. Door hun eigen keuze, hun moed en trouw aan hun godsdienst, ondanks lijden en vervolgingen – niet alleen tijdens de recente vervolging, maar ook die van de Boxers en in de 17e eeuw – hebben zij bewezen dat het christelijk geloof hun eigen geloof is. Het werd hen niet opgelegd. Zij kozen het zelf. Het behoort hen toe evenzeer als hun eigen cultuur. Door dit uitzonderlijk historisch getuigenis van trouw hebben de Chinese christenen hun eigen Chinese Katholieke Kerk tot een echte Chinese kerk gemaakt. Zij hebben een plaats opgeëist voor hun katholieke geloof binnen China en zodoende hebben ze de exclusiviteit van hun eigen cultuur doorbroken. Ook eisten zij binnen de katholieke kerk respect op voor hun eigen Chinese cultuur en de complexe historische Chinese achtergrond, en daardoor hebben zij de exclusiviteit van de katholieke kerk doorbroken. Het katholicisme is nu

door de Chinese autoriteiten erkend als een *Chinese godsdienst*. Chinees, niet in oorsprong en afkomst (zoals het boeddhisme trouwens ook niet van Chinese oorsprong is), maar wel erkend als een van de vijf officieel erkende godsdiensten van China, ook al telt de kerk maar betrekkelijk weinig gelovigen. Deze evolutie betekent historisch een essentiële fase in de groei van de Chinese Katholieke Kerk.

Het merkwaardige is dat die evolutie gegroeid is vanuit de Chinese kerkgemeenschap en dat beide kerkgroepen – de ondergrondse zowel als de officiële, hoezeer ze onderling ook tegenover elkaar staan – ertoe hebben bijgedragen, elk op eigen manier. Door de eeuwen heen, binnen de complexiteit van China, bleven zij zoeken naar wegen om hun eigen vaderlandsliefde te bewijzen aan de Chinese autoriteiten, en de kerkelijke autoriteiten te overtuigen van hun trouw. Beide groepen opteerden elk voor een eigen weg. Blijkbaar slagen zij erin en zo dragen beide bij tot wat zich nu onder onze ogen ontwikkelt, namelijk: de geboorte van de lokale Katholieke Chinese Kerk.

Eerste opdracht: de gelovigen herenigen

Het goede nieuws dat we vanuit China vernamen tijdens de laatste jaren is dat er in China geen afvallige kerk bestaat. Er is in China slechts één katholieke kerk: de Ene, Heilige, Katholieke en Apostolische Kerk in China. Maar haar interne verdeeldheid blijft voorlopig een feit. Er is zelfs een *officiële* en een *ondergrondse* Bisschoppen Conferentie, hoewel geen van beide door Rome werd erkend. Sommige ondergrondse bisschoppen zijn agressief in hun houding tegenover de officiële bisschoppen en priesters; zelfs tegen die waarvan ondertussen wel bekend is dat ze door de Paus worden erkend. Aangespoord door hun bisschoppen weigeren de ondergrondse christenen de sacramenten te ontvangen van officiële priesters. Nochtans heeft de Paus al verschillende keren de Chinese bisschoppen, priesters en gelovigen opgeroepen tot verzoening. In sommige plaatsen in China kwam er al een positief antwoord op. In Tianshui (Giansu Provincie) was er op Kerstdag 1995 een ontmoeting tussen jonge priesters van beide groepen. Zij wensten elkaar vrede. Een moedige stap die bijdraagt tot de opbouw van de lokale Chinese Katholieke Kerk.

Tweede opdracht: in dialoog treden met de staat

De Chinese kerkgemeenschap heeft duidelijk haar vaderlandsliefde en trouw bewezen. Ze erkende het Nieuwe China en aanvaardde zelfs de zeer strikte controle op al haar kerkelijke activiteiten. De staat liet het ook oogluikend gebeuren dat christenen voor de Paus bidden en zelfs dat sommige bisschoppen zich door Rome lieten erkennen. Maar de vraag blijft: zullen Chinese bisschoppen in de toekomst ook waarlijk bisschop mogen zijn in eigen bisdom? Zullen zij ten volle lid mogen zijn van het lichaam van bisschoppen van heel de Universele Kerk? Zal de Chinese Bisschoppen Conferentie autonoom – d.i. zonder het huidig bestaande controle-

rende lichaam – de eigen Chinese Kerk mogen leiden? De Chinese bisschoppen zullen nog durf en creativiteit aan de dag moeten leggen om met civiele autoriteiten in een vrijmoedige dialoog te treden en te komen tot een situatie waar enerzijds de Kerk de wetten van de Staat respecteert, en anderzijds de Staat ook de eigenheid van de gelovige katholieke gemeenschap erkent.

Sedert alle missionarissen uit China werden verbannen (1949-'55) waren zij er niet meer welkom. In 1994 echter werd een nieuwe wet gepromulgeerd die deze situatie herziet en duidelijk de beperkingen specificceert waarbinnen buitenlandse missionarissen mogen worden uitgenodigd om in China de Chinese Kerk te komen bijstaan. Missionarissen en Chinese priesters van elders worden nu uitgenodigd om les te geven in seminaries. Chinese bisschoppen zonden al jonge priesters en seminaristen uit om in andere lokale kerken te gaan studeren. Zelf reisden zij erheen op bezoek. Er groeit een nieuwe relatie tussen de Chinese Kerk en andere lokale kerken. Na tientallen jaren communicatie-stop worden er nu programma's van uitwisseling tussen kerken geopend. Dit mag ook een doorbraak worden genoemd. We kunnen deze evolutie zelfs vergelijken met de heropening van China voor missionarissen na de Opium Oorlog, maar dan wel met dit essentieel verschil dat in 1840 de heropening werd afgedwongen door de Engelse oorlogsschepen, terwijl de heropening nu – hoewel nog beperkt – gebeurt door de autonome beslissing van de Chinese Volksrepubliek. Dit is een nieuw begin dat nieuwe kansen biedt voor zinvol zendingswerk. Wel moeten missionarissen eerst de nieuwe mogelijkheden zowel als de beperktheden ervan afwegen.

Wederkerigheid en gelijkheid tussen zusterkerken

Reeds in 1969 werd in de Katholieke Kerk het *Jus Commissionis* (= het toekennen van bepaalde gebieden aan missiecongregaties) afgeschaft. Vandaag hebben missionarissen en missiecongregaties geen enkele missie in China meer, tenzij ze daar uitgenodigd zijn door de Chinese bisschoppen voor een duidelijk omschreven taak en beperkte tijd. De zending van de kerk wordt nu in elk land behartigd en geleid door de eigen lokale kerk. Elke lokale kerk *is in zending*. Zij zendt uit en geeft, terwijl ze tegelijkertijd ook ontvangt.

Chinese civiele autoriteiten nemen *Op voet van gelijkheid en wederzijdse waardering* als stelregel voor hun internationale handelsbetrekkingen. Eigenlijk kan deze regel ook op de samenwerking tussen kerken worden toegepast. Lokale kerken zijn zusterkerken. Maar elke lokale kerk heeft haar eigen karakter en eigenheid die gegroeid zijn vanuit de eigen historische culturele achtergrond. Zo bestaat er in de Universele Kerk een rijk patrimonium van verschillende wijzen van geloofsbeleving in de lokale kerken: eigen manier van bidden, van denken en inzichten over hoe zij de Heer Jezus en zijn boodschap ervaren. Zodra de lokale kerken met elkaar gaan samenwerken en uitwisselen, bieden zij die eigen inzichten als gaven aan de andere kerken

aan. Zo verrijken zij elkaar. Elke kerk geeft en ontvangt. Wederkerigheid en gelijkheid zijn essentiële aspecten van Zending. Het ontwikkelen van dergelijke internationale relaties van samenwerking is een belangrijk deel van de groei naar volwassenheid van een lokale kerk. Missionarissen vervullen een belangrijks brugfunctie in dit proces. Zij verlaten eigen land, eigen kerk en gaan naar die lokale kerken waar de bisschop hen uitnodigt. De verantwoordelijkheid en leiding van heel *deze missie activiteit* is helemaal in handen van de lokale kerk. Zo staan we nu ook aan het begin van een nieuwe fase van samenwerking met de Chinese Kerk.

Twaalf Chinese priesters en seminaristen en twee leken studeren reeds aan het door de Ferdinand Verbieststichting pas geopende *Chinese College* te Leuven. In Frankrijk, Duitsland en Italië studeren er in totaal nog een veertigtal seminaristen en priesters. Zoals verschillende andere priesters ging ik zelf, op uitnodiging, pastorale theologie doceren aan het Groot Seminarie van Shanghai. Dit is samenwerking tot vorming van Chinese kerkleiders.

Ook op het vlak van ontwikkelingshulp groeit er heel wat samenwerking. In de Chinese provincie Shaanxi werkt de Verbieststichting samen met de kerk, zowel als met het provinciaal bestuur, aan het oprichten van kleine gezondheidscentra in de meest afgelegen en verarmde gebieden: o.a. in het Sanbian District waar de Scheutisten honderd jaar geleden al actief waren. Daar worden waterputten geboord en wordt, op vraag van de lokale overheid, mee gezocht naar een oplossing voor de fluor vergiftiging van het lokale drinkwater. Elders werkt de Stichting samen met de Broeders van Liefde (Gent) aan de bijscholing van dokters en verplegers voor mentaal zieken. Zulke samenwerking toont de solidariteit van de Universele Kerk met de Chinese Kerk die aan de oplossing van sociale problemen in eigen land wil gaan meewerken.

Onze *Missie in China* bestaat niet meer. In plaats ervan komt de *samenwerking en uitwisseling tussen onze lokale kerk en die van China op voet van gelijkheid en wederzijdse waardering*. Kerken in het Westen moeten dit nieuwe model van zending nog leren. Ook aan de Chinese Kerk moet tijd gegund worden om in die nieuwe relatie binnen te treden. Missionarissen kunnen die nieuwe relatie helpen opbouwen. Dat is hun nieuwe rol in dienst van de lokale Chinese Katholieke Kerk.

Jeroom Heyndrickx is Scheutist. Hij werd in 1956 tot priester gewijd en vertrok in 1957 als missionaris naar Taiwan. Hij studeerde van 1964-1966 in Parijs pedagogie en pastoraaltheologie. Daarna behaalde hij een MA in pedagogie in Chicago. Terug in Taiwan richtte hij daar het Taiwan Pastoraal Centrum op voor de vorming van leken. Van 1974-1981 was hij in Rome vicaris-generaal van de congregatie van Scheut. Hij richtte in 1982 de F. Verbieststichtingen op aan de universiteit van Leuven om de uitwisseling met China te bevorderen. Hij is directeur van deze stichting.

Zending en taal

Door het hele boek Handelingen der Apostelen in het Nieuwe Testament loopt een discussie over de vraag of de mensen, die Jezus willen volgen, eerst jood moesten worden of gewoon zichzelf konden blijven.

Met als prelude de 'Kamerling uit Morenland' in Handelingen 8, die alleen maar verklaarde dat Jezus Christus de zoon van God was, en verder niets, valt de beslissing op het apostelconvent in Hand. 15. 'Daarom ben ik van oordeel, dat men hen, die zich uit de heidenen tot God bekeren, niet verder moet lastig vallen' (Hand. 15:19). Door dit besluit werd het christendom geen joodse sekte en kon het evangelie van Jezus uitgaan 'tot de uiteinden der aarde'.

Men kan ook stellen dat de consequentie van het apostelconvent was dat de boodschap van Jezus, die een vervuller was van in het Hebreeuws opgeschreven joodse beloften, werd verbreid in het Koinègrieks, de handels- en cultuurtaal van het oostelijk bekken van de Middellandse Zee, om dominant gestalte te krijgen in de kerk van Rome in de taal van het Romeinse wereldrijk: het Latijn.

Jan van Capelleveen heeft daarbij onderstreept dat de inculturatie van de boodschap van Jezus in het Koinègrieks dogmavorming van de jonge kerk tot gevolg had en vervolgens het latijnse denkraam van de westerse katholieke kerk een met Romeinse logica en juridische zin functionerend instituut heeft gemaakt. Hij geeft voorbeelden hoe de taal die men gebruikt in de liturgie en in de vertaling van de bijbel, altijd invloed had en heeft op de gestalte en zelfs op de inhoud die de boodschap krijgt. Dat gold van de Kopten in Egypte en de Syriërs en Nestorianen in het Oosten, maar ook van de Ariaanse Goten (Wulfilas) en van de orthodoxen en het oud-slavisch.¹

Lamin Sanneh verwoordt deze principes vanuit zijn Afrikaanse ervaring: het christendom is per definitie een vertaalbeweging en gaat dus altijd weer de confrontatie aan van de boodschap met mensen die leven en denken in een eigen taal en cultuur.² Van Capelleveen en Sanneh hebben gelijk, alleen er moet wel wat bij gezegd worden. Het christendom is als het jodendom en de islam de boekreligie van een van huis uit herdersvolk, dat met oog op water en grazige weiden altijd mobiel moet

zijn. Volken, die ergens vast wonen kennen meestal aan bepaalde plaatsen gebonden goden en machten. Zo goed als hun voorvaderen daar ook hun thuis hebben.

Wel was en is er verschil tussen de functie van de heilige boeken bij die drie boekreligies. De joden waren niet missionair, zij wilden de wet en de beloften in eigen kring levendig houden en leerden dus tot op de dag van vandaag hun kinderen en kindskinderen de thora in het Hebreeuws lezen.

De islam beschikt over een door een engel aan Mohammed gedictieerd heilig boek, waarvan niet alleen de boodschap maar eigenlijk ook de taal heilig is. De ideale benadering van de koran is de soera's in het Arabisch lezen. Er zijn orthodoxe moslims die zelfs zeggen dat de koran niet in andere talen vertaald mag worden. Daar waar dat wel gebeurd is blijft de vertaling van de koran een hulpmiddel.

Zoals gezegd: bij het christendom is het Woord mens geworden en spreekt het dus de taal van de mensen, wat altijd en overal de ontmoeting zo niet de confrontatie met een andere taal en cultuur impliceert.

Daarbij raakte de westerse kerk in de tijd van de reformatie in een soort stroomversnelling. De Rooms-Katholieke Kerk van de Middeleeuwen achtte zich de drager en bemiddelaar van het heil in Christus. Toen door hun politieke en economische activiteiten, maar ook door hun leefwijze, de geestelijken hun geloofwaardigheid verloren, keerden de mensen terug tot de bron: de bijbel. Dat deden binnen de kerk in Nederland de 'Broeders des Gemeenen Levens' al, maar het kwam met Maarten Luther en Jean Calvijn tot een breuk. Zij vervingen de kerk als bemiddelaar door het 'sola scriptura', de Schrift alleen, en ontdekten als enige weg van het individu naar God het 'sola fide' en het 'sola gratia'. (door het geloof alleen en door genade alleen). Terwijl tot dan de geestelijken hun eigen latijnse kerktaal hadden gehanteerd en alleen in het pastorale contact de volkstaal gebruikten, vroeg de mondighe gelovige van de reformatie om bijbelvertalingen in de eigen taal.

Omdat als gevolg van de Reformatie in Europa het Heilige Roomse Rijk met één kerk en één kerktaal uiteenviel, werden bijbelvertalingen in de volkstaal een belangrijk hulpmiddel bij de opbouw van nationale staten volgens het na veel strijd aanvaarde principe van 'cuius regio, eius religio' (de religie van de vorst is die van het land). Dat de Reformatie met al deze consequenties in een aantal landen slaagde, is in hoge mate te danken aan de uitvinding van de boekdrukkunst, die betaalbare vermenigvuldiging van bijbels en andere teksten mogelijk maakte.

De moderne protestantse zending is als wereldwijde beweging een christelijk product van – zo niet een reactie op – de Verlichting, die door de autonome mens verzamelde kennis breed wilde verbreiden, onder andere via volksonderwijs. Daarop reageerden protestantse vromen van het Reveil met het oprichten van bijbelgenootschappen, het eerst in 1710 in Canstein in Duitsland, met het doel nieuwe lezers goedkoop verantwoord leesvoer te verschaffen, namelijk de bijbel.

Omdat datzelfde Reveil zich ook ten doel ging stellen om het evangelie wereldwijd te doen verkondigen, kwam het idee op om ook overzee de bijbel beschikbaar te

stellen aan mensen in een taal die ze verstonden, voor een prijs, die ze konden betalen. Dat gebeurde het eerst in Engeland in 1804, niet als een kerkelijke activiteit, maar als een project van individuele gelovigen uit vele kerken. Het leek er op dat ook de katholieken en de orthodoxen mee zouden doen, maar die haakten al gauw af omdat zij het lezen van de bijbel strikt wilden binden aan de eisen van hun kerkelijke tradities.³

De zending begon vóór het moderne kolonialisme. De zendingspioniers wilden naast de eigenlandse bevolking staan en ze wilden wezenlijk met die bevolking communiceren. Dus gebruikten ze niet de handelstal van de blanke kooplieden, maar leerden ze de taal van de mensen zelf. Hoewel ze zich superieur wisten, zowel in hun christendom, als in hun westerse beschaving, aan de plaatselijke bevolking, gingen ze hun taal spreken, hun belangen verdedigen tegenover blanke of arabische kooplieden en slavenhalers, en hun leven leiden door temidden van hen te gaan wonen. Wanneer in 1858 India Engels is geworden, de Nederlanders hun bestuur over heel Indië vestigen en in 1886 bij de conferentie van Berlijn de Europese machten in feite de Afrikaanse koek verdelen, begint het moderne kolonialisme.

Afrika als voorbeeld

Bijbelvertaling wordt in Afrika belangrijk om twee redenen. Naar het besef van de piëtistisch zendelingen is geloof een persoonlijke relatie met de Heer en Heiland Jezus Christus. Dus moet de bekeerling zelf het verhaal van Jezus kunnen lezen. Verder zijn de levensomstandigheden op de kusten van Afrika van dien aard dat vele zendingspioniers jong sterven. Het is dus belangrijk om snel iets blijvends beschikbaar te hebben en dat is de vertaling van een evangelie.

In 1885 zijn er in Afrika al voornamelijk door het Britse Bijbelgenootschap uitgegeven bijbelvertalingen in 59 talen, waaronder 11 bijbels en 10 nieuwe testamenten,⁴ bijna allemaal gemaakt door zendingsarbeiders met hulp van lokale informanten. Overal wordt gezocht naar grote talen. Het komt voor dat de zending een kusttaal promoot via haar scholen, zoals het Douala in Kameroen.

De koloniale machten ontwikkelen allemaal een eigen taalpolitiek, waarbij de Fransen, de Portugezen en ook de Belgen geen belangstelling hebben voor eigenlandse talen.⁵ In het Frans heten ze 'des dialectes africaines'. De Portugezen staan in Angola alleen tweetalige bijbelvertalingen toe, dus met het Portugees erbij. De Engelsen geven meer ruimte aan Afrikaanse talen en de Duitsers ontwikkelen een taalpolitiek in het onderwijs met een Afrikaanse taal voor de lagere klassen en Duits voor de hogere. Vrijwel overal wordt de taal van kolonisator de officiële taal.

De kolonisator heeft lager opgeleid Afrikaans kader nodig, dat zijn taal kan lezen en schrijven. Dus worden zending en missie gevraagd (en met bescheiden subsidies gelijmd) om hun scholen, die tot dan voornamelijk functioneren in het kerkelijk onderwijs, te maken tot scholen met een door de kolonisator vastgesteld leerprogramma. Zending en missie zijn meestal bereid hieraan mee te werken, want dit verschaft hunzelf een kader en zij kunnen zo meehelpen aan het uitdragen van de ook

door hen superieur geachte westerse beschaving. Met name de katholieken worden zeer actief in het onderwijs. Omdat de Romana na de Napoleontische tijd eerst orde op zaken moest stellen in eigen huis, is de missie grosso modo op de kusten van Afrika vrijwel overal na de zending begonnen met als pioniers Franse congregaties. Aangezien het doel van de missie de 'implantatio ecclesiae' is, de inplanting van de kerk, krijgen de Afrikaanse talen aandacht als middel om de mensen te bereiken en is die taal in de (Latijnse) eredienst nodig voor de zondagse schriftlezingen. De katholieken geven daarom voorrang aan het vertalen van de zondagse lezingen, het publiceren van het leven van Jezus en een catechismus. In 1930 hebben ze materiaal in 100 Afrikaanse talen waaronder 5 hele bijbels.⁶

De Fransen willen geen onderwijs in de Afrikaanse talen, maar paters in Frans West en Equatoriaal Afrika krijgen het in de jaren twintig voor elkaar dat er op de Franstalige scholen godsdienstonderwijs gegeven mag worden in de eigen taal.⁷ Aangezien het christelijk geloof vele aspecten heeft, kan zo in Frans Afrika behoorlijk aandacht worden gegeven aan de eigenlandse talen. In de Portugese koloniën draagt de staat het officiële onderwijs op aan de katholieke kerk, op voorwaarde dat er goede Portugezen gevormd worden.

Zending en missie krijgen zo een dubbel gezicht in de Afrikaanse samenlevingen. Ze communiceren in de afrikaanse talen (bijvoorbeeld in alle kerkdiensten) en in het vertalen van de bijbel onderstrepen ze het belang van het eigen denken en de eigen culturen van de mensen.⁸ Maar door onderwijs te geven in de taal en met het leerprogramma van de kolonisator stimuleren ze tegelijk de vervreemding van de Afrikanen van de eigen wereld. Wel speelde met name in het protestants onderwijs de bijbel een grote rol als een goedkoop te krijgen dik boek. Er wordt nog steeds in de voormalige Engelse koloniën door vele protestanten een soort King James bijbel-Engels gesproken!

Dit dubbele gezicht heeft onverwachte consequenties. Wanneer er met name na de Tweede Wereldoorlog meer voortgezet onderwijs komt, blijken christelijke scholen in hun mengsel van een Europees programma met de bevrijdende boodschap van het evangelie, kweekplaatsen van nationalistisch denken te worden.

Het Nieuwe Testament sluit meer aan bij Grieks westers denken, maar het oude bij de holistische Afrikaanse wereld. John Barrett heeft met de stukken aangetoond dat, wanneer de vertaling van het Oude Testament uitkomt, de kans op het ontstaan van een Onafhankelijke Afrikaanse Kerk, die op eigen Afrikaanse wijze met de boodschap omgaat, ineens aanzienlijk groter wordt.⁹

Om versnippering te vermijden heeft het bijbelgenootschap geprobeerd in een regio met meerdere dialecten van één taal te komen tot een gezamenlijke zgn 'Union Version', dus een soort grootste gemene deler die iedereen kan lezen. Daar waar de sprekers van de verschillende dialecten elkaar gelijkwaardig achten kan dat lukken, bijvoorbeeld in het geval van het Swahili in Oostelijk Afrika en het Igbo in Nigeria is de 'Union version' tot een gezamenlijke leestaal geworden.

Wanneer de politieke onafhankelijkheid komt, kiezen de eigen regeringen, een paar

uitzonderingen daargelaten, zoals Madagaskar, Tanzania en de Centraal Afrikaanse Republiek, vrijwel overal voor de taal van de voormalige kolonisator als officiële taal. Die wordt in de VN verstaan en zo vermijdt men de oude stamverdeeldheid. Afrikaanse landen zijn immers kunstmatige uitvindingen van de Europese kolonisator. Alleen al in Zaïre worden meer dan 250 talen gesproken. Nu de Afrikaanse landen min of meer geconsolideerd zijn, mag er weer aandacht komen voor de eigen talen.

Stellen dat zending en missie de verdeeldheid van Afrika gestimuleerd hebben door hun taalstrategie is onzin. Zending en missie zijn alleen maar uitgegaan van een nog steeds realistische situatie. Een belangrijke bijdrage tot de inculturatie in de Romana is het besluit van het Tweede Vaticaanse Concilie geworden van het vieren van de hele eucharistie in de volkstaal.

Overal in Afrika zijn nu ook nationale bijbelgenootschappen gekomen, die zich vaak in samenwerking met de katholieken, inzetten voor het maken van nieuwe bijbelvertalingen die meer uitgaan van de ontvangende (dus de Afrikaanse) taal dan van de gevende (Hebreeuws cq Grieks) en die gemaakt worden door de Afrikanen zelf. Stellen dat de kerken in een vertel- en danscultuur daarmee toch sterk Gutenberg-instellingen blijven is niet reëel, omdat schrijven en lezen, of het nu gedrukt of via het scherm gaat, onmisbaar onderdeel van de moderniteit zijn waar Afrika en de hele Derde Wereld zich niet aan kan en wil onttrekken.

Indië

Het Afrikaanse verhaal is niet zonder meer toepasbaar in andere delen van de wereld. Daar waar de grote godsdiensten weerstand boden aan de christianisatie, is het onderwijs van missie en zending vaak een belangrijke rol gaan spelen als bemiddelaar van de moderniteit, zonder dat daarbij grote christelijke kerken ontstonden. Dit is gebeurd via westers onderwijs in India, maar ook in Egypte en in Libanon. In Indonesië heeft katholiek Nederlands onderwijs door haar omvang meer deze rol gespeeld dan protestants.

Verder was er in Indië het Maleis als handels- en bestuurstaal. De protestanten hadden al lang voor de moderne zending begon, een vertaling van de bijbel in het Maleis.¹⁰ Deze bijbel is lang gebruikt op Ambon en in de Minahassa.

Toch krijgt men de indruk dat de zending en de missie pas na de Tweede Wereldoorlog beseft hebben wat de consequenties waren van het besluit van de Indonesische nationalisten van 1928 om van het Maleis de Indonesische nationale taal te maken. Een nieuwe vertaling van de bijbel in dat Indonesisch kwam uit in 1974, waaraan tegen het einde van het vertaalproces de katholieken ook waren gaan meewerken, hoewel zij een eigen nieuwe vertaling al vergaand klaar hadden. De zending heeft verder veel aandacht besteed aan de streektaalen als Javaans, Soendanees, Bataks, Toradjaas en Soembaas. Het Nederlands Bijbelgenootschap heeft daarbij vanaf 1826¹¹ een unieke dienst verleend door namelijk 'taalafgevaardigden' naar Indië te sturen, die behalve Grieks en Hebreeuws, Javanistiek en cul-

tuurgeschiedenis van Indië hadden gestudeerd. Voor zij begonnen met het vertalen van de bijbel deden zij uitgebreide culturele onderzoeken en maakten zij woordenboeken en een grammatica. Ze bestudeerden ook reeds bestaande literatuur en verhalen, die bijvoorbeeld in het Bataks en het Javaans voorhanden waren. Voor de bijbel kozen ze daarbij niet de eigen schrijfwijze, maar die van het Westen. Vaak werkten de taalafgevaardigden samen met – of met subsidie van – wetenschappelijke instituten in Nederland of in Indië en het maken van een bijbelvertaling kon een leven lang duren. Wel werden die vertalingen vrijwel altijd door de Nederlandse taalafgevaardigde of door een zendeling gemaakt. Het Indonesisch Bijbelgenootschap is dus nu ook bezig met nieuwe vertalingen door Indonesiërs zelf.

In onze dagen zijn de taalafgevaardigden opgevolgd in Indonesië en ook elders op de wereld, door 'language consultants' van de UBS,¹² die mede geïnspireerd op de Nederlandse taalafgevaardigden, een soort antropologisch-linguïstisch en exegetisch geschoolde 'troubleshooters' zijn voor bijbelvertalers.

Terwijl het kerkelijk leven in de grote kerken van Indonesië, zoals die van de Bataks en de Toradjas, de mensen van Soemba en die van Timor, zich in de eigen talen afspeelt, is er ook een grote productie van christelijke theologische literatuur ontstaan in het Indonesisch. Dezelfde ontwikkeling ziet men bij de katholieken.

Natuurlijk is er in de kerk en in de samenleving zo nu en dan spanning tussen de nationale taal en de streektaalen. Het is een verschijnsel dat zich overigens ook voordoet in een land als Tanzania tussen het Swahili en de streektaalen, en in Ethiopië tussen het Amhaars en de andere talen.

Praten met Vader in de taal van moeder

Wereldwijd kan men zeggen dat de communicatie van het evangelie in een grote taal niet meer samenhangt met de status van de koloniale wereld, maar nu een keus is die gemaakt wordt om aan wereldwijde moderniteit mee te doen zonder dat men daarbij de communicatie met de Vader in de taal die men van moeder heeft geleerd wil verspelen.

1 Jan J. van Capelleveen, *Het woord gaat zijn weg*, Haarlem, 1996 hst 1 en 2.

2 Dr. Lamin Sanneh, *Het evangelie is niet los verkrijgbaar. Het christendom als inculturatiebeweging*, Kampen 1996.

3 zie 1 blz. 194, 197, 198.

4 Ype Schaaf, *Hij ging zijn weg met blijdschap*, Kampen 1990, blz. 108-111.

5 zie 4 blz. 212, 213 en 214

6 zie 4 hst. 37 Het boek van de kerk.

7 zie 4 blz. 255.

8 zie 2 blz. 67 en 68.

9 John Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi 1968 blz. 131 en 268.

10 Deze vertaling, gemaakt door dr. Melchior Leijdecker, verscheen in 1733.

11 De geschiedenis van deze taalafgevaardigden staat beschreven in J.L. Swellengrebel, *In Leijdeckers voetsporen*. I en II, verschenen resp. in 1974 en in 1978 in Haarlem.

12 UBS staat voor: United Bible Societies, in het Nederlands vertaald met: Wereldbond van Bijbelgenootschappen.

Ype Schaaf studeerde theologie in Groningen; werkte voor de bijbelgenootschappen in Kamerun en in heel Afrika; publiceerde over Afrika en over de communicatie van het evangelie.

Genootschappelijke en/of kerkelijke zending Een actueel probleem

Het thema van dit nummer van *Wereld en Zending* staat in verband met de herdenking van 200 jaar protestantse zending. Herdenken vindt niet in een vacuüm plaats. Ontwikkelingen in de cultuur, de politiek en de kerk bepalen voor een groot deel wat bij het herdenken aandacht zal krijgen.

In dit artikel wordt daaraan aandacht gegeven met het oog op het ontstaan van de Verenigde Protestantse Kerk in Nederland (VPKN) en daarbinnen de dienst voor Missionaire en Diaconale Arbeid en Oecumenische Relaties (MDO). De erfenissen van genootschappelijke en kerkelijke zending kunnen ons helpen om bepaalde vragen rond de integratie van M, D en O scherper te omschrijven.

Bij het schrijven ben ik mij bewust geweest van het verschil tussen de protestantse en de r.k. kerk en zending. Maar hoewel de relatie genootschap – kerk en plaatselijke gemeente – landelijke kerk bij de katholieken zo niet aanwezig zijn, zijn een aantal in dit artikel beschreven trends en dilemma's ook voor de r.k. kerk van belang. In dit artikel kijk ik met name vanuit een lange ervaring bij het landelijk kerkelijk werk en met plaatselijke kerken naar geschiedenis en actualiteit. Daarbij stuit ik op vragen waaraan de missiologie niet of nauwelijks aandacht heeft gegeven, in de hoop dat de missiologie zo wat meer oog zal krijgen voor huis- tuin- en keukenvragen rond zending en missie.

In het spel met definities van met name zending en oecumene, heb ik geen uitgesproken positie gekozen. De oecumenische spraakverwarring op dit terrein maakt de studie van zending en oecumene tot een van de moeilijkste disciplines. Daarom kan ook geen publicatie over zending of oecumene zonder een welwillende lezer.

Bij de herdenking van '200 jaar protestantse zending' mogen wel wat relativiserende kanttekeningen geplaatst worden. Want er was al voor die tijd zending vanuit Nederland in de gekoloniseerde gebieden. Zoals onder de Indianen in N.O.-Brazilië. En de Herrnhutters ontplooiden vanuit Nederland in veel delen van de wereld zendingsactiviteiten.

In 1997 herdenken we de oprichting van het eerste zendingsgenootschap: het Nederlandse Zendingsgenootschap. Dit genootschap bestaat niet meer, evenals veel andere genootschappen die daarna en daarnaast ontstonden.

In 1951 gingen deze genootschappen of corporaties op in de Raad voor de Zending van de Nederlandse Hervormde Kerk. In die zin is er weer aanleiding om in het jaar 2001 vijftig jaar kerkelijke zending te herdenken.

In 1996 hebben de Gereformeerde Kerken al herdacht dat in 1896 de zending voluit een kerkelijke taak was geworden.

Deze beide herdenkingen herdenken in feite ook modellen van zending die vanuit een terugblik beide sterke en zwakke kanten hebben die voor een discussie in onze tijd hun relevantie nog niet verloren hebben.

Genootschappelijke zending

Genootschappelijke zending had zeker in de begintijd, een aantal kenmerken die ook onze tijd kunnen aanspreken: oecumenisch, dynamisch, met een vooraanstaande positie van leken en 'bij de tijd'. De eigenschappen en kenmerken kunnen geïllustreerd worden aan Johannes Theodorus van der Kemp die een beslissende invloed uitoefende op de oprichting van het Nederlandse Zendingsgenootschap. Hij was in aanraking gekomen met de in 1795 opgerichte London Missionary Society (LMS). De LMS was uitgesproken oecumenisch. Het ging niet om het overplanten van Britse kerken of denominaties, maar om het brengen van het evangelie. Van der Kemp formuleerde de oproep om ook in Nederland een zendingsgenootschap op te richten. Deze liet hij namens de LMS besturen. Later werd hij door de LMS naar Zuid-Afrika uitgezonden. Daar kwam hij in felle botsingen, zowel met de Bataafse als met de Engelse overheid. De blanke boeren verweten hem dat hij opkwam voor de zwarten en een zwarte vrouw huwde. In onze tijd wordt Van der Kemp met name door zwarten in Zuid-Afrika herontdekt en wordt er met grote waardering over hem gesproken.

De eerste uitzendingen van het Nederlandse Zendingsgenootschap vonden plaats in nauwe samenwerking met buitenlandse zendingsgenootschappen. Deze opzet bracht een grote dynamiek en flexibiliteit met zich mee. Er was geen kerkelijke of overheidsbureaucratie bij betrokken. Iedereen kon als het ware zijn eigen zendingswinkeltje openen, als er maar voldoende 'zendingsvrienden' als donateurs gevonden konden worden. Iedereen kon ook uitgezonden worden, onafhankelijk van bevestiging in een ambt.

Deze nieuwe missionaire beweging was ook 'bij de tijd'. Ondanks de gecompliceerde verhouding tot de 'Verlichting' was deze beweging ook mogelijk geworden en beïnvloed door ideeën van de 'Verlichting'.¹

Kerkelijke zending

Zoals Van der Kemp karakteristiek was voor het ontstaan van genootschappelijke

zending, zo was Kuyper dat voor het ontstaan van kerkelijke zending van de Gereformeerde Kerken. Zonder zijn theologische en kerkpolitieke visie en invloed is het een vraag of de zending van de uit Afscheiding en Doleantie voortgekomen kerken, kerkelijke zending zou zijn geworden. In ieder geval zou die er dan anders hebben uitgezien.

Voor dit type kerkelijke zending is karakteristiek de nadruk op de plaats van het ambt en daarmee samenhangend het belang van de plaatselijke kerk als zendende kerk. Tegelijk vinden wij bij Kuyper een oog voor het belang van uit efficiency voortkomende centralisatie en een kritiek op een aantal met de Verlichting verbonden kenmerken van genootschappelijke zending.

Kuyper wilde de zending, en vooral de kerkvorming, verbinden met de ambten en de opdrachten van de kerk. Dopen en de bediening van het Avondmaal worden door ambtsdragers gedaan, die in zijn visie per definitie verbonden zijn aan de plaatselijke kerk. Dat is dan ook de zendende kerk. Kuyper wil ook niet het woord zending gebruiken, maar 'missionair dienaar des woords'.

Vanuit zijn politieke en organisatorische belangstelling en capaciteiten verzette Kuyper zich tegen de verdeeldheid in zendingsgenootschappen en de 'kracht- en geldverspilling' die daarmee verbonden was.

Kuyper kan ook een scherp cultuurcriticus zijn. Hij ziet hoe veel van de genootschappelijke zending beïnvloed is door Verlichting en Romantiek, zoals onder meer blijkt uit het volgende citaat waarin hij de acties van de genootschappen kritiseert: 'Die actie wierp zich niet op het ongelof in eigen kring, noch op het heidendom dat weer in den boezem der eigen natie insloep, maar richtte zich van meet af aan op verre, liefst zeer verre landen, waar men de inboorlingen nog het meest in hun natuurstaat hoopte te vinden. Wat in de Evangelische gezangen heet 'Kaffer, Moor en Indiaan', drukte vrijwel uit wat men bedoelde. Hierbij deed zich dan ook het opmerkelijke verschijnsel voor, dat te Londen waar het centrum der beweging was, naast elkander tweemaal actie opkwam, die evenwijdigheid vertoonde. Enerzijds de actie der ongeloovige wijsgerige lieden, die hun dusgenaamde *aborigines protection societies* oprichtten, en daarnaast de geloovigen die voor diezelfde *aborigines* (dit zijn inboorlingen) hun *missionary societies* vestigden. De neger vooral deed opgeld in die dagen. Voor de jeugd in de verhalen van Robinson Crusoe, voor de wijsgerige dweppers in hun bescherming van de natuurvolken, en voor de christen in den nieuw opgekomen zendingslust'.²

De genootschappen werden gekenmerkt door de enorme inzet van vrijwilligers met een grote, door optimisme gekenmerkte dadendrang. Daarbij waren ze in hun organisatievorm mede beïnvloed door het vrije ondernemersdenken en een bedrijfsmatige opzet.³ Hier lijkt Kuyper tegen in te gaan in zijn verzet tegen wat hij noemt 'practicisme'. Hij erkent dat de genootschappen de kerken hebben wakker geschud, maar dat leidde tot wat hij ook wel met een aan het Engels ontleende woord als 'show-isme' aanduidt.

Wat hij als volgt omschrijft: 'Men versta hieronder, dat er zekere drang opkwam om

wat men deed als *buitengewoon gewichtig* te doen voorkomen, om de resultaten ervan te flatteren, om te maken dat *ieder wist* wat men deed; wat men deed op *drukke*, luidklinkende wijze te doen, en op alle manier toe te geven aan de zucht naar wat men thans noemt reclame... Er werd zending gedreven op de manier waarop de wereld haar zaken drijft.' Met 'practicisme' bedoelt hij 'een druk bezig, altoos doende zijn, telkens iets nieuws'. Hij noemt dat 'aan zending doen, het organiseren van bidstonden, kringen en kransjes, collecten, bazaars, zendingsfeesten en zendingmusea'. Het ging meer om 'leven in de brouwerij' dan om aandacht voor het werk van de Heilige Geest. Bij de bidstonden kreeg men 'soms de pijnlijke indruk, dat het ook bij die bidstonden meer om de *reclame* én de *collecte*, dan om de wezenlijke kracht des geloofs te doen was.' Hij merkt daartegen op 'vroomheid is schuchter, loopt niet met haar innigheid te koop. Men merkt Gods doen op voor zichzelf, men dankt er voor in enger kring, maar men *afficheert* het niet.' Ten diepste komt deze kritiek voort uit wat voor Kuyper het hoofdmotief van de zending is: de eer en verheerlijking van God.

Het kerkelijk worden van de zending in de Nederlandse Hervormde Kerk, na de Tweede Wereldoorlog, heeft eigen motieven en een eigen geschiedenis. Hier was de apostolaatstheologie met de nadruk van Kraemer op het ambt van alle gelovigen ('het vergeten ambt') en de nadruk op de kerstening van Nederland de drijvende kracht.

Het zou boeiend zijn om de plaats van zending als kerkelijke zending in de VPKN, waar nu de verschillende tradities samenkomen, vanuit de geschiedenis opnieuw te doordenken. Daarbij valt het in ieder geval op dat vanuit beide tradities het samengaan van zending en diaconaat weinig stimulans gekregen heeft. Door de binding van zending aan het ambt van 'missionaire dienaar des woords' in de Gereformeerde Kerken werd een klerikalisering bevorderd. Medische zorg en onderwijs werden slechts gezien als voorbereiding en hulpmiddel, niet als eigenlijke zending. Het waren slechts nevendiensten, die onderscheiden moesten worden van de hoofddienst van de directe evangelieverkondiging.

Binnen de Nederlandse Hervormde Kerk heeft het onderscheid tussen diaconaat en apostolaat zoals die omschreven werden in de kerkorde een rem gevormd op het samengaan van zending en werelddiaconaat.

Hoe elementen die karakteristiek zijn voor genootschappelijke zending en kerkelijke zending nog van belang zijn, zullen we illustreren aan het niveau van de plaatselijke kerk en de landelijke organisatie zoals die zich nu voordoen.

De plaatselijke kerk

In de missiologie is de rol van de plaatselijke kerk als centraal voor zending sterk naar voren gekomen. Er is benadrukt dat al het werk van de kerk een missionaire dimensie heeft en dat de kwaliteit van het missionaire verbonden is met de kwaliteit van het gemeente zijn. In die zin is zending primair lokaal en vindt op zijn minst in die eigen context een uitgangspunt.

Binnen de Gereformeerde Kerken was er meestal een commissie voor evangelisatie (lokaal) en zending (mondiaal). Binnen de Nederlandse Hervormde Kerk was er meestal alleen maar een zendingscommissie die vooral mondiaal georiënteerd was. Voor het lokale was vanuit de gedachte van de apostolaatstheologie de hele gemeente verantwoordelijk. Tegenwoordig zijn de mondiaal georiënteerde groepen en commissies meestal gevormd als ZWO groepen (van Zending, Werelddiaconaat en Ontwikkelingssamenwerking; min of meer te vergelijken met de groepen voor Missie, Ontwikkeling en Vrede (MOV) in de r.k. Kerk).

Als zending betrokken is op mondialisering en pluralisering van het christendom, is het de vraag hoe dat nu praktisch en methodisch vanuit deze werkgroepen plaatsvindt, zowel in relatie tot de eigen context als tot de mondialisering van het christendom. Het is in dit verband opvallend, dat in de Nederlandse boeken over missiologie deze werkgroepen en commissies, die plaatsvervangend – namens en voor de hele gemeente – zich hiermee bezighouden, zo goed als geen aandacht krijgen. Hoe zij de relatie tussen eigen context en mondialisering tot stand brengen, lijkt niet erg interessant te zijn. Terwijl zich hier voor de gemeenten en de praktische mondialisering van zending en kerk zeer veel afspeelt. Het zijn dan ook meestal de mensen die zich met vorming, toerusting en educatie bezighouden die hier naar eigen inzicht een weg moeten zien te vinden.

In het begin van de jaren tachtig hebben deze vragen in de missiologie enige aandacht gekregen. Met name naar aanleiding van de nota 'De Zending en de zending' van een werkgroep van oud zendingsarbeiders en in een discussie in *Wereld en Zending* over de beleidsnota van de Nederlandse Hervormde Kerk.⁴ Er wordt een kloof gesignaleerd tussen de landelijke organen en de plaatselijke gemeenten. Die laatste zouden in de rol van ondersteuner van projecten gedwongen zijn, terwijl de landelijke organisatie als alibi is gaan fungeren van een werkelijk missionair engagement van de gemeente.

Sindsdien is er wel het nodige veranderd. Er is veel meer aandacht voor praktijk van wederkerigheid, met name door uitwisseling tussen plaatselijke kerken in alle delen van de wereld. Maar daarmee is de spanning tussen plaatselijke kerk en landelijk orgaan niet afgenomen. Die lijkt eerder toe te nemen. In de protestantse kerken valt een tendens tot congregationalisme waar te nemen, waarbij de plaatselijke kerken zich min of meer gaan distantiëren van de verplichtingen die zij hebben naar het landelijke kerkverband.

Dit uit zich op twee manieren. Er zijn plaatselijke kerken die sympathiseren met evangelikale zendingsgenootschappen, soms naast hun steun aan de landelijke eigen zendingsorganen. Het genootschappelijke is aantrekkelijk omdat het de plaatselijke kerk weer direct tot zendende kerk maakt, die verantwoordelijk is voor het levensonderhoud van de zendeling. Het sluit aan bij oude beelden en romantiek rond zending. De vraag hoe nieuwe kerkvorming elders zich verhoudt tot al bestaande kerken, krijgt meestal onvoldoende aandacht.

Daarnaast zijn er gemeenten die niet zo zeer op traditionele uitzending gericht zijn, maar die relaties met andere gemeenten, en de materiële steun die daar uit voort-

komt, zien als hun eigen zendingswerk, al is het maar als steun aan een project. En dan het liefst een project waaraan iemand verbonden is die in de eigen gemeente bekend is.

In beide manieren waarop deze plaatselijke kerken bij zending betrokken willen zijn, speelt een aantal factoren een rol, die nauw samenhangen met ontwikkelingen in onze cultuur. De tendens tot congregationalisme hangt samen met een overal waarneembare tendens om zich af te wenden van grotere verplichtende verbanden en om de eigen keuzevrijheid te benadrukken. Ook de toegenomen reis- en communicatiemogelijkheden dragen er sterk toe bij. Zo komt het voor dat toeristen met een eigen zendingsproject naar huis terugkeren.

Het ontstaan en de groei van de genootschappelijke zending was verbonden met de Verlichting. Zo zou het interessant kunnen zijn om de huidige tendensen te analyseren in het licht van het post-modernisme. Vooral omdat in de postmoderne cultuur de economisering van de leefwereld en een overheersing van een globaliserend marktdenken alle ruimte hebben gekregen. Zodat de vraag opkomt of Kuypers cultuurkritische benadering van de genootschappelijke zending niet om een eigentijdse pendant vraagt.

Kuypers inzet bij de plaatselijke kerk – ook al is dat vanuit het motief van de verambtelijking van de zending voor ons niet meer te volgen – was op zich waardevol. Tegelijk zag hij dat centralisatie nodig was. In de geschiedenis van de zending van de Gereformeerde Kerken heeft die centralisatie zich steeds verder doorgezet. Vanuit het oogpunt van efficiency en kwaliteit is dit zeer goed te verdedigen. Ook de Vrijgemaakte Gereformeerde Kerken die lang aan het Kuypersiaanse model hebben vastgehouden, ontdekken het belang van meer centralisatie.⁵

In de Nederlandse Hervormde Kerk is de decentralisatie vanuit de apostolaatstheologie nooit goed in relatie en creatieve spanning gebracht met de centralisatie van de genootschappen in de Raad voor de Zending. De opgave waar de kerken nu voor staan is nog altijd om een nieuwe relatie en evenwicht te vinden tussen landelijk en plaatselijk en tussen het ruimte laten voor plaatselijke dynamiek en de noodzaak tot institutionalisering. Omdat mondialisering vanuit een oecumenische discipline ook om organisatie vraagt.

Het landelijk niveau

Het landelijk niveau van de kerken speelt wel in op deze tendensen in de plaatselijke kerken. Met educatieve projecten als 'Gaven delen Wereldwijd' is veel nadruk gelegd op het niet-materiële delen van geloof en liturgie, versterkt door allerlei vormen van gemeente uitwisseling, met nadruk op jongeren. Juist hierdoor is de behoefte aan persoonlijke ontmoeting toegenomen. En men vraagt zich in de gemeenten af waarom wat gemeenten zelf organiseren in relaties met gemeenten in Oost-Europa niet ook mogelijk is met andere delen van de wereld.

Zo komen nu de verschillende contexten wel met elkaar in aanraking, maar het blijft de vraag of ze elkaar zo ontmoeten dat de eigen context bevraagd wordt en er

in die ontmoeting iets gebeurt met de eigen lokale missionaire inzet. Hier zullen de landelijke organisaties vanuit hun kennis, ervaring en relaties met partners hun kwalitatieve meerwaarde moeten bewijzen.

In feite zijn zij bemiddelende instanties tussen de verschillende contexten van het mondiale christendom en hun expertise zou vergeleken kunnen worden met die van een makelaar. De noodzaak daartoe wordt ook aangetoond door de vaak kostbare fouten met materiële en immateriële schade door doe-het-zelvers. Zending in zes continenten, idealen van gelijkwaardigheid en wederkerigheid hebben in de gemeenten ingang gevonden en worden op zijn minst theologisch erkend. Maar er is een sterke tegenstroom, die samenhangt met een cultuur van vrije marktdenken en concurrentie. Niet alleen het werelddiaconaat, maar ook de zending wordt door velen waargenomen als een donororganisatie die projecten steunt en die zich op de publiekmarkt ook maar als zodanig waar moet maken. Er is theologisch geen aanleiding om zending en werelddiaconaat apart te houden. Beide zijn immers volop betrokken bij interkerkelijke hulpverlening aan vaak geïntegreerd missionair-diaconaal werk van partners. Beide erkennen ook de noodzaak van gelijkwaardigheid, wederkerigheid en het belang van de authentieke vraag van de partner. Niet zo zeer deze integratie, als wel de gevoelde noodzaak om concurrerend op de markt aanwezig te zijn, zetten de idealen van wederkerigheid onder druk. Er zijn veel voorbeelden hoe niet meer de vraag van de partner, maar de wens van de donor de voorrang dreigt te krijgen. Door de marktwerking dreigt de vraagkant het primaat te krijgen. Terwijl we zeggen dat het bevoogdende, patroniserende van de vroegere zending tot het verleden behoort, dreigt het via de marktwerking, waarop het 'eigen project' (soms ook met eigen controle) van plaatselijke kerken, weer terug te komen. De landelijke organisaties staan nu voor de grote vraag hoe ze hier mee om moeten gaan. Alleen maar afremmen of kan er op een nieuwe creatieve manier worden ingespeeld op wat in de verte toch ook weer lijkt op de dynamiek en flexibiliteit van de oude genootschappen?

De idealen van 'oecumenisch delen' staan ook nog van een andere kant onder druk. Veel van het materiële delen met kerken elders in de wereld, wordt kwantitatief bepaald door geld dat via medefinanciering van de overheid beschikbaar komt. Aan de besteding van dat geld worden steeds hogere kwalitatieve eisen gesteld die tot uiting komen in meer nadruk op verantwoording en controle. Hiervoor zijn veel goede redenen aan te voeren. Maar de ontvanger kan dit soms moeilijk verbinden met zijn eigen authentieke vraag en met gelijkheid en wederkerigheid. En ook van de kant van de donoren zijn er al geluiden te horen dat de oude idealen van oecumenisch delen tot het verleden behoren. Waar met name de zending een groot aandeel heeft gehad in aandacht voor het delen in comprehensief kerkelijk werk waar evangelisatie, diaconaat en ontwikkelingswerk onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn, zal deze zich door deze nieuwe trends waarschijnlijk het meest bedreigd en uitgedaagd voelen. In dit verband zouden de oude idealen van zending en oecumene, van zending en eenheid, wel eens een nieuwe actualiteit kunnen krijgen.

Oecumene

'De oecumene is in een crisis', wordt veel beweerd. Als internationale organisatie en verbonden met grote verhalen van vrede en gerechtigheid (met volgens sommigen te veel ideologische inkleuring) staat ook de Wereldraad van Kerken voor de uitdaging van de eerder beschreven postmoderne ontwikkelingen. In de discussie over 'Common Understanding and Vision' van de Wereldraad wordt ook geprobeerd om een antwoord te vinden. Met een nieuwe nadruk op het streven naar 'zichtbare eenheid'. Het is te hopen dat daarbij niet vergeten wordt dat de oecumenische beweging is voortgekomen uit de zendingsbeweging. Eenheid was nodig met het oog op zending. Zo kon er een grens gesteld worden aan proselytisme en later in de tijd van zending in zes continenten aan de spiritualiteit van verovering van de westerse zending. In 'oecumenische delen' werden door 'oecumenische discipline' grenzen gesteld aan eigenmachtig optreden van donors. In 'oecumenisch leren' werd gepoogd om het lokale met het mondiale te verbinden met het oog op de ene bewoonbare wereld. Zo kwam ook het ontwikkelingsconflict met de aandacht van arm-rijkverhoudingen, voor de versturende rol van geld en markt, in het vizier. In de aandacht van het thema evangelie en cultuur en in processen van interculturele communicatie zijn aandacht en respect voor de eigenheid van de ander (gender, rassen, inheemse culturen) bevorderd.

De zending heeft er in het verleden toe bijgedragen dat de inhoud van de oecumene vooral missionair en diaconaal bepaald is. Getuigenis en dienst met het oog op het Koninkrijk van God, van het grote verhaal van God met de wereld.

Ik zou oecumene als het organisatieprincipe voor de mondialisering en pluralisering van het christendom willen zien. Oecumene bepaalt de wijze waarop getuigenis en dienst als centrale inhoud gestalte krijgen binnen het wereldchristendom. Met de lessen die daarbij geleerd zijn en met de daarmee verbonden discipline van wederkerigheid en gelijkheid.

Vanuit dit perspectief zou er ook opnieuw gekeken kunnen worden naar het onderscheid tussen genootschappelijke en kerkelijke zending. Ook omdat de oecumene altijd oog heeft gehad voor de dynamiek van kleine, dynamische groepen van voornamelijk leken die vaak hun eigen weg gingen in een creatieve spanning met de kerkelijke organisaties. Die spanning is er altijd geweest. Het komt er nu op aan om daar waar de beweging in de plaatselijke gemeente vaak dreigt terug te vallen in verouderde patronen, die beweging een dynamiek te geven die recht doet aan onmisbare verworvenheden binnen de oecumene.

Integratie

In de VPKN worden het missionaire, diaconale werk en de oecumenische relaties geïntegreerd. Als eerste kerntaak voor deze organisatie wordt genoemd:

- Het intensiveren van interkerkelijke en intermenselijke relaties in de vorm van
 - het organiseren van ontmoetingen;
 - activiteiten op het gebied van wederkerigheid en uitwisseling.

Daarbij zal het er op aankomen of getuigenis en dienst de richting hiervan zullen bepalen. Door mensen voorop te stellen in hun ontmoetingen kunnen mogelijk de sterke punten die in het genootschappelijke en kerkelijke model te vinden zijn bij elkaar gebracht worden. Waar mensen elkaar echt ontmoeten kunnen organisaties blijvend bevraagd en vernieuwd worden. Zo alleen kan het dringend noodzakelijke gevoel bevorderd worden van te horen bij een nationale kerk.

In de opbouw van de VPKN staat de plaatselijke gemeente centraal. Hun belangen, vragen, wensen en ideeën zullen vooral via regionale organen het landelijk niveau bereiken. Dat kan het risico met zich mee brengen dat een 'marktdenken' waarin 'de plaatselijke gemeente als klant koning is' gaat overheersen. De vraag van 'de ander' dichtbij en vooral verweg dreigt daarbij op de achtergrond te raken. Dit zou echt gevaarlijk zijn voor missionaire idealen van mondialisering van de kerken in getuigenis en dienst. Het landelijk niveau zal hier een intermediaire rol tussen plaatselijke kerk en wereldkerk moeten bewaken en waar maken. Die uitdaging van de wereldkerk is daarom als volgt centraal gesteld in het beleid 'waar de kerk als geheel zich verplicht daar is het essentieel dat plaatselijke kerkelijke gemeenten en regionale verbanden zich eveneens verplichten'.

Het is te hopen dat dit de gewenste creatieve spanning tussen de plaatselijke kerk en de landelijke kerk, als intermediair naar de wereldkerk, zal bevorderen.

Het interviewproject KomMissieMemoires

Missionarissen werkten hard, maar schreven weinig. Meestal officiële brieven naar de missieprocurer van de orde of congregatie, bedelbrieven naar missieorganisaties zoals Memisa en persoonlijke brieven naar de familie. Sommige missionarissen hielden een dagboek bij, maar dat was eerder uitzondering dan regel. Over hun werkzaamheden zijn reeds diverse publicaties verschenen. Die zijn voornamelijk gebaseerd op geschreven bronnen. Missionarissen hebben echter meer te vertellen dan in de archieven van hun orde of congregatie staat opgeschreven.

Naar de overtuiging van veel katholieken waren missionarissen in de eerste plaats bezig het bekeren van de 'ongelovigen' in verre landen en in de tweede plaats met charitatief werk. Aan deze beeldvorming hebben de missionarissen zelf meegewerkt. Wanneer zij op verlof waren en geld bijeen moesten bedelen door preken in de parochiekerken en lezingen op missietoonstellingen, stelden zij onderwijs en gezondheidszorg voor als hulpmiddelen bij het bekeringswerk.

Maar hoe was de werkelijkheid? Welke inhoud gaven de missionarissen zelf aan het begrip 'missie' en wat was hun persoonlijke missiemotivatie? Waaruit bestonden hun dagelijkse bezigheden? Is het waar dat veel missionarissen in feite prioriteit gaven aan werk dat tegenwoordig ontwikkelingswerk genoemd zou worden? Hoe hebben zij een aantal ontwikkelingen persoonlijk beleefd, bijvoorbeeld de aanpassing van de missionaire strategie na het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), het verzelfstandigingsproces van de plaatselijke kerken, de overdracht van kerkelijke goederen aan de autonoom geworden bisdommen en het opkomen van het ontwikkelingswerk van de Verenigde Naties en van de Nederlandse overheid? Hierover en over andere zaken leven talrijke vragen bij historici, vragen die alleen door de missionarissen zelf beantwoord kunnen worden.

KomMissieMemoires (KMM)

Om een beter inzicht te krijgen in de activiteiten van de Nederlandse missionaris-

1 Zie hiervoor met name David J. Bosch: *Transforming Mission*, New York 1991, pag. 274-284.

2 De citaten van Kuyper zijn uit: Dr. A. Kuyper: *Drie kleine vossen*, Kampen 1901, pag. 86-97.

3 David J. Bosch, a.w. pag. 329, 330.

4 Zie hiervoor *Wereld en Zending*, 14e jaargang, nr. 1, 1985. Met name het artikel van L.A. Hoedemaker: 'Weer een nieuw zendings-tijdperk? Actuele vragen over de organisatie van kerkelijke zending', pag. 4-12.

5 Zie J.A. Boersema: 'Een halve eeuw zending van de Gereformeerde Kerken (Vrijgemaakt) tegen de achtergrond van Middelburg 1896' in *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken*, 3e jaargang, nr. 2, 1996, pag. 51-71.

Drs J.H. Schravessande is adjunct-directeur van het Centrum voor Zending en Werelddiaconaat van de Gereformeerde Kerken en Coördinator Generale Taken bij de dienst MDO van de VPKN.

sen en de wijze waarop zij hun missieperiode zelf ervaren hebben, heeft het Katholiek Documentatie Centrum (KDC) in samenwerking met het Centraal Missie Commissariaat (CMC) in 1976 het interviewproject 'KomMissieMemoires' (KMM) opgezet. Het project heeft tot doel het systematisch verzamelen en vastleggen op geluidsbanden van herinneringen van missionarissen om zodoende 'een documentatie van herinneringen van Nederlandse missionarissen' op te bouwen teneinde later gefundeerd wetenschappelijk onderzoek mogelijk te maken.

De initiatiefnemers waren van mening dat richting en loop van de missiegeschiedenis voor een aanzienlijk deel is 'mee-gemaakt' door de persoonlijke activiteiten en beslissingen van missionarissen, die echter nooit op schrift zijn gesteld. Het werd daarom door de initiatiefnemers van groot (kerk)historisch belang geacht om de informatie hierover vast te leggen, zolang dat nog mogelijk is. De KMM wil zo door mondelinge bronnen te verzamelen ten behoeve van de bestudering van de geschiedenis van de missie als een aanvulling op de geschreven bronnen een reële bijdrage leveren 'aan het historisch inzicht, zowel in de ontstaans- en ontwikkelingsgeschiedenis van de jonge kerken, waar de Nederlandse missionarissen aan de wieg hebben gestaan, als ook in de zo rijke missiegeschiedenis van de Nederlandse kerkprovincie'.

De methode is het interviewen van personen teneinde hun gesproken herinneringen aan hun leven, aan mensen die zij gekend hebben en aan gebeurtenissen waarvan zij getuige geweest zijn of waarin zij geparticipeerd hebben te verzamelen. De nadruk bij het interviewen ligt derhalve op de persoonlijke beleving van de geïnterviewde persoon van zijn of haar missiegeschiedenis. Het gaat daarbij niet zozeer om de feiten, maar om 'persoonlijke reconstructies en interpretaties' van deze feiten. De geïnterviewde wordt uitgenodigd om zijn of haar 'levensverhaal' te vertellen en te reflecteren op de opgedane ervaringen.

Drie fasen

Het interviewproject KMM wordt in drie fasen uitgevoerd. In de jaren 1976-1988 werden in het kader van het project 'Overzee' 862 missionarissen geïnterviewd die over de hele wereld werkzaam waren geweest en die vóór 1985 naar Nederland tijdelijk of voorgoed waren teruggekeerd. De Abstracts, beknopte samenvattingen, van de interviews met missionarissen, die in Indonesië gewerkt hebben, zijn in 1989 door drs. K. Prent CM gepubliceerd onder de titel *Missie Verhalen. Interviews met missionarissen, Deel I Indonesië*. Deel II met de Abstracts van de interviews met missionarissen, die in Afrika werkzaam waren, zal nog dit jaar gepubliceerd worden. In deel III zullen de Abstracts van de interviews met missionarissen, die in de overige missielanden gewerkt hebben, opgenomen worden.

Het tweede project 'Nederland' wordt momenteel uitgevoerd. Het gaat erom de herinneringen te verzamelen en vast te leggen van een dertigtal personen die in

Nederland betrokken zijn geweest bij de uitbouw van missionaire organisaties en van de missionaire samenwerking, kortom: bij het 'thuisfront'. De KMM heeft een lijst van kandidaten voor een interview samengesteld. Een belangrijk criterium was de vraag of een interview met een bepaalde man of vrouw iets zou toevoegen aan de reeds voorhanden zijnde kennis over de missiegeschiedenis. De persoonlijke betrokkenheid van de kandidaat bij de missieactie en zijn of haar relaties met andere personen en organisaties binnen de missieactie legden daarbij het meeste gewicht in de schaal. De kandidaat wordt uitgenodigd om vanuit de persoonlijke ervaring te vertellen over zijn of haar beleving van de ontwikkelingen binnen de missieactie en de beleidsvisies die daarin een rol hebben gespeeld.

Als derde project staat het project 'Overdracht' op stapel. Het ligt in de bedoeling om de periode 1998-1999 missionarissen en leken te gaan interviewen die betrokken zijn (geweest) bij de overdracht van de missie aan de 'jonge kerken'. Uiteraard zal het hierbij vooral gaan om missionarissen uit de laatste fase van het traditionele missiewerk, terwijl in het eerste project vooral missionarissen uit de periode van 'kerkplanting' aan het woord kwamen.

Literatuur:

- Lin, J. van, 'KomMissieMemoires. Een experimenteel jaar, mei 1977-maart 1978', in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, 8(1978), p. 18-24.
- Hogema, J., 'Drie jaar KomMissieMemoires. Verslag over de werkperiode van april 1978 tot april 1981', in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, 11(1981), p. 15-24.
- Hogema, J., 'Acht jaar KomMissieMemoires. Een voorlopige afsluiting van het project', in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, 15(1985), p. 141-152.
- Hogema, J., 'Verhalen van missionarissen uit en over Afrika', in: *Trajecta*, 5(1996), nr. 4, p. 403-411.
- Jong, A. de, *Missie en politiek in Oostelijk Afrika. Nederlandse missionarissen en Afrikaans Nationalisme in Kenya, Tanzania en Malawi 1945-1965*, Kampen 1994.
- Jong, A. de, *De uitdaging van Vaticanum II in Oost-Afrika. De bijdrage van Nederlandse missionarissen aan de doorvoering van Vaticanum II in Tanzania, Kenya, Uganda en Malawi 1965-1975*, Kampen 1995.
- Jong, A. de, 'Missiegeschiedenis en oral history. Een methodische terreinverkenning aan de hand van de KMM-documentatie', in: *Jaarboek van het Katholiek Documentatie Centrum*, 16(1986), p. 121-134.
- Poels, V., 'Oral History en de Scandinavische missie', in: *Kerktijd*, 7(1995), nr. 4, p. 2-9.
- Poels, V., 'Op glad ijs? kanttekeningen bij het gebruik van orale bronnen voor het onderzoek naar de Scandinavische missiegeschiedenis', in: *Trajecta*, 5(1996), nr. 4, p. 388-402.
- Prent, K., *Missieverhalen. Interviews met missionarissen. Deel I: Indonesië*, Nijmegen 1989.

Jan Willemsen, projectleider KMM

WZOK

Deze vier letters staan voor Werkgroep voor de geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken, vier jaar geleden opgericht door een groep onderzoekers op dit gebied. Achtergrond was dat de geschiedenis van de zending vanuit Nederland, en van de Nederlandse kerken overzee, na een langdurige inzinking, sinds ongeveer 1980 weer de belangstelling had van een toenemend aantal onderzoekers binnen en buiten de theologische faculteiten, inclusief historici, antropologen, sociologen en beoefenaren van andere wetenschappen, zowel in Nederland als daarbuiten.

Om aan deze ontwikkelingen ook in Nederland het woord te lenen heeft een aantal onderzoekers in 1993 de WZOK opgericht. Deze Werkgroep stelt zich ten doel een forum te scheppen voor het wetenschappelijk onderzoek dat vanuit de genoemde disciplines op het gebied van de zendingsgeschiedenis wordt verricht, en dit onderzoek te bevorderen door het organiseren van studiebijeenkomsten en door de uitgave van een eigen tijdschrift.

Aldus het 'Ten Geleide' in het eerste nummer van *DZOK*, het Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken. In dit eerste nummer staan tevens de namen vermeld van degenen die dit initiatief hadden genomen en lid waren geworden van het bestuur van de Werkgroep: in de eerste plaats de voorzitter, prof. dr P.N. Holtrop van de Theologische Universiteit Kampen, van wie het idee afkomstig was, vervolgens enkele (andere) zendingshistorici en jonge historici. De inbreng van met name deze laatste categorie is zeer waardevol gebleken: ook al is de werkgroep nog niet zo interdisciplinair als haar leden wel zouden wensen, zij is in ieder geval geen club van louter theologen/mis-siologen.

De *Studiebijeenkomsten* hebben intussen met ijzeren regelmaat plaats gehad, twee maal per jaar. Zij worden bezocht door enkele tientallen leden van de Werkgroep. Onderwerpen die aan de orde kwamen waren b.v.: het begin van de kerk in de Banda-archipel, literatuur en bronnen voor de geschiedenis van de Nederlandse kerken in Noord-Amerika, Kerk en Staat in de Negara Indonesia Timur, enz.

De werkgroep heeft in de afgelopen vier jaren ook andere voornemens kunnen omzetten in tastbare resultaten, in casu publicaties. Daaronder valt in de eerste plaats het al eerder genoemde *Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* (DZOK). Hiervan is intussen het zevende nummer verschenen. Elk nummer geeft als regel drie wetenschappelijke artikelen binnen het gebied van onderzoek, een of meer mededelingen, vaak met een bibliografisch karakter, en een aantal recensies. Het is daarmee een forum van onderzoekers ook van buiten de Werkgroep en een rijke bron van informatie voor ieder die belang stelt in de overzeese kerkgeschiedenis van Nederland. Het blad omvat binnen dat gebied een breed spectrum, van Banda tot Brazilië, van de VOC-tijd tot de tweede helft van de twintigste eeuw. DZOK speelt ook in op actualiteiten: het tweede nummer van 1996 was een bundel artikelen ter gelegenheid van de herdenking van de Synode van Middelburg 1896 als begin van de Zending der Gereformeerde Kerken in Nederland.

De werkgroep heeft echter meer pijlen op haar boog. Zij publiceert twee reeksen. De *Grote Reeks* is een voortzetting van de serie Bronnenpublicaties uit de zendingsarchieven, waarvoor in 1980 het initiatief werd genomen door dr J.L.Ch. Abineno, toen voorzitter van de Indonesische Raad van Kerken (DGI) en gesponsord door drie Nederlandse zendingsorganisaties. Het eerste deel, van de hand van dr Th. van den End, verscheen in 1985, het vierde, van dr Chr.G.F. de Jong, in 1995. Toen de zending zich uit deze reeks terugtrok, nam de Werkgroep de verantwoordelijkheid ervoor over. Een (vijfde) deel in deze reeks zal dezer dagen het licht zien, de bronnenpublicatie 'De Gereformeerde Zending in Midden-Java 1931-1975' van de hand van de Chr. de Jong. Een deel betreffende de zending in Midden-Java tot 1931, door dr Reenders, nadert zijn voltooiing. Wij hopen dat binnen afzienbare tijd ook de archieven betreffende andere zendingsgebieden kunnen worden gepubliceerd. Met deze delen komt een geweldige hoeveelheid materiaal ter beschikking, waardoor de zendingsarchieven worden opengelegd, hardnekkige mythen eindelijk worden doorgeprikt, Indonesische kerkhistorici gemakkelijker kennis kunnen nemen van de bronnen voor hun eigen verleden (daartoe worden de delen ook in het Indonesisch vertaald en daar als afzonderlijke reeks gepubliceerd).

In officiële en particuliere archieven bevinden zich echter ook zeer belangwekkende bronnen die zich niet lenen voor publicatie in een deel van de Grote Reeks, bijvoorbeeld omdat ze te omvangrijk zijn. Daarvoor is de *Kleine Reeks* ontworpen. Hierin verscheen in 1996 reeds een eerste deel, met de memoires van mevr. A.G. van der Klift-Snijder, *Geroepen, gezonden en gezegend* (Boekencentrum 1996). In de archieven en bij particulieren bevinden zich nog vele van deze juweeltjes; wij hopen de mid-delen te vinden om nog meerdere daarvan het licht te doen zien.

In dit verband wil ik ook een andere onderneming noemen, die weliswaar formeel niet tot de activiteiten van de Werkgroep behoort (ze is opgezet door de Theologische Universiteit Kampen), maar wel geheel door leden van de Werkgroep wordt verzorgd, n.l. het *Molukkenproject*. Dit beoogt publicatie van de bronnen betreffende de geschiedenis van kerk en christendom in de Molukken (inclusief

Ternate en de zuidelijke eilanden) van 1605 tot 1935, dus vanaf de protestantisering van de Molukse christenheid tot aan de zelfstandigwording van de Molukse Protestantse kerk. In tegenstelling tot het project publicatie zendingsarchieven (de delen in de Grote Reeks), zal het Molukkenproject zich ook uitstrekken over andere kerkelijke archieven en over de staatsarchieven, zowel in Nederland als in Indonesië. In verband daarmee was medewerking van Indonesische wetenschappelijke instellingen en toestemming van de Indonesische regering nodig: beide zijn verkregen. De begindatum is gekozen, omdat de bronnen over de 16e eeuw reeds zijn uitgegeven door dr H. Jacobs (*Documenta Molucensia*, 4 delen). Omdat het hier een project van enige omvang betreft (alleen al het Nederlandse gedeelte is begroot op tien manjaren), was externe financiering nodig: die is voor het Nederlandse gedeelte hoofdzakelijk verkregen van de Koninklijke Nederlandse Academie van Wetenschappen. Het project is op 1 januari 1997 van start gegaan en nu al kan gezegd worden dat de archieven, met name die in Indonesië, een ongedacht rijke oogst opleveren. Indonesische onderzoekers in Jakarta en Ambon verlenen enthousiast hun medewerking aan het project.

Wel rechtstreeks van de Werkgroep uitgaand is het *Project inventarisatie Zendingsarchieven*. Dit project beoogt een inventarisatie van alle (protestantse) zendingsorganisaties die in Nederland sinds 1797 bestaan hebben of nog bestaan en een beschrijving van deze organisaties en hun archieven. Met de uitvoering, die twee jaar zal kosten en is begonnen medio 1996, is belast mevr. drs M.H. Dirkzwager, eerder bibliothecaris van het Hendrik Kraemer Instituut. In het eerste jaar is een verbluffend groot aantal organisaties aan de dag gekomen: meer dan 700. Van verreweg de meeste daarvan heeft mevr. Dirkzwager, dank zij een combinatie van speurzin en hardnekkigheid, de gegevens kunnen achterhalen. Naar aanleiding van deze resultaten schrijft zij onder andere: 'Ik heb veel, mij eerder onbekende, hedendaagse organisaties gevonden uit evangelische en reformatorische hoek (...). Wat heb je vanuit Oegstgeest dan toch nog een beperkte blik op de zendingswereld, ondanks een toch redelijk brede tijdschriftencollectie in de bibliotheek! Waarschijnlijk het gevolg van de oogkleppen die de 'brede middenstroom van protestantse traditie' t.o.v. die beide vleugels draagt.' Het ziet ernaar uit dat de publicatie die de resultaten van dit onderzoek moet bevatten een zeer omvangrijk en uiterst nuttig boekdeel zal worden, zowel voor praktijkmensen (waaronder de redactie van *Wereld en Zending*) als voor wetenschappers op zoek naar materiaal betreffende allerlei onderwerpen.

De WZOK is katalysator geworden voor allerlei initiatieven. De Werkgroep werkt! Er is alleen één probleem: geld. Wij hebben subsidies nodig voor de druk van de verschillende uitgaven. En vooral: meer mensen die zich abonneren op het Documentatieblad, uitgangspunt en kern en basis van al onze activiteiten. Daarom: opgave is mogelijk bij elk van de bestuursleden persoonlijk, of via de administratie van de ThUK, postbus 5021, 8260 GA Kampen, telefoon 038 - 33 71 600.

Th. van den End en P. Holtrop

De eigen kerkgeschiedenis in Afrika

'Bij ons in het snikhete vochtige, waterige Zuiden van Kameroen is het evangelie via het water binnengekomen. En omdat water altijd in beweging is, kon de blijde boodschap dus ook niet tot stilstand komen. Via kronkelige waterwegen ging het van ons uit als maar verder, zelfs tegen de stroom op, diep het binnenland in. En het bewegende water bracht ook de harten van de mensen in beweging voor de boodschap van het evangelie. Zo kwam het dat de blanke zendeling er weldra niet alleen voor stond. Zij die hem in hun kano's rondroerden, vertaalden de boodschap door. Geheel vanzelfsprekend zijn uit hun gelederen de eerste evangelisten en predikanten voortgekomen. Sporen van hun dynamische roeiliederen vinden we vandaag nog in onze kerkkoorliederen terug'. Aan het woord is ds. Eugène Mallo, emeritus predikant, oud-vice-president van de Evangelische Kerk van Kameroen en voormalig directeur van het Kameroense Bijbelgenootschap en secretaris generaal van de Federatie van Kameroense Kerken en Zendingen. Hij is nu blind en lichamelijk totaal versleten, maar zijn geest is nog even helder en bewegelijk als voorheen. Omdat hij er nooit toe is gekomen zijn memoires aan het papier toe te vertrouwen, spreekt hij zijn herinneringen in op de band. Bovenstaand citaat heb ik gevist uit het vele materiaal dat nu beschikbaar is gekomen in het kader van de activiteiten van de Historische Commissie van de EEC. Maar hij is niet de enige oudgediende, die bezig is op deze manier zijn herinneringen voor het nageslacht vast te leggen. Veel getuigenissen en statements komen zonder moeite opborrelen uit het leven van mensen, die aan het schrijven en spreken zijn geslagen. In heel Kameroen zie je mensen zoektochten maken naar het begin van de missionaire geschiedenis.

Maar deze geschiedenis is niet zo jong meer. Al meer dan 150 jaar geleden is ze begonnen. In 1842 kwam de eerste groep van Jamaicaanse en Engelse zendelingen in Kameroen aan. Maar je krijgt niet zo gemakkelijk zicht op dat verleden. Veel sporen van het begin zijn uitgewist. En de vraag komt op: heeft zo'n zoektocht eigenlijk nog wel zin? Kunnen de Kameroeners zich niet beter met de toekomst van hun

kerk en land bezighouden dan met meer en minder verheffende gebeurtenissen uit hun verleden?

In november 1995 vierden de kerken van Kameroen op uitbundige wijze het feest van 150 jaar zending in hun land. Veel buitenlandse gasten hadden de uitnodiging dit mee te vieren aangenomen. Ik was verrast toen ik even in het zonnetje werd gezet omdat ik het begin van het Kameroenes zendingswerk heb beschreven in mijn dissertatie van 1972, *Les Origines de l'Eglise Evangélique du Cameroun*. Die studie is gebaseerd op lokaal onderzoek en vooral ook op gegevens uit zendingsarchieven in Londen, Bazel en Parijs. Op die plaatsen ligt het meeste van de geschiedenis van de zending in Kameroen bewaard. En aan die gegevens ontleent de Kameroense kerk veel van haar historische identiteit. Liggen daar dan ook de sleutels om hun geschiedenis te verstaan? En oefent het buitenland op die manier ook macht uit over de wijze waarop de kerk zichzelf verstaat? Over deze vragen is rond de viering van het genoemde feest druk overleg gevoerd. Resultaat van dit overleg was de stichting van een 'Historische Commissie' die tot taak kreeg de kerk haar eigen geschiedenis te geven. Alle middelen moeten worden aangewend om deze geschiedenis voor het voetlicht te brengen. Men toonde zich bereid daar veel moeite voor te doen. Bestaande barrières rond oude archiefcentra moeten speciaal voor Afrikaanse onderzoekers worden geslecht. Ook het verzamelen en rangschikken van eigen schriftelijk en mondeling historisch materiaal moet in Kameroen zelf ter hand worden genomen. Maar Afrika zou Afrika niet zijn als daarbij ook niet de hulp van derden van belang wordt geacht. Zo bereikte mij vorig jaar een officieel verzoek van de Evangelische Kerk van Kameroen om als toegevoegd lid van de H.C. het begonnen onderzoek mee te helpen sturen en tot een goede einde te brengen.

'Uit de tenen van Afrika'

Begin dit jaar was ik enkele weken in Kameroen en heb ik ervaren wat de Historische Commissie van plan is en wat men al heeft verzameld aan historische gegevens. Nu ben ik weer aangewezen op faxcontact met de leden van deze H.C. Gaandeweg begint zich het toekomstig profiel van het project af te tekenen. Het werk zal zeker drie jaar in beslag nemen. De eerste fase bestaat uit het verzamelen van materiaal. Mensen, ook oud-zendingsarbeiders, worden aan het schrijven gezet of hun verhalen worden uit hun mond opgetekend. Lokaal archiefmateriaal wordt gescreend en voor onderzoek toegankelijk gemaakt. Daarbij wordt gekeken welke onderzoeksmethoden gehanteerd moeten worden. Want het gaat immers niet alleen om een geschiedenis van personen, maar om een missionair ontwikkelingsproces dat raakt aan de dieptste lagen van de geestelijke, sociale, culturele, economische en politieke structuren, waarbinnen de mensen, mannen en vrouwen, jongeren en ouderen hun plaats hadden en nog hebben. Om hierin niet mis te grijpen, hebben we ons kunnen verzekeren van de medewerking van een aantal mensen van buiten zoals Jean-François Zorn, missioloog in Montpellier en de autoriteit op het gebied

van de francofone missionaire geschiedschrijving. In een volgende fase zal ook contact gezocht worden met Kameroense zusterkerken en worden nagegaan hoe de oecumenische dimensie van het onderzoek concreet vorm kan krijgen. Maar dan bevinden we ons volgens de planning al in de fase van het schrijfproces dat vooral voor rekening komt van Kameroeners. Immers, wat de H.C. voor ogen staat is de uitgave van een kleurrijke kerkgeschiedenis van en voor Kameroen dat 'uit de tenen van Afrika moet komen'. Zo'n 'heidens karwei' kan onmogelijk door buitenlanders worden gedaan. Daar moeten de Kameroeners echt zelf voor in de startblokken. Te hopen is dat het beste wat Kameroen te bieden heeft hiervoor ook inderdaad beschikbaar zal zijn en dat Zorn en ondergetekende kunnen volstaan met redactionele ondersteuning. Geheel zeker is dat niet omdat tenminste één van de veel belovende scribendi tegen die tijd wellicht in beslag zal zijn genomen door aanverwant onderzoek: een promotieonderzoek naar de betekenis van de in 1987 overleden grote Kameroense kerkleider Jean Kotto, wiens verloren gewaande archief onlangs weer boven water is gekomen.

Op dit ogenblik wordt geprobeerd om de financiering van de werkkosten voor dit project rond te krijgen. Voor Afrikanen is geschiedenis, het verhaal van hun christelijke vaders belangrijk. Het is te hopen dat de Europese partners dit begrijpen. Het verzamelen van het historisch materiaal is intussen al begonnen.

Jaap van Slageren

Evangelisatie in de evangelische beweging

Evangelischen worden de laatste tijd niet meer als een quantité négligeable beschouwd. Niet dat iedereen nu even gecharmeerd is van deze geloofsbeleving, maar de vraag wordt toch hardop gesteld: Zou uit die hoek de revitalisering van de kerk te verwachten zijn? Er zijn rondom het fenomeen Evangelischen natuurlijk vele vragen te stellen; in deze bijdrage probeer ik op twee daarvan in te gaan: wie zijn zij en hoe evangeliseren zij.

Evangelischen

De godsdienstsocioloog Sipco J. Vellenga, gepromoveerd op een onderzoek naar de groei van de Evangelische Beweging in Nederland, noemt drie kenmerken van Evangelischen:

1. Nadruk op de onvoorwaardelijke aanvaarding van de bijbel als het geïnspireerde, betrouwbare en gezaghebbende Woord van God.
2. Nadruk op het krijgen, verdiepen en ervaren van een persoonlijke relatie met Jezus Christus door het werk van de Heilige Geest.
3. Nadruk op de missionaire taak van alle gelovigen.

Met deze drie kenmerken lijkt mij tevens de spiritualiteit van de Evangelischen aangegeven: een vroomheid waarin de bijbel een grote plaats inneemt, de persoonlijke omgang met God, de geestelijke groei en het getuigend christen-zijn.

Een ander godsdienstsocioloog, H.C.Stoffels, gepromoveerd op een onderzoek naar waarden, geloofsovertuigingen en sociale posities van Nederlandse Evangelischen, schetst in Idea Bulletin, het blad van de Evangelische Alliantie, het volgende beeld:

– Een grote meerderheid van de ondervraagden spreekt van een bekeringservaring, variërend van langzame bewustwording tot bewuste keuzen of krachtdadige bekeeringen.

– Vrijwel allen houden er een zeer intensieve religieuze praxis op na: kerkgang, bidden, bijbellezen, zingen, getuigen, deelnemen aan gebedsgroepen en bijbelstudie-

groepen.

– Vrijwel allen spreken van godservaring, het merendeel zegt Gods nabijheid regelmatig te ervaren.

– Bepaalde geloofsopvattingen m.b.t. een persoonlijk God, het verlossingswerk van Christus, de autoriteit van de bijbel, de persoonlijke aanvaarding van het geloof, de noodzaak van getuigen van Christus, worden algemeen gedeeld.

– In moreel opzicht verzet het merendeel der onderzochten zich tegen echtscheiding, homoseksualiteit, zelfbeschikkingsrecht inzake abortus en euthanasie. Overigens is hier het front minder gesloten dan bij de vorige punten. Zo vindt een op de vier ondervraagden ongehuwd samenwonen acceptabel en heeft een op de vijf geen moeite met homoseksuele relaties. Een ruime meerderheid der ondervraagden zegt in bepaalde gevallen niet zonder meer 'nee' tegen euthanasie.

Dat is wat de Evangelischen verbindt. Maar natuurlijk is ook deze beweging een bonte lappendeken. Zo is er bijvoorbeeld een fundamentalistische stroming, die de bijbel beschouwt als woord voor woord geïnspireerd, 'van kaft tot kaft'. En er is een charismatische stroming (die trouwens ook in de Rooms-Katholieke Kerk vertegenwoordigd is). Deze legt grote nadruk op de (bijzondere) gaven van de Heilige Geest zoals tongentaal, profetie en genezing. Vervolgens de radicale stroming met haar bijzondere aandacht voor de milieuproblematiek en de noodzaak van maatschappelijke hervormingen. En, om niet meer te noemen, de Maranatha-stroming, die met grote verwachting uitzielt naar een spoedige wederkomst van Christus en de oprichting van het duizendjarig rijk. Ook wat het contact met de traditionele kerken betreft zijn er verschillen. Een aantal Evangelische gemeenten en organisaties gaat het contact niet uit de weg, andere willen alleen contact met de orthodoxe rechts-reformatorische kerken.

Evangelisatie-visie

Evangelisatie wordt gezien als de communicatie van het evangelie van onze Heer en Heiland Jezus Christus, die stierf voor de zonden der wereld en opstond uit de doden naar de Schriften.

– Het begrip 'communicatie' kan goed gebruikt worden, omdat het in de literatuur omschreven wordt als een proces waarbij de zender een boodschap over wil brengen om bij de ontvanger iets te bewerkstelligen.

– Communicatie van het evangelie is 'bewuste communicatie', in die zin dat de zender moeite doet om zijn boodschap goed te laten overkomen.

– En het is 'intentionele communicatie', omdat het een bepaald doel wil bereiken: geloof in Jezus Christus.

Evangelisatie dient te geschieden door alle gelovigen – ieder naar de gave(n) die de Heilige Geest hem of haar daartoe geschonken heeft.

– Niet iedere christen heeft de gave van evangelisatie. Onderzoek heeft uitgewezen:

90% heeft deze gave niet.

– Toch kunnen alle gelovigen een aandeel hebben in de missionaire roeping van de gemeente, nl. met de gaven die hun wel geschonken zijn (gave van bemoediging, helpen, gastvrijheid, dienen, gebed, genezing, onderricht, enz., enz.)

– De taak van de gemeente is haar evangelisatie-activiteiten zo te organiseren dat ieder gemeentelid met zijn of haar gave daarin een aandeel hebben kan.

Evangelisatie dient te geschieden. De bijbel draagt het ons op, de eerste christenen zijn ons erin voorgegaan, het eigen hart is er vol van dus de mond stroomt ervan over. En is het niet een feest om te zien hoe God harten opent voor het evangelie en mensenlevens tot verandering en vernieuwing brengt? Hij wil dat alle mensen behouden worden en schenkt ons het voorrecht dat we daarin Zijn medewerkers mogen zijn.

Evangelisatie heeft dus tot doel dat mensen:

– Jezus Christus in geloof aanvaarden als hun Heer en Heiland

– en actief-meelevende leden van zijn gemeente worden,

– waarin ze moeten groeien in geloof, hoop en liefde

– en toegerust moeten worden om op hun beurt hun geestelijke gaven in te zetten voor de (kwalitatieve en kwantitatieve) groei van de gemeente.

Het gaat dus om de drieslag die C. Peter Wagner omschreef als: toewijding aan Christus, toewijding aan het Lichaam van Christus en toewijding aan het werk van Christus. En bedoelde Von Zinzendorf niet precies hetzelfde toen hij zei: We moeten ons bekeren tot God, tot het volk van God en tot de wereld van God.

In het gemeentegroei-denken van de Evangelischen wereldwijd wordt een onderscheid gemaakt tussen: presence, proclamation en persuasion. Evangelisatie is de optelsom van deze drie.

a. Aanwezig zijn

Trefwoorden: liefhebben, dienen, helpen, het evangelie zichtbaar en tastbaar maken, oprechte belangstelling hebben voor, zich inzetten voor noden en behoeften, strijden tegen onrecht en verdrukking, sociale verantwoordelijkheid dragen, enz.

b. Verkondigen

Trefwoorden (in persoonlijk contact): lekengetuigenis, oikos-evangelisatie, dialoog, de relevantie van het evangelie duidelijk maken voor de persoonlijke en unieke situatie van de gesprekspartner, de kern van het evangelie begrijpelijk uitleggen.

Trefwoorden (waar het groepen betreft): toespraken in stadion, zaal of kerkgebouw, film, video, radio, tv, concert, drama, lektuur, gesprekskringen, bijbelstudiegroepen, enz.

c. Overtuigen

Trefwoorden: uitnodigen om Jezus aan te nemen, als de tijd rijp is aandringen op een beslissing, 'kiest u heden wie gij dienen zult', geen keuze is ook een keuze.

Evangelisatiemethoden

a. *Kruistochten* (vanaf jaren 50)

Trefwoorden: evangelist van elders, samenwerking van kerken, toerusting van medewerkers, publiciteit in de media, uitnodigen om Jezus aan te nemen en uitnodiging tot hernieuwde toewijding, nazorg.

Vraag: Hoeveel van hen die een 'beslissing' voor Christus genomen hebben, worden daarna ook werkelijk 'discipelen'? Hoeveel zijn, na bijv. een jaar actief-meelevende leden van een gemeente? Antwoord: Heel weinig. Twee onderzoekingen spreken bijv. resp. over slechts 3% en 15%.

b. *Diepte-evangelisatie of intensieve evangelisatie* (ongeveer vanaf jaren 60)

Trefwoorden: toerusting en inschakeling van alle gemeenteleden, een breed scala aan evangelisatie-activiteiten, gedurende een periode van minstens een jaar.

Vraag: Is de numerieke groei van de gemeente groter dan bij de kruistochtenevangelisatie? Antwoord: Uit onderzoek blijkt dat dat niet het geval is.

c. *Gemeente-evangelisatie* of evangelisatie door het Lichaam (ongeveer vanaf jaren 70)

Trefwoorden: vanuit de gemeente naar de gemeente. Evangelisatie houdt niet op bij een 'beslissing voor Christus nemen' maar gaat door tot de 'integratie in de gemeente'. Versterk de kwaliteit van je gemeente, dat zal tot gevolg hebben dat de kwantiteit groter wordt. Gebruik de gemeentegroei-methoden: doelen stellen en onderzoeken welke de beste wegen zijn om bij welke doelgroep het doel te bereiken, bestuderen welke factoren de groei van een gemeente positief dan wel negatief beïnvloeden.

Een geïntegreerd gemeentelid identificeert zich met de doelen van zijn gemeente en weet wat hij zelf aan de realisering daarvan kan bijdragen, bezoekt trouw de kerkdiensten en de een of twee-wekelijkse huiskring (groeigroep), ervaart voortdurende geestelijke groei, kent zijn geestelijke gaven en vervult een taak die bij zijn gaven past, geeft regelmatig een verantwoord deel van zijn inkomen voor het werk van de Heer (de zgn tienden), heeft meerdere vriendschappelijke contacten met andere gemeenteleden en probeert door zijn getuigenis anderen voor het evangelie te winnen.

Hoewel elementen van deze trends hier en daar nog steeds toegepast worden zijn er duidelijk nieuwe ontwikkelingen in de evangelisatie waar te nemen. Met name de 'oikos-evangelisatie' en de 'evangelisatie-door-gemeentestichting' zijn verder toespitsingen van de hierboven genoemde gemeente-evangelisatie.

d. *Oikos-evangelisatie*

Deze vorm van persoonlijke evangelisatie heeft drie spitsen: zij is relatie-gericht, behoeften-gericht en gaven-gericht.

– Wees een getuige van Christus in je eigen leefwereld (je oikos, Mc.5:19). Daar heb je je relaties, mensen met wie je een goed en regelmatig contact hebt. Dat is dan de wereld van je vrije tijd of je vrienden, je werk of je school, je familie of je gezin, je

straat of woonwijk, je vrije tijd of je vrienden, je kerk of de gemeente waar je lid van bent.

– Schenk aan één (of meer) van hen speciale aandacht. Betoon de liefde van Christus aan hen. Leef met hen mee en ga in op hun vragen, hun noden en behoeften. Wees een integere vriend voor hen (ook al zouden ze zich blijven afsluiten voor het Evangelie).

– Doe dat met de geestelijke gaven die God je voor de opbouw van de gemeente gegeven heeft. Breng hen in aanraking met iemand die de geestelijke gave-van-evangelisatie ontvangen heeft en met allerlei evangeliserende activiteiten, in het bijzonder die van je eigen gemeente.

e. Evangelisatie-door-gemeentestichting

Deze methode is wel eens de beste evangelisatie-methode onder de zon genoemd. In ieder geval is het een van de beste!

Voordelen:

– Nieuwe, kleine gemeenten zijn flexibeler om zich aan te passen aan de behoeften van de doelgroep die ze met hun evangelisatiewerk willen bereiken (de stijl, aanvangstijd, aanbod van activiteiten, enz.).

– Nieuwe leden worden in een kleine gemeenschap makkelijker opgenomen.

– Hoe meer gemeenten er zijn, des te groter is de bereikbaarheid. De afstand is dan ook voor door-de-weekse activiteiten geen bezwaar.

– Hoe meer gemeenten er zijn, des te groter is de variatie – en dus de mogelijkheid om in te spelen op de specifieke behoeften van een bepaalde doelgroep (een bepaalde woonwijk of een bepaalde bevolkingsgroep). Geeft grotere aantrekkingskracht.

– Bestuurlijk en pastoraal is een kleine gemeente overzichtelijker. Vergt minder tijd. Makkelijker om een taak te aanvaarden.

– In een kleine gemeente worden evangelisatie-contacten makkelijker vastgehouden en nieuwelingen beter opgevangen.

– Kleine gemeenten zijn goedkoper door gebruik te maken van gehuurde lokaliteiten, door meer inzet van gemeenteleden en dus minder betaalde krachten.

– In een kleine, nieuw-gestichte gemeente voelt ieder zich mede-verantwoordelijk.

– Een nieuwe gemeente geeft het gevoel van uitdaging, een spannend avontuur.

– Nieuwe gemeenten hebben geen oude tradities. Moeten nadenken over taken en activiteiten die echt nodig zijn. Er is ruimte voor vernieuwing en experiment.

– Jongeren krijgen veel meer kans om taken te vervullen. Dat brengt nieuw bloed.

– De positieve ervaringen van een nieuw-gestichte gemeente hebben gunstig effect op het gehele kerkverband.

DAWN (Discipling A Whole Nation, in Nederland VisNed geheten, Visie voor Nederland) stelt:

Streef ernaar dat iedere bevolkingsgroep in haar naaste omgeving een levende gemeente heeft, die getuigend en dienend de liefde van Christus doorgeeft. Zo'n gemeente hoeft niet groot te zijn. Een kleine geloofsgemeenschap van 100 à 200 volwassen leden kan voor een bevolkingsgroep van 500 à 1000 mensen gestalte

geven aan de blijde boodschap, de barmhartigheid en de gerechtigheid van het Koninkrijk Gods. Dat betekent dat er in Nederland nog minstens 5000 gemeenten nodig zijn!

Om die Visie voor Nederland te realiseren is samenwerking nodig. DAWN (VisNed) heeft dan ook het woord synergie hoog in het vaandel staan. Jim Montgomery, stichter en leider van de DAWN-beweging zegt daarvan: 'De DAWN-strategie is een missionaire strategie, die gebruik maakt van het grote potentieel van de pluri-formiteit: iedere denominatie behoudt haar eigen identiteit en doet wat zij het beste kan. Tezamen vormen alle leden één lichaam en functioneren zij als een lichaam, maar ieder lid heeft wel zijn eigen functie. Als het lichaam geheel en al oog was, waar bleef het gehoor, zegt Paulus. De eigen identiteit van een gemeente (haar geschiedenis, haar geloofsbeleving, haar tradities, haar bijzondere accenten in geloof en leven, haar combinatie van geestelijke gaven, enz.) heeft een eigen aantrekkingskracht.'

Wanneer deze visie op evangelisatie in ons land gerealiseerd zou worden, zou dat inderdaad kunnen bijdragen aan een geestelijke vernieuwing van de kerk.

F.H. Veenhuizen is emeritus-predikant van de Gereformeerde Kerken en oud-voorzitter van de Evangelische Alliantie.

De St. Willibrord Vereniging en evangelisatie

De opdracht tot evangelisatie vormt, volgens de statuten, met het bevorderen van de oecumene, de centrale doelstelling van de St. Willibrord Vereniging. Echter op het logo van het briefpapier komt het woord evangelisatie niet voor. Dr. Tèije Brattinga schetste, in de lezing bij zijn afscheid in november 1994 als secretaris van de St. Willibrord Vereniging, de ontwikkeling die de vereniging heeft doorgemaakt sinds 1948 en stelde daarin dat de opdracht tot evangelisatie niet meer op de agenda van de vereniging staat. 'Ook al wordt nogal eens gewezen op de noodzaak van evangelisatie', zo zei hij, 'na zo'n oproep volgt meestal een groot zwijgen: we weten niet hoe dat moet. We weten dat we het evangelie niet anders kunnen aanbieden dan in de institutionele verpakking van een kerk en daar ligt het probleem.' Toch schrijft ook Brattinga deze statutaire opdracht niet volledig af en roept hij de vereniging op opnieuw na te denken over dit terrein. Hij pleit ervoor daarbij een zekere afstand te bewaren tot het kerkelijk christendom. Bovendien geen bekeringsjiver, aldus Brattinga.

Brattinga drukt hiermee enkele gedachten uit die reeds te vinden zijn in een publicatie van de St. Willibrord Vereniging uit het midden van de jaren zestig: 'De evangelieverkondiging aan buitenkerkelijken' met bijdragen van o.a. prof. dr. J. Groot, Drs. D. de Lange en prof. dr. J.C. Hoekendijk.

Om meerdere redenen is het een interessante publicatie: de behoefte aan een oecumenisch beraad over evangelisatie was er, zo blijkt, ook toen al; zoals dr. Groot, toenmalig voorzitter van de St. Willibrord Vereniging, in de inleiding zegt, bleek achteraf dat dit beraad niet boven een bescheiden start is uitgekomen; in het midden van de jaren zestig was de gedachte aan een herkerstening al verlaten en spitste het debat zich toe op de vraag 'op welke wijze het evangelie verkondigd zal moeten worden aan de huidige 'buitenkerkelijken', d.w.z. aan hen die onder invloed staan van het huidige secularisatie-proces en daardoor zonder enig aanwijsbaar contact met de Kerk van Christus denken en leven.' De Lange wijst er in zijn lezing op dat de oorzaak voor de groei van 'buitenkerkelijkheid' of ontkerkelijking alles te maken heeft met de situatie binnen de kerken: 'Wij hebben gezien,' zegt hij, 'dat juist de binnenkerkelijkheid de buitenkerkelijkheid als het ware in het leven heeft geroepen.

Er ligt hier m.i. een principiële vraag die ik niet uit de weg wil gaan, maar waarop ik het antwoord schuldig moet blijven: in hoeverre kan de gemeente Christi, als gemeente Christi, schuldig staan aan het buitensluiten van zovelen uit de heilsgemeenschap?' Interessant is ook zijn in de marge geplaatste observatie dat het toenmalige enthousiasme voor de oecumene bij de jongere generatie voor een deel berust op de hoop op een nieuwe gemeentevorming, wat ook nog altijd actueel is. 'Niet het evangelie vormt nl. de moeilijkheid, maar de gemeente die zouteloos is geworden.' Ongezouten is de kritiek van Hoekendijk op het institutionele christendom, de bestaande parochie- en gemeente-structuren, die ontoereikend zouden zijn om bekeerlingen op te nemen. 'Onder de gegeven omstandigheden zal integratie altijd moeten betekenen: het inschakelen in een cultuurmilieu (parochie) waarin zuiver evangelische motieven zozeer vertroebeld zijn door allerlei restanten van religieuze, metafysische en ook gewoon burgerlijke categorieën, en dus ook het legitieme skandalon van het evangelie zozeer overdekt is door het illegitieme skandalon van onze theologietjes en (niet zo moderne) filosofietjes, dat we dit juk aan geen mens mogen opleggen. Dan herhaalt zich immers het drama van de 'éne bekeerling (proseliet), die eenmaal bekeerling geworden tot een kind der hel wordt gemaakt' (Mat. 23:15) In plaats van integratie-binnen-de-kerk zoekt Hoekendijk het in een verdubbeling-van-de-kerk.

In vergelijking met de scherpe bewoordingen van De Lange en Hoekendijk klinken de woorden van Brattinga zeer voorzichtig. Maar het grondprobleem dat hij anno 1994 signaleert is hetzelfde en eigenlijk symptomatisch voor een groot deel van de katholieke gelovigen in ons land: de moeizame, ietwat dubbele relatie tot de rooms-katholieke traditie en in het bijzonder r.k.-kerk, die, indien men er geen weg mee weet, uiteindelijk uitmondt in het afscheid van de kerk. De omslag in de katholieke kerk vanaf het begin van de jaren zestig heeft diepe sporen getrokken en die bepaalt mede de toch zeer moeizame invulling van de opdracht tot evangelisatie. De St. Willibrord Vereniging heeft een belangrijk aandeel gehad in dit veranderings- en vernieuwingsproces. Zelf is de vereniging in 1948 voortgekomen uit de Apologetische Vereniging Petrus Canisius, die met het tijdschrift *Het Schild* beschikte over een orgaan voor Apostolaat en Evangelisatie op strikt r.k.-grondslag. In een notitie over deze naamsverandering in 1948 spreekt C. Roeleveld van een paleisrevolutie die toen heeft plaatsgevonden. In de pogingen van de St. Willibrord Vereniging in de jaren zeventig en tachtig om de opdracht van evangelisatie nieuw leven in te blazen, zien we die aanzet tot vernieuwing telkens terugkomen, waarbij men tevens radicaal afstand neemt van de benadering zoals die tot 1948 eigenlijk gebruikelijk was. Apologetiek tegenover Oecumene. Het was blijkbaar niet mogelijk om het gedachtegoed uit de eerdere periode op een adequate wijze te integreren. Er was werkelijk sprake van een breuk.

Katholiek Beraad Evangelisatie

Dit vinden we terug in latere publicaties over de evangelisatie die op initiatief van

de vereniging en in samenwerking met de Nederlandse Missieraad zijn ontstaan. Zo publiceerden Henk van Hout, secretaris van de SWV (tot 1983) en Jan van Lin, toenmalig medewerker van de Pauselijke Missiewerken, in *Wereld en Zending* (in 1979 en 1982) twee interessante bijdragen over het zeer breed samengestelde 'Katholiek Beraad Evangelisatie'. Dit beraad, dat tussen 1977 en 1981 regelmatig bijeen kwam, had tot doel binnen de r.k.-kerk een kritische bezinning op gang te brengen om te komen tot een optimaal zendingsbewustzijn en een optimale evangelisatiepraktijk in de eigen omgeving. De door dit beraad uiteindelijke geformuleerde omschrijving van evangelisatie luidt als volgt: 'Evangelisatie duidt op het handelen van de volgelingen van Jezus, dat gericht is op het leven uit en het zoeken naar het Rijk Gods van geslacht op geslacht, in telkens concrete historische situaties, en dat tegelijk anderen uitnodigt om daaraan actief deel te nemen.' Dat klinkt heel anders dan de woorden uit het tijdschrift *Het Schild* van eindredacteur mgr. J.P. Verhaar uit 1945, die ik ter illustratie graag erbij geef: 'Het Schild ziet zich dus voor een dubbele taak geplaatst, nl. de prediking van het evangelie van Christus zooals de Katholieke Kerk dit al meer dan 19 eeuwen op Christus' bevel heeft uitgedragen, en ons verdedigen tegen de aanvallen van rechts en links. Maar wij willen dit doen met grote liefde, niet dus in liefdeloosheid of haatdragendheid: de dwaling willen wij krachtig bestrijden, maar de dwalenden hartelijk beminnen. Mogen al onze lezers onzen arbeid krachtdadig steunen en Gods rijken zegen mede-afbidden over dit heilig Apostolaat.'

Het oude pré-conciliaire evangelisatie-begrip wordt strikt verstaan als het apostolaat in dienst van het behoud en de verbreiding van het rooms-katholieke geloof. Het evangelisatie-begrip dat in de jaren zeventig en tachtig in het katholiek beraad wordt ontwikkeld in een heel andere kerkelijke en maatschappelijke situatie, oriënteert zich mede onder invloed van het veranderde missie-begrip aan de komst van het Rijk Gods; de binding aan de r.k.-kerk is niet langer vanzelfsprekend; gezocht wordt naar een oecumenisch kader.

Het Beraad resulteerde onder meer in een onderzoek dat in opdracht van de SWV tussen 1984 en 1987 door drs. B. van Geffen werd verricht. Doel van het onderzoek was te achterhalen wat er in de feitelijke activiteiten van de r.k.-kerk aan evangelisatorische kwaliteit te vinden is. Wat m.a.w. evangelisatie betekent in de feitelijke praktijk. Daartoe bestudeerde Van Geffen een drietal gevallen: een parochie, een abdij en een arbeiders-basisgroep. Zijn uitvoerige veldonderzoek waarvan hij nauwgezet verslag doet wordt afgerond met een aantal beleidsaanbevelingen. Het rapport draagt de overigens weinig hoopvolle titel 'Evangelisatie, te vroeg of te laat?' Sinds het verschijnen van dit rapport is er vanuit de vereniging op dit gebied eigenlijk weinig meer ondernomen. Met het rapport zelf is weinig gedaan, zodat Brattinga eigenlijk wel terecht opmerkt dat de evangelisatie van de agenda van de vereniging is verdwenen. De geschiedenis van de jaren zestig herhaalde zich zodoende in de jaren zeventig en tachtig: het beraad bleef steken bij een bescheiden begin. De interne situatie in de r.k.-kerk werd daarenboven gekenmerkt door de voortdurende polarisatie, waardoor de uitgangspositie voor het werken aan evangelisatie

vanuit de r.k.-kerk bemoeilijkt werd. Ook de oproepen tot evangelisatie of herevan-gelisatie werden, zoals u weet, in de polariserende sfeer getrokken. Daardoor zijn m.i. veel waardevolle inzichten, zoals b.v. die uit de apostolische adhortatie van Paulus VI *Evangelii nuntiandi* uit 1975, ternauwernood opgemerkt en onbenut gebleven.

Om vruchtbaar opnieuw vanuit de r.k.-kerkgemeenschap te kunnen beginnen met evangelisatie is het m.i. zeer nodig dat de barrières zoals die al werden gevoeld in de jaren zestig en wellicht ook veel eerder, worden weggenomen. Zelf ben ik een kind van die 'zouteloze' r.k.-kerkgemeenschap uit die tijd, dat met die typering natuurlijk geen vrede heeft en er midden in wil blijven staan. Zonder positieve band met de institutionele kerkgemeenschap is het m.i. namelijk onmogelijk om vanuit en binnen de r.k.-kerkgemeenschap aan evangelisatie te werken, zowel naar binnen als naar buiten.

Een nieuwe aanzet

Een nieuwe aanzet tot het bespreekbaar maken en het werkelijk ter hand nemen van de permanente opdracht tot evangelisatie is inmiddels gegeven door het Landelijk Pastoraal Overleg (LPO) dat de komende drie jaren aan het thema 'Evangelisatie in een klimaat van dialoog; evangelisatie als opdracht van de Kerk op weg naar 2000' gewijd zal zijn. Belangrijk is dat aan de basis van dit hele proces, dat naar ik hoop in onze kerkgemeenschap werkelijk door zal werken, het dialoograpport staat, dat er op is gericht een uitweg te vinden uit de verstoorde verhoudingen. Opmerkelijk is voorts de nieuwe definitie van evangelisatie, te onderscheiden van de eerder genoemde omschrijvingen:

'De inhoud van evangelisatie,' zo zegt de agenda-commissie, 'is ons in het evangelie aangereikt en wordt door de kerk beleefd, bewaard en doorgegeven. Het evangelie heeft als centrum dat mensen – in en door Jezus Christus – in contact komen met God. Wij zijn immers genodigd tot 'levensgemeenschap met God' omwille van ons heil. In dit opzicht is evangelisatie een vorm van bekend worden met en ingroei in het Godsgeheim. Levensgemeenschap met God werkt door. Zij creëert gemeenschap en verbondenheid. Levensgemeenschap geeft ook een verscherpt besef van gerechtigheid en menselijke waardigheid. Daarmee zijn Godsbeleving, gemeenschap en gerechtigheid drie fundamentele dimensies van evangelisatie. Deze dimensies hangen samen. Ze roepen elkaar op. Elk verwijst van zichzelf uit naar beide anderen en samen vormen ze de centrale inhoud van evangelisatie. Deze inhoud wil de kerk doorgeven aan volgende generaties. Hiervan wil ook de kerk getuigen in haar aanwezigheid in de huidige samenleving.'

In vergelijking met eerdere aanzetten tot evangelisatie betekent het raamplan van het Landelijk Pastoraal Overleg (1995-1998) een grote verandering. Niet de horizon van het Komende Rijk Gods, niet het handelen, maar de Godsbeleving vormt het uitgangspunt van een nieuwe bezinningsronde op de mogelijkheden voor evangelisatie. Vervolgens komen de volgende dimensies of aspecten in het vizier: gerech-

tigheid, gemeenschap, het doorgeven van het geloof, verhouding kerkelijk-buitenkerkelijk en de relatie kerk-samenleving, om ten slotte in 1998 uit te monden in een bezinning op evangelisatie als opdracht naar en na 2000. Opvallend in dit nieuwe concept is dat de oecumenische dimensie nog niet expliciet aan de orde gesteld wordt.

Vatten we bovenstaande pendelbeweging(en) in het beraad over evangelisatie in de afgelopen veertig jaar samen dan zou m.i. vanuit de St. Willibrord Vereniging dit gezegd kunnen worden: voortgekomen uit de Apologetische Vereniging Petrus Canisius heeft de St. Willibrord Vereniging verschillende aanzetten gegeven om vanuit een oecumenisch perspectief het aloude apostolaat, te verstaan als evangelisatie, nieuw leven in te blazen. In de jaren zestig ging het vooral om de vraag naar de wijze van verkondiging tot buitenkerkelijken, in de jaren zeventig en tachtig werd een nieuw op het Rijk Gods georiënteerd evangelisatie-begrip ontwikkeld. Eveneens werd er onderzoek gedaan naar het evangelisatorisch potentieel van de r.k.-kerkgemeenschap in de praktijk. Men moet helaas zeggen dat van een doorwerking van de inspanningen op het gebied van een oecumenische evangelisatie eigenlijk nauwelijks sprake is geweest, hoewel hiervan wellicht een algemener probleem de eerste oorzaak is, namelijk de complexe en deels verstoorde verhouding tot de institutionele kerk. Pas het herstel van die verhouding, zo is mijn these, kan de opmaat vormen tot een nieuwe inzet voor evangelisatie. Die opmaat is inmiddels met het raamplan van het LPO gegeven. Voor de St. Willibrord Vereniging ligt hier met name de taak om de oecumenische dimensie van deze nieuwe aanzet vorm te geven.

Geert van Dartel is secretaris van de St. Willibrord Vereniging.

204 jaar zending

In november wordt in Rotterdam 200 jaar zending in Nederland herdacht en dat klopt als het gaat om de oprichtingsdatum van het Nederlandsch Zendingelingsgenootschap. Alleen al op 28 mei 1793 werd in Zeist de 'Broeder-Sociëteit ter Uitbreiding van het Evangelie onder de Heidenen' opgericht. Daarbij stelden de oprichters: 'dat wij ervan overtuigd zijn, dat de Broederuniteit ene bijzondere roeping van God heeft, om de zaligmakende kennis van Jezus Christus overal uit te breiden en dezelve ook den afgelegensten volken en heidenen mede te delen'. Die Broeder-Sociëteit bestaat nog steeds en heet nu Zendingelingsgenootschap der Evangelische Broedergemeente – wat de meesten kennen als het Zeister Zendingelingsgenootschap.

Het ZZG kwam als eerste Nederlandse zendingelingsorganisatie niet uit de lucht vallen. Al in 1739 was er in Amsterdam een zendingelingsgenootschap van de Evangelische Broedergemeente opgericht. Gewild en ongewild in beweging zijn, vluchten en trekken, zenden en gezonden

zijn – het lijkt alles een wezenlijk deel van de Hernhutter traditie te zijn. Die begon immers in 1457, toen het erfgoed van Johannes Hus vorm kreeg in de oprichting van de Broederuniteit in Bohemen. Vervolgd door de Habsburgers werd ze in 1508 verboden, maar in de illegaliteit bleef de kerk bestaan. Veel leden vluchtten naar Oost-Pruisen en Polen, waar ze zich opnieuw als takken van de Broederuniteit konden organiseren. In de zeventiende eeuw werd in Bohemen en Moravië het rooms-katholicisme met zoveel geweld alom opgelegd dat steeds meer illegale protestanten over de grens naar Saksen vluchtten. Enkele van deze asielzoekers vroegen en kregen onderdak op het landgoed van de Duitse graaf Zinzendorf, wiens voorouders ook al emigranten omwille van het geloof geweest waren. Ze mochten zich daar vestigen in een nederzetting die ze 'Hernhut' noemden.

Zo komen lijnen bijeen: Jam Amos Comenius, de grote pedagoog en bisschop van de Broedergemeente in de zeventiende eeuw kwam tijdens zijn verblijf in Nederland 'zur Einsicht dass

die ganze Kirche von Gott dazu berufen ist ein Instrument in Gottes Weltmission zu sein'. En, aldus Verkuyl in zijn 'Inleiding', in de tijd van Zinzendorf ontvingen zulke gedachten handen en voeten in de kring van de Broedergemeente. Eeuwen vóór de uitdrukking 'missio Dei' geïntroduceerd werd, had de Broederuniteit weet van zending als het wezenlijke van Gods plan met de wereld en van de roeping van de hele kerk daartoe. Het is haar nooit gegaan om het stichten van kerken, maar om het mee-delen van de kennis van de Heer, zoals het in 1793 geformuleerd werd.

Natuurlijk staat de geschiedenis van de oudste nog bestaande zendingsinstantie in ons land ook tegen de achtergrond van de piëtistische beweging en van de oprichting van andere zendings- en bijbelgenootschappen in binnen- en buitenland. Maar de Hernhutters hebben weet van vluchtelingen- en uitkomst, van beweging, van gezonden zijn. Al meer dan tweehonderd jaar.

Mr. Ole van Luyn, alg.-secr. ZZG.

Agenda 2000

Hervormden en gereformeerden vieren samen 200 jaar zending met als thema: 'Agenda 2000; Zending op een kruispunt van twee eeuwen 1797-1997'.

Vóór de grote vakantie is de wereldwijd geïnteresseerde hervormde en gereformeerde achterban al een bijzonder boekje in de Allerwegenreeks toegezonden, dat *Agenda 2000* heet. Daarin geeft Bas Wielinga een christe-



lijke visie op de ontwikkelingen in Azië onder de titel: Goed nieuws van de tijgers. Wout van Laar is onder de indruk van de Geest die waait in Latijns Amerika en ziet daarin een manifestatie van de kerk van de 21e eeuw. Henriëtte Kraemer geeft Afrikaanse vrouwen het woord, die vertellen wat het christendom positief maar ook negatief voor hen betekent. De Franse missioloog Jean-François Zorn biedt een lucide calvinistische reflectie op de nieuwe spiritualiteit van onze dagen en in een laatste hoofdstuk pleit de priester Jason Gordon van Trinidad, met zijn eigen pluriforme Caribisch gebied voor ogen, voor een christendom als een veelkleurige lappendeken waarin geen enkel stukje gemist kan worden.

Het boekje is uitgegeven bij Kok in Kampen en kost f 10.50. De hervormde, gereformeerde en lutherse ZWO-groepen gebruiken het als gespreksmateriaal.

Op zaterdag 22 nov. wordt er in en om de Laurenskerk in Rotterdam een symposium gehouden onder datzelfde motto: *Agenda 2000*, waaraan onder anderen ds. Wismoadi Wahono, synodevoorzitter van de Oost-Javaanse

kerk; Musumbi Kanyoro, een Tanzaniaanse, die bij de Lutherse Wereld Federatie in Genève werkt; Ana Langerak, de directeur van Unit II van de Wereldraad van Kerken en ds. Hans Visser uit Rotterdam meewerken. Inlichtingen en aanmelding bij de afdeling Communicatie van het Zendingsbureau van de Nederlandse Hervormde Kerk, Postbus 12 Oegstgeest 2340 AA. tel. 071-5177900.

Op vrijdag 19 dec. wordt vanaf 17 uur ook in de Laurenskerk in Rotterdam een bijzondere dienst gehouden om 200 jaar zending te vieren. Daaraan zullen gasten uit binnen- en buitenland bijdragen.

Uit MISSIVE

'De ontmoeting. Nederlandse zending 1797-1997'

De Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken wil een bijdrage leveren aan de herdenking van de oprichting van het Nederlandsch Zendinggenootschap op 17 december 1797, 200 jaar geleden, door de publicatie van een bundel artikelen waarin de geschiedenis van de Nederlandse zending gedurende de afgelopen twee eeuwen van verschillende zijden wordt belicht. De titel van deze bundel is *De ontmoeting. Nederlandse zending 1797-1997*. De redactie is in handen van: Th. van den End, P.N. Holtrop, Chr.G.F. de Jong en A.Th. Boone.

Hoe men in het verleden ook over zending dacht, het valt niet te ontken-

nen dat een intensieve ontmoeting plaatsvond tussen aanhangers van verschillende godsdiensten, culturen en politieke, sociale en economische werelden. In bepaalde gebieden leidde die ontmoeting tot het ontstaan van christelijke kerken en groeperingen. Omdat deze ontmoeting, zij het onder geheel gewijzigde omstandigheden nog steeds plaatsvindt, leek het de redactie van belang deze ontmoeting tot leidraad voor de herdenkingsbundel te kiezen.

Gezien recente ontwikkelingen in de historiografie van de koloniale expansie in het algemeen en die van de zending in het bijzonder, willen wij vooral de aandacht vragen voor de context waarbinnen de ontmoeting plaatsvond. Welke doelstellingen hadden beide partijen met deze ontmoeting? Welke opvattingen leefden bij hen over de ander? Wat wist men van elkaar? Welke effecten had de ontmoeting op de ontwikkeling van de eigen identiteit, zowel bij de zendelingen als bij de (niet-)christenen? De bundel bestaat uit de volgende bijdragen:

- 1) Th. van den End, Introductie en overzicht van Nederlandse zending na 1797.
- 2) J. van Eijnatten, De oorsprongen van het NZG met speciale aandacht voor de maatschappelijke plaats van de zending en de relatie tot het natiebesef in Nederland.
- 3) Chr.G.F. de Jong, Hofstede de Groot en Jellesma als opvoeders van Alfoeren.
- 4) A.Th. Boone, *De moderne richting en de zending*: J.N. Wiersma als zending te Ratahan.
- 5) G.C. Noort, De betekenis van de

etnologie voor het zendingswerk van A.C. Kruyt.

6) J. Arintonang, Zending en onderwijs.

7) Th. Sumartana, De contacten van zending en Indonesische christenen met het Indonesische nationalisme. Hierbij zal het accent liggen op de periode tot 1950.

8) Th. Kobong, De effecten van de zending op de cultuur van de Toraja's, met name het zendingsgebied van de GZB.

9) P.N. Holtrop, De laatste gift van de zending: de liederenbundel Nyanyian Rohani.

10) A.G. Hoekema, Theologische en oecumenische opvattingen van Indonesische christenen. Hierbij gaat het vooral om de verschuiving van het zwaartepunt van de Nederlandse naar de Indonesische inbreng.

11) Z.J. Ngelow, De betekenis van de zendingsarbeid voor de identiteit van de christenen binnen de Indonesische samenleving.

12) Y. Schaaf, De start van Nederlands protestants zendingswerk in Afrika, 1954-1965.

13) J.A.B. Jongeneel, Een overzicht van de voornaamste ontwikkelingen binnen de Nederlandse zending na 1950. Gezien de voorgaande bijdragen lijkt het de redactie goed om het accent te leggen op de ontwikkelingen buiten Indonesië.

'De ontmoeting. Nederlandse zending 1797-1997' gaat ca. 240 pp. tellen en verschijnt als deel 3 van de Kleine Reeks van de Werkgroep voor de Geschiedenis van de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken bij Uitgeverij Boekencentrum te Zoetermeer.

Guus Boome

150 jaar Doopsgezinde Zending.

Toen in 1797 het Nederlandsch Zendinggenootschap werd opgericht, werden verschillende doopsgezinde predikanten daarvan lid. J. Craandijk was zelfs ooit voorzitter. Niettemin herkenden vele doopsgezinden in het NZG te weinig van hun eigen geloofs-goed. Daarom richtten ze in 1821 een 'Nederlandsche Afdeeling van de Engelse Baptist Missionary Society' op. Toen naderhand de Duitse Baptisten met een wat andere instelling invloed kregen in ons land, werd het tijd voor een eigen 'Doopsgezinde Zending Vereeniging'. Die kwam in 1847 tot stand. In 1851 arriveerde de eerste zending op Java: Pieter Jansz, naderhand gevolgd door H.C. Klinkert en anderen. Hun arbeidsterrein was Midden-Java ten noorden: het zogenaamde Muriagebied. Uit hun arbeid kwamen twee nu zelfstandige kerken voort: de GITJ en de GKMI. In een latere fase kreeg deze Nederlandse DZV steun van geloofsgenoten uit Duitsland en uit Rusland. In 1870 arriveerde de eerste Duits-Russische zending, Heinrich Dirks, in Mandailin op Noord-Sumatra. Hij zou gevolgd worden door een tiental anderen. Sindsdien bleef de buitenlandse hulp de kurk, waarop de DZV kon drijven. Toen na 1917 de contacten met Rusland wegvielen, kwam er nieuwe assistentie, zowel financieel als wat menskracht betreft, uit Duitsland en Zwitserland. Door een tekort aan medewerkers moest weliswaar het terrein in Mandailing worden overgedragen aan de 'Rheinische Mission', maar na de Tweede Wereldoorlog kwam daar een

gebied in de Vogelkop op Irian Jaya voor in de plaats.

In de laatste decennia van onze eeuw is het hoofdaccent verschoven van wederzijdse assistentie tussen de Doopsgezinde Broederschap en kerken in het buitenland naar werk in eigen land. De Doopsgezinde Zending Raad, die in 1957 het werk van de 'Vereeniging' overnam, werkt weliswaar nog steeds samen met partnerorganisaties in Frankrijk, Zwitserland en Duitsland (o.a. in Indonesië, Tsjaad en Ecuador), maar veel aandacht gaat momenteel naar missionair werk en gemeenteopbouw in eigen land. Dat geschiedt onder anderen via een inloophuis in Almere.

De Doopsgezinde Zending is zich bewust van haar geringe kracht bij dat alles, maar is niettemin van plan het 150 jarig bestaan feestelijk te vieren. Dat zal geschieden tijdens een weekend op 24 en 25 okt. aanstaande in het Doopsgezind Broederschapshuis in Schoorl. Daar zal een historische terugblik worden gegeven en via een referaat van ds. Ype Schaaf wil men ook vooruit kijken: welke toekomst heeft 'de zending' nog?, een kerkdienst en vier workshops (over gemeenteopbouw, presentie door middel van inloophuizen, missionaire bijbelvertalingen en 'church planting') completeren het programma. In het kader van deze herdenking zullen in een afzonderlijke publicatie fragmenten uit het dagboek, dat Pieter Jansz van 1851-1860 uitvoerig bijhield, geannoteerd en van een inleiding voorzien, worden uitgegeven. Inlichtingen over deze jubileumviering van de Doopsgezinde Zending

zijn te verkrijgen bij DZR, Singel 454, 1017 AW. A'dam.

Alle Hoekema

Van missieland tot missionerend land

Na het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in 1853 ging Nederland tot dan zelf missieland, missionarissen uitzenden om in andere continenten het evangelie te verkondigen. De zielzorg in de koloniën werd toen overgedragen aan orden en congregaties. In 1859 vertrokken de Jezuïeten naar Java, in 1865 Redemptoristen naar Suriname en in 1868 Dominicanen naar Curaçao. Zuster en broedercongregaties, die met het oog op geestelijke en materiële ontwikkeling van de katholieken in de eerste helft van de vorige eeuw opgericht waren voor het geven van onderwijs en het verplegen van ouden van dagen en zieken in Nederland, werden door de missionarissen gevraagd om deze 'liefdewerken' ook in hun missiegebieden te komen verrichten.

Na 1875 vestigden zich in ons land buitenlandse missionerende congregaties die door de 'Kulturkampf' uit Duitsland verdreven waren, of na 1880 vanwege de kloosterwetten uit Frankrijk moesten vertrekken. Zij deden de belangstelling voor het missiewerk sterk toenemen. De Nederlandse kerkprovincie raakte daardoor meer en meer betrokken bij missiewerk buiten de eigen koloniën. De inzet van Nederlands missiepersoneel was groot. In de periode 1854-1940 zijn in totaal 2583 priester-missionarissen uitgezonden. Tussen 1900-1939 werden 5894 priesters, zusters

en broeders uitgezonden.

In 1953 waren 7418 Nederlandse missionarissen, zijnde 11 procent van alle missionarissen, terwijl in Nederland maar 2 procent van alle katholieken van de wereld wonen.

In 1992 waren er nog ruim 3000 Nederlandse missionarissen.

Dr. Jan Willemsen, op blz. 9 en 10 van de inleiding van zijn boek: *Van Tentoonstelling tot Wereldorganisatie, De geschiedenis van Memisa en Medicus Mundi Nederland*. Nijmegen 1996. (zie voor een bespreking blz. 112)

Het belang van zendingsgeschiedenis

De geschiedenis van de Derde Wereld kan niet beschreven worden zonder aandacht te besteden aan zending en missie.

De geschiedenis van de kerken hier kan ook niet geschreven worden zonder aandacht te geven aan zending en missie. Daarbij was de zending altijd een zaak van 'kleine luyden' van comités van gewone mensen en ook van gewone mensen, die als zendingsarbeider uitgingen.

De zendeling bracht veel meer dan het evangelie, hij was een agent of change, een brenger van moderniteit. Hij bracht ook een nieuw wereldbeeld. Hij bracht moderniteit, dat wil zeggen leven in segmenten met scheiding tussen kerk en staat, tussen religie en recht; met religie als privézaak, met respect voor natuurwetenschap en techniek. Hij had een andere cosmologie; een andere wijze van omgaan met andere volken. Hij had een ander zicht op onderwijs, op medische zorg.

De zendeling had een andere economie: wie niet werkt, zal niet eten. Hij onderscheidde tussen particulier belang en dat van de overheid. Hij bracht een soort ontzuiling van de eigen clan of groep en tegelijk een stuk bescherming tegen de uitbuiting door de kolonisator.

Zending en koloniale overheid samen legden de basis voor de moderne staat. De zending achtte de eigenlandse maatschappij statisch. Het christendom werd gebracht aan een passieve ontvanger die moest veranderen. Men had over die samenleving een negatief beeld: de 'inlander' moest omhooggehaald en daardoor beter worden. Zijn godsdienst was minderwaardig.

Contextualisatie kwam weinig voor en werd gezien als een nederlaag.

De eerste generatie zendelingen, die kwamen vóór het tijdperk van het moderne kolonialisme, leefde – en stierf vaak – dicht bij de mensen. In de koloniale periode van de 20e eeuw groeide er meer afstand.

Toen de eigenlandse mensen mondig werden, bleef de zendeling afzijdig want hij was apolitiek piëtistisch. Hij had vaak ook geen overzicht over de situatie als geheel, omdat hij in een beperkt gebied werkte en daar meestal samenwerkte met de lokale koloniale overheid.

De zendingsarchieven melden weinig over het geloof van de mensen ginds of over hun recht op erkenning voor een eigen christelijke weg in hun eigen wereld.

Uit een lezing van *dr. Chris de Jong*, bibliothecaris van het HKI te Oegstgeest begin juni in Kampen

gehouden.

Deze gedachten zullen nader uitgewerkt gepubliceerd worden in het volgende boek van het 'Historisch Documentatiecentrum van het Nederlandse Protestantisme' van de VU, dat onder redactie van P.N. Holtrop, B. Woelderink en J. de Bruyn dit najaar verschijnt met als thema: kerkelijke archieven.

Ten slotte,

kwamen drie organisaties, die gezien kunnen worden als moderne consequenties van het werk van zending en missie met hun jaarverslagen over 1996.

De EDCS, de Ecumenical Development Cooperative Society, die wil investeren in gerechtigheid door groepen ginds goedkope leningen te verstrekken. Het aandelenkapitaal, dat kerken, congregaties en instellingen, en ook particulieren ter beschikking stelden, groeide in 1996 van 162 naar 188 miljoen gulden. Maar liefst 36 miljoen daarvan is op tafel gelegd door de Nederlandse Steunvereniging NVOC. De Ghanese juriste Ernestina Hagan heeft de Canadese zuster Frances Ryan opgevolgd als voorzitter, de Belgische oecumenicus Pieter Bouman is vice-voorzitter en de Nederlandse bankier Gert van Manen is algemeen directeur. De EDCS is gevestigd in Amersfoort in Nederland. Van het ICCO, de protestantse medefinancieringsorganisatie is mevrouw Tineke Lodders-Elfferich voorzitter geworden, die sommigen in Nederland graag hadden gezien als nieuwe lijstaanvoerder van het CDA. Het ICCO werkt met speerpunten. Voor

Latijs-Amerika is dat 'duurzaam landgebruik', voor Oost-Azië: 'leningen in plaats van giften', in Zuid-Azië: 'duurzame inkomenszekerheid voor plattelandsvrouwen'. In grote delen van Afrika: 'basisvoorzieningen', waarbij veel aandacht werd gegeven aan het basisonderwijs in samenwerking met Bilance en de Unie School en Evangelie. Nieuw is een beginnende samenwerking met het bedrijfsleven. Waren in Bilance de Katholieke CEBEMO en de Vastenactie al bij elkaar gestapt, eind 1996 ontstond ook Cordaid als een bundeling van krachten van Bilance, Memisa en Mensen in Nood. Het jaarverslag stelt dat ze elkaar aanvullen. Bilance staat voor ontwikkeling en armoedebestrijding, Memisa voor gezondheidszorg en Mensen in Nood voor noodhulp. Bilance weigert Afrika af te schrijven, is zich meer op vrouwen gaan richten en op participatie van de partners ter plaatse. Bilance toont ook toenemende aandacht voor minderheden, nomaden en herdersvolken die net als Bilance zelf hun identiteit willen handhaven.

Missiologisch Werkverband

Op 11 april 1997 hield het Missiologisch Werkverband zijn jaarvergadering in de Bergkerk in Amersfoort. In de morgenzitting waren er twee sprekers die een evaluatie gaven van de Wereldzendingsconferentie in Salvador de Bahía: drs. I. Bakker, algemeen secretaris van de Raad van Kerken in Nederland en dr. Jeroen Vis van Missio, Den Haag. Beiden gaven niet alleen een overzicht van de belangrijkste trends en thema's, die aan de orde

kwamen tijdens de vergadering (zie ook het nummer 1997/1 van *Wereld en Zending*), maar bespraken ook het fenomeen 'conferentie' als model om de besluitvorming binnen de oecumene van de zendingswereld te laten convergeren. Dit soort massale bijeenkomsten (800 deelnemers is nog niet eens uitzonderlijk veel!) dreigt uit te lopen op onoverzichtelijke en soms te vrijblijvende religieuze markten, waar geen echte besluitvorming uit kan ontstaan. Er werd stevige kritiek geuit op het team in Genève, dat kennelijk niet genoeg tijd aan de voorbereiding kon besteden, of de regie niet helemaal aankon. In de discussie vroeg menig een zich dan ook af, of de missionaire beweging wel met dit soort dure, tijd en geld verslindende programma's door zou moeten gaan en de agenda er enige jaren door laten bepalen: zowel in voorbereiding als in na-conferenties kan er bijna twee jaar over worden gesproken!

De middagzitting was gewijd aan een kennismaking met de dissertatie van dr. P. Visser, *Bemoëienis en getuigenis. Het leven en de missionaire theologie van Johan H. Bavinck*. De auteur gaf zelf een eerste inleiding, waarna prof. Arnulf Camps een gedegen analyse gaf van geconstateerde tegenstellingen in Bavincks gedachtegoed. Camps stelde dat we niet te snel harmoniërend mogen werken bij zo'n auteur: alle werken moeten in een bepaalde periode van persoonlijke ontwikkeling, maar ook van context van die auteur bezien worden. Dit moet ons ook voorzichtig stemmen bij de wens om Bavinck actueel te verklaren: 'Natuurlijk kan men citaten uit zijn

werk naar voren halen, die erg in de lijn liggen van Barth of Kraemer en ook Calvijn. Maar de vele afzwakkingen wijzen er op dat Bavinck op eigen benen staat. Bavinck staat op de drempel van een doorbraak, maar tot een echte theologische doorbraak komt het niet, want hij voelt zich geremd. Laten we hem respecteren en niet in een bepaald kamp onderbrengen.' Camps wees er ook op dat de vraagstelling natuur versus bovennatuur, godsdienstgeschiedenis versus theologie aan het verdwijnen is, dat nieuwe vraagstellingen nu opkomen, waarom wij waardering voor Bavinck kunnen houden, maar hem niet in een ander keurslijf zouden moeten proberen te passen.

De vergadering maakte kennis met twee nieuwe bestuursleden: mevr. dr. Heleen Murre-Van den Berg (RUL) en dr. Pim Valkenberg (KUN). In de huishoudelijke vergadering werd onder meer gesproken over Europese circuits van missiologie, de AFOM, Association Francophone de Missiologie, en de voor eind Augustus 1998 geplande Europese bijeenkomst voor missiologie in Stavanger. De najaars-bijeenkomst werd vastgesteld voor vrijdag 7 november, met als hoofdthema enkele presentaties van studies over 'Missionaire Vrouwen'. Inlichtingen, secretariaat MWV, dr. Karel Steenbrink, IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht; tel. 030-2539412.

Karel Steenbrink

De bekentenis van Detmold 1996

In december van het vorig jaar kwamen in het plaatsje Detmold in Duitsland een vijftientig vrij willekeurig uitgenodigde rooms-katholieke en protestantse christenen bij elkaar, op uitnodiging van de Rwandees dr. Fulgence Rubyiza. De deelnemers kwamen niet met het doel een verklaring op te stellen, maar om zich te bezinnen op de toekomst van hun land. Op een gegeven moment begon ieder te vertellen wat hij of zij in de afschuwelijke maanden van 1994 had beleefd. Een van de aanwezige vrouwen liet merken hoe ze zich diep schaamde voor wat mensen van de groep waartoe zij ook werd gerekend, de Hutu's, anderen die doorgaan voor Tutsi's hadden aangedaan. Enkel en alleen vanwege het behoren tot die andere bevolkingsgroep. Na een tijd van zwijgen nam een Tutsi het woord. Hij vertelde hoe hij geraakt was door wat hij had gehoord. Hij voegde er aan toe dat ook hij zich schaamde voor het gedrag en de houding van mensen die als hij Tutsi's worden genoemd. Dat bracht de deelnemers onverwacht dicht bij elkaar. Even was de behoedzaamheid waarmee Rwandezers met elkaar plegen om te gaan, doorbroken. Men besloot toen in drie groepen uiteen te gaan, en op te schrijven wat men de ander te bekennen had: Tutsi's, Hutu's en Europeanen. Een opmerkelijke stap als men juist de opsplitsing in etnische groepen wil doorbreken. Wat elke groep had opgeschreven werd samengevoegd tot een verklaring, zonder dat iets werd gewijzigd of bijgeschaafd. Alleen een ope-

nings- en een slotartikel werden toegevoegd. Het eerste artikel luidt: '*Het Rwandese volk zal zich pas kunnen verzoenen wanneer ieder die er deel van uitmaakt het aanvaardt voor het lijden van de ander neer te knielen, voor de ander zijn eigen misdaad te belijden en aan zijn slachtoffers nederig vergeving te vragen.*' Het geheel werd als de *Confession de Detmold* (de Bekentenis van Detmold) op ruime schaal verspreid. Deze bekentenis krijgt veel aandacht zowel binnen als buiten Rwanda.

In feite is het een onevenwichtig stuk. Er worden veel woorden gebruikt om de meedogenloosheid van de Hutu's aan te duiden, terwijl in slechts karige bewoordingen van trots en arrogantie van de Tutsi's wordt gesproken. De Europeanen bekennen dat ze door hun gedrag en beleid de verdeeldheid in de Rwandese samenleving hebben vergroot. Een dergelijke verklaring is ook niet zonder risico's. De stereotypen over de verschillende bevolkingsgroepen zouden er zelfs door kunnen worden versterkt. Maar in feite werkt het bevrijdend als men openlijk uitspreekt waar men zich ten diepste voor schaamt. En als daar naar geluisterd wordt, maar wordt weggemoffeld, blijft werken. Openheid tegenover elkaar omtrent het verleden blijkt het vertrekpunt voor een gezamenlijke weg verder. Het is de verdienste van de Bekentenis van Detmold dit vertrekpunt te wijzen.

De verklaring is opgenomen in *Bulletin van het Landelijk Missionair Collectief* 62(meijuni 1997), Postbus 221, 3970 AE Driebergen.

Gerard van 't Spijker

- Edwin H. Robinson, Taking the Word to the World, 50 years of the United Bible Societies** Thomas Nelson Nashville 1996, 338 blz. ISBN 0-7852-7232
- Jan Willemsen, Van Tentoonstelling tot Wereldorganisatie. De geschiedenis van de stichtingen Memisa en Medicus Mundi Nederland 1925-1995.** KDSC-Scripta 10. Valkhof Pers Nijmegen 1996. 301 blz. ISBN 90-5625-0132.
- Andre Privat, Coup de coeur pour l'Afrique** (Cameroun 1956-57), 1992. 276 blz. *Moukale entre noirs et blancs* (Cameroun 1957-1959), 1993 278 blz. en *Un continent qui se cherche* (Togo 1960-1967), 1994 300 blz.. Editions du Pressoir de Montalegre. 27 Chemin de Ruth, 1223 Cologny/Geneve. Zwitserland. Geen ISBN nummers.
- Theo Salemink, De Afrikaanse mythe** . Kok Kampen 1997 239 blz. prijs f 29.90. ISBN 90 242 9193 3

Missionaire geschiedschrijving kan op veel manieren bedreven worden.

Edwin Robinson een meer dan 80 jaar oude nog zeer alerte baptistendominee, die plaatsvervangend hoofd geweest is van de Religious Broadcasting van de BBC maar ook in Genève voor de Bijbelgenootschappen heeft gewerkt, kreeg de opdracht de eerste 50 jaar van de naoorlogse samenwerking van de bijbelgenootschappen te beschrijven. Deze 'United Bible Societies' zijn relatief laat tot stand gekomen met name door de tegenwerking van het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap, dat jarenlang de pretentie uitdroeg van eigenlijk het enige wereldwijd werkende BG te zijn. Dit voor de BG-geschiedenis fundamentele gegeven wordt door Robinson keurig verdoezeld in Britse beleefdheden en voor zover er in het boek enige kritiek voorkomt op de ontwikkelingen van die UBS, bestaan die uit citaten uit publicaties van anderen. Robinson heeft als Engelsman voor zijn opdrachtgevers een mild boek over de internationalisering van de BG-beweging geschreven. Het is jammer dat daarvoor het in de missionaire beweging unieke model van de UBS van regionalisering, waarbij het verschil tussen gevende en ontvangende genootschappen vrijwel weggevallen is, niet genoeg uit de verf komt.

Jan Willemsen heeft de geschiedenis geschreven van Memisa en Medicus Mundi. En

hij heeft dat als historicus gedaan door zo feitelijk mogelijk het hele verhaal te vertellen van het medisch zendingswerk dat vanuit de Nederlandse katholieke kerkprovincie is gedaan. Echter om dat te kunnen doen moest hij vertellen hoe Rome tot 1936 missionarissen en ook zusters verbood om enige medische handeling te doen. Hij moest ook vertellen hoe de missie in het algemeen zich in Nederland vanaf 1853 heeft ontwikkeld waarbij de katholieken permanent de druk voelden van het feit dat de zending op medisch terrein veel actiever was dan de missie. De vroege samenwerking van Memisa met het protestantse Simavi wordt behandeld en de scheiding der geesten van 1947 toen, mede door een verklaring van de bisschoppen Memisa een uitgesproken katholieke instelling bleek te zijn.

Ook de op een bepaald moment grote tegenstelling tussen Memisa het in universitaire kring ontstane Medicus Mundi komt aan de orde, waarbij Memisa zich uitspreekt voor curatieve zorg en Medicus Mundi voor preventieve.

Het komt erop neer dat Willemsen om de ontwikkeling van Memisa en Medicus Mundi te beschrijven een schat van gegevens heeft verzameld over de plaats van het medisch werk in de katholieke, maar ook protestantse missionaire wereld en zelfs bij de koloniale en postkoloniale overheden.

Weer een gans andere benadering is die van André Privat. Deze dominee uit la Suisse Romande heeft, overal waar hij gewerkt heeft, dagboeken bijgehouden. Vervolgens heeft hij in Zwitserland een uitgeverij opgericht om die dagboeken op eigen kosten uit te geven. Er zijn zes delen uitgekomen rijkelijk geïllustreerd met kleurenfoto's. Twee van die delen (1956-59) spelen in Douala in Kameroen en één (1960-67) in Lome in Togo. Privat beschrijft het wel en wee van zijn gezin inclusief hun vacantiereisjes en de perikelen van zijn dochter met haar rijpaard, maar daartussen door staat ineens pagina's lang zijn persoonlijk verslag van en de visie op de spanningen met de Parijse Zending rond de onafhankelijkheid van de Evangelische kerk van Kameroen, het feest van de onafhankelijkheid van de Presbyteriaanse Kerk van Kameroen, alsmede de consequenties voor de kerk van de linkse UPC-opstand en de revolutie van de Bamilekes. De moord op ds. Bernard Kopp in de Monoprix van Douala komt aan de orde maar ook de vergiftigingsdood van de UPC-leider Felix Moumié in Genève. Voor het bestuderen van de zo belangrijke overgangstijd van koloniale situatie naar onafhankelijkheid van de (protestantse) kerk en de staat met name in Kameroen bevatten de dagboeken van Privat hoogst interessante gegevens verstopt in het dagelijks leven van een Europees domineesgezin.

Het vierde boek wil een stelling bewijzen. De katholieke kerkhistoricus uit Utrecht Theo Salemink stelt dat de laatste anderhalve eeuw er een Afrikaanse mythe is ontstaan, die beweert dat de 'negers' uit Afrika op de laagste ladder van de mensheid staan. Het actuele spreken over Afrika als 'het verloren continent' plaatst hij ook in deze lijn.

Hij illustreert de katholieke versie van die mythe met voorbeelden uit twee Nederlandse katholieke familiebladen: 'De Katholieke Illustratie' en 'Katholieke

Missiën', die tussen 1867 en 1968 uitkwamen. Hij hanteert daarbij een op eigen wijze gedefinieerd begrip ideologie en citeert uit publicaties van Afrikaanse en Europese schrijvers, daar waar het in zijn betoog past. De citaten variëren van Lucebert tot Oyono en de eenzijdige visies van Basil Davidson.

Bij de uitleg van zijn onderzoeksmethode blijkt dat hij veronderstelt dat de artikelen in de beide bladen DE katholieke visie weergeven. Hij beseft niet dat christelijk schrijven over Afrika vrijwel altijd gebeurd is door in schrijven geïnteresseerde mensen, die vaak niet de meest deskundigen waren en meldt niet dat alle schrijven in dit type katholieke (en protestantse) publicaties altijd de ondertoon van fondsenwerving had met alle beperkingen vandien.

Salemink legt ook geen verband met de algemene Europese superioriteits visies ten aanzien van de Afrikanen sinds Vasco da Gama en de daarop volgende slavenhandel. De rol van zending en missie ten opzichte van de slavernij komt trouwens ook niet aan de orde en de mythevorming ten aanzien van de 'swartman' in Zuid-Afrika evenmin.

Dat het Westen in de loop van de 19e eeuw superioriteitstheorieën wetenschappelijk heeft onderbouwd uitlopend op 'la mentalité primitive', neemt hij niet op in zijn betoog. Evenmin de negatieve en positieve rol van de Verlichting ten aanzien van de Europese visie op de 'pure natuurmens'.

Hij kwalificeert de houding van het christendom tegenover de islam en de Afrikaanse godsdiensten als 'cultureel racisme'. Is daarmee Jezus uitspraak: 'Ik ben de weg, de waarheid en het leven' een voorbeeld van cultureel racisme? En hoe is het mogelijk dat de missie met dit type visies op de 'neger' in Afrika zo grote kerken heeft doen ontstaan?

Dit boek zegt veel over Salemink, een beetje over twee katholieke bladen en weinig over Afrika.

Ype Schaaf

Frans J. Verstraelen, Christianity in a New Key, New voices and vistas through intercontinental communication. Gweru Zimbabwe Mambp Press 1996 322 blz. ISBN 0 86922 648 7

Frans Verstraelen, de oud-medewerker van het IIMO, die sinds 1991 doceert aan de Universiteit van Zimbabwe in Harare is een muzikaal man en dat heeft invloed op zijn theologische benadering. Hij streeft naar een meer polyfoon christendom. Zoals dat een goed dirigent betaamt wil hij delen van het theologisch wereldorkest zachter laten klinken en de klank van andere instrumenten versterken of zelfs nieuwe instrumenten in het orkest een plaats geven. Deze aanpak spreekt mij aan. Het probleem is dat in onze dagen het christendom geen algemeen erkende dirigent heeft, terwijl nieuwe orkesten graag dissonanten uitproberen om zo gehoord te worden en naam te maken. Het resultaat van het vermengen van alle tonen wordt kakofonie en geen polyfonie. Verstraelen weet van dit risico.

In negen hoofdstukken wordt de lezer meegenomen op een wereldreis. Afrika (hst.

3), Azië (hst. 4.), Latijns-Amerika (hst. 5), Oceanië (hst 6), Europa (hst. 7) tonen de rijkdom van hun theologie en leven: de volheid van leven, de spiritualiteit, de bevrijding, de integriteit van de schepping, de secularisatie bieden contexten die oproepen tot christelijke antwoorden. Verstraelen gelooft dat er ook een wereldwijde context is, die om een globaal christelijk antwoord vraagt. Zending moet in onze dagen wereldwijd zijn, zegt Verstraelen en is al een wereldwijd proces, een intercontextuele realiteit. (17,227,269).

Dit is naar mijn overtuiging het kernthema en tegelijk het centrale probleem van Verstraelens boek: hoe de tegenstrijdige doelstellingen te verzoenen, waarvoor hij zichzelf en alle christenen overal stelt, namelijk gelijktijdig plaatselijk en wereldwijd te denken.

Verstraelen lost dat fundamenteel en juist op door te wijzen op het eschatologisch visioen van het Koninkrijk Gods. Dat maakt dat de lezer soms het gevoel heeft in een kerk te zitten luisteren naar een aansprekende preek.

Vermeld moet nog worden dat van de negen hoofdstukken drie in 1995 in Harare geschreven zijn, terwijl de zes andere bewerkingen zijn van tussen 1977 en 1989 in Nederland en Zwitserland gepubliceerde artikelen. Het geheel zijn dus de Verzamelde Essays, die aansluiten op zijn 'autobibliografie' *Missiologie Onderweg*, Leiden IIMO 1989.

Marc Spindler

Korte signaleringen

Sybe Bakker (red.), *Op weg naar het licht: Gedenkboek van de gereformeerde Kerken in de classis Groningen ter gelegenheid van veertig jaar zending op Irian Jaya (1956-1996)*, [Groningen, Boon, 1996, 87 blz., ISBN 90-75913-01-X] is een fleurig boekje, keurig uitgegeven op houtvrij papier, met duidelijke kaarten en met veel kleurenfoto's over de zending van de Gereformeerden (Vrijgemaakt) onder de Papoea's in het gebied van de bovenloop van de Digul- en Mapi-rivier. Bij de samenstelling van het boekje stond voorop, dat er ook door Papoea's zelf geschreven moest worden en daarom is een tekst van een theologie-student vertaald (31-53) en is een schriftelijk interview (65-73), ook in vertaling, opgenomen. Deze twee teksten bieden een aardig voorbeeld van de cultuurproblemen in de zending. De teksten moesten door een groot aantal noten en commentaren presentabel gemaakt worden, en zelfs dan vraagt de lezer zich nog af wat van een en ander wel de bedoeling mag zijn. In de eerste tekst komt een curieus verhaal voor over een gevecht tussen dominee en pastoor, dat begon met het slaan met bijbels en eindigde met het schieten met een pistool (40-41). De vertaler twijfelt wel aan de juistheid, maar daar blijft het voorlopig zo wel bij. Het is maar een van de vele plaatsen, waarbij de tekst vanuit de ene perceptie (de papoea) niet zonder meer door de uitgever kan worden beaamd. Ook de tweede tekst krijgt stevige toelichtingen. Het boekje geeft aardige impressies van de wijze waarop de zending aandacht gaf aan de lokale cultuur, maar als geheel is dit gedenkboek een wel erg fragmentarische verzameling van losse indrukken geworden.

Emerson Vermaat zoekt het geweld op, zoals andere journalisten (06-11: nu 1-1-2) alsmaar geobsedeerd zijn van verkeersslachtoffers. Algerijnse GIA, terroristen uit Libië, Soedan, Palestijnen en een aantal anderen, allemaal simpelweg zonder veel nuanceringen en al helemaal zonder historische achtergrond in een boekje geplaatst: *'In naam van Allah'*. Er staat zo her en der wel een relativering: 'De meeste moslims wijzen geweld en terreur af en een groot aantal gezaghebbende moslimleiders heeft zich gedistantieerd van de opvatting dat een moslim het paradijs verdient als hij zichzelf in een Israëliëse bus opblaast...' (7). Die moslimleiders komen wij verder in het boekje nauwelijks tegen: wel veel verhalen van geweld en bloed, nogal sensationeel aangedikt. Aan de oproep van blz. 30: 'Binnen de islam zijn er gezaghebbende stemmen tegen geweld en terreur opgegaan, al zou het wenselijk zijn dat die stemmen meer aandacht in de media kregen', wordt in ieder geval hier nauwelijks of geen gevolg gegeven, dat zou dus wenselijk zijn voor een volgende keer! – J.A. Emmerson Vermaat, *'In naam van Allah': Islamitisch fundamentalisme en terrorisme*, Utrecht: De Banier, 1997, 136 blz., ISBN 90-336-2531-8.

Karel Steenbrink

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Spiritus wijdt haar Nr. 144 (Sept. 1996) aan de 'rechten van de persoon en van de volkeren'. E. Manhaeghe opent het dossier met een schets van het bewustwordingsproces dat de kerk op dat stuk doorgemaakt heeft. Wat er momenteel op het veld concreet ondernomen wordt vernemen we in de getuigenissen uit Kinshasa (politieke bewustmaking), Londen (opvang van daklozen), Zuid-Afrika (leren verantwoordelijkheid nemen in een nieuwe democratische staat) en Sri Lanka (Solidariteit tussen de godsdiensten). Vervolgens wordt het thema solidariteit – uitsluiting besproken door de Latijns-Amerikaan P. Richard en de filosoof E. Kosav. Prof. Ki-Zerbo kaart het thema van de mensenrechten aan vanuit Afrikaans perspectief. In het kader van de islamitisch-christelijke relaties moeten daar ook nog de rechten van God bij betrokken worden (M. Borrmans). Mgr. J. Delaporte wijst er ten slotte op dat de zorg voor cultureel en religieus pluralisme in geen geval tot sociale en politieke uitsluiting mag leiden.

Minder systematisch van opzet is Nr. 145 (Dec. 1996) van *Spiritus*, over verkondiging van het evangelie en het respect voor diversiteit. De Indiase missioloog M. Amaladoss schetst de uitdaging van de interreligieuze dialoog zoals deze zich aandient bij christelijke theologen in Azië. D. Gira betreft deze later op de theologische dialoog met de boeddhisten. De Franse filosoof F. Marty analyseert het proces van de geloofsoverdacht vanuit linguïstisch standpunt. Vervolgens brengen enkele mensen uit het Zuiden een getuigenis omtrent hun missionair engagement bij hun eigen volk (Bolivia, Burundi). Drie Witte Paters leggen verder getuigenis af over wat hen draagt en beweegt in hun getuigend aanwezig zijn onder de moslims van Noord-Afrika. De problematiek van het christelijke geloofsgetuigenis in een gesecculariseerde maatschappij zoals de Franse, wordt ten volle opgenomen in het bekende

'Rapport Dagens', waarvan de opties en oriëntaties kundig gepresenteerd worden door H.-J. Gagey. We vermelden ook nog de voorzichtige balans die M. Cheza opmaakt van de Afrikaanse Synode, die intussen uit het gezichtsveld dreigt te verdwijnen.

De Mondialisering en nieuwe uitdagingen die deze voor de missie vertegenwoordigt, is het thema van het uitstekend Nr. 146 (mars 1997) van *Spiritus*. In de inleidende bijdragen van D. Clerc en A. Acosta worden de ambiguïteit en de innerlijke dialectiek van het mondialiseringsproces gepresenteerd. Getuigenissen uit Zuidoost-Azië maken maar al te duidelijk dat dit proces gewoonlijk een verpaupering van de volkslagen betekent. Verder maken we kennis met bescheiden initiatieven, in Thailand en Europa, om de solidariteit aan de basis concreet te beleven en de uitdaging van rechtvaardigheid en vrede in concrete termen aan te pakken. Volgens P. Suess kunnen er positieve aspecten van de mondialisering gerecupereerd worden voor de armen van Latijns Amerika. Ten slotte vragen I. Berten en J.-Y. Calvez zich af op welke manier de kerk uitgedaagd wordt door het mondialiseringsproces en hoe zij daar een positieve bijdrage toe kan leveren. Dit dossier wordt afgesloten met een becommentarieerde literatuurlijst over globalisering. Verder is er nog een kroniek van een reeks missionaire conferenties en ontmoetingen die plaatsvonden in 1996.

In het Canadese *Mission* 4, 1997, N. 1, (voortzetting van *Kerygma*) worden studies rond het thema van de inculturatie samengebracht. Vooreerst is er een document van de Canadese Jezuïeten die werkzaam zijn in het bisdom Sault Sainte-Marie in Ontario, waarin ervoor gepleit wordt dat autochtone diakenen tot priester gewijd worden. W. Henkel belicht verder de missionaire dimensie van de Catechismus van Lima (eind 16de eeuw). Aan de andere kant van de oceaan bogen moralisten zich over de ethische implicaties van de toevoer van vreemde producten uit de Nieuwe Wereld zoals tabak en chocolade (P. Hurtubise). F.D. Dapila stelt opnieuw, vanuit het perspectief van inculturatie, de discussie aan de orde die 25 jaar geleden geopend werd: die van het (financiële) moratorium van de evangelisatie van Afrika. R. Luneau trekt deze discussie verder door naar de noodzaak van een eigen rechtsorde voor de kerk in Afrika.

In *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* analyseert M. Sievernich de missieopvatting van de 16e-eeuwse jurist en theoloog Francisco de Vitoria, die zowel het recht op cultureel anders zijn, als de plicht tot missionering fundeerde op het natuur- en volkenrecht. Vervolgens meent F. J. Verstraelen in het Zuiden nieuwe manieren te ontdekken om de geschiedenis van het christendom te denken en te schrijven. K. Müller discussieert verder met de inmiddels overleden H. Rzepkowski over diens visie op de missioloog J. Schmidlin. En U. Dehn bespreekt het thema van de wereldgodsdiensten en de mensenrechten, waarbij het conflict tussen oosterse en westerse waarden zich steeds weer aandient.

Missiology 1996/4 opent met twee ongewone bijdragen over een realiteit die de per-

ceptie van de figuur van de missionaris ongetwijfeld beïnvloedt: zijn of haar aanwezigheid in romans en speelfilms. A. Neeley laat in dat verband niet minder dan 31 producties de revue passeren; T. Presler bekijkt aandachtig drie speelfilms die betrekking hebben op de 500 jaar aanwezigheid van het christendom in Latijns Amerika. M.Y. Carpenter gaat uitvoerig in op de uitdaging die de Chinese voorouderverering betekent voor het christendom, door deze te situeren in de steeds wisselende context van de begrafenisriten.

Uit *Missiology* 1997/2 releveren we drie bijdragen rond Evangelie en cultuur. J. Ingleby opteert voor een contextualisering die niet flirt met de dominante cultuur. N.E. Thomas geeft een relaas van de Conferentie over Wereldmissie en Evangelisatie die te Salvador, Brazilië, gehouden werd in november 1996. Hij plaatst dit evenement in zijn historische context en schenkt speciale aandacht aan het werk van de verschillende Secties van de Conferentie. Ten slotte analyseert P.G. Hiebert het studieproject van de Wereldraad van kerken over 'Evangelie en Culturen' waarmee de Conferentie in Salvador werd voorbereid.

Verbum SVD 1996/3 brengt een heel dossier rond Eucharistie en missie, thema dat de laatste jaren wat op de achtergrond geraakt was ten voordele van de integrale verkondiging. In de bijdragen uit India (M. Amaladoss), Afrika (V.K. Owusu en E. Nunnenmacher) en Indonesië (G. Kirchberger) wordt vooral de cultureel-antropologische pool benadrukt. Verder ontwikkelt J.J. Pawlik, op de achtergrond van het globaliseringsproces, het concept van de 'pluriculturele persoonlijkheid als basis voor de interculturele ontmoeting'.

Verbum SVD 1996/4 publiceert postuum, als eerbetoon aan de overleden Duitse missioloog R. Rzepkowski, diens opstel over de grote protestantse missioloog G. Warneck. Vervolgens brengt R. Schroeder een 'snapshot' van de missiologie in Noord-Amerika vandaag. Verder worden de katholieke officiële kerkelijke documenten van de laatste decennia geanalyseerd met betrekking tot het begrip 'missie' (H. Waldenfels) en 'inculturatie'. Ten slotte presenteert J. Kavunhal een reeks Indiase christologieën en bespreekt zuster KO Ha-Fong Maria op een boeiende manier hoe een Aziat de bijbel leest.

Frans Damen

English summaries

With a view to tomorrow

The ecumenical missiological periodical 'Wereld en Zending' is not a historical review. So the fact that in 1897, inspired by the LMS in England, the first Dutch protestant missionary society was founded, does provide 'Wereld en Zending' with an occasion to look back 'with a view to tomorrow'.

Therefore a first article by Guus Boone, who analyses the relation between the start of modern missionary work and modernity, and a final article by Hans Schravensande, who participates in the reunification process of the Netherlands reformed and christian reformed churches and missions. He shows the actual relevance of the problem of mission as a department of the church versus the missionary societies of individuals.

In between these two general articles there is a series of contributions which all have to do with the past and the present of missionary work.

Tom van den End analyses the past and the present of the relation state-christianity-islam in what is now Indonesia.

The Indonesian theologian Zakara Ngelow evaluates the positive and negative elements in the work of the protestant missions in Indonesia in the past. And Karel Steenbrink tells the story of the Franciscan Sisters of Heythuizen, who were Dutch and are now Indonesian.

The Ghanaian theologian David Kpobi shows how the African slave Johannes Capitein, who got a theological training in Leyden in the Netherlands in the 18th century, became traumatised as the chaplain of the Dutch fortress Elmina. He is convinced that many Africans still get traumatised by their contacts with the dominating western world.

The Belgian sister Kathelijne van Spreybroeck and the Zairean sister Angela Mutonkule tell about the witnessing of the Sisters of Love in the past and their actual service of the Lord in Zaire.

Albert de Jong describes the relations between the catholic church and the state in Tanganyika and in Tanzania, whilst Jeroom Hendrikx writes about the efforts of the catholic church in China to get rid of the stigma of being western and to prove it is

a Chinese catholic church.

In an article on mission and language Ype Schaaf states that as far as language policy is concerned, the missions showed two faces: they helped the people of the south to be and remain themselves by communicating the gospel of the Father in the vernacular of mother, and at the same time they served the colonial powers and contributed to the alienation of the people from their own culture by accepting to promote in their schools the western educational system, the language of the coloniser included.

Then follow three informative files (Dossiers).

One on a catholic project in Nijmegen to collect descriptions of the lives and work of missionaries. One on a protestant project to make the mission archives accessible for study and research in the Netherlands and in Indonesia. And a third which wants to give the Evangelical Church of Cameroon its own written history.

Related to the general theme of the issue two articles on evangelism follow then. Erik van Veenhuizen tells about the different methods of evangelism used in the evangelical movement, and Geert van Dartel gives the actual views on evangelism of the ecumenical catholic association of St. Willibrord.

In the 'Kroniek' information is given on the start of missionary work in the Netherlands and Belgium. The protestant pioneers having been the Moravians, whilst the Catholics started in the Netherlands as part of the movement of emancipation of the Roman Catholic Church in the 19th century, after the discrimination during the period of the Republic. Belgium participated in the revival of the concept of mission after the napoleonic period, and missions there received a great boost by the Congo adventure of King Leopold II.

In the book reviews attention is given to books on the history of mission.

In this issue of 'Wereld en Zending' the commemoration of 200 years of mission has resulted in interesting analyses and above all in appealing and intriguing views of the task 'with a view to tomorrow'.

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 1997

• Vasco da Gama. Hoe het Westen de wereld veroverde

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

- 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)
- Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)

(Prijs incl. verzendkosten)