

Als vrouwen het evangelie horen

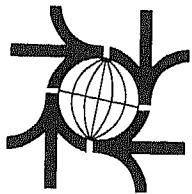


Wereld en Zending

1996.4

Als vrouwen het evangelie horen

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Kwok Pui-lan	Onze erfenis aanvaarden Chinese vrouwen en christelijk geloof	3
Jacqueline Smits	...Toen werd ik christen De weg van drie vrouwen in de atheïstische Volksrepubliek China naar de kerk	11
Emma van de Wal- de Bruyn Kops	Susanna, aartsmoeder van Ghana een Akan-vrouw tussen traditie en verandering	17
Améle Ekué	Tussen Nana Benz en Mami Wata Afrikaanse vrouwen dragen bij aan de toekomst	27
Ype Schaaf	Twee Javaanse zusters Onder de Bogen	38
Renate Drewes-Siebel	Ik voelde mij geroepen Vrouwen in Indonesië geraakt door het evangelie	48
Haydy Abrahams	Surinaamse vrouwen horen het evangelie	55
Mario Coolen	Dossier: Nieuwe theologische subjecten in Latijns-Amerika	63
Alle Hoekema en Roelf Kuitse	Navolging Internationale symposium van doopsgezinde theologiedocenten	67
Leny Lagerwerf	Bibliografie van in 1995 in Nederland en Neder- landstalig België verschenen missiologische literatuur	77
	Kroniek	97
	Boekbesprekingen	105
	Inhoudsopgave jaargang 25, 1996	115
	English Summaries	119



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Drs. Eric Manhaeghe
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Frans Wijzen, vz.
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Dick Akerboom
Drs. Mario Coolen
Dr. Catharine Cornille
Drs. Wiel Eggen
Dr. Gerrie ter Haar
Drs. Herman Heijn
Dr. Jan Jongeneel
Drs. Wout van Laar
Dr. Leen Schellevis
Dr. Jaap van Slageren
Drs. Johan Temmerman
Dr. Lieve Troch
Dr. Rob van der Zwan

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9101 NH Dokkum
tel. (0519)-298104
fax (0519)-292870
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter recen-
sie

directie

Drs. Huib Lems, secr.
Armand Berghmans
Drs. Maria Simons
Henny van Dolderen, vz.

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 In-
stituten, Brussel
Verenigde Protestantse Kerk in
België, Brussel

administratie

Voor opgave abonnement en be-
stelling losse nummers: uitgeve-
rij Kok, Postbus 130, 8260 AC
Kampen, tel. 038-3392585

contactadres België:

C.M.I.
Haachtsesteenweg 3
1030 Brussel
02-2192971/2192871

abonnementsprijs

f 54,50/Bfrs. 990,- per jaar
Buiten Benelux f 69,00
Studentenabonnement f 43,50/
Bfrs. 790,- per jaar
Buiten Benelux f 57,50
Losse nummers f 16,90/Bfrs.
310,-
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

Als vrouwen het evangelie horen

Het idee is van Gijsje van den Ak-
ker, die tijdens een lange carrière
in het vormingswerk bestuurlijk
bij de missionaire beweging be-
trokken raakte. Zij kwam met de
vraag van hoe vrouwen, die met
het evangelie in aanraking geko-
men zijn op de boodschap hebben
gereageerd. Hoe heeft die ervaring
hun doen en laten beïnvloed? Was
het voor hen een bevrijdende bood-
schap? Zo ja, waarvan werden zij
dan bevrijd? Of bracht het Goede
Nieuws ook nieuwe onderdruk-
king? Op welke terreinen van hun
leven had de verkondiging gevol-
gen?

De themaredactie voor dit num-
mer, bestaande uit Anja van der
Hart, Dineke Spee, Lieve Troch en
Mario Coolen, ontdekte dat er in
de verslaggeving door mannen
van het verleden, van zending en
missie, niet alleen meer aandacht
was besteed aan de zendelingen en
missionarissen dan aan de eigen-
landse bekeerlingen, maar dat
men ook het verhaal van mannen

belangrijker achtte dan dat van
vrouwen. Er was dus spuurwerk
nodig om aan materiaal te komen.
In de tweede plaats komt uit ver-
schillende artikelen naar voren dat
voor vrouwen het evangelie een be-
vrijdende bron van inspiratie is ge-
worden, maar dat tegelijk de
westerse christelijke kerk, in het
kader van haar traditionele gender-
concepties, probeerde de rol van
de christenvrouwen te beperken
tot de huishouding.

In de derde plaats blijkt het chris-
telijk geloof, katholiek maar ook
protestant, een weg tot emancipatie
door opleiding te bieden die
soms gekoppeld wordt aan de mo-
gelijkheid om aldus te ontkomen
aan het huwelijk met een onder-
drukkende man.

In vrijwel alle artikelen komen
deze elementen in verschillende
doseringen naar voren.

De Chinese Kwok Pui-lan consta-
teert dat vrouwen nauwelijks aan-
dacht krijgen in de geschiedschrij-

ving van zending en missie in China. Zij onderstreept de invloed van vrouwelijke zendingsarbeiders en stelt dat het christelijk geloof door vrouwen als bevrijdend werd ervaren.

Jacqueline Smits vertelt over drie jonge vrouwen die zij leerde kennen toen zij recentelijk drie jaar Engels doceerde in China. Hun motivering om christen te worden is erg verschillend en een theologische reflectie van vrouwen is er in China nog niet.

Het artikel van Emma van de Wal is ontleend aan de doctoraalscriptie van Anja van der Hart over de bekering van een Akan-prinses in Ghana in de negentiende eeuw. Het is een intrigerend verhaal over een politiek en maatschappelijk revolutionaire daad. Amélé Ekué laat zien hoe Togolese vrouwen door christen te worden een stuk economische onafhankelijkheid en religieuze status dreigden te verliezen, omdat Duitse diaconessen en de Afrikaanse kerk na hen, de vrouwen probeerden te vormen tot enkel nog christenhuismoeders.

Ype Schaaf heeft gesproken met twee Javaanse zusters die nu bij de leiding van de Zusters Onder de Bogen in Maastricht zijn betrokken. Zij bouwen de internationalisering van deze congregatie verder uit.

Uit het verhaal van Renate Drees blijkt dat, net als bij de nonnen, er ook in de protestantse kerken van Indonesië vrouwen zijn

die zich aangetrokken voelen tot een onderwijstaak, wat dan een belangrijk motief wordt om christen te worden.

Haydy Abrahams beschrijft wat het evangelie heeft betekend voor Surinaamse vrouwen.

Mario Coolen signaleert in een Dossier 'nieuwe theologische subjecten in Latijns-Amerika', waar Elsa Tamez recentelijk sprak van 'Messiaanse droogte' en de noodzaak van een 'inclusieve dialoog' onder en met indianen, Afro-Amerikanen en vrouwen.

Ten slotte hebben deze zomer doopsgezinde theologiedocenten van over de hele wereld in Elspeet, naar aanleiding van zijn vijfhonderdste geboortedag, nagedacht over de navolging vandaag van het gedachtengoed van Menno Simons. Alle Hoekema en Roelf Kuitse geven een verslag van deze besloten studieconferentie.

De voor alle bij de missionaire reflectie betrokkenen nuttige bibliografie van de in 1995 in Nederland en in Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur werd andermaal met zorg samengesteld door Leny Lagerwerf van het IIMO.

In de Kroniek komt onder anderen 100 jaar gereformeerde zending aan de orde en het nummer wordt afgesloten met boekbesprekingen.

Ype Schaaf, eindredacteur

Kwok Pui-lan

Onze erfenis aanvaarden

Chinese vrouwen en christelijk geloof

Het verhaal van Chinese christenvrouwen wordt zelden verteld. Hun plaats in de ontwikkeling van de zendingsbeweging is nimmer een serieus academisch studieonderwerp geweest. Deze leemte is niet te rechtvaardigen, omdat volgens een nationaal onderzoek in 1922, vrouwen 37 procent van de belijdende leden van de protestantse kerken in China uitmaakten en het percentage vrouwen in de kerkbanken beduidend hoger lag.

Om verschillende redenen verwaarloosden wetenschappers vrouwen in hun studie van de ontwikkeling van het christelijk geloof in China. Chinese vrouwen werden vaak beschouwd als passieve in plaats van actieve participanten en werden in de ontmoeting tussen China en het christelijke geloof eerder benaderd als zendingsoBJECTEN dan als zendingssubJECTEN. Zelf lieten ze maar weinig boeken en geschriften na, hun stem klonk nauwelijks door in de verslagen en notulen van kerkelijke vergaderingen en geen van hen werd in het ambt aanvaard in de eeuw die volgde op de inzegening van de eerste Chinese predikant. Hun bijdrage aan de missionering van China werd als onbelangrijk en triviaal beschouwd, vergeleken bij die van mannen. Wie onderzoek wil doen naar de levens van Chinese christenvrouwen stuit op obstakels bij het zoeken naar bronnen en een werkbare methodologie. Wetenschappers die zich aan het onderwerp wijden, zoals Ono Kazuko, Elizabeth Cross, Kay Ann Johnson en Phyllis Andors, zijn niet specifiek geïnteresseerd in christelijke vrouwen en hun bijdrage aan hun samenleving. Andere boeken schenken slechts zijdelings aandacht aan hen of vertellen het verhaal van een paar opmerkelijke vrouwen, zoals de gezusters Song, Li Dequan, Deng Yuzhi en Wu Yifang, zonder veel aandacht te schenken aan de tijd en de context waarin zij leefden.

Het belangrijkste probleem waarop we stuiten bij ons onderzoek is, dat in het begin van de zendingsgeschiedenis de meeste vrouwen analfabeet waren. De eerste meisjesschool werd pas in 1844 gesticht door een Engelse zendingswerker in Ningbo en een christelijke hogere school die meisjes toeliet, opende pas in het begin van deze eeuw haar deuren.

Er bestaan nauwelijks bronnen die inzicht geven in het leven en geloof van christelijke vrouwen in de negentiende eeuw, met uitzondering van een paar artikeltjes in Jiaohui xinbao (Kerknieuws) en Wanguo gongbao (Wereldblad). In het begin van onze eeuw begonnen christenvrouwen meer te publiceren in twee tijdschriften: Nüduobao (De vrouwenboodschapper) en Nüqingnian, het tijdschrift van de Young Women's Christian Association (YWCA). Christenvrouwen schreven een aantal boeken en brochures, zoals Hu Binxia's studie over de geschiedenis van de Chinese YWCA, de autobiografieën van Cai Sujuan en Zeng Baosun en de bijdragen over christelijke vrouwenbewegingen door Wang Liming Kang Cheng (Ida Kahn), Jiang Hezhen en Zeng Baosun, in het Engels, in de Chinese Recorder, *Woman's Work in the Far East* en *International Review of Missions*.¹

Naast deze geschriften zijn studies bewaard gebleven van een aantal vooraanstaande christenvrouwen zoals Shi Meiyu (Mary Stone) en Kang Cheng dankzij de *General Commission on Archives and History* van de Verenigde Methodistenkerk in de Verenigde Staten.

Andere bronnen die inzicht verschaffen over de levens van Chinese christenvrouwen vinden we in preken van zendingswerkers en van Chinese predikanten, in kerkelijke jaarboeken en kerkelijke enquêtes, en natuurlijk ook in memoires die door vrouwen zijn geschreven. Ook de verslagen die gezonden zijn aan kerkelijke vrouwencomités van zendingsoorganisaties en persoonlijke correspondentie van zendingswerksters bevatten waardevolle gegevens over vrouwelijke 'inboorlingen' met wie ze samenwerkten. Wie materiaal gebruikt van zendingswerkers moet hun verhalen leggen naast die van Chinese auteurs en hun mededelingen controleren om een eenzijdig beeld te voorkomen. Verslagen en artikelen van zendingswerkers moeten altijd geëvalueerd en geanalyseerd worden vanuit de Chinese sociale en culturele context.

De eigen plaats

Chinese christenvrouwen maakten een integraal deel uit van de historische ontwikkeling. De reacties van vrouwen op de zendingsoodschap en de barrières die het voor hen onmogelijk maakten om deel te nemen in christelijke activiteiten, beïnvloedden de politiek van christelijke zendingen, de organisaties die gesticht werden in China en de lokale gemeenten. Hun

4

subjectieve interpretatie van hun eigen geloof en van hun ervaringen in het kerkenwerk moeten verduidelijkt worden.

Chinese christenvrouwen leefden niet in een vacuüm en hun geschiedenis moet geïnterpreteerd worden vanuit de bredere historische en sociale veranderingen van de hedendaagse Chinese geschiedenis. We zullen in het bijzonder hun reacties op de sociale veranderingen moeten vergelijken met die van de overgrote meerderheid van de vrouwen die niet geloofden zoals zij. De invloed van christenvrouwen in de feministische beweging in China en die van andersgezinden is van belang. We moeten hun sociale analyse van een strategie van sociale verandering contrasteren met die van socialistische en andersgezinde feministen.

Evenmin werkten zendingswerkers in een vacuüm. Begrip voor hun verhouding tot en hun rol in de kerk en samenleving waaruit zij stamden, kan ons helpen een duidelijker inzicht te verwerven in hun motivatie en werk in China. De Victoriaanse idealen van het vrouw-zijn, waarbij de nadruk lag op hun huishoudelijke taken en hun vrouwelijke onderwerping, beïnvloedden het denken van veel zendingswerksters. Hun evangelische opvoeding versterkte nog hun geloof dat vrouwen door God in het huis geplaatst zijn. De studie van Chinese christenvrouwen moet culturele grenzen overschrijden, omdat de belevenissen van vrouwen aan beide zijden van de oceaan de zendingstrategie en het vrouwenwerk in China beïnvloedden.

Chinese vrouwen en het christelijke geloof

In 1821 doopte een Chinese protestantse predikant zijn vrouw Liang Fa, geboren Li, met water uit een Chinese kom in plaats van uit een doopvont.² Toen in 1842 via het Verdrag van Nanjing vijf havens werden opengesteld voor zendingswerkers, waren er slechts vijf protestantse christenen en we weten niet of er ook vrouwen bij waren. De eerste zendingconferentie waaraan vrijwel alle in China werkende zendingsoorganisaties deelnamen, schatte het aantal vrouwelijke belijdende leden op 4.967.³ De nationale enquête van 1922 houdt het aantal vrouwelijke gemeenteleden op 128.704. De meesten van hen woonden in de twee kustprovincies Guangdong en Fujian. De oudste vrouwelijk gemeenteleden vormden de grote groep Chinese christelijke helpsters en bekeerlingen; zij waren voornamelijk dienstmeisjes van zendingsogezinnen, en hun moeders.

De stand en sociale achtergrond van deze christenen is moeilijk vast te stellen door de gebrekkige informatie en de beperkte statistieken waarover we beschikken. Uit zendingsoverslagen en memoires van christenvrouwen kunnen we concluderen dat het christelijk geloof in eerste instantie vaak vrouwen aantrok. Over het algemeen waren dat eerder plattelandsvrouwen

dan stadsvrouwen, omdat op het platteland mensen zich minder gebonden voelden aan de dominante confuciaanse traditie en omdat plattelandsvrouwen vaak een minder beschermd bestaan leidden dan hun seksegenoten in de grote steden. Bovendien bevonden jonge meisjes en oudere vrouwen op het platteland zich meer in de marge van het gezinsleven en hadden ze meer tijd om aan kerkelijke activiteiten te wijden en meer vrijheid om een nieuwe identiteit te zoeken. Toch moesten ook zij familievooroordelen en afkeuring overwinnen als ze kerkdiensten of bijbelstudiekringen van een 'buitenlandse' godsdienst wilden bijwonen.

Het christelijk geloof bood degenen die deze barrières wisten te overwinnen een nieuwe inspiratie om de wereld en zichzelf te leren kennen. Hun aanpassing aan de Chinese omgeving betekende voor het christelijke geloof een proces van vervrouwelijking van het godsdienstig symbolisme, in het bijzonder in de negentiende eeuw. Zendingswerkers schonken in hun preken vooral aandacht aan Gods barmhartigheid en ze maakten daarbij gebruik van zowel mannelijke als vrouwelijke beelden van God. Ze hadden de neiging minder aandacht te schenken aan de zonde van Eva en benadrukten dat Jezus zich als een vriend van vrouwen opstelde. In een land waar mannen zowel als vrouwen godinnen aanbaden, de Guanyin en Mazu, sprak deze vervrouwelijking van het christelijke geloof in het bijzonder aan. Toen er later ongetrouwde zendingswerksters naar China begonnen te komen, overtrof het aantal van hen al snel dat van hun mannelijke collega's. Die vervrouwelijking van de zending wekte soms de indruk dat het christelijk geloof zich in het bijzonder richtte op vrouwen en meisjes.

Net als de populaire Chinese sekten stelden kerkelijke gemeenten vrouwen in staat zich te vereenzelvigen met degenen die ze bewonderden. Die houding maakte het mogelijk opgevangen te worden in tijden van persoonlijke en gezinstragedies. Veel vrouwen leerden lezen in de kerk, omdat enige bijbelkennis vereist werd eer men zich kon laten dopen. Het percentage analfabeten onder kerkelijke vrouwen was veel lager dan onder de doorsnee Chinese vrouwen. Omdat de sociale gewoonten van die tijd vrouwen ervan weerhielden om samen met mannen de bijbel te bestuderen en te bidden, organiseerden ze hun eigen samenkomsten en bijbelkringen. Deze segregatie van de sekses in het kerkelijke leven stelde vrouwen in staat eigen groepen te vormen, eigen leiders te kiezen en zo te experimenteren met nieuwe sociale rollen naast die in hun gezinnen.

De beter ontwikkelde vrouwen traden op als onderwijzeressen, raadgeefsters en arbiters in hun plaatselijke gemeenten, en enkelen van hen werden door de kerk ingezet als zogenaamde 'bijbelvrouwen', die seksegenoten leerden lezen en die hun thuis bezochten.

Sedert het laatste decennium van de vorige eeuw nam de participatie van christenvrouwen in kerk en samenleving geleidelijk aan toe, omdat vrouwen

hun eigen rol speelden en sterke en gezonde kinderen baarden en opvoedden. In hun hervormingsprogramma's verzetten leidende christenintellectuelen als Kang Youwei en Liang Qichao zich tegen het binden van voeten en stichtten scholen voor meisjes. Hoewel hun pogingen om de samenleving te hervormen in 1898 nog zonder succes bleven, kondigde de keizerin-weduwe in 1901 een wet af die het stichten van meisjesscholen mogelijk maakte. Rondom de eeuwwisseling stonden leden van de hogere standen en de ontwikkelden al positiever tegenover dit initiatief en het aantal ouders dat hun dochters naar zendingsscholen stuurde om in Engels en in westerse vakken onderwezen te worden, nam toe. Het christelijk hoger onderwijs, dat in de eerste twee decennia van deze eeuw mogelijk werd, schiep een nieuwe generatie opgeleide christenvrouwen die leidende posities konden gaan innemen.

Christenvrouwen in actie

Christenvrouwen organiseerden zich voor het eerst in 1874 om zich te keren tegen de onderdrukking van hun seksegenoten. Negen analfabetische vrouwen uit de arbeidersklasse in Xiemen vormden een vereniging binnen de kerk die gesticht was door de *London Mission*. Zij keerden zich tegen het binden van voeten.⁴ Het behoeft geen verbazing te wekken dat de eerste vrouwenorganisaties zich juist tegen deze traditie keerden, omdat de gewoonte om de voeten zo strak te binden dat de tenen gedwongen werden tot onder de hak en de voeten zo uitgroeiden tot de gewenste lotusvoeten, een concreet en aansprekend aspect was van de onderdrukking van vrouwen. In het laatste decennium van de vorige eeuw verspreidde deze beweging zich over een groot aantal steden. Het verzet verwierf de steun van meisjes op zendingsscholen en vrouwen in lokale kerkelijke groepen. De 'bijbelvrouwen' gaven vaak leiding aan dit verzet en trokken het land door om vrouwenvoeten te ontbinden. Ze stimuleerden andere vrouwen hun voorbeeld te volgen en te zweren dat ze nooit meer de voeten van hun dochters zouden binden.

De westerse gezondheidszorg werd in China geïntroduceerd om lijden te verlichten en om te dienen als een stimulans voor het evangelie. In 1871 kregen vrouwen in China toegang tot een medische opleiding aan het eerste ziekenhuis dat in China was gesticht, het hospitaal van Kanton. Vrouwelijke artsen en verpleegsters werden de steunpilaren van het verzet tegen het binden van de voeten, van gezondheidszorg voor vrouwen en het welzijn van kinderen. Later organiseerden studenten aan hogere scholen voor meisjes gezondheids campagnes en zetten ze zich in voor de bevordering van sociale hygiëne in de samenleving. Deze acties introduceerden onder de bevolking

biologische en fysiologische kennis over het vrouwelijk lichaam en doorbraken de eeuwenoude mythen en taboes rondom menstruatie, zwangerschap en geboorte.

In de Verenigde Staten werd in de jaren zeventig van de vorige eeuw de Women's Christian Temperance Union (WCTU) gesticht. Deze organisatie keerde zich tegen drankmisbruik. In 1886 werd een afdeling in China opgericht. Naar Amerikaans voorbeeld werd de WCTU een vorm van georganiseerde 'moederliefde', die gericht was op de redding van gezinnen van allerlei bedreigingen. Ze keerde zich dus ook tegen verslaving aan opium of aan sigaretten. Toen de leiding van deze beweging overging in Chinese handen, beseften de nieuwe generatie bestuurders de beperkingen van de ideologie van de verheffing van het gezin en zetten ze zich ook in voor andere projecten, gericht op grote sociale problemen zoals armoede, analfabetisme en de economische afhankelijkheid van vrouwen.⁵

In 1890 werd in China aan de presbyteriaanse meisjesschool van Hangzhou een kleine afdeling gesticht van de Young Woman's Christian Association. Omstreeks 1920 waren er afdelingen in de meeste steden en groepen in de meeste scholen. De YWCA vormde al snel de grootste vrouwenorganisatie in China. In het begin bood ze vooral godsdienstonderwijs en sociale activiteiten voor vrouwen en meisjes van de middenstand in meisjesscholen. Tegen het einde van de jaren twintig begon de Chinese leiding van dit werk ook te beseffen dat er een taak lag ten aanzien van armere bevolkingsgroepen, in het bijzonder ten aanzien van vrouwen op het platteland en fabrieksarbeidsters.⁶ De alfabetiseringsklassen voor arbeidsters in de katoenfabrieken van Shanghai droeg langdurig bij aan hun bewustwording. Dit werk stimuleerde vrouwen zich te organiseren en een arbeidersbeweging te stichten.

Sommige historici schrijven de opkomende bewustwording van christenvrouwen in China en hun bijdrage aan de sociale hervormingen toe aan de invloed van de zendingswerksters. Zij speelden ongetwijfeld een voorbeeldfunctie, introduceerden nieuwe ideeën uit het Westen en boden financiële steun aan vrouwen die zich wilden organiseren. Maar het is teveel van het goede om te suggereren dat zij de kampioenen van het vrouwenrecht waren, eenvoudig omdat ze meestal leefden in patriarchale zending gezinnen en zich hielden aan de Victoriaanse idealen van vrouwelijke onderwerping. Overtuigender is het om aan te nemen dat de christenvrouwen in een tijd leefden waarin vraagtekens geplaatst werden achter de traditionele seksrollen in de samenleving. In belangrijke mate zijn deze vrouwen beïnvloed door de algemene feministische beweging van het begin van de twintigste eeuw. De kritiek die klonk in de jaren tussen 1922 en 1927 van de kant van de anti-christelijke beweging dat het christelijk geloof patriarchaal was, dwong christenvrouwen zich te bezinnen op hun geloof.

De geschriften, getuigenissen en autobiografieën van christenvrouwen tonen aan dat ze vanuit een vrouwelijk gezichtspunt waren gaan nadenken over de betekenis van het christelijk geloof voor China. Tevens erkenden zij dat christelijke zendingswerkers de aanzet hebben gegeven voor de opleiding van vrouwen en het ontstaan van verschillende sociale bewegingen. Ze dienden als een zuurdesem in de samenleving via de beweging tegen het binden van voeten, de publicatie van tijdschriften voor vrouwen en de campagnes tegen veelwijverij en huisbedienden die in wezen nauwelijks meer waren dan slaven.⁷ Bovendien bekritiseerden zij de discriminerende praktijken van de kerk die de kansel voor vrouwen ontoegankelijk verklaarde, de wijding van vrouwelijke ambtsdragers verbood en belette dat zij een leidinggevende rol in de kerk speelden.⁸

Theologisch legden vrouwen de nadruk op Gods barmhartigheid en liefde, zijn genadige aanvaarding van alle mensen, zowel mannen als vrouwen. God wordt beschreven als de Schepper van het universum, als de behoeder van de wereld, die het leven zin en een doel geeft. Als God aangesproken wordt als 'Vader', onderstreepte dat voor hen niet de patriarchale Chinese verhoudingen, maar stelden zij juist allerlei patriarchale en hiërarchische verhoudingen binnen de kerk aan de kaak. God als de Vader bij uitstek relativiseerde alle vormen van gezag, omdat in Zijn ogen alle mensen gelijk zijn. Chinese vrouwen reageerden ook positief op de historiciteit van Jezus die vrouwen respecteerde, onderrichtte, genas en hun geloof prees. Zeng Baosun komt dicht bij de formulering van een vrouwelijke geloofsbelijdenis als hij zegt, 'Chinese vrouwen kunnen alleen maar een leven in overvloed vinden in Christus die uit een vrouw is geboren, Zijn Messiaanse roeping aan een vrouw openbaarde en Zijn verheerlijkt lichaam na Zijn opstanding aan een vrouw toonde'.⁹

Conclusie

Het verhaal van christenvrouwen in China onderstreept hoe hun geloof hen in staat stelde zich voor de waardigheid van vrouwen en voor een hervorming van de samenleving in te zetten. De Chinese feministische theologie, geworteld in de historische ervaring met het geloof, verschilt van die van het Westen. Veel christenvrouwen in China en in andere delen van Azië, ervaren het christelijk geloof niet als een onderdrukkend maar als een bevrijdend geloof dat de eigen patriarchale praktijken aanklaagt. Hun interesse is erop gericht de bevrijdende aspecten van het christelijk geloof ook verder te toetsen als antwoord op de problemen waarmee vrouwen in onze tijd geconfronteerd worden, opdat vrouwen meer verantwoordelijkheid kunnen dragen in de opbouw van een rechtvaardige en humane samenleving.

- 1 Voor een uitgebreid overzicht van geschreven bijdragen van Chinese vrouwen zie de bibliografie in mijn boek *Chinese Women and Christianity, 1860-1927*, Scholar Press, Atlanta, Ga. pp. 195-220.
- 2 Mai Zhanem (George H. Mcneur), *Liang Fa zhuan*, Council on Christian Literatures, Hongkong 1959, pp. 24,25.
- 3 *Records of the General Conference of the Protestant Missionaries of China*, held at Shanghai, 10-24 mei, 1877, published in Shanghai 1878, p.486.
- 4 John Macgowan, *How England Saved China*, T. Faber Unwin, Londen 1913, pp. 53-66.
- 5 Sam Goodrich, 'Woman's Christian Temperance Union of China' in *China Mission Year Book 7*, 1916, p. 489.
- 6 YWCA in China, *Introduction to the Young Women's Christian Association of China, 1933-1947*, Shanghai National Committee of the YWCA in China, n. ged., p. 1.
- 7 Bijvoorbeeld Shi Meiyu (Mary Stone), 'What Chinese Women Have Done and Are Doing in China' in *China Mission Yearbook 5*, 1914, pp. 239-245.
- 8 Ding Shujun, 'Fumü zai jiaohui zhong

(Vertaling: Jan J. van Capelleveen)

de diwei' in *Nüqingnian* 7, nr. 2, maart 1928, pp. 24 en 25.

9 Zeng Baosun, 'Christianity and Women as seen at the Jerusalem Meeting' in *Chinese Recorder* 59, 1928, p. 443.

Kwok Pui-lah promoveerde aan de Harvard Divinity School in de VS, doceerde theologie aan de Chinese universiteit van Hongkong. Ze geeft nu les aan de Episcopal Divinity School in Cambridge Massachusetts. Ze schreef *Chinese Women and Christianity, 1860-1927* en was mederedactrice van *Inheriting our Mother's Garden: Feminist Theologie in the Third World Perspective*. De titel van haar meest recente boek van 1995: *Discovering the Bible in a non biblical world*.

Om verwarring te voorkomen heb ik geen gebruik gemaakt van de Nederlandse transcriptieregels voor het Chinees, maar de door de auteur gebruikte Engelse schrijfwijze aangehouden, omdat over dit onderwerp vooral in het Engels is gepubliceerd. (JJ van C)

Jacqueline Smits

...Toen werd ik christen

Jacqueline Smits, uitgezonden door Dienst Over Grenzen, gaf drie jaar Engels aan het Meteorological Institute in Nanjing, China. Ze sprak met studentes van het seminarie van Nanjing die het Woord gehoord hebben.

Het verleden is een ander land

Laatst las ik de opmerking: het verleden is een ander land. Deze opmerking geldt in het bijzonder voor China. Het China van vóór 1949, toen Mao de Volksrepubliek uitriep, is essentieel anders dan het China tijdens de Culturele Revolutie, en weer anders dan het China na de Culturele Revolutie. Alhoewel er in 1979 meer openheid kwam en er enige vrijheid van godsdienst werd gegeven, is één ding onveranderd gebleven: religie wordt nog steeds met argwaan bekeken.

Godsdienstonderwijs aan jongeren onder de achttien is verboden. Op scholen wordt verteld dat godsdienst bijgeloof is. Jongeren weten dan ook niets van de grote wereldgodsdiensten; niets van het christendom, maar ook niets van de islam of van het boeddhisme. Tibetaanse studenten bijvoorbeeld, leenden mijn reisgids voor Tibet om uitgebreid over het Tibetaans boeddhisme te kunnen lezen.

Met de christelijke godsdienst is het niet anders gesteld. Sommige jongeren hebben wel iets over religie van huis uit meegekregen, vaak van hun grootmoeder. De ouders zijn door de politiek van na 1949 of door de Culturele Revolutie niet langer met de kerk verbonden.

Vóór de Tweede Wereldoorlog werd het christendom als iets vreemds en Westers beschouwd.

Hoe komen jonge mensen, die niets van godsdienst of kerk afweten, tot het christendom? Op het seminarie in Nanjing vond ik een antwoord op die vraag.

Joy: een land van louter licht

Joy kende ik al. Ze is een aantrekkelijke, lange, slanke vrouw van eind twintig. Ze kleedt zich met zorg: je zult haar nooit in een lange broek zien, laat staan in het donkerblauw katoenen Mao-pak.

Joy zat bij de groep doctoraal studenten die op gezette tijden Engelse conversatie oefenden onder mijn leiding. Tijdens die lessen kreeg ze ook haar Engelse naam. Omdat ik vrij was in het kiezen van onderwerpen, kwamen we al snel terecht bij mijn eigen hobby, de klassieke muziek. Mijn draagbare cd-speler kwam prachtig van pas. Wij luisterden naar Bach en naar oude Engelse kerkmuziek. Joy genoot hier enorm van.

Toen ik haar vroeg hoe ze de kerk had gevonden, verbaasde haar antwoord me niet: 'Via de muziek.' Voor ik haar als studente leerde kennen, had ik haar al gezien als sopraan in het kerkkoor in Nanjing.

Zingen was Joy's grote hobby. Als kind wilde ze zangeres of schrijfster worden.

Chinese studenten kunnen niet zelf een studie kiezen. Wie naar welke opleiding gaat, wordt centraal geregeld. Voor Joy werd het een opleiding administratie en boekhouding, een studie die ze niet erg bevredigend vond. Zelf zegt ze over die tijd: 'Ik voelde me leeg.' Ze ging op zoek naar de diepere zin van haar bestaan. In die tijd bezocht ze met een groepje vrienden de kerstnachtdienst. Ze raakte gefascineerd door de muziek en door de vriendelijkheid van de mensen. Ze werd lid van het kerkkoor en dacht 'het land van louter licht' gevonden te hebben. In de kerk van haar woonplaats, Wuhan, werd ze opgevangen door een oude voorganger. Deze 70-jarige predikant had 20 jaar gevangen gezeten vanwege zijn geloofsovertuiging. Het feit dat hij niet verbitterd was, maakte grote indruk op Joy. De voorganger was als een vader voor haar. Hij begeleidde haar tot haar belijdenis en doop.

Langzamerhand groeide het besef bij Joy dat ze meer wilde doen met haar geloof. Ze besloot, overigens niet tot vreugde van haar vader, haar studie af te breken om theologie te gaan studeren aan het seminarie in Nanjing. Haar moeder begreep haar keuze beter, maar haar vader bleef lang teleurgesteld. Toch hielpen haar ouders haar financieel, en de kerk in Wuhan deed dat ook. De meeste Chinese studenten ronden hun studie na het baccalaureaats-examen af. Joy kreeg de gelegenheid om door te studeren.

Joy is nu eind twintig en nog steeds ongetrouwd. Toen ik haar zei dat me dit verbaasde, en ik naar haar plannen in die richting informeerde, zei ze heel ernstig: 'Ik wil mijn hele leven aan God wijden en God heeft me nog geen man gegeven.'

Hoewel ze in de loop der jaren heeft ervaren dat zij bij de kerk en bij de gelovigen niet 'het land van louter licht' heeft gevonden dat ze aanvankelijk meende ontdekt te hebben, is ze vastbesloten haar hele leven te wijden aan de kerk, waarvan ze nu ook de gebreken kent.

Li: veel goede werken

Li heeft geen Engelse naam. Vaak betekent dit dat een student dan ook nooit les heeft gehad van een buitenlandse Engelse leraar. Ze spreekt wel een beetje Engels, maar ze wil toch graag dat haar vriendinnen voor haar als tolk optreden. Na een tijdje voelt ze zich meer op haar gemak en spreekt zo af en toe ook zelf Engels.

Li is veel jonger dan Joy. Zij heeft wel haar studie boekhouden en administratie afgerond. Daarna heeft ze een tijdje op de administratie van een ziekenhuis gewerkt. Nu is ze eerstejaars studente aan het seminarie in Nanjing.

Li vertelde ook dat ze zich leeg en verdrietig voelde voor ze de kerk had gevonden. Haar ouders hadden een ongelukkig huwelijk en er was veel ruzie thuis. In de kerk vond ze een goede sfeer en veel vriendelijke mensen, die allemaal heel lief voor haar waren. Door de situatie thuis had Li als kind het gevoel dat haar leven waardeloos was. Nu voelt ze, door haar geloof, dat haar leven wel waarde heeft en ze wil dit goede nieuws aan iedereen doorgeven. Ze bidt veel voor mensen die die waarheid nog niet gevonden hebben. Het blijft echter niet bij bidden alleen. Haar vriendin vertelt dat Li veel 'goede werken' doet. Ze gaat in het weekend naar ziekenhuizen om kleren te wassen van mensen die verder geen verzorging hebben. Ook bezoekt ze gevangenen. Zelf wees ze alle lof voor haar goede werken lachend van de hand, maar ik hoorde duidelijk grote bewondering in de stem van de vriendin die als haar tolk optrad. Li benadrukt liever dat ze door haar werk veel mensen tot de kerk brengt. In haar eigen (vertaalde) woorden: 'Veel jonge mensen willen de weg naar het Ware Licht vinden.' Achter zulke woorden liggen werelden verborgen.

Haar vader, die tegen haar studie aan het seminarie gekant was, kwam haar vorig jaar bezoeken. Hij zag met eigen ogen hoe gelukkig Li was. Hij werd echter niet onmiddellijk christen, zoals Li gehoopt en gebeden had.

Li is een leuke, vrolijke vrouw met een haast charismatische uitstraling. Ze heeft nu de leeftijd om te trouwen (22,23 jaar), maar toen ik haar daarnaar

vroeg zei ze: 'Ik breng mijn wensen bij de Heer, alles zal meewerken voor Gods wil.'

Meng: het wonder van de genezing

Meng is ook een 22-jarige eerstejaars studente aan het seminarie. Ze is een heel ander type dan de stralende en verzorgde Joy. Meng kijkt vaak bezorgd, zelfs als ze glimlacht. Ze vindt het echt leuk om alleen Engels met me te praten. Ze zegt dat ze dat wel elke week een uurtje zou willen doen. Het bijzondere bij dit gesprek is dat ik niets hoeft te vragen. Ze vertelt maar door. Ik vermoed dat Meng dit gesprek grondig heeft voorbereid: woordjes opzoeken en ideeën verzamelen.

Meng vertelt dat ze tot 1982 niets van de kerk of het christendom wist. In die tijd zat het gezin in diepe zorgen want de moeder was ziek. Meng komt uit Shandong Province, een van de armste provincies van China. Voor plattelandsmensen is er nauwelijks enige medische zorg, laat staan zoiets als een ziekenfonds of een verzekering. Het gezin gaf al het geld uit aan de zieke moeder. De moeder ging een 'idool' aanbidden (Meng gebruikte het Engelse woord 'idol'). Meng legde uit dat haar moeder zich had overgegeven aan een 'boze geest' ('evil spirit'). De familie was wanhopig. Het ging steeds slechter met de moeder. Maar toen ging Meng naar de kerk en leerde bidden. Ze bad en bad en, zoals ze zelf zegt: 'God liet het wonder geschieden.' Haar moeder werd bevrijd van de boze geest en genas. De hele familie werd onmiddellijk christen na dit wonder. Ook werd besloten dat Meng naar het seminarie zou gaan om theologie te studeren en om voorganger in de kerk te kunnen worden. De familie getroost zich enorme financiële offers om Meng te kunnen laten studeren. Het dorp, althans alle christenen uit het dorp, helpen mee. Lange tijd kon de moeder nog niet spreken, maar met de hulp van de gebeden van de christelijke dorpsgenoten werd ook dat genezen. Meng benadrukte enkele keren dat haar familie 'grote dingen' heeft ervaren.

Ik vroeg Meng of ze een vriendje had. Een Chinees plattelands meisje van die leeftijd is altijd al getrouwd. Meng vertelde dat ze haar verloving had verbroken om zich geheel aan God te kunnen wijden. Het is niet zo dat een Chinese vrouwelijke dominee niet getrouwd zou kunnen zijn. Er zijn geen regels voor. Alle vrouwelijke seminaristen die ik heb ontmoet, hebben ervoor gekozen niet te trouwen. Dat kan natuurlijk later in hun leven veranderen. Ik vond hun keuze opmerkelijk.

Iemand zei eens tegen me, toen hij hoorde dat ik alleen met vakantie ging: 'In China is het alleen-zijn gelijk aan de dood.' Deze opmerking heb ik later

nog enkele malen gehoord. Dat maakt de keuze van Joy, Li en Meng nog indrukwekkender.

Bedenk echter wel dat mannelijke voorgangers altijd juist wel getrouwd zijn en dat de echtgenotes van de dominees (zeker in kleine plattelandsgemeenten) een belangrijke rol vervullen.

Ik vroeg de studentes ook hoe zij hun toekomst binnen de kerk zien.

Tot dan toe had ik veel door mannen gedomineerde kerken gezien in China. Alle drie zagen ze de toekomst heel rooskleurig in. Volgens Meng zijn de plattelandsgemeenten vaak zo blij een voorganger te krijgen, dat het niets uitmaakt of het een man of een vrouw is.

Christen of communist

Tijdens mijn verblijf van drie jaar in China heb ik zo nu en dan met mensen gesproken over de relatie tussen christenen en communisten. Alle christenen die ik sprak, Joy en Li niet uitgezonderd, betreurden dat de communisten vaak zo'n vertekend beeld van de christenen hebben. Ze betreuren de breuk die er, volgens hen, niet hoeft te zijn. De christenen bidden veel, vooral voor eenheid binnen dat enorme land en voor acceptatie van de kerk.

Iemand van de Amity Foundation¹ vertelde me dat het veel moeilijker is om lid te worden van de Communistische Partij dan om je aan te sluiten bij een kerk. Na goed rondkijken en luisteren kwam ik tot dezelfde conclusie. Ik ontdekte dat veel jonge collega's op het instituut waar ik werkte, tijd en moeite investeren in het schrijven van opstellen en het voeren van gesprekken met de plaatselijke partijsecretaris met als doel toegelaten te worden als partijlid. De Partij houdt het aantal leden laag, misschien omdat het geheel anders helemaal onbeheersbaar zou worden. Van een van mijn studenten weet ik dat ze haar best deed om toegelaten te worden als partijlid. Ze is een heel idealistisch en vrolijk meisje dat werkelijk iedereen met raad en daad terzijde staat. Ik vrees dat ze, als ze het begeerde partijlidmaatschap gekregen heeft, net als Joy zal merken dat de Communistische Partij ook geen 'land van louter licht' is. Het is veel gemakkelijker om tot de kerk toe te treden. Meestal kun je na een jaar bijbelstudie gedoopt worden. China kent geen kinderdoop. Na elke Chinese kerkdienst is er een tweede bijeenkomst voor de 'zoekenden'. Dit zijn mensen die er over denken om tot de kerk toe te treden. In Nanjing zijn dat tamelijk grote bijeenkomsten met zo'n 200 mensen. Deze Chinese nieuwe christenen moeten veel leren over de bijbel en het christendom. Als je tot je achttiende nooit iets over de bijbel of over God hebt gehoord, valt er heel wat in te halen. Chinese christenen zelf zitten er niet zo mee – ze geloven er vrolijk op los.

Training en opleiding zijn de grootste zorgen van de China Christian Council

(CCC). Daarom is het zo goed dat de CCC het blad 'Tian Feng' uitgeeft met daarin een uitgebreide vragenrubriek.

De toekomst is een ander land

Aan het seminarie in Nanjing doceert een jonge vrouw feministische theologie. Ik ken haar vrij goed. Ze nam deel aan een studiegroepje dat heel intensief in het Engels werd getraind ter voorbereiding op een studie in de Verenigde Staten. Zij verwacht volgend jaar te gaan; nu concentreert ze zich op Engels. Toen ik haar vroeg naar het specifieke van de Chinese feministische theologie antwoordde ze: 'Ik ben zelfs helemaal geen feministe.' Meer informatie kreeg ik niet. Het is droevig dat ook zij zich voor haar verdere opleiding en theologische verdieping tot het Westen gaat wenden. Natuurlijk heb ik makkelijk praten als ik zeg dat de Chinezen, en vooral de Chinese vrouwen, zelf een theologie moeten ontwikkelen. De vraag is: hoe?

Als je terug kijkt naar de geschiedenis, kom je terecht bij westerse, imperialistische missionarissen en zendelingen.

Als je vooruit kijkt naar de toekomst, moet je constateren dat men ervoor kiest om in het buitenland te studeren.

De toekomst van de Chinese theologie ligt blijkbaar net als het verleden, in een ander land.

1 De Amity Foundation is een onafhankelijke organisatie, de enige Chinese NGO.

Amity is in 1985 door Chinese christenen en communisten opgericht.

Emma van de Wal-de Bruyn Kops

Susanna, aartsmoeder van Ghana

Belichting van een thema uit de doctoraal scriptie (1992) van Anja van der Hart¹ *Ákan Women in the Centre of Tradition and Transition – in Nineteenth Century Akim Abuakwa (Ghana): 1860-1890.*

'Toen Susanna weigerde, nam de Koning elke gelegenheid te baat om haar te beschimpen "het gaat bergafwaarts met een prinses – ze wil christin worden en zich voegen bij degenen die ooit slaaf waren".'

Vijftien jaar nadat de 'Basel-Mission' zich in Kibi gevestigd had, deelde prinses Akosua Buor Gyankoromaa (hierna genoemd Susanna, haar doopnaam) haar familie mee, dat zij christen wilde worden.

Susanna werd omstreeks 1854 geboren. Ze was een rechtstreekse afstammeling van de grondlegger van de Ofori Panin dynastie (circa 1733). Haar grootmoeder was de beroemde koningin Dokua, die in 1817 de Dokua dynastie stichtte. Susanna was een volle nicht van koning Amoaka Ata I. Ze waren ongeveer van dezelfde leeftijd en hadden een zeer sterke band met elkaar. Amoaka noemde haar wel liefkozend 'zijn dierbaarste vrouw' en daarom schonk hij haar als vrouw aan zijn beste vriend Yaw Baokye (1876). Daartoe moest Susanna eerst scheiden van Kwadwo Pipin. In dergelijke zaken had de koning het recht om te beslissen, het was in zijn belang, dat Susanna met Yaw Baokye in het huwelijk trad en zijn wil was wet. Zo gebeurde dat toen in Akim Abuakwa.

Akim Abuakwa is een van de staten in het binnenland van Zuid-Ghana. De bevolking van Akim vormt samen met de bewoners van Ashanti, Akwapim en Akwamu het Akan-volk. De Akan sprekende mensen zijn onderverdeeld in een beperkt aantal matrilineaire clans (abusa), die een gemeenschappelijke voorouder hebben. Aan het hoofd van een clan staat de 'abusa panyin'.

Toen het gebied in het begin van de 19e eeuw onder Brits protectoraat kwam, was het grootste gedeelte nog bedekt met oerwoud. Het was dun bevolkt. De ongeveer 50.000 inwoners leefden van gouddelving, handel, (wat) landbouw en (wat) jacht. In de hoofdplaats Kibi zetelde de Okyenhene (koning, tevens hoofd van de staat).

De koninklijke familie van Akim Abuakwa behoort tot de grootste, de Asona Clan. In de clan nemen de reeds overleden en de nog levende leden een even belangrijke plaats in. De Okyenhene werd als regeerder bijgestaan en geadviseerd door verschillende raden.

In het matrilineaire systeem van Akim Abuakwa was een belangrijke plaats in het politieke bestel weggelegd voor de Ohema, de Koningin-Moeder. Haar positie werd beschouwd als de meest waardige en geheiligde van de samenleving. Zij was het hoofd van de koninklijke familie en als zodanig was er niemand die in moreel opzicht zoveel gezag had als zij. Haar invloed op de Okyenhene was groot. Zij adviseerde hem en alleen haar was het toegestaan hem zo nodig tot de orde te roepen. De Koningin-Moeder was ook, buiten de Okyenhene, de enige van de koninklijke familie die een 'stool' – zetel van een overleden voorouder en symbool van eenheid en gezag – bezat.

De positie van de vrouwen in Akim Abuakwa hing sterk af van de sociale klasse waaruit zij afkomstig waren. De vrouwelijke leden van de koninklijke familie waren niet alleen onderworpen aan het hoofd van hun afstammingslijn, in hun geval dus de Okyenhene, maar ook aan de Ohema, de Koningin-Moeder van de Asona Clan.

De koninklijke status, die zij door geboorte verkregen, beïnvloedde hun 'economische status'. Hun rijkdom kwam tot uitdrukking in het aantal slaven en 'pawns' (man of vrouw die in pand gegeven wordt totdat een schuld afbetaald is).

Onder de klasse van de koninklijke familie kwam die van de 'vrijen' en die van de slaven en 'pawns'.

Volgens Akan-gebruik was het huwelijk gebaseerd op een contract tussen twee families. Het is de man toegestaan meerdere vrouwen tegelijk te hebben. Dit had praktische redenen en moet niet gezien worden als een vrijbrief voor ongebreidelde seksueel verkeer. Dat wil overigens niet zeggen, dat er geen buitenechtelijke relaties voorkwamen. Terwijl mannen zich hieraan vrijwel straffeloos konden bezondigen, werden vrouwen voor dit zelfde vergrijp soms gedood.

De vrouw verwierf zich in het huwelijk het recht op gedeeltelijke economische zelfstandigheid voor haar zelf en haar kinderen. Andere rechten had zij echter niet of nauwelijks. Zij was er verantwoordelijk voor dat haar echtge-

noot in geen enkel opzicht iets te kort kwam. Het was heel gebruikelijk dat een vrouw in de eerste twee of drie jaar van haar huwelijk nog in haar ouderlijk huis bleef wonen. Ze voldeed wel aan de plichten die de huwelijkse staat aan haar stelde, maar voor het overige bleef ze bij haar moeder wonen. In de regel kwam er pas verandering in deze toestand als de kinderen wat ouder werden en een vader nodig hadden.

Religie

De godsdienst was bij de Akan geheel verstrengeld in en met het maatschappelijk leven. De Akan-religie is het best te beschrijven als een complex proces van communicatie tussen menselijke en spirituele wezens. De belangrijkste van deze geesten is Onyame, schepper van de wereld en alles wat daarin is (hierin ligt dus een belangrijke overeenkomst met het christendom). Het fetisjisme (een vorm van volksgeloof) neemt in de Akan-gemeenschap een belangrijke plaats in.²

In de tijd waarin Susanna leefde gebeurde het niet zelden dat fetisj-priesters ge(mis)bruik maakten van de kwetsbare positie van vrouwen. De priesters werden geraadpleegd in geval van ziekte, bij onvruchtbaarheid en andere tegenslagen. Het waren vooral de vrouwen die vaak volledig aan hun genade waren overgeleverd. Veel van deze priesters lieten zich voor hun bemiddeling en raad goed betalen. Vrouwen leden hier erg onder en moesten zich dikwijls in de schulden steken, waardoor hun afhankelijkheid weer groter werd.

Het bezit van land had voor de Akan een religieus aspect. Land behoorde aan de voorouders en werd gezien als de verbinding tussen de overleden voorouders en hun nog levende afstammelingen. In de Akan-religie vervulden vrouwen diverse plichten. Ze waren betrokken bij de rituelen rondom de feesten die gedurende het jaar plaats vonden ter ere van de voorouders. Ze hadden bijvoorbeeld een taak bij de wekelijkse heilige dagen, bij ziektes en begrafenissen en ook bij het religieuze feest van naamgeving van een nieuwgeborene.

Was er dan een groot verschil in status tussen de vrouwen, allemaal hadden ze wel gemeen, dat aan hun rol als vrouw en moeder dezelfde waarde werd toegekend. Van belang was vooral òf en hoeveél kinderen ze konden krijgen.

De 'Basel-Mission' en haar medewerkers

In december 1828 kwamen de eerste zendelingen van de 'Basel-Mission' aan in Ghana. Voordien hadden Britten, Denen en Nederlanders er al handelsposten opgezet.

In het begin waren de koningen van de diverse staten de zendelingen goed gezind. Misschien dan wel niet zozeer vanwege de theologische inhoud van het christendom, maar dan toch zeker wel vanwege de gelegenheid die hun komst bood om op sociaal en economisch gebied aanzienlijke verbeteringen te bewerkstelligen.

In Akim Abuakwa maakte men in 1852 voor het eerst goed kennis met de 'Basel-Mission'. Na een moeilijke beginperiode in de plaats Gyadam, openden de zendelingen in 1861 in Kibi een zendingspost. Met hun komst werd niet alleen een opleiding in westerse stijl geïntroduceerd, maar ook 'nieuwe' ambachten, zoals timmeren en metselen. Het zaaien en oogsten van tot dan toe onbekende gewassen als koffie en mango's bood aan veel mensen kans op min of meer regelmatig werk met een vastgesteld loon.

De zendelingen onthielden zich van inmenging in de plaatselijke politiek en brachten het evangelie op tactvolle en voorzichtige wijze. Misschien wel te voorzichtig, want het aantal bekeerlingen stelde teleur.

Belangrijk in het proces van kerstening waren de zendingsmedewerkers (dikwijls zoons van 'Chiefs' of 'Oudsten'). De meest prominente onder hen was de aan de koninklijke familie verwante David Asante. Asante werd na zijn schooltijd in 1857 als eerste Afrikaan naar Bazel gezonden om daar een zendingsopleiding te krijgen. In 1862 keerde hij naar Ghana terug.

David Asante heeft een belangrijke rol gespeeld in het conflict tussen Kerk en Staat. Dit conflict sluimerde al enige tijd en escaleerde in 1874. In dat jaar vonden namelijk twee gebeurtenissen plaats die diep inwerkten op de maatschappij in Akim Abuakwa.

Om te beginnen kwam Akim onder Brits protectoraat en niet veel later in dat zelfde jaar vaardigde de Britse regering de Slaven Emancipatie Wet uit. David Asante was tussen 1874 en 1876 hoofd van de Kibi-zending. In zijn wens koste wat kost het christendom te verbreiden, oarmde Asante het koloniale regime en ondermijnde hierdoor in hoge mate het gezag van de Okyehene, conflicten konden dan ook niet uitblijven. De Okyehene was nooit iemands onderdaan geweest en nu was hij de onderdaan van een 'vreemde vorstin', Koningin Victoria van het Britse Gemenebest, en geen baas meer in eigen land.

De zendelingen en hun medewerkers schaarden zich openlijk aan de zijde van de kolonisator, ook al omdat zij bang waren anders hun werk niet te kunnen voortzetten. Toen in 1869 de spanningen tussen de machtige, aan Akim Abuakwa grenzende Ashanti Staat en de landen van het Britse Protectoraat tot een climax kwamen, kozen de zendelingen (en met hen de tot het christendom bekeerde inwoners van Akim) de partij van de vreemde overheerser. De vrees was te groot, dat al hun werk anders te niet zou gaan. Voor de Okyehene was dit een hard gelag. Zijn autoriteit was aangetast.

20

Economisch had het land ook te lijden onder de politieke en sociale veranderingen. Dit werd vooral merkbaar toen de zendelingen en hun Ghanese medewerkers de slaven aanmoedigden hun vrijheid op te eisen. Formeel kon Amoaka Ata I daar niets meer tegen doen. De sinds onheuglijke tijden gevestigde orde wankelde op haar grondvesten. De zendelingen hebben in het algemeen te weinig oog gehad voor de verwevenheid van de traditionele godsdienst in heel het sociale bestel. De zendings-medewerkers wisten hier wel van, maar hebben het tij niet kunnen of willen keren. Het is opvallend dat deze lokale medewerkers, die van alle gebruiken en tradities op de hoogte waren, zo weinig begrip hebben kunnen opbrengen voor de reactie van de koning en zijn familie.

In tegenstelling tot de rest van West-Afrika was het aantal vrouwelijke christenen in Akim Abuakwa klein. Na de uitvaardiging van de Slaven Emancipatie Wet kwam daar verandering in. Verschillende redenen kunnen aangevoerd worden voor de overstap naar het christendom. Volgens de verslagen van de zendelingen was de belofte van een vreugdevol leven en een fijne toekomst in de hemel een belangrijk motief. Uit verschillende bronnen is gebleken dat de maatschappij in Akim zeer onderdrukkend en onrechtvaardig was voor vrouwen in het algemeen en zeker voor slaven. Het valt dus alleszins te begrijpen, dat zij de kans op een betere toekomst – al lag die dan in een ver verschiet – met beide handen aangrepen.

Een ander argument ligt op het economische vlak. De instabiele politieke situatie had een sterk negatieve invloed op de economie van Akim Abuakwa. De vrouwen die als marktkoopvrouwen een belangrijke bijdrage aan de economie leverden, hadden hier zeer onder te lijden. De door de zendelingen geïntroduceerde nieuwe methoden en producten boden perspectief op een betere economische situatie.

Diverse bronnen noemen ook als mogelijke reden de teleurstelling van vrouwen uit alle sociale lagen in en met het fetisjisme. De zendelingen maakten hier dankbaar gebruik van.

Vrouwen hadden vaak met veel moeilijkheden te kampen als zij christen werden. Dreiging en lichamelijk geweld waren geen uitzondering.

Waren de motieven voor vrouwen om christen te worden dan grotendeels ingegeven door praktische overwegingen, dit neemt niet weg dat er ook sprake was van innerlijke religiositeit.

De bekering van Susanna

Midden in deze chaotische tijd, waarin veel van het oude en bekende verdwenen leek en de Okyehene alle zekerheden uit handen geslagen

waren, stelde Susanna haar koninklijke familie voor een voldongen feit: zij zou christen worden. Of zij deze beslissing genomen heeft in navolging van haar man, zoals in het verslag van één van de zendelingen vermeld werd, is niet bekend. Het kan zijn dat het zo gebeurd is, maar het is ook niet uitgesloten dat dit een androcentrische vooronderstelling is.

Susanna's echtgenoot, Yaw Boakye (hierna genoemd Immanuël, zijn doopnaam) ging aan het eind van 1876, of het begin van 1877, over tot het christendom. De bekering veranderde zijn leven compleet. Niet in de laatste plaats, omdat hij het polygame huwelijk voor zich zelf afzwoer. Dat was ook de wens van de zendelingen. Zij adviseerden mannen die gedoopt wilden worden, één vrouw te houden en de anderen als 'non-wives' weg te zenden. Wat er met deze afgedankte echtgenotes moest gebeuren, daarover repten de zendelingen niet.

Van toen af aan was Susanna de enige echtgenote van Immanuël. Het kan zijn dat David Assante een belangrijke rol gespeeld heeft in de totstandkoming van het monogame huwelijk van Susanna en Immanuël. Immers, het voorbeeld van een koninklijke prinses, levend in een monogaam huwelijk met de voormalige beste vriend van Amaoka Ata I, kon gebruikt worden om de positie van de Okyenhene met wie Asante een diepgaand politiek conflict had, te ondermijnen.

De boude aankondiging van Susanna veroorzaakte een enorme consternatie bij haar familie, daar is geen twijfel over mogelijk. Maar of het inderdaad een complete verassing was voor Amoaka Ata I, valt nog te bezien. Hij, Susanna en Immanuël hadden immers in een recent verleden een hechte band gehad. Wellicht hadden ze met elkaar de gevolgen doorgenomen die een eventuele overgang naar het christendom zou hebben. Deze veronderstelling wordt nog aannemelijker als men bedenkt, dat ook Amoaka Ata I zelf overwogen heeft om christen te worden. Dit wordt vermeld in één van de rapporten van David Asante. In circa 1873 was de toen 22-jarige koning zeer gecharmeerd van de revolutionaire ideeën van de nieuwe godsdienst. Hij had zelfs al besloten welke vrouw hem dan op zijn verdere levenspad zou vergezellen. De koningin-moeder heeft zich tegen deze ontwikkeling echter met hand en tand verzet. De bekering van Amoaka Ata I ging niet door.

Of de koning het nu wel of niet geweten heeft, de klap kwam in ieder geval buitengewoon hard aan. Zo iets was nog nooit voorgekomen. Leden van de koninklijke familie waren trouw aan de traditie, waarin hun positie, status en uitoefening van de macht onlosmakelijk verbonden was met de Akan-religie. Dat één van hen, een vrouw, de overgang naar een andere religie maakte, was onaanvaardbaar.

Amoaka Ata I belegde op 20 september 1877 een speciale vergadering waarbij alle 'oudsten' van het land aanwezig waren. Gezamenlijk probeerden

zij de weerbarstige nicht van de koning op andere gedachten te brengen. Dat lukte niet. Susanna weigerde zich te laten intimideren. Noch het dreigement van één van haar tantes om Susanna's bezittingen (die zij van haar moeder geërfd had) te confisqueren, noch het treiterend zingen door de koning van een spotliedje: 'het gaat bergafwaarts met een prinses – ze wil christin worden en zich voegen bij degenen die ooit slaaf waren' hadden enig effect. Integendeel, Susanna verdedigde zich onmiddellijk door te refereren aan Koningin Victoria: 'als deze koningin, wier onderdanen wij zijn, zich er niet voor schaamt christen te zijn, waarom zou ik mij daar dan wel voor schamen?' Met dit snedige antwoord gaf ze de koning een koekje van eigen deeg: was er zoveel wezenlijk verschil tussen de positie van de erfgename van de 'stool' die bergafwaarts gaat en de positie van de koning, die de autoriteit over zijn onderdanen verliest? Deze opmerking moet dan ook, zowel voor de koning, als voor de koningin-moeder, zeer confronterend en pijnlijk geweest zijn. Dat was immers juist de klemmende en zeer actuele vraag: was de Okyenhene nu eigenlijk onderdaan of bondgenoot van de Britse vorstin? De koning ontstak dan ook in grote woede en dreigde haar uit de koninklijke familie te stoten.

Uit het feit dat Susanna refereerde aan koningin Victoria kan geconcludeerd worden, dat zij op de hoogte was van het belang dat deze vorstin hechtte aan het christen-zijn. Niet voor niets had zij tegen de 'chiefs' van Abeokuta de opmerking gemaakt dat Engeland groot en gelukkig is geworden door het kennen van de ware God en Jezus Christus.

Maar behalve dat het pijnlijk was benadrukte Susanna met deze opmerking ook de belangrijkheid van de Koningin-Moeder. Zij kon als het erkende hoofd van de koninklijke familie haar gezag over Susanna laten gelden, zij diende gehoorzaamd te worden en dat was tot dan toe ook een volstrekt vanzelfsprekende zaak. In dit licht gezien is het dan ook te begrijpen dat voor de koningin-moeder en de Okyenhene, de overgang van Susanna naar het christendom niets minder dan een daad van subversie was.

Toen duidelijk werd dat Susanna niet te overtuigen was, concludeerden de 'oudsten' dat de christenen haar denken zo beïnvloed hadden, dat zij gek geworden was en na dit geconstateerd te hebben lieten ze haar gaan.

Susanna deed afstand van haar koninklijke status en verhuisde vervolgens met haar man naar de wijk van de christenen in Kibi. Daar bouwden zij een huis.

Zending Eisenschmid, die Immanuël Boakye al goed kende, ontmoette haar hier voor de eerste keer. Ook hij vermeldde, evenals Asante, dat zij erg heeft moeten lijden vanwege haar overgang naar het christendom. Maar hij vertelde ook, dat zij alle hindernissen glansrijk genomen heeft en duidelijk blijk heeft gegeven van wijsheid en standvastigheid.

Op wat voor een manier Susanna met het christendom in aanraking kwam, is niets bekend.

Uit de spaarzame notities die over Susanna gemaakt zijn, blijkt dat zij een sterke en onafhankelijke vrouw was, die heel bewust de keuze gemaakt heeft christen te worden. Een keuze die, zoals zij zich heel goed realiseerde, betekende dat zij op veel verzet zou kunnen rekenen en haar comfortabele positie als lid van de koninklijke familie op zou moeten geven. Ze was in goeden doen, genoot respect en had aanzien. Bovendien wist ze natuurlijk dat ze door de Akim-religie de rug toe te keren, het grote risico nam uit de gemeenschap waartoe zij behoorde, gestoten te worden. En die gemeenschap was buitengewoon belangrijk. Door daar deel van uit te maken had je als individu bestaansrecht.

Ook in politiek opzicht was haar overgang naar het christendom van belang, want daardoor werd niets minder dan de continuïteit van de regering van de koninklijke Asona Clan bedreigd. Op Susanna namelijk rustte de plicht de successielijn van de 'stool' te verzekeren. Haar zoon Alexander Dankwa, uit het eerdere huwelijk met Kwadwo Pipim, was een toekomstige kandidaat voor de 'stool' en door christen te worden werd de continuïteit van de regering van de koninklijke Asona Clan bedreigd.

Wat zal haar dan toch zo in de nieuwe godsdienst aangetrokken hebben? Vanuit haar familiekring werd gesuggereerd dat zij misschien – genoeg had van de traditionele gewoontes die haar rust noch vrede brachten. Gezien het feit, dat ook vrouwen uit de hoogste kringen maar heel weinig vrijheid genoten, kan dit wel degelijk een motief geweest zijn. Of wilde zij misschien, evenals veel andere vrouwelijke bekeerlingen, zich vrijmaken uit de onderdrukking van de fetisj-priesters?

Het kan ook zijn dat zij de aantrekkelijkheid en de waarde van het, door de christenen geprekeerde, monogame huwelijk ontdekt had.

Het monogame huwelijk van de nieuwe religie betekende voor veel vrouwen een verbetering van hun situatie.

Susanna was de zesde vrouw van Immanuël Boakye. Onder de echtgenotes binnen het polygame huwelijk heerste een strikte hiërarchie. In de regel had de eerste vrouw de machtigste positie. Het is niet bekend hoe de verhouding van Susanna was ten opzichte van de andere vrouwen van Immanuël Boakye. Het is echter denkbaar dat zij als prinses een bevoorrechte positie had, zelfs al was zij zesde echtgenote, en om die reden met jaloezie en rivaliteit bejegend werd.

Een ander motief zou kunnen zijn, dat Susanna het christendom beschouwde als middel om haar intellectuele behoeften te bevredigen, om verder te kijken dan het zo bekende terrein van de traditionele rituelen en gebruiken. Het is aannemelijk dat Susanna van haar man, die zeer veel belang aan onderwijs hechtte, heeft leren lezen en schrijven. Of misschien heeft zij samen met hem

onderwijs gekregen van de zendingsmedewerker, David Asante. Als vrouw van een catecheet moest ook zij deze kunst machtig zijn. Man en vrouw moesten beiden de bijbelverhalen en de teksten van de liederen kunnen lezen om ze door te geven aan hun congregatie.

De belangrijkste reden is misschien wel dat zij, zoals talloze anderen, gegrepen was door de kracht van het evangelie. Koningin Victoria zou hierin een voorbeeld voor haar geweest zijn.

Welke motieven echter dan ook voor Susanna gegolden mogen hebben, duidelijk lijkt echter wel, dat naast een mogelijke innerlijke transformatie, haar bekering zeker een daad van rebellie was. Ze kwam in opstand tegen de knellende banden, ze wilde een bepaalde mate van vrijheid die ze tot dan toe had moeten ontberen. Tot elke prijs wilde zij die verkrijgen.

In meerdere opzichten heeft Susanna ervan blijk gegeven een sterke en eigenzinnige vrouw te zijn geweest, vast van plan zich zo min mogelijk bij de, door de traditie en door de zendelingen, voor vrouwen beperkende mogelijkheden neer te leggen.

Het kan dan ook haast niet anders dan dat zij – deze prinses van koninklijke bloede met een groot natuurlijk gezag – een voorbeeld is geweest voor zowel christelijke als niet-christelijke vrouwen.

In het kerkelijk leven speelde zij, net als andere vrouwen, een niet te onderschatten rol. In de rapporten van de zendelingen wordt daar niet of nauwelijks over Susanna en de overige vrouwen van Akim Abuakwa bericht. Zij zijn monddood gemaakt. Dat betekent echter niet dat zij geen stem hadden. Zij lieten zich niet ondersneeuwen. Vaak tegen de stroom in en binnen hun eigen kaders hebben zij een grote bijdrage geleverd aan de verspreiding van het christendom, ook al is hun rol hierin lange tijd door de geschiedenis niet erkend. Door christen te worden werden de vrouwen bevrijd uit hun onderdrukte positie. Eenmaal gedoopt kwamen zij terecht in een ander knellend keurslijf. Opnieuw werden hun door mannen verregaande beperkende regels opgelegd, nu met een beroep op de bijbel. Door het ontwikkelen van eigen activiteiten konden deze vrouwen zich staande houden en zin aan hun leven geven. Dit duidt op een veerkrachtige, plooibare en sterke geest.

Aartsmoeder van Akim Abuakwa

Als zending Eisenschmid het dan ook over Susanna heeft als een bescheiden en nederige dienaar van God, dan zou het best eens kunnen zijn dat hij haar graag op deze manier gezien had. Het prototype van het ideaal dat zendelingen hadden van een christelijke vrouw. Dit zou wel eens ver bezijden de waarheid geweest kunnen zijn. Een vergelijking met de Koningin-Moeder

doet meer recht aan haar. Zeker als je bedenkt dat de congregaties van de Presbyteriaanse Kerk van Ghana en van de Methodisten Kerk op min of meer analoge manier georganiseerd zijn als de Staat. De rol van de predikant is te vergelijken met die van 'Chief', de rol van catecheet met die van woordvoerder, de rol van ouderlingen met die van de 'oudsten' en die van Susanna als predikants-vrouw met die van de Koningin-Moeder.

Je zou dus kunnen zeggen, dat door matrilineaire bloedbanden Susanna voorbestemd was om Koningin-Moeder van Akim Abuakwa te worden en ze vanwege haar persoonlijke en revolutionaire beslissing om christen te worden 'Koningin-Moeder van de Zendingkerk' werd. Ze werd een aarts-moeder, te vergelijken met de aartsmoeders van het Oude Testament.

Waar de Koningin-Moeder uit hoofde van haar status de taak had haar morele gezag te laten gelden en invloed uit te oefenen op alle leden van de Clan, daar was het de taak van Susanna zorg te dragen voor de continuïteit en stabiliteit van de Kerk in haar dienst aan Jezus Christus. Van deze taak heeft zij zich – en met haar alle vrouwen die zich zo ingezet hebben voor de groei van de Kerk – op voorbeeldige wijze gekwet.

In 1891 overleed deze sterke Ghanese aartsmoeder.

Een diep bedroefde Immanuël maakt hier in zijn rapporten gewag van. Hij en Susanna hadden een goed huwelijk, gebaseerd op diep wederzijds respect. In eerste instantie werd zij begraven in Toseng, in de Volta regio. In 1911 echter werd haar lichaam bijgezet in het mausoleum van de koninklijke familie in Kibi. Hieruit valt op te maken, dat ze bij de koninklijke familie gerehabiliteerd was.

Aäron, de zoon van Immanuël en Susanna werd in 1913 uitgeroepen tot Okyenhene en aan Susanna werd eer bewezen door haar postuum de titel te geven van Koningin-Moeder.

1 De scriptie die Anja van der Hart in 1992 maakte voor haar doctoraal examen theologie aan de VU bevat een lange literatuurlijst. De scriptie is aanwezig in de bibliotheek van het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest en bij het LLMO in Utrecht.

Anja van der Hart was tot voor kort secretaris van de Raad voor de Zending en de Commissie Werelddiakonaat van de Nederlands Hervormde Kerk met als portefeuille: 'Vrouwen en Mannen in Kerk en Samenleving.'
Sinds 1 juli 1996 is zij werkzaam als luthavenpastor op Schiphol.

2 De inhoud van dit • oorspronkelijk Portugese woord • heeft een zeer negatieve bijklank gekregen en is verworden tot iets primitiefs en slechts. De term is niet geschikt als beschrijving van Afrikaanse godsdiensten. Omdat het woord 'fetisjisme' bij voortdurend gebruikt wordt in de literatuur en in de bronnen waarop de scriptie is gebaseerd, wordt het gebruik ervan in dit artikel gehandhaafd.

Emma van de Wal-de Bruyn Kops heeft MO geschiedenis, en verbleef acht jaar in Indonesië. Zij werkt nu als rapporteur voor oorlogsslachtoffers.

Tussen Nana Benz en Mami Wata

Afrikaanse vrouwen dragen bij aan de toekomst

'Meisjes zijn de rijkdom van het land'. Dat zou een aanvaard motto kunnen zijn in Togo, het land waar de gegevens van onderstaand artikel goeddeels vandaan komen.

Wat vinden Afrikaanse vrouwen van een dergelijke (mannen) uitspraak, of nog beter, wat denken Togolese vrouwen daarvan. Dat is een belangrijke vraag, omdat de situatie in de verschillende landen en regio's van Afrika ten zuiden van de Sahara meer complex is en sterker onderling verschillend dan vele westerse beschouwers geneigd zijn toe te geven.

Dat geldt ook ten aanzien van het vraagstuk van de positie van de vrouw, dat in Europa en Noord-Amerika aan de orde komt in het kader van de emancipatiebeweging en waarvan wordt gezegd dat het in Afrika niet alleen een probleem is dat prioriteit verdient, maar daar ook nog te maken heeft met het negatieve basisgegeven dat in het algemeen de Afrikaanse vrouw onderdrukt wordt.

Generaliseren zijn ook op dit punt van weinig nut en ze zijn bovendien in tegenspraak met het beeld dat Afrikaanse vrouwen van zichzelf hebben. Neem bijvoorbeeld Kavui Akouvi, een naaister in een klein dorp op ongeveer 150 km van Lomé, de hoofdstad van Togo. Ze is moeder van drie kleine kinderen. De meeste tijd voedt en onderhoudt zij het gezin, omdat haar man een kleine werkplaats om auto's te repareren heeft in Lomé en alleen zo nu en dan naar het dorp kan komen. Kavui Akouvi voelt zich niet onderdrukt, maar ziet zichzelf als een vrouw die verantwoordelijkheid draagt. Ze wordt immers gedwongen om de problemen die haar levensomstandigheden met zich meebrengen, zelf op te lossen. Zij vindt dat zij binnen het gezin een belangrijke plaats inneemt, immers door haar werk draagt zij bij aan de opvoeding maar ook aan het verschaffen van het dagelijks voedsel en

daarmee aan het overleven van haar kinderen. Zonder haar naaiwerk zou het gezin niet kunnen rondkomen, omdat haar echtgenoot als gevolg van de economische crises in Togo vaak zonder verdienste thuiskomt. Voor Kavui Akouvi zijn het vraagstuk van de onderdrukking van vrouwen in Afrika en de noodzaak tot emancipatie niet relevant, of hoogstens problemen die zij in haar dagelijks leven al praktisch te lijf gaat en probeert op te lossen. Dit voorbeeld kan met vele andere worden aangevuld.

Waar het om gaat is dat Afrikaanse vrouwen initiatieven nemen en hun dagelijks leven inhoud geven. Deze vrouwen dragen als moeder en kostwinner van hun gezin direct bij aan het voortbestaan van de samenleving. En deze bijdrage is zowel economisch als sociaal en cultureel onmisbaar.

Het is mogelijk dat dit model niet voor heel Afrika opgaat, maar zeker voor alle landen langs de westkust geldt dat vrouwen in de informele marktsector een leidinggevende positie hebben. In Togo noemt men deze koopvrouwen, die de markten beheersen, met respect 'Nana Benz', omdat zij hun economische potentie in statussymbolen als een Mercedes Benz automobiel omgezet hebben om daarmee hun succes en welstand te laten zien.

Men mag denken van deze show van statussymbolen wat men wil, de organisatie die erachter steekt, is interessant. Deze vrouwen doen hun zaken in hoge mate zelfstandig en onafhankelijk van mannen. Zij geven zelf inhoud aan hun economische activiteiten, zowel als het gaat om de inrichting van hun marktkraam, als over credietverschaffing en tussenfinanciering vaak met een eigen banksysteem van vrouwen onder elkaar; zowel om het bestellen en de inkoop van de goederen, als om de verkoop aan mannelijke en vrouwelijke klanten. Dat alles is vrijwel overal in handen van vrouwen. Daardoor hebben de 'Nana Benz' van Togo nationale en internationale faam gekregen en zijn ze een belangrijke factor in de relatieve voorspoed van de volkseconomie. Dit gegeven rechtvaardigt de nieuwe voorstellen in het kader van de heroriëntering van het ontwikkelingsbeleid om overzichtelijke eigen initiatieven uit de informele sector voorrang te geven boven grote projecten. Daarbij is het interessant om te constateren dat de sociale en culturele grondprincipes binnen de Togolese samenleving deze voorbeelden van economische onafhankelijkheid van vrouwen eerder lijken te ondersteunen dan te belemmeren.

Zo krijgen in Zuid-Togo in geval van een huwelijk jonge vrouwen een bruidsschat, die voor een deel bestemd is voor hun familie en voor een deel voor henzelf. Dit persoonlijk deel bestaat voornamelijk uit stoffen en sieraden, maar ook uit een behoorlijk bedrag aan geld. Dit laatste is niet het bedrag waarvoor de vrouw 'gekocht' wordt, zoals een veel voorkomend Europees vooroordeel het wil, maar dient volgens de traditie als startkapitaal voor het opzetten van handelsactiviteiten door de echtgenote. Zij kan vrij beschikken over dat kapitaal en ook over het resultaat van haar handelsac-

tiviteiten. Dat geld komt niet in het gezinsbudget terecht en is ook iets anders dan het huishoudgeld, waar in de regel de man voor moet zorgen.

Naast het vele dat nog ontbreekt aan de mondigheid en de mogelijkheid tot het maken van eigen keuzen bij Afrikaanse vrouwen, met name als het gaat om onderwijskansen en participatie in het politieke leven, zijn er ook bepaald positieve tekenen, die aansluiten bij de tradities van het land. Zij tonen vrouwen die een actieve rol spelen in de samenleving, waardoor zij bijdragen in het geven van vorm en inhoud van de toekomst. Hierbij hoort zeker de organisatie van belangengemeenschappen van vrouwen, die op basis van hun maatschappelijke en economische rol ook invloed kunnen uitoefenen in de politieke besluitvorming. In het kader van de traditionele verworvenheden van de vrouwen in zuidelijk Togo gaat het daarbij niet alleen om eigenbelang, maar kunnen ook aspecten van de samenleving als geheel aan de orde komen. Toen in de jaren dertig van deze eeuw de koloniale administratie de belasting op kleine bedrijven drastisch verhoogde en daarmee het bestaan van de van handel levende bevolking in gevaar bracht, waren het de vrouwen die protesteerden. Hun moedig optreden voor de vrijlating van gearresteerde vertegenwoordigers van het volk is de geschiedenis ingegaan als de 'Opstand van de vrouwen van Lomé'.¹

Destijds in 1933 was er in Togo en elders in Afrika nog geen sprake van democratie, maar wel hadden ook de koloniën te lijden van de repercussies van de wereldwijde economische crisis. Zestig jaar later kan men nog vele parallellen constateren met destijds ten aanzien van het optreden van vrouwen in de samenleving.

Sinds het begin van de democratiseringsbeweging in Togo in 1990 zijn de vrouwen verscheidene keren de straat op gegaan om door demonstraties en stellingname maatschappelijke en politieke veranderingen te stimuleren. Net als in de jaren dertig ging het daarbij niet alleen om inzet voor eigen belangen, maar ook voor die van echtgenoten, broers, kinderen en neven. Daarmee hebben Afrikaanse vrouwen niet alleen een voorbeeld gesteld van participatie door acties, die zich op een constructieve wijze onderscheiden van de vaak te beperkte doelstellingen van de westerse vrouwenbewegingen, maar hebben ze ook bijgedragen aan een betere toekomst voor de samenleving van allen.

Basisgegevens bestuderen

Wanneer wij de bijzondere bijdrage aan het ontwikkelingsproces van de vrouwen in Afrika aan de orde stellen, dan moeten wij daarbij altijd de basisgegevens betrekken waar vrouwen in hun dagelijks leven vanuit moeten gaan. Deze grondprincipes worden in Afrika primair door cultuur en

religie bepaald. Het gaat hier om een aspect dat in het ontwikkelingsdebat nog onderbelicht is gebleven, maar dat wel een plaats heeft gekregen in de oecumenische discussie over evangelie en cultuur. Het loont de moeite om deze grondprincipes nader te onderzoeken omdat zó een bijdrage geleverd kan worden aan de correctie van het beeld dat in de westerse wereld nog vaak opgeld doet ten aanzien van de situatie op het Afrikaanse continent en de plaats van vrouwen daarin.

Wat is de plaats van de vrouw in de samenlevingen van Afrika, welke rollen kan zij vervullen en welke modellen zijn daarvoor te vinden in de zogenaamde traditionele religies?

West-Afrika biedt in dezen enige interessante voorbeelden.

Anders dan de zendingsspioniers en de etnografen uit het westen wilden doen geloven, hebben in deze regio van Afrika de vrouwen geen economisch, sociaal en religieus ondergeschikte positie, maar een plaats die vergaande ruimte biedt.²

Om andermaal een concreet voorbeeld te geven: in het zuiden van Togo is, als in andere kustgebieden van West-Afrika, een bepaald type cultus wijd verbreid: de Mami-Wata. En het valt op dat de meerderheid van de aanhangers van deze cultus vrouwen zijn. Daarbij gaat het niet alleen om vrouwen die deelnemen aan die cultus, maar ook om vrouwen die leiding geven in de religieuze praxis. Zij zijn de zogenaamde Mamissi of Mami-Wata priesteressen, die niet alleen de organisatie van deze cultusgemeenschappen leiden, maar ook alle ceremonieën uitvoeren, zoals bijvoorbeeld de inwijding van nieuwe deelnemers.

Zowel de participanten als de priesteressen weten zich gelegitimeerd door een gezamenlijke mythe: het verhaal van de Mami-Wata, de moeder van het water, een wonderschoon wezen dat de gestalte heeft van half vis en half vrouw. Zij woont op de bodem van de zee. Zij pakt bezit van mensen en neemt ze mee in de zee, waarna ze met rijke geschenken beladen weer terugkomen. Vrouwen die met de Mami-Wata in contact gekomen zijn, krijgen met haar een exclusieve band, een intiem partnerschap. Deze band wordt zelfs symbolisch bezegeld in een soort huwelijksritueel.

Het bijzondere bij deze verbinding is ook dat vrouwen een rol kunnen vervullen, die niet afhangt van hun biologische geslacht. Zij kunnen, om met de Nigeriaanse antropologe Ifi Amadiume te spreken, zoiets worden als 'vrouwelijke echtgenoten' (female husbands).

Wat betreft de functie van deze cultus is het belangrijk te signaleren, dat deze cultus, waarbij het om vrouwelijke metaforen gaat, niet alleen voor de eigen cultusgemeenschap, maar ook ten gunste van de hele samenleving kan werken. Daarbij is het niet onbelangrijk dat de figuur van de Mami-Wata, in wie zich de breuklijnen en veranderingen van de moderne wereld, net zo

goed als het voor een deel aanvaarden van andere religies, weerspiegelt, een symbool voor complementariteit is. De vrouwelijke Mami-Wata figuur heeft dan ook een mannelijke pendant: Nana-Densu. Hoe flexibel de geslachtsconfiguratie van de Mami-Wata mythe is, kan men daaraan zien dat de lokale versies variabel zijn: nu eens verschijnt Nana-Densu met vrouwelijke en dan weer met mannelijke kenmerken.

Bepalend is dat niet alleen in de mythe, maar ook in de praxis van de cultus deze flexibiliteit ten aanzien van geslacht zich manifesteert, want naast een meerderheid van Mamissi – vrouwen –, is er ook een klein aantal mannen, die Mamisso worden genoemd, die participeren in de ceremoniële activiteiten van de vrouwen en wel door het uiterlijk van vrouwen te imiteren.

Het geheel is een voorbeeld van aanpassing van mannen in een vrouwelijke context, waarbij het niet om accentuering van biologische geslachtskenmerken gaat, maar om een symbolisch niveau van handelen dat ruimte biedt voor participatie van mannen en van vrouwen. Dat betekent dat er in de samenleving van zuidelijk Togo potentie voorkomt die het aan vrouwelijke zowel als mannelijke deelnemers mogelijk maakt om terug te grijpen op een allen verbindend voorbeeld.

In de Mami-Wata cultus blijkt dat vrouwen hun waarde en rol niet ontleen aan hun vrouw zijn, maar veel meer aan de sociale en religieuze betekenis die ze voor de samenleving als geheel hebben. Want in de plaatselijke overtuiging houden de vrouwen het contact met de leven verscaffende voorvaders en goden in stand. Naast hun rol als moeders, dus als garanties voor het voortbestaan van het volk, zijn vrouwen in dit deel van Afrika in ieder geval niet principieel uitgesloten van de participatie in religieuze en priesterlijke handelingen. Integendeel, er lijkt een complementariteit tussen beide aspecten te bestaan, die weliswaar samenvloeien in een door vrouwen gestempelde rol, maar waaraan mannen op basis van een flexibel geslachtsstelsel kunnen deelnemen.

Natuurlijk zijn er ook voorbeelden in de plaatselijke religie te geven waarin de eigen sociale waarde van vrouwen en hun autonomie minder positief naar voren komt. Toch lijkt het mij belangrijk, juist als het gaat om een mogelijke bijdrage van Afrikaanse vrouwen aan ontwikkeling, om de overgeleverde culturele en religieuze grondvoorbeelden binnen het geheel van de samenleving serieus te nemen, om de daarvan uitgaande veranderingen, die door invloeden van verschillende oorsprong veroorzaakt zijn, te analyseren. Wanneer we denken aan religieuze en culturele tradities dan behoort daar zeker de invloed van de christelijke zendingen op het Afrikaanse continent sedert eind vorige eeuw bij. In welke mate de missionaire praktijk de beschreven grondvoorbeelden van culturele en religieuze tradities veranderd dan wel vernield heeft, kan ook in de West-Afrikaanse context nagegaan worden.

In ons kader dienen die gezichtspunten aan de orde te komen die voor de

interne Afrikaanse en voor de externe westerse beeldvorming ten aanzien van de positie van de vrouw belangrijk zijn.

Vrouwen

Wat betreft de protestantse zending in West-Afrika komt het er kort gezegd op neer dat men in de strijd tegen het 'heidendom' de culturele tradities en hun betekenis voor de mensen ter plaatse niet juist ingeschat heeft. Achteraf gezien heeft dat de eigen identiteit van de plaatselijke bevolking schade gedaan. De mensen zijn daar niet alleen het slachtoffer geworden van het optreden van de zendelingen, maar zoals wij nu inzien, hebben zij ook niet de kans gekregen om vorm te geven aan de geschiedenis van hun eigen godsdienst en christelijke overtuiging.

Wat betekent dat nu voor de Afrikaanse vrouwen? In hoeverre is hun situatie en plaats door de christelijke zending veranderd? Ook dat kan in Togo nagegaan worden.

De (mannelijke) zendingarbeiders zijn pas in tweede instantie zich gaan interesseren voor de vrouwen. Zij hebben zich eerst gericht op de kinderen en in het bijzonder op vrijgekochte slavenkinderen. Zij werden de eerste medebewoners op hun zendingsposten. Men hoopte door hen op te leiden de evangelisatie te vergemakkelijken en via hen een bredere kring van de bevolking te bereiken.

In een tweede etappe ging het erom om speciaal aandacht te besteden aan het bereiken van de vrouwen door de zending. Daarbij moest door de Europeanen eerst een nieuwe taakopvatting voor vrouwen in zendingdienst worden uitgewerkt. Bij de protestanten begonnen de echtgenotes van de zendelingen naast hun man met dit werk. Totdat men besloot om de zendingarbeid door vrouwen te institutionaliseren en te professionaliseren. Dat werd de start van het werk van de protestantse diaconessen, die in 1898 voor het eerst uit hun moederhuizen in Duitsland naar het huidige Ghana en Togo gezonden werden.³ Zij kregen als opdracht zich te richten op de Afrikaanse vrouwen om die voor te bereiden op hun taak als 'christelijke huisvrouwen'. Daarbij ging het niet alleen om een basisscholing van lezen, schrijven en rekenen plus handenarbeid, maar boven alles om de zedelijke vorming van meisjes en vrouwen opdat die bevrijd van de 'duisternis' de boodschap van het evangelie binnen hun familie zouden uitdragen.⁴ De rol die de zending aan de Afrikaanse vrouw toedacht was helemaal gericht op het huishouden en het gezin. Binnen dat kader werd het hun opdracht als partner van hun echtgenoten getuigenis af te leggen van de gelukke christianisering.

Toen later Afrikaanse vrouwen zelf in de zendingdienst betrokken raakten, 32

werden ze niet meer dan hulpkrachten. Rond de persoon van één van de meest prominente christenvrouwen van West-Afrika, Mercy Baëta, ontstond op dit punt een heftige controverse over de vraag: kunnen Afrikaanse vrouwen beschouwd en ingezet worden als gelijkwaardige zendingswerkers?⁵ De leiding van de zending en van de Europese diaconessen besliste van niet. In de praktijk van het werk was echter de effectiviteit en de overtuigingskracht van de zwarte collega's veelal veel groter dan die van de Europese zendingswerkers.

Deze constatering dient geplaatst te worden tegen de achtergrond van de positie van de Europese zendingarbeidsters in Europa. De burgerlijke samenlevingen van de 19e eeuw kende een strenge scheiding tussen productie en reproductie waarbinnen mannen en vrouwen duidelijk een eigen plaats hadden. Vrouwen hadden hun taak in de huiselijke sfeer en mannen in de publieke. Dit onderscheid werd door zogenaamde geslachtskenmerken gelegitimeerd. Daarbij werd gesteld dat vrouwen specifieke emotionele en intuïtieve capaciteiten hebben, die hen geschikt maken voor de dienstverlening binnen het kader van gezin en familie. Het concept van zendingshelpsters die zich in de koloniën volledig wijden aan de opleiding en opvoeding van vrouwen en meisjes, ligt hier dichtbij.

De diaconessen betekenden voor de Afrikaanse vrouwen in meerdere opzichten een uitdaging. Om te beginnen waren ze ongetrouwd, dus zonder de gebruikelijke banden binnen een familie. Verder hadden ze naast de zendeling een eigen religieuze taak. Dat werd door de Afrikaanse vrouwen gezien als een onvoorstelbare status. Voor hen was de combinatie van een het leven in standhoudende met een religieuze functie voor vrouwen geen tegenstelling, maar, zoals we vastgesteld hebben, een bekende realiteit. Toch waren de diaconessen voor de Afrikaanse vrouwen niet de 'zusters' die ze zelf wilden of bedoelden te zijn, maar werden ze, naar analogie met de voorstellingen ter plaatse, tot 'moeders van allen'. Ze werden dus ook altijd aangesproken met: 'Onze moeder'.⁶ Zo kwam een subtiele reïnterpretatie tot stand van het Europese vrouwen ideaal dat de diaconessen meebrachten naar de kolonie. Ze waren ervan overtuigd tot de emancipatie in christelijke zin van de Afrikaanse vrouwen bij te dragen, maar benutten en versterkten ook de eigen vrije ruimte buitenshuis, die ze hun Afrikaanse zusters niet wilden geven. Intussen hadden de Afrikaanse vrouwen de hun toegewezen rol van helpsters in de dienst van de zending al aanvaard.

Conflict

Hier ligt de oorsprong van een tot op de huidige dag voortdurend conflict voor de Afrikaanse vrouwen: de beperking enerzijds om als christelijke

huisvrouw alleen te leven en te functioneren in de privésfeer, en anderzijds de traditionele rol als priesteres in gemeenschappen buitenshuis. De discussie over dit conflict wordt thuis, in de familiekring, maar ook in de samenleving gevoerd. Daarbij gaat het om de verhouding van christendom tot Afrikaanse authenticiteit. En de vraag wordt dringend bij die vrouwen in West-Afrika wanneer een beroep op hen wordt gedaan voor een traditionele religieuze functie. Heel wat vrouwen wijzen tegenwoordig op basis van hun christelijke overtuiging de deelname aan de ceremonieën van de lokale religies af. Dit toont niet alleen hoe de zending een loyaliteitsconflict op het gebied van religie en culturele identiteit heeft opgelost, maar ook de dynamiek van de maatschappelijke verandering als geheel. Dit laatste zeker, wanneer men hierbij bedenkt dat beproefde vormen van solidariteit binnen de familie door de economische crises ook verloren gaan. Vrouwen voelen zich door dit alles in het bijzonder bedreigd. Zij beklagen zich erover dat in onze dagen hun competentie door de mannen niet alleen op religieus, maar ook op publiek en politiek terrein betwijfeld wordt, zelfs en juist als het om functies gaat, die zij allang en op beproefde wijze vervuld hebben. Dat geldt, om maar een paar voorbeelden te noemen, heden ten dage ook voor functies in de gemeentelijke administratie en ten aanzien van hoge ambten. De kerken staan bij deze maatschappelijke veranderingen voor een dubbele uitdaging. Ze moeten enerzijds hun eigen positie ten aanzien van de erfenis uit het zendingsverleden theologisch analyseren en opnieuw bepalen, maar ze moeten ook met het oog op de culturele tradities van het land mogelijke wegen aangeven van gelijkberechtiging van mannen en vrouwen in de gemeenten.⁷

De intussen populair geworden onafhankelijke kerken van Afrika hebben in tegenstelling tot de zendingskerken ten aanzien van de contextualiteit van het christendom, ook als het gaat om de positie van vrouwen in de gemeente, heldere keuzen gemaakt. Zij hebben op zijn minst voor een deel aan vrouwen hun priesterlijke functie teruggegeven door hen als predikers en genezeressen aan de pastorale en liturgische taken te laten deelnemen. De holistische Afrikaanse visie op het menselijk bestaan krijgt hier een nieuwe interpretatie in het licht van de christelijke boodschap. Dat vrouwen hierbij een belangrijke bijdrage leveren is vanzelfsprekend, maar deze vanzelfsprekendheid vindt men in de historische kerken nog niet. Vrouwenwerk is in de Evangelische Kerk van Togo altijd belangrijk geweest, maar wordt nog steeds sterk bepaald door de zendingstraditie van bijbelkringen en koren voor vrouwen. De deelnemers zijn dus meest oudere vrouwen; ze komen uit de generatie die sterk gestempeld is door de zending.

Door de oprichting binnen de Evangelische Kerk van een eigen afdeling vrouwenstudies ontstaan er de laatste tijd initiatieven met als doel het vrouwenwerk theologisch maar ook sociaal en economisch te vernieuwen.

Jonge vrouwen denken hier na over de eigen situatie, geïnspireerd door oecumenische contacten en wereldwijde ontmoetingen met andere christenvrouwen. Ze analyseren de eigen situatie en zetten concrete zelfhulpprojecten op. Alfabetiseringscursussen, beroepsopleiding, verdere scholing, de oprichting van landbouwcoöperaties en werkplaatsjes, voorlichting ten aanzien van gezinsplanning en hulp bij het starten van bedrijfsjes, alsmede de bevordering van de productie en de verkoop van levensmiddelen, dat alles behoort tot de activiteiten van de vrouwenafdeling. Deelname van vrouwen aan deze projecten staat daarbij net zo goed op het programma als de versterking van de participatie van vrouwen in de besluitvormingsprocessen in de kerk en in de samenleving. Men streeft niet naar een geïsoleerde ontwikkeling van de vrouwen, maar naar aansluiting bij de tradities van vrouwen, zoals een vertegenwoordiging van vrouwen als adviseuse van de dorpschef ten aanzien van belangrijke problemen uit het dagelijks leven. Ook geven vrouwen door campagnes als 'les Enfants d'abord' – eerst de kinderen – het signaal dat hun interesse naast de eigen ontwikkeling sterk gericht is op de generatie van morgen.

De gezamenlijke inzet van vrouwen en mannen kan de kerk nieuwe perspectieven bieden hoe het 'hele evangelie voor alle mensen' werken kan. Het belang van deze inspanningen in een land dat zich politiek, economisch en sociaal in een crisis bevindt, kan niet hoog genoeg gewaardeerd worden. Ze bieden bovenal de vrouwen zelf moed en hoop voor de toekomst.

Wat de kerk betreft, is binnen de Evangelische Kerk van Togo de ordinantie van vrouwen officieel aanvaard. Toch dient er met name in de toerusting en onderwijssectoren meer gedaan te worden als het gaat om gelijkberechtiging. Het aantal vrouwen dat als predikant werkt, is nog altijd zeer gering en de bevordering van deelname aan de academische theologische opleidingen is ook beneden de maat. Hoe bemoedigend de directe participatie van vrouwen in de ontwikkelingsprojecten ook is, toch leert de ervaring dat de erkenning van vrouwelijke competentie niet alleen voor de basis, maar ook in de leidinggevende posities dient te gelden, wat gelijke kansen bij de opleiding vereist.

Conclusies

Ten aanzien van de positie en de bijdragen van vrouwen in Afrika kunnen de volgende algemene conclusies worden getrokken:

1. Een analyse van de situatie van vrouwen in een bepaald land of een bepaalde regio die recht doet aan de context is nodig om eventuele projecten te doen slagen. Afrika is een groot continent met zeer

verschillende gegevens. Tegenover de neiging tot generaliseren kan dit feit niet genoeg onderstreept worden.

2. Het is minstens zo belangrijk om de culturele en religieuze grondpatronen, waar vrouwen in het dagelijks leven mee te maken hebben, serieus te nemen als om de economische en sociale situatie te bestuderen. Beiden zijn nodig om de kansen, maar ook de grenzen vast te stellen, die bijdragen van vrouwen in het ontwikkelingsproces met zich meebrengen. Hierbij mag de complementariteit niet uit het oog verloren worden. Vrouwen en mannen dragen beide verantwoordelijkheid voor de verbetering van de levensvoorwaarden.
3. Een kenmerk van de relatie tussen christenvrouwen van het noorden en het zuiden is ook partnerschap. Vrouwen helpen bij hun inzet voor ontwikkeling betekent daarbij, primair naar hen luisteren en hen laten participeren in het uitdenken van de kerkelijke ontwikkelingsprojecten. Initiatieven tot het opbouwen van vrouwen-netwerken binnen de kerken op nationaal en internationaal niveau dienen daarom gesteund te worden, opdat de realiteiten van het leven van Afrikaanse vrouwen uit de eerste hand gehoord worden.
4. De afdelingen voor vrouwenzaken binnen de kerken van Afrika pleiten ervoor de subsidies van buitenlandse partners en zusterkerken fasegewijs af te bouwen door de nadruk te leggen op projecten met eigen financiering. De vrouwen vragen de Europese partnerkerken deze ontwikkeling te steunen, opdat de financiële afhankelijkheid, die één van de meest kwetsbare onderdelen van het oecumenische partnerschap is, niet blijft voortbestaan, en opdat er meer zichtbaar wordt van het visioen van delen tussen christenmannen en vrouwen van de hele wereld.
5. Tenslotte is er de vraag wat vrouwen kunnen leren van vrouwen, die werken en leven in een andere context. Hier ligt een mogelijkheid om wederzijdse vooroordelen te overwinnen. Daarbij zal het delen in ervaringen de Afrikaanse vrouwen het gevoel geven niet meer als vreemden gezien te worden, maar als gelijkwaardige partners in een gezamenlijke opdracht om leven in alle volheid tot ontwikkeling te brengen.

De situatie van de Afrikaanse vrouw mag niet gekarakteriseerd worden als ideaal, maar ook niet als hopeloos. Afrika worstelt met gigantische problemen. Afrikaanse vrouwen hebben het dus moeilijk maar ze zijn op weg naar, en bouwen mee aan een betere toekomst.

Dit artikel is een vertaling en bewerking door Ype Schaaf van een bijdrage van Dr. Amélé Ekué in het *Jahrbuch für Mission 1995*, uitgegeven door het Evangelisches Missionswerk in Hamburg.

Het materiaal voor dit artikel is ontleend aan het proefschrift van Amélé Ekué: *Und sie denken du bist eine Mamissi*, Hamburg/Münster 1995

1 Silivi d'Almeida Ekué, *La révolte des Loméennes*, Lomé 1992

2 'Der Dienst der Frauenmission' in *Mission und Gemeinde Heft 19*, Stuttgart-Basel 1938 blz. 3; H.L.M. Objeijn: 'Les Soeurs Blanches en Afrique Centrale à la fin du 19^e siècle. Les idées, le personnel, les oeuvres', in *La femme dans les sociétés coloniales*, Leiden 1984 blz. 199.

3 Zie voor de geschiedenis van de diaconessen in de verschillende kerken: Kathleen Bliss: *Frauen in den Kirchen der Welt*, Neurenberg 1954. En wat Togo betreft: Hedwig Rohms: *Die Schwesterarbeit der Norddeutsche Mission in Eweland*, Bremen 1912.

4 De Duitsers stichtten drie meisjesscholen in Togo: Kera in 1894, Ho in 1892 en Lomé in 1905. Daarnaast waren er scholen

voor kleine kinderen en voor vrouwen.

5 Charles M.K. Mamattah, *The beginnings of the YWCA*, Achimora, Ghana 1952, gestencild; Henriëtte Baëta, *Dada Mercy Baëta*, Bremen 1930 (in de Ewetaal).

6 F. Bowie, D. Kirkwood en S. Ardener (ed), *Women and missions, past and present. Anthropological and historic perceptions*, Oxford 1993.

7 Zo kent de kerkorde van de Evangelische Kerk van Togo 'gemeentemoeders', alleen die maken geen deel uit van de kerkenraad.

Dr. Amélé Ekué is een Togolese theoloog afkomstig uit de Evangelische Kerk. Zij doceert nu aan het missiologisch instituut van de universiteit van Hamburg.

Twee Javaanse Zusters Onder de Bogen

Hoe Louisie Satini uit Klaten en Domenico Kustinah uit Semarang in de leiding terechtgekomen zijn van de van huis uit oer-Limburgse congregatie van de Liefdezusters van de Heilige Carolus Borromeüs, die in de volksmond hier en elders bekend staan als de 'Zusters Onder de Bogen'. Hun moederhuis staat namelijk onder de bogen van de Sint Servaaskerk in Maastricht .

Naar Indië¹

De 'Zusters Onder de Bogen' wilden omstreeks 1915 ook bijdragen aan 'het grote missiewerk' waar het zich emanciperende Nederlandse katholieke volksdeel vol van was: 'allemaal zijn wij missionarissen om de wereld te veroveren voor het Rijk van God'. Bovendien werd in 1916 en 1917 in katholieke publicaties, met nadruk op de protestantse concurrentie, veel geschreven over de katholieke opdracht in Indië. Het katholieke succes was daar tot dan beperkt gebleven tot Flores, de omgeving van Manado op Celebes (nu Sulawesi), de Dayaks op Borneo (nu Kalimantan) en de Chinezen op Java. Er wordt in eerste instantie een beroep gedaan op de 'Zusters Onder de Bogen' op het gebied waarin zij in Nederland gepionierd hadden: de ziekenzorg.

De jezuïet L. Sondaal, die op Java werkt, probeert tijdens zijn verlof in 1912-1913 zijn zuster, die overste is van het ziekenhuis van de 'Zusters Onder de Bogen' in Den Haag, over te halen tot inzet voor de wijkverpleging in Batavia (nu Jakarta). De apostolisch vicaris van Nederlands Indië E. Luypen, ook een jezuïet, wil liever zusters voor een op te richten ziekenhuis voor Europeanen in Batavia. Maar de 'Zusters Onder de Bogen' hebben het te druk in Nederland en ze voelen zich ook niet geroepen naar Indië te gaan

om daar Europeanen te verplegen.

Aangemoedigd door de grote missie actie van de jaren 1915-1920 in katholiek Nederland zeggen de zusters in 1917 ja. In Batavia wordt het Carolus ziekenhuis gebouwd, waar in 1918 al 10 zusters werken. Ook in Jogjakarta en Batavia raken de zusters snel betrokken bij de verpleging van Europeanen. Toch is de algemene overste Lucia Nolet niet gelukkig met de taak om, zoals zij dat noemt, 'zinnelijke Europese genotzoekers' te verplegen. Ze wil zich richten op de 'inlandse' bevolking met ziekenzorg, maar ook met een directer bijdrage in de missionering via onderwijs. De apostolische vicaris Luypen noemt dit een 'droeve obsessie'.

Eerst in 1930 komt er de reële mogelijkheid om de 'inlander' te bereiken via de rijke katholieke plantersfamilie Schmutzer, die bij hun grote suikerplantage rond Ganjuran een volksschool voor meisjes gesticht heeft en in 1920 al de jezuïet Driessche had aangetrokken, die in 1924 een kerk bouwde. Verder was mevrouw Schmutzer-van Rijckevorsel een polikliniek begonnen. Hieruit ontstaat een ziekenhuis met 30 bedden, voornamelijk voor Chinezen en Javanen, waarbij de 'Zusters Onder de Bogen' in 1930 betrokken raken. In 1932 wordt een volgende grote stap gezet. Dan besluit het groot kapittel van de orde om ook een noviciaat te starten op Java. Zuster Gaudentia Brandt, die in 1921 als verpleegster naar Indië is gegaan en daar in 1931 overste was geworden, wordt bij datzelfde kapittel verkozen tot algemeen overste. Terug in Nederland benoemt zij de ook in de verpleging werkende zuster Lioba van Haastert tot eerste novicen meesteres. Zuster Lioba is al sinds 1920 in Indië. Het noviciaat start in Batavia, maar wordt in 1934 overgeplaatst naar Jogjakarta. Zoals het leven van de zusters tot dan in Indië ook compleet Nederlands is geweest worden de voertaal, de levensstijl en de opleiding voor de 'inlandse' zusters ook Nederlands. Ze krijgen alleen aangepaste witte in plaats van zwarte kleding, maar verder gaat alles in Jogjakarta net als in Maastricht. De eerste groep novicen bestaat uit drie Javaanse meisjes en twee Indo-Europese. Allen hebben al een kweekschooldiploma. Met andere woorden: de 'Zusters Onder de Bogen' rekruteren hun novicen op Java uit de sociale bovenlaag. In de periode 1935-1940 treden 21 Javaanse, 13 Indo-Europese en 9 Nederlandse zusters toe. Van de 152 'Zusters Onder de Bogen' die in 1940 in Indië waren, was 29 procent 'inlands'. Het ontwikkelen van een eigenlands noviciaat maakt het ook mogelijk om meer aandacht te geven aan onderwijs. De Nederlanders hadden drie typen onderwijs in Indië.

Ten eerste was er de Europese school, die volledig Nederlands-westers was. Dan was er de Hollandse Indische School, de HIS, waar kinderen in een periode van 7 jaar het leerprogramma afwerkten van een zesjarige Nederlandse school. De HIS was dus Nederlands met daarbij ruimte voor de volkstaal. Deze scholen werden bezocht door kinderen van een Chinees

inlandse elite bestaande uit goeude middenstanders, bestuursambtenaren en onderwijzend personeel. Het diploma van de HIS gaf toegang tot de mulo (vergelijkbaar met iets dat tussen mavo en havo ligt).

Het derde schooltype was de volksschool in de volkstaal.

'De Zusters Onder de Bogen' richtten hun onderwijsactiviteiten eerst op scholen van het HIS type. Al in 1936 hadden ze inlandse zusters beschikbaar om les te kunnen geven in de volkstaal. Men leverde eerst leerkrachten aan katholieke scholen van andere orden en organisaties, maar vanaf 1937 stichtten de 'Zusters Onder de Bogen' ook eigen scholen. Deze ontwikkeling werd gestimuleerd door zuster Laurentia de Sain (1891-1970), die in 1925 was ingetreden en een onderwijzeres was met een mo-diploma geschiedenis. Als overste in Indië streefde zij naar een eigen katholieke mulo als een bijdrage in de missionering, omdat dan immers kinderen gedurende een langere periode katholieke beïnvloeding zouden ondergaan.

Wanneer de Tweede Wereldoorlog uitbreekt, werken de 'Zusters Onder de Bogen' in ziekenhuizen en scholen op Java en in Zuid Sumatra. Het contact met Nederland wordt verbroken en zuster Laurentia wordt als overste in Indië verantwoordelijk zonder dat verder ruggespraak met Maastricht nog mogelijk is. In de loop van de oorlog concentreert zij het werk in Jogjakarta, Ganjuran en Batavia. Wanneer de Nederlandse zusters in Japanse kampen worden geïnterneerd zetten Javaanse zusters het werk voort. De opleiding van Chinese en inlandse zusters gaat ook gewoon door. Er sterven 18 zusters in de Japanse concentratiekampen. Van de 28 zusters die van 1946-1948 naar Nederland teruggaan, konden slechts enkelen naar Indonesië terugkeren. Zuster Laurentia was van 1952 tot 1959 opnieuw overste in Indonesië, want na de oorlog gaan de 'Zusters onder de Bogen' op Java gewoon weer over tot de vooroorlogse Nederlandse orde van de dag. De Javaanse zuster Yvonne Suwanti, die gedurende de Japanse tijd waarnemend missieoverste was geweest, werd tot 1948 'met verlof' naar Nederland gestuurd...

Ter completering van het beeld dient hier vermeld, dat de 'Zusters Onder de Bogen' intussen ook in een ander buitenland aan het werk zijn gegaan, namelijk in 1922 in Noorwegen. Toen de Nederlander H.J. Smit daar apostolisch vicaris was geworden, probeerde hij Nederlandse orden te interesseren om bij te dragen de katholieke kerk in het Lutherse Noorwegen weer present te laten zijn.

De bedoeling was een klooster te stichten als een teken van vroomheid en in zorg voor zieken 'onbaatzuchtige naastenliefde' uit te dragen. De 'Zusters Onder de Bogen' begonnen in Molde en na vele moeilijkheden is er in 1933 een ziekenhuis. Ook in Hamar en Kristiansund komen kleine ziekenhuizen, waarbij dat van Hamar zich specialiseert in de behandeling van ooglijders. De 'Zusters Onder de Bogen' weten een naam op te bouwen door de kwaliteit van hun onbaatzuchtige zorg, maar bekeerlingen levert het nau-

welijks op. In 1940 werken er 26 zusters en in 1970 zijn er na vijftig jaar 80 Noorse katholieken.

In Maastricht²

Het verhaal van de 'Zusters Onder de Bogen' wordt overzee eigenlijk al tijdens de Tweede Wereldoorlog van een Nederlands-Indisch een Indonesisch verhaal.

Voor daar aandacht aan te besteden dient meer gezegd te worden over de Nederlandse wortels van de congregatie. Die hebben te maken met Maastricht, met de doortastende huishoudster Elisabeth Gruyters en met de emancipatie van de katholieken. Maastricht had, als de hele zuidelijke Nederlanden, sinds 1794 deel uitgemaakt van het Franse rijk. Toen na Napoleon het Koninkrijk der Nederlanden onder Willem I ontstond, was de stad verfranst, verarmd, terwijl de militaire bezetters er jarenlang de boventoon hadden gevoerd. De St. Servaaskerk was gebruikt als militaire opslagplaats, de St. Mattiaskerk als garnizoensbakkerij, de Dominicanenkerk als stadsmagazijn en de Jezuïetenkerk als schouwburg. Het kerkelijk leven was gemarginaliseerd en de caritas gestorven, terwijl een deel van de verfranse elite vertrokken was en het aantal armen zeer hoog. Toen de vereniging van België met Nederland in 1830 mislukte, werd de economische situatie in Maastricht, dat sterk op het Franse zuiden gericht was, nog slechter. In dat jaar was 30 procent van de bevolking armlastig.

In deze stad voelt Elisabeth Gruyters, geboren in 1789 in Leut in Belgisch-Limburg en overleden in 1864, die gewerkt heeft als huishoudster in een welgestelde familie, zich geroepen een kloostergemeenschap te stichten waarin 'God oprecht zoude gediend worden. En dat het mij even eens was van welke orde of welken regel er in onderhouden zoude worden, dat ik daarin geen wil wilde hebben, als er maar zielen in kwamen, die God oprecht en in volmaaktheid dienen zouden'.

Daarnaast stond al in een van de eerste constituties van haar congregatie als doelstelling: '...jegens de naaste en derzelfs noodwendigheden en behoeftens verschillende liefdewerken te verrichten'.³

In haar levensverhaal legt zij dit later aldus uit: 'om kinderen te onderrichten en in die jonge harten enen goeden grond te leggen' en 'om de arme ledematen van Jezus Christus te verplegen en te troosten naar ziel en lichaam'.

Het antwoord van Elisabeth Gruyters op de situatie in Maastricht in de eerste helft van de negentiende eeuw was zich richten op de bron die Christus is en als consequentie daarvan, ook daadwerkelijk hulp geven aan armen en zwakken.

Zij stelde tegen de steeds meer veld winnende profane levenshouding de

oprichting van een religieuze gemeenschap, die tot doel had 'met alle vlijt de glorie van God te bevorderen'.

In een analyse van haar mystiek en spiritualiteit, die goeddeels gebaseerd is op een door haarzelf in 1862 geschreven levensverhaal, stellen Pierre Humblet en Hein Blommestijn dat het uitgangspunt van Elisabeth Gruyters vroomheid 'de verbondenheid en eenheid met Christus is, die tot ons spreekt in zijn lijdende ledematen; die wij dienen in mensen die lijden of in nood zijn. Door die ervaringen herbevestigt Christus deze verbondenheid'. In haar levensverhaal schrijft zij in alinea 39:

'O Zoete minnaar van mijn hert
Maakt mij deelachtig aan uw smert
Geeft dat mijn hert in liefde vlamt
Maakt mij tot uwen dienst bekwaam
Doch niet alleen tot mijn profijt
Maar ook tot mijn evennaastens zaligheid. Amen.'

Het apostolaat en de andere activiteiten krijgen hier ook een mystieke dimensie. Het zijn geen morele consequenties die volgen uit het gebed en die erdoor gevoed moeten worden. Neen, ze maken wezenlijk deel uit van de gebedservaring en van de liefdesbeweging, omdat deze dienstbaarheid niet wortelt in menselijk doen en kunnen maar in Gods initiatief, in Gods liefdeswil. Hij is het die de mens bekwaam maakt door de deelname aan Zijn liefde.⁴ Het was juist haar eigen mystieke liefde tot de lijdende Christus, in nauwe verbondenheid met haar betrokkenheid op het lijden en de onvrede om haar heen, die de kern vormden voor haar inzet voor het zieleheil en de bekering van de mensen om haar heen. Niet een oppervlakkige werving van katholieken stond haar voor ogen. Wat zij wilde was mensen teruggeven aan zichzelf: hen helpen één te worden met hun eigen wezenskern, met wat in de mystieke traditie de zielegrond van de mens genoemd wordt.⁵ Humblet en Blommestijn plaatsen Elisabeth Gruyters in de rijke traditie die eigen is aan de mystiek in de Nederlanden.⁶

De eerste statuten voor de congregatie schrijft de stichteres zelf, maar deken P. A. van Baer helpt haar vervolgens om een Regel met uitgebreider Statuten te maken om die ter goedkeuring naar Rome te sturen in 1851. Een belangrijk kenmerk wordt dat de zusters binnen de orde zichzelf mogen zijn.⁷ De officiële naam van de congregatie wordt Liefdezusters van de Heilige Carolus Borromeüs. Wanneer in 1864 de stichteres sterft, heeft de congregatie 55 leden. Het is interessant te constateren dat, terwijl er in de loop van de 19e eeuw in Europa en dus ook in Nederland de democratische vrijheid groeit in de herstelperiode na de Napoleontische tijd en in Nederland na de gelijkschakeling, binnen de katholieke kerk de centrale macht versterkt wordt. Bisschoppen krijgen steeds minder banden met regeringen en zoeken dus steun in Rome. In Nederland wordt in 1853 de bisschoppe-

lijke hiërarchie hersteld. De kerk dient de regie te hebben van het hele leven van de gelovigen en natuurlijk ook van de eigen ordes en congregaties. Aan het begin van de twintigste eeuw krijgen de 'Zusters Onder de Bogen', zoals hun naam in Maastricht wordt, dus een nieuwe constitutie waarin de gehoorzaamheid aan de bisschop sterk onderstreept wordt en waarin het doel van de orde niet meer omschreven wordt als het heiligen van haar leden door het streven naar de volmaaktheid, maar als het onderhouden van de geloften en de constituties. Het accent verschuift van het doel naar de middelen. Statuten en constituties gaan het leven van vele zusters domineren.⁸

Intussen groeit de congregatie door, ook al omdat de zusters een eigen bijdrage kunnen leveren aan de katholieke emancipatie in Nederland. Zij helpen niet alleen bij de uitbreiding van de ziekenzorg, maar pionieren ook met verpleegstersopleidingen van hoge kwaliteit. Voor de klas en later met hun eigen scholen, dragen ze ook bij aan het inhalen van de onderwijsachterstand van de Nederlandse katholieken.

In 1940 zijn de zusters actief in de verpleging op 22 plaatsen in Nederland. Ze werken in ziekenhuizen maar ook in de wijkverpleging van Sneek tot Maastricht en van Den Haag tot Nijmegen. Bij onderwijs zijn ze betrokken in 13 plaatsen tussen Bakhuisen en Elshout.⁹

Javaanse 'Zusters Onder de Bogen'¹⁰

Wanneer men nu het klooster 'Onder de Bogen' in Maastricht bezoekt, wordt men ontvangen door zuster Louisie Satini, een doctoranda geschiedenis, afkomstig uit Klaten, die sinds 1988 'general superior' is. We praten in aanwezigheid van nog een lid van de 'general board', zuster Domenico Kustinah, een doctoranda zorgkunde afkomstig uit Semarang, ook op Midden-Java. Indonesische zusters hebben hun intrede gedaan in de leiding van de 'Zusters onder de Bogen', en daar niet alleen. Uit het verhaal van de beide zusters en uit de doctoraalscriptie, die Zuster Satini over de Indonesische ontwikkelingen heeft geschreven blijkt dat deze ontwikkeling te maken heeft met wat er sinds de oorlog in Indonesië, in Rome en in Nederland is gebeurd.¹¹

Zuster Louisie Satini vertelt dat haar ouders katholiek geworden waren toen zij een klein meisje was. Dat ze op school geïntrigeerd werd door de wijze van leven en werken van de zuster voor de klas. Dat het haar toen heel langzaam duidelijk was geworden, dat ze ook zuster wilde worden. Dat haar ouders daar niet op zaten te wachten maar het ook niet verhinderd hebben. Zuster Domenico Kustinah belandde op een school bij de zusters Ursulinen. Haar ouders waren niet christen. Op de mulo raakte ze geïnteresseerd in de

kerk. Ze kon er thuis niet over praten. Haar ouders geloofden in de 'agama djawa', het Javaanse volksgeloof. Zij maakte de school niet af maar ging werken om selfsupporting te kunnen worden. Op haar negentiende jaar werd zij gedoopt. Het kwam tot een breuk met haar ouders toen ze ook nog intrad bij de 'Zusters Onder de Bogen'. Na zeven jaar was er een verzoening.

Beide zusters constateren dat het nog steeds voorkomt dat meisjes van huis moeten weglopen om in te kunnen treden in de congregatie. Er zit op Java een stuk culturele botsing in het feit dat een vrouw niet trouwt en kinderen krijgt maar zich in een gemeenschap van vrouwen wijdt aan God en de naaste. En het was natuurlijk toch vreemd. Toen de beide vrouwen intraden was de congregatie nog steeds sterk Nederlands gestempeld, zij het dat al vroeg een Indonesische zuster de leiding was opgedragen van het noviciaat. Ondanks het Nederlandse eten, de Nederlandse taal en de Nederlandse leefwijze sloeg die zuster toch duidelijk een brug tussen Nederlandse katholieke praktijken en het Indonesisch levensgevoel.

Hoe ingrijpend dit alles is veranderd is misschien het best te illustreren met een paar cijfers: er zijn nu nog 554 Nederlandse zusters in de Nederlandse provincie met een gemiddelde leeftijd van 79 jaar. Na 1970 is er geen Nederlandse kloosterroeping meer geweest 'Onder de Bogen'. Er zijn nog 19 Nederlandse zusters aan het werk in het buitenland, een aantal zet zich in Nederland nog op een of andere wijze in voor de medemens en anderen wonen in verzorgingsgemeenschappen. Maar in Indonesië werken nu 420 voor het overgrote deel Indonesische zusters en de eerste Tanzaniaanse en filippijnse zusters zijn ook ingetreden. De voltooide emancipatie van de katholieken in Nederland en het daarop volgend secularisatieproces heeft gemaakt dat er geen nieuwe roepingen in Nederland zijn. Maar ook de veranderingen in de Katholieke Kerk in Nederland en in Rome hebben voor de 'Zusters Onder de Bogen' grote gevolgen gehad. In 1963 komt er als reactie op de vijfjaarlijkse rapportage uit Rome, het advies om de congregatie minder centralistisch te besturen.¹² In 1965 verschijnt het pauselijk document 'Perfectae Caritatis', waarin de religieuzen opgeroepen worden tot vernieuwing door terug te keren naar de bronnen van hun getuigenis en tegelijk zich aan te passen aan de gewijzigde omstandigheden.¹³ De 'Zusters Onder de Bogen' krijgen een Nederlandse en een Indonesische provincie en een Noorse plus een Tanzaniaanse regio. Binnen de orde komt er meer democratie en inspraak en vele zusters dragen geen uniform meer. Een aantal zusters gaan buiten de kloostermuren in kleine groepen wonen en werken. Jonge zusters krijgen meer opleiding, niet alleen in zorg en onderwijs, maar ook bijvoorbeeld in de theologie om te gaan assisteren in parochies.

Voor Indonesië betekent dit alles dat het mogelijk wordt om Indonesisch te geloven, te leven en te werken. Dit temeer omdat de Indonesische bisschop-

pen de interne autonomie van de orde strikt respecteren. Breder gesteld maken de besluiten van het Tweede Vaticaanse Concilie en de Bisschoppen-synode van 1974, waar bisschoppen van over de hele wereld serieus werden genomen in hun missionaire beweging, grote indruk.

Zuster Louisie Satini en Zuster Domenico Kustinah zeggen het zo:

'We hebben geleerd deel uit te maken van een wereldkerk, waarin het geloof in Christus een eigen gestalte mag krijgen in elke cultuur. Praktisch kun je de missionaire relatie dus niet meer beperken tot Nederland en Indonesië en een uithof in Noorwegen. Dus werken we nu met voornamelijk Indonesische zusters op Java en Flores in Indonesië, in de Filippijnen, in Tanzania, waar nu ook de eerste Afrikaanse zusters actief zijn. Sinds kort zijn we ook present in de Mississippidelta in de VS en, behalve in Noorwegen, ook in Denemarken. De verschillende provincies en regio's hebben eigen besturen, waar overal nog Nederlandse zusters in meefunctioneren. Het aantal jongere "Indonesische zusters is groot, maar dat betekent niet dat de "Zusters Onder de Bogen" nu Javaans zijn. De congregatie is mondiaal geworden. We hebben onder de bogen in Maastricht nog steeds ons generalaat, maar ons centrum in Yogyakarta is ook belangrijk. Met name de wat ouderen spreken nog altijd Nederlands maar in het kader van de internationalisering wordt Engels steeds belangrijker'.

Sinds zuster Louisie Satini bij de leiding betrokken is, zijn allerlei historische publicaties over de stichteres Elisabeth Gruyters door de congregatie gepubliceerd, waarvan sommige in het Indonesisch (maar ook in het Engels, Noors en Swahili) zijn vertaald.¹⁴ Omdat ook op Java het respect voor grijze haren groot is, kan dit een gebaar jegens de vele bejaarde Nederlandse zusters zijn, maar er speelt ook iets anders. De vroomheidsbeleving van Elisabeth Gruyters, waarin het helpen van zieken en zwakken een wijze van ervaren van de relatie met Christus was, spreekt Javanen aan. Zij hebben in hun volksgeloof een heel eigen spiritualiteit en mystiek, die holistisch is net als de geloofs- en werkopvattingen van Elisabeth Gruyters.

Bovendien zijn zuster Louisie en zuster Domenico te beschaafd Javaans om een oordeel te geven over de geestelijke situatie in Nederland, maar ze weten vast wel dat de kerk hier niet 'in' is maar spiritualiteit en mystiek wel, waarmee Elisabeth Gruyters' opvattingen zelfs voor Nederland weer interessant worden.

Zuster Satini's boek, dat nu ook in het Nederlands vertaald¹⁵ is, geeft in alle details het verhaal van de ontwikkeling van de congregatie in Nederlands-Indië en Indonesië tot 1960 op de wijze zoals die bij een scriptie hoort, met citaten en voetnoten uit boeken, maar ook uit brieven van zusters naar Nederland.

Opvallend in dat hele relaas is de tweeslachtigheid van de 'Zusters Onder de Bogen' in Indië. Ze willen van het begin af aan werken onder de 'inlandse'

bevolking, maar gebruiken pas heel laat de volkstaal en het Indonesisch. Er is protest wanneer de Regel in het Javaans wordt vertaald en tot in de jaren zestig is de voertaal en de levensstijl, binnen de congregatie in Indonesië, Nederlands. Dat de 'Zusters Onder de Bogen' in het raam van het koloniale denken hun Nederlandse organisatiestructuren superieur achtten aan de Indonesische wijze van handelen is tot – en vlak na – de oorlog nog wel te begrijpen, maar dat de congregatie pas in 1967 – dat is bijna twintig jaar na de politieke onafhankelijkheid van Indonesië – gedecentraliseerd werd, waardoor de Indonesische zusters echt eigen inbreng konden leveren, lijkt rijkelijk laat. De 'Zusters onder de Bogen' wilden de 'inlanders' bereiken met de boodschap van Christus en zijn kerk, maar zij voelden blijkbaar niet de noodzaak om met de Javaanse Grieken Griek te worden. Intreden in de congregatie betekende voor Chinese en 'inlandse' meisjes dus ook in hoge mate, zich assimileren aan Nederlands denken en leven. Waren ze daartoe bereid omdat ze de Nederlandse koloniale wereld superieur achtten inclusief de Katholieke Kerk? Zuster Domenico glimlacht: "Zeker, ik begon met, om zo te zeggen, Nederlands te geloven, alleen dat verandert, want je blijft toch jezelf?"

De feiten geven trouwens ook nog een ander antwoord: Wanneer na de oorlog de moeizame periode van de onafhankelijkheidsstrijd met de Nederlanders daar is, gaan de Javaanse zusters met hun eigen bisschoppen en de andere katholieken zich inspannen om aan te tonen dat zij geen verlengstuk zijn van het Nederlandse kolonialisme, maar Indonesische katholieken.

Ze doen dat met zoveel succes, dat de congregatie na de onafhankelijkheid een nog grotere bijdrage mag leveren in de zorg, het onderwijs en het ontwikkelingswerk. Ze krijgen te maken met onderwijs geven op regeringsscholen en meewerken aan algemene gezondheidszorg, maar ook met pastoraal werk in basissamenlevingen. Daarbij is het een extra uitdaging dat de zusters in Indonesië financieel selfsupporting moeten zijn en hun goede naam alleen nog kunnen opbouwen en handhaven op basis van de kwaliteit van hun eigen werk. En zuster Louisie voegt daar aan toe dat de kloosterhervormingen van de jaren zestig ook gemaakt hebben dat de zusters nu als Indonesische christenen kunnen getuigen van hun geloof.

Tenslotte zijn de samenvattingen aan het einde van zuster Louisie Satini's boek opmerkelijk.¹⁶ Zij begint met ruim twee bladzijden algemene conclusies en vervolgt dan met nog ruim twee bladzijden eigen visie, die, zoals ze schrijft: 'open staat voor kritiek en correctie'. Het zal duidelijk zijn dat die laatste bladzijden het interessantste deel van het boek zijn, waarbij overigens zuster Louisie Satini zich ook in haar aan duidelijkheid niets te wensen overlatende persoonlijke visie nooit laat verleiden tot scherpe kritiek. Daarvoor is de Javaanse inculturatie van de katholieke overtuiging van de net weer herkozen 'general superior' uit Klaten, die nu vanuit Maastricht werkt, te goed gelukt.

1 Bronnen voor dit stuk over Indië:

José Eijt: *Religieuze vrouwen: bruid, moeder, zuster. Geschiedenis van twee Nederlandse zustercongregaties 1820-1940*, Hilversum 1995
 Zuster Louisie Satini CB, *Kongregatie van de Liefdezusters van de Heilige Carolus Borromeüs in Indonesia*
 Haar geschiedenis van 1918-1960 (uit het Indonesisch), Maastricht 1992

2 Bronnen voor dit stuk:

Elisabeth Gruyters, stichteres van een congregatie. Haar eigen verhaal uitgegeven in 1987 in Maastricht.
Konstitutie en Direktorium van de Liefdezusters van de H. Carolus Borromeüs, Maastricht 1987.
 Pierre Humblet en Hein Blommestijn, *Daar stond ik op straat gans verbaast... De mystiek van Elisabeth Gruyters*, Maastricht 1987.
 Pierre Humblet, *Liefdezusters van de H. Carolus Borromeüs. Haar spiritualiteit belicht*, Maastricht 1989
 Drs. R. G. van Weert, Drie brochures bij het 150 jarig bestaan van de congregatie,

Maastricht 1987

- 3 Van Weert, brochure *Geplant aan levend water*, blz. 2, 3 en 5.
- 4 Humblet en Blommestijn, blz. 84
- 5 Humblet, blz. 44-45
- 6 Humblet en Blommestijn, blz. 74.
- 7 Humblet, blz. 11.
- 8 Van Weert, brochure 2 *De tijd van dringte en regen*, blz. 12.
- 9 Eijt, blz. 217.
- 10 Voornaamste informatie in dit gedeelte komt uit een persoonlijk gesprek in Maastricht. De conclusies zijn voor rekening van de schrijver.
- 11 Zuster Louisie Satini, passim
- 12 Drs. R.G. van Weert, brochure *Twenty-five years of unity in diversity*, Maastricht 1992, blz. 11.
- 13 Van Weert, brochure 3 *De wijsdom komt van God*, blz. 12 en 13.
- 14 zie noot 2.
- 15 zie noot 1.
- 16 Zuster Louisie Satini (noot 2) 182-188.

Ik voelde mij geroepen

Vrouwen in Indonesië geraakt door het evangelie

Indonesië met zijn bijna 200 miljoen inwoners toont een grote etnische en culturele verscheidenheid. De vijf officieel erkende godsdiensten zijn islam, hindoeïsme, boeddhisme en christendom in de protestantse en in de rooms-katholieke verschijningsvorm. De protestantse kerken zijn vaak weer gescheiden langs etnische lijnen. Officieel is ongeveer 85 procent van de bevolking moslim; 6,3 procent protestant; 3,5 procent rooms-katholiek; 2 procent hindoe en 1 procent boeddhist. Daarbij moet niet vergeten worden dat miljoenen moslims op het dichtbevolkte eiland Java en vooral op Midden-Java een islam aanhangen, die sterk vermengd is met Javaanse mystieke elementen.

Enkele vrouwen uit de 19e eeuw

Het christendom verspreidde zich in de 19e eeuw hier en daar op Java, waar velen moslim waren, vaak vermengd met 'javanisme'. Hoewel vrouwen in de Javaanse samenleving een ondergeschikte positie innamen, waren ze volgens Sumartana¹ bij de verbreiding van het evangelie belangrijk. Door hun rol in verpleging en onderwijs hadden zij invloed op anderen. Bovendien waren vrouwen vaak actief in de gemeente. Sumartana noemt in zijn proefschrift enkele vrouwen uit de 19e eeuw: Ma Christina, Amarentia Manuel Emde en haar dochter, alsmede Nyai Magdalena.

– Ma Christina kwam van Midden-Java, vermoedelijk uit een moslim gezin. Ze liet zich 41 jaar oud dopen. Ze werkte daarna op de christelijke meisjesschool in Batavia, maar haar belangstelling ging uit naar het werk onder vrouwen. Ze trok de stad in, verzamelde vrouwen uit de kampongs en

praatte elke middag thuis met hen en de burens over het christen zijn. Zo werden 65 vrouwen door haar toedoen gedoopt. Opvallend is dat ze niet aan een kerk gebonden was, maar contacten had met veel kerken en zendingsinstanties in de stad. 'Zoo heeft zij gearbeid tot het jaar 1874; toen is zij op de leeftijd van 62 jaar met hare zuster Anna, opgenomen in het Diakonie Armhuis te Batavia, waar zij zich tot haren dood beijverde om arme oudjes nog iets te vertellen van de Here Jezus, die leven geeft na den dood. Den 25sten januari 1879 overleed zij. Zij heette Ma (moeder) Christina; en is nooit moeder van vleeschelijke kinderen geweest, des te rijker was ze in geestelijke kinderen'.²

– Amarentia Manuel Emde, een Javaanse³, die bij haar doop een Europese naam kreeg (!) en met een zendeling trouwde, zette zich rondom 1820 in Surabaya in voor de verspreiding van het evangelie. Juist door haar Javaanse afkomst had ze toegang tot haar eigen volk; ze vertaalde en verspreidde tractaten en haar huis was een ontmoetingspunt voor Javanen en westerse christenen. Daar vonden ook evangelisatie en onderwijsactiviteiten plaats. Haar dochter Johanna Wilhelmina Emde was actief in het onderwijs voor vrouwen en in vertaalwerk en colportage. Ook leidde zij een weeshuis. Uit al deze contacten is een gemeente van ongeveer honderd mensen gegroeid. – Een derde vrouw uit de vroege zendingsgeschiedenis was Nyai Magdalena. In tegenstelling tot Ma Christina en moeder en dochter Emde, was zij een eenvoudige ongeletterde vrouw uit de sociale laag van de landloze boeren op Oost-Java. Ze voorzag in haar levensonderhoud door te werken op het land en water te dragen. De zendingen herinneren zich haar als een steunpilaar van de gemeente Mojowarno: zij was bereid haar laatste spaarcentjes te offeren voor de bouw van een kerk. Hoewel ze vrijwel geen onderwijs had genoten, zat ze 's avonds bij een olielampje trouw haar bijbel te lezen. Welke invloed zij en vele andere eenvoudige christenvrouwen gehad hebben, valt slechts te gissen.⁴

Vrouwen van vandaag

Ook in de huidige tijd komt men in Indonesië vrouwen tegen, die vanuit een andere godsdienstige achtergrond bewust voor het evangelie gekozen hebben.

– Ibu Miranti

Zij is een Javaanse vrouw van 85 jaar, die hoewel moeizaam lopend met een stok, toch de zondagse kerkdienst nooit mist. Na een lange carrière in het onderwijs woont ze nu als gepensioneerde ongetrouwde vrouw in Ujung

Padang bij haar nicht – een gesluierte moslimvrouw.

In 1910 werd zij in Tegal op Midden-Java geboren in een Javaans moslimgezin. Haar vader was schoolopziener. Haar ouders stuurden haar naar een christelijke lagere school voor meisjes uit hogere kringen, omdat die school goed was en je er goede manieren leerde. In het internaat heerste een strenge discipline. Tijdens een kerkdienst had ze als meisje een roepingservaring. Ze deed mee aan de zogenaamde 'bijbelclubjes van vijf'. Na de 7e klas haalden haar ouders haar naar huis waar ze koken en batikken moest leren. Maar ze huilde elke dag en beloofde de Heer dat ze Hem zou volgen als ze weer naar school mocht. Ze schreef daarvoor zelfs een brief naar het Ministerie van onderwijs in Jakarta en kwam uiteindelijk weer op een christelijke school met internaat terecht. Na de dood van haar vader werd duidelijk hoezeer haar moeder er zich tegen verzette dat zij christen wilde worden, terwijl de hele familie moslim was. Miranti werd weer van school gehaald, nu onder het voorwendsel dat haar moeder ziek was. Hoewel ze slechter behandeld werd dan haar broers en zusters gaf ze haar droom niet op. Pas toen haar moeder was gestorven, voelde ze zich vrij om weer naar de kerk te gaan en in 1929 zich te laten dopen door ds. A. Pos. De dooptekst ging over de keuze tussen Artemis of Christus (Hand. 19).

Op de vraag hoe haar christen-zijn haar leven heeft beïnvloed antwoordt Ibu Miranti: 'Ik werkte gewoon en leefde met Gods leiding.' Als onderwijzeres koos ze voor de christelijke school, ondanks een lager salaris. Toen ze na de Japanse tijd overgeplaatst werd en een kamer kreeg bij een oud-leerlinge werd dat hele gezin christen: ouders, kinderen, schoonzoons en schoondochters. Hoe dat kwam? 'Ik ging naar de kerk. Ze kwamen mee. We hebben veel met elkaar gepraat.'

Later aanvaardde ze een benoeming als hoofd van een christelijke school in Magelang op Midden-Java die er erg slecht voorstond. Door haar voorbeeld wist ze met succes de leerkrachten te motiveren. Ondanks de drukte van de schoolbaan is ze een paar keer lid van de kerkenraad geweest. Van haar kleine pensioentje draagt ze nu nog bij aan de opleidingskosten van een kind van haar jongere broer.

– Mevr. Ds. Lewier doceert aan de theologische faculteit van Ambon. Ze is een Javaanse van ongeveer 50 jaar en getrouwd met een Ambonees. Ze komt uit een moslimgezin op Java dat niet echt praktiserend was. Ze zocht meer zekerheid en onder haar invloed gingen haar ouders ook de moslimvasten respecteren. Maar ze bleef zoeken, ook in andere godsdiensten zoals het hindoeïsme. Ze kwam met het christendom in aanraking op de christelijke school en ze ontdekte dat dit de godsdienstige weg was die ze zocht. Enkele broers en zusters zijn ook christen geworden, de ouders bleven moslim.

Op de vraag waarom vrouwen christen werden is haar antwoord: 'De

gemeenschap is belangrijk, het gevoel ergens bij te horen, mee te tellen.' Het zijn juist de vrouwen die de bijeenkomsten heel actief volgen. En vrouwen namen ook vaak zelf het initiatief. Zij werden christen en hun man niet. Christen worden heeft ook invloed op je gezinsleven: 'Als je christen wordt, neemt je man geen tweede vrouw,' zeiden haar ouders.

Na haar opleiding werkte ze als onderwijzeres en werd al gauw gevraagd om godsdienstlessen te geven. Aangemoedigd door de in de zending werkzame Corrie Takkenberg ging ze theologie studeren. Nu doceert ze Nieuwe Testament aan de christelijke universiteit van Ambon. Het is fysiek niet gemakkelijk voor vrouwen om gemeentepredikante te zijn in dat gebied, vooral wegens de afstanden tussen de eilanden. Toch zijn meer dan de helft van haar studenten meisjes.

– Ibu Boenjamin

Zij is een Indonesische vrouw, die vanuit een Chinese religieuze achtergrond christen werd. Ze is nu 76 jaar, nog steeds sociaal actief en bij allerlei werk betrokken.

Ibu Boenjamin komt uit een Chinese familie in Magelang op Midden-Java. Haar ouders waren aanhangers van een mengeling van confucianisme, taoïsme en boeddhisme. Thuis stond een offertafel, waarop de as van de voorvaders in mooie vazen bewaard werd. Als kind had ze geleerd elke dag voor en na schooltijd een groet te brengen aan deze offertafel ter nagedachtenis van haar overleden moeder. Ze vond de ceremonies aan die offertafel erg mooi. Terwijl haar zusters naar een gewone Chinese school gestuurd werden – want dat paste voor Chinese meisjes –, kwam zij tot haar verrassing op de Hollands Chinese school met de Bijbel (HCS). Ze zag geen tegenstelling tussen de bijbelverhalen, de psalmversjes en de dagelijkse groet aan de offertafel ter nagedachtenis van haar ouders en voorvaders. Dit ondanks enige tegenpropaganda op school. Terwijl de verhalen over de hel op school haar erg bang maakten, beleefde ze via contact met het Leger des Heils een bevrijdende bekering. Ze had het gevoel aanvaard te zijn. Daarna volgde een opleiding in Jakarta waar ze vaak meeging naar kerkdiensten. Pas later sloot ze zich aan bij de Chinese kerk. Daar werd ze voor de keus gesteld van huisaltaar of doop. Ze besloot niet meer mee te doen aan de ceremonies thuis, 'hoewel het me wel wat gekost heeft dit los te laten'.

Vanaf haar jeugd heeft Ibu Boenjamin gezien hoe haar ouders zich inzetten voor de armen en hoe het huis altijd voor iedereen openstond. Ook het Leger des Heils had op dit punt invloed. Anderen helpen werd voor haar vanzelfsprekend.

Na de oorlog kreeg ze een aanstelling aan een regeringsschool. Maar haar wens ging uit naar een christelijke school met internaat, waar meisjes echt aandacht konden krijgen. Jarenlang, van 1951-1957, heeft ze samen met

de Nederlandse zuster J. van Vliet op allerlei manieren gevochten en gespaard om haar ideaal te kunnen realiseren. Een dergelijk internaat voorzag in een grote behoefte. In veel plaatsen was nog geen middelbare school, de kosthuizen waren duur 'en er was niet altijd toezicht op de meisjes'.

Toen het internaat er eenmaal was, bracht het problemen met zich mee van ouders die het kostgeld niet konden betalen, conflicten over de opvoeding, enz. Daarnaast kreeg Ibu Boenjamin te maken met andere knelpunten in de samenleving. Bejaarden die (ook in de oosterse wereld) niet goed verzorgd werden en psychisch gestoorde mensen zonder opvang. Zij spoorde aan tot aandacht en hulp. De kerkenraad was het niet altijd met haar eens. Christenen werden via de diaconie geholpen, maar niet-christenen werden vergeten. Toen er een blind meisje in het schoolinternaat kwam wonen, werd dat aanleiding tot werk onder blinden. Na een oriëntatieris, onder anderen naar Nederland, kreeg Ibu Boenjamin steun voor de nieuwe stichting 'Pelkris', die zich onder haar leiding verder uitbreidde, onder anderen tot bejaardenzorg voor armen.

Toen de ambten in de kerk voor vrouwen opengesteld werden, werd zij, ondanks een voordracht, niet benoemd, omdat zij ongetrouwd was 'en dit is bepaald niet de enige keer dat ik ergens niet geaccepteerd werd omdat "mijn status niet compleet" was'. Later kwam ze in het deputaatschap voor het diaconaat van de synode van de kerk en stimuleerde ze het opzetten van een opvang voor (ex)-psychiatrische patiënten. Omdat geen enkele gemeente dit werk aandurfde, heeft haar stichting 'Pelkris' ook deze opdracht op zich genomen.

Ibu Boenjamin woont nu in de bergen bij Semarang, waar haar huis openstaat voor mensen met problemen, vooral ook vrouwen die onderdrukt worden. Een paar jaar geleden richtte ze met enkele vrouwen de stichting 'Hadasa' voor werkende christenvrouwen op, die via ontmoetingen en informatie onderling contact bevordert.

Op de vraag of de kerk haar bij haar werk gesteund heeft antwoordt ze: 'Niet zozeer de officiële kerk als wel de individuele christenen.' Ze is dankbaar christen te zijn en te weten dat de Heer haar accepteert zoals Hij de Samaritaanse vrouw heeft geaccepteerd en 'zoals Hij Maria Magdalena heeft uitverkoren als eerste persoon die Hem mocht ontmoeten na Zijn opstanding'.

Breuklijnen en continuïteit

Deze verhalen van de ontmoeting van Indonesische vrouwen met het evangelie zijn niet spectaculair. Dat zou ook niet passen bij de Indonesische en vooral de Javaanse cultuur, die gericht is op aanpassing en harmonie.

Opvallend is dat de vrouwen vaak christen zijn geworden via de school en het internaat. Zij kozen er dikwijls ook voor om op dit gebied werkzaam te zijn. Juist voor vrouwen was dit één van de terreinen waarop men zich kon ontplooien en zelfstandig worden.

In deze levensverhalen is continuïteit te ontdekken, maar er zijn ook breuklijnen.

Christen zijn betekende soms een breuk met de familie, een bittere ervaring in een cultuur waar men op deze gemeenschap aangewezen is. Maar men voelde zich op een nieuwe manier in de diepte van het bestaan aanvaard. Het veroorzaakte soms ook een breuk met de ouders, met vertrouwde tradities en tegelijk de identificatie met een godsdienst die soms als westers gold.

Door christen te worden gingen de vrouwen deel uitmaken van een nieuwe gemeenschap die hen nieuwe mogelijkheden en taken bood. Maar uit het voorbeeld van Ibu Boenjamin wordt ook duidelijk dat de kerk niet in elk opzicht echte gemeenschap bood, waardoor christen worden niet in alles een bevrijding betekende voor deze vrouwen.

Zo stonden in het begin in de kerk de ambten niet open voor vrouwen. Ook had de alleenstaande vrouw het vaak moeilijk in de christelijke gemeenschap. De ontmoeting met het evangelie had ook consequenties voor het gezinsleven. Het bracht nieuwe waarden in een samenleving waarin bijvoorbeeld polygamie geoorloofd was.

In het verhaal van Ibu Boenjamin zien we continuïteit als het gaat om de sociale bewogenheid, immers die komt men ook tegen in het boeddhisme (en in de islam). Toch krijgt dit aspect een bijzondere nadruk bij christenvrouwen. Zij werden actief in sociaal werk en in de gezondheidszorg, vaak buiten de officiële kerkelijke structuren. Ze toonden zich solidair met vrouwen, trokken zich het lot aan van kwetsbare groepen als jonge meisjes, ouderen en armen. Op deze wijze gaven zij de liefde voor Christus door. In een maatschappij waarin sociale voorzieningen dikwijls ontbreken, leveren de vrouwen ook nu nog een belangrijke bijdrage op dit gebied.

Een doorlopende lijn vormen ook de dagelijkse contacten van die vrouwen met mensen, die vele unieke kansen boden om het evangelie in hun omgeving door te geven. Dit alles betekent dat door hun inzet, de vrouwen meestal de actiefste leden van de gemeente waren.

Het vrouwenwerk in de Indonesische kerken van vandaag legt nog steeds de nadruk op onderwijs en sociaal werk in brede zin: sociale projecten, ontwikkeling van de dessa, vorming van de persoonlijkheid, leiderschapstraining, informatieverschaffing, versterking van de positie van de vrouw. Ibu Boenjamin zegt het zo: 'Er is zeker groei in de kerken maar we zijn er nog lang niet en ik ben blij dat er vrouwen zijn die durven.'

1 Sumartana, Th., *Mission at the Crossroads*, Jakarta 1993 blz. 15-30.

2 Dijkstra, H., *Kom en zie. Verhalen uit de Zending in Oost-Indië*, Leiden z.j. blz. 71 en Sumartana blz. 54 aant. 31

3 Voor de vraag in hoeverre haar afkomst Javaans was, zie Sumartana blz. 54 aant. 35.

4 C. W. Nortier beschrijft in zijn boek *Van Zendingarbeid tot Zelfstandige Kerk in Oost-Java*, 1939, hst. 5 par 5, het werk van de eerste christelijke vrouwengroepen in de dessa-gemeenten aan het begin van deze eeuw: 'Men zorgde voor studiebeurzen

voor meisjes, richtte kleine coöperatieve winkels op en zette zich in voor de werkgelegenheid voor vrouwen via naai- en weefplaatsen. Het geld kwam in kleine giften bij elkaar.'

Renate Drewes-Siebel kreeg een tolkenopleiding in Heidelberg. Van 1968-1981 doceerde ze Frans en Duits in Yogyakarta. Sinds 1993 woont ze weer in Indonesië in Ujung Padang waar ze betrokken is bij vertaalwerk.

Haydy Abrahams Nelson

Surinaamse vrouwen horen het evangelie

Suriname,¹ op de kop van Zuid-Amerika, is vanaf de 17e eeuw wingewest. Achtereenvolgens kwamen de Spanjaarden, Portugezen, Engelsen en Fransen. Vanaf 1667 is het land Nederlands tot de onafhankelijkheid van 1975. De contacten met de plaatselijke bevolking van indianen waren aanvankelijk goed te noemen. Er werden plantages gesticht voor de verbouw van landbouwproducten voor de markten van Europa. Pogingen van de kant van de Europeanen om de inheemsen tot slaaf te maken waren er de oorzaak van dat de indianen hen de oorlog verklaarden.² Door de behoefte aan arbeidskrachten werden zwarte mensen uit Afrika gehaald (tot 1826) en later contractarbeiders uit China (1853), uit India (1873) en uit Indonesië (1890).

De godsdienstige voorstellingen en ervaringen van de zwarte slaven waren voor de slavenmeesters niet van belang omdat zij geen eigen status bezaten maar juridisch een afgeleide. Bovendien liet het Europese denken, dat niet vrij was van mythen en vooroordelen, geen ruimte aan andere uitingen van geloofsbeleving. Sommige Europese christenen gingen ervan uit dat niet-Europese volken geen godsdienst hadden, want 'sy leven sonder vrees Gods; van de eeuwige Salichheit of den hemel dragen sy gheen kennis en sy syn die vervloekte Chams kinderen'.³

De persoon van Christus en begrippen als zaligheid en hemel en Chams kinderen hebben waarschijnlijk de zwarten niet aangesproken omdat dit alles hun eigen cultuur vreemd was. Wat zij kennelijk wel begrepen hebben is de grofheid en de smalheid waarmee het evangelie werd gebracht. Geen liefde voor de naaste maar uitbuiting. Niet gaan staan aan de kant van de verdrukten, maar als christen zelf onderdrukker zijn en aan de kant van de machthebbers, de planters staan. De diepe kloof tussen witte en zwarte christenen is onder anderen uit deze versmalde weg te verklaren. Europeanen zoals bijvoorbeeld de Hernhutter zendelingen uit Duitsland, die

andere opvattingen huldigden dan de reformatorische apartheidsidealen stuitten ondanks hun goede bedoelingen op verzet. Leden van de Hervormde Kerk beschouwden hen als niet rechtzinnig en daarom als sectarisch.⁴ Hun aanwezigheid zou een gevaar kunnen betekenen voor de machtsverhoudingen van die tijd. De planters maakten zich sterk om hun bezit aan mensen te houden.

Oermoeders en kerstening

Niet alle zwarte vrouwen op de plantages namen genoegen met hun positie en het zware werk. Naar het bos vluchten bleek een uitstekende mogelijkheid voor het herkrijgen van de vrijheid en zo nodig voor het voeren van strijd.

Dat dit ook consequenties had voor het kersteningsproces bewijst het verhaal van JaJa Dandé:

'Jaja Dandé's vader was zeer op de blanken gebeten. En hoewel de patrouille met een vredesaanbod kwam, wilde hij er niets van weten. Het al of niet aanvaarden van vrede was echter wel een punt van discussie. Jaja Dandé raadpleegde als priesteres haar god en profeteerde dat de vijandelijkheden zouden moeten ophouden. Maar degene die er het sterkst tegen was, was haar vader en dus profeteerde zij verder: als hij er niet meer is, zal er vrede komen. Na de dood van haar vader aanvaardde haar zoon de vrede. Daarna ontving zij de Hernhutter zendelingen. Zij gaf hen toestemming om haar kleinzoon een bijbel te geven, dat wil zeggen om hem en de andere kinderen te kerstenen. Zelf bleef zij trouw aan haar door de traditie toebedeelde rol als priesteres'.⁵

Ook de antropologe Maria Lenders geeft voorbeelden van deze eigen houding van vrouwen in het kersteningsproces. Zij beschrijft een seksistische zendeling, die vindt dat vrouwen teveel macht hebben en die het te kwaad kreeg met een Grandma die de 'moeder zou zijn van de eerste gedoopte christenman, de dochter van JaJa Dandé'. Deze Granma had op haar sterfbed alle vrouwen bijeengeroepen en laten zweren nooit naar de kerk te zullen gaan of zich te laten dopen. Uiteindelijk maakte deze Granma onder invloed van haar zoon deze eed ongedaan.⁶ Mannen lieten zich bekeren, terwijl vrouwen daar hun bedenkingen over hadden. Hun traditionele geloof stond overgang tot het christendom in de weg. Eén van de bezwaren was bijvoorbeeld dat de vrouwen tijdens de menstruatie een periode van afzondering in acht namen. Hier hechtten zij aan. Maar vrouwen die het evangelie hadden gehoord, hoefden van de zendeling geen rekening meer te houden met hun eigen normen. Daarbij kwam nog dat vrouwen een belangrijke rol vervulden. Met hun adviezen, inzichten en meningen werd bestuurlijk

rekening gehouden. Economisch waren zij voor materiële verworvenheden afhankelijk van hun man, maar hadden zij die eenmaal dan berustte bij hen de volledige zeggenschap en verantwoordelijkheid daarover.

De vrouwen in het binnenland waren ambivalent. Zij stemden in met de vestiging van Hernhutter zendelingen en katholieke missionarissen maar wezen tegelijk voor zichzelf doop en verkondiging af. Kennelijk waren de vrouwen afgezien van de eerder genoemde oorzaken bang om na te zijn bekeerd weer te vervallen in de oude slavernij, die hen door de christenen was aangedaan.

De pijn voortvloeiende uit de ontkenning en de vernedering van haar ik en de zware arbeid op de plantages deden haar tot het besef komen, dat het evangelie voor meerdere uitleg vatbaar was, één voor de goede witte mensen en een andere voor de zwarten, waarbij ook nog de zwarte vrouw werd verweten dat zij schuldig was aan het onzedig gedrag van de witte mannen. De zwarte vrouwen in het binnenland tolereerden de aanwezigheid van blanke mannen en hun activiteiten nadat ze vrede hadden gesloten met de koloniale autoriteiten. Zo ontstond een nieuwe situatie. De erkenning van de kant van de overheid betekende voor de vrouwen erkenning van hun leefgemeenschappen in het bos. De vrouwen offerden daarbij hun godsdienstige voorstellingen en ervaringen niet op aan het evangelie. Zij bleven priesters van hun god. Zij leefden als 'marron'vrouw, als weggeopene, als bosnegerin en hadden geen behoefte aan nieuwe onderdrukking. In relationeel opzicht werd de kloof tussen de vrouwen en hun mannen door het evangelie groter. Soms gingen vrouwen van gedoopte mannen zelfs in andere dorpen wonen, omdat zij de bekering van hun man als verraad zagen aan de traditionele goden. Zij gaven bij onheil als kindersterfte hun gedoopte mannen de schuld van de ellende.⁷

Uit deze non-acceptatie of gedeeltelijke acceptatie van het evangelie heeft zich met name onder de Afro-Surinaamse vrouwen een ambivalente houding ontwikkeld, die tot uitdrukking komt in een geloofsenagement dat gebaseerd is op een dubbel religieus systeem als variant van Europees christendom.

Vrouwen en hun religieuze compartimenten

Veel zwarte vrouwen beschouwen het evangelie als een marginale heilsweg, die geen bevredigende oplossing biedt voor de levensproblemen. Het christelijk compartiment was te krap, aanvulling werd gezocht in de bekende (of nog niet bekende) pre-christelijke voorstellingen. De zwarte vrouw Wonnie is daarvan een goed voorbeeld. Zij is lid van een christelijke kerk en zij benadrukt haar christen zijn. Door een crisis in haar

leven heeft zij ervaren dat zij over gaven beschikt, die haar de mogelijkheid bieden om te genezen. Die mogelijkheid put zij uit het geloof in de oppergod Anana en andere goden uit de Afro-Surinaamse godsdienst, genaamd Winti. Zij kan bezeten raken door een van de goden, die wonen in de lucht, in de rivier, onder de grond of in het bos en kan op deze wijze zichzelf en andere mensen van hun (vermeende) kwalen genezen. De Winti beschikt over vele vormen van expressie zoals lied, dans en trance en over rituelen die ten behoeve van de gezondheidspraktijk kunnen worden aangewend. Als voorbeeld van het uitoefenen van haar professie van genezeres noemt zij de Bijlmerramp van 1992. Zij werd gevraagd naar Nederland te komen om hulp te bieden bij de rouwverwerking van nabestaanden van de slachtoffers.⁸ Een andere vrouw Jane vertelt hoe het dubbelsysteem voor haar werkt. Zij wil het christendom niet afwijzen, daar dit voor haar statusverhogend werkt en geldt als referentiekader. Via opvoeding en educatie is zij met het christendom opgegroeid. Zij identificeert zich met de apostelen, maar op jeugdige leeftijd ervaart zij haar roeping als medium. Zo ontwikkelt zij haar religieuze identiteit als hulpverlener. In de Winti kan ze in het middelpunt staan hetgeen niet mogelijk is in het christendom.⁹

Een andere zwarte vrouw, Loes genaamd, heeft mij verteld over haar eerste kennismaking met het evangelie thuis en op school. Van jongsaf was zij geboeid door de verhalen, de liederen, de rituelen en het werk voor de kerk. Het evangelie gaf vorm en inhoud aan haar leven en zij ontleende er normen en waarden aan. De heilige communie maakte veel indruk op haar vanwege het indrukwekkende gebeuren in de kathedraal alsmede het feit dat zij die dag in het middelpunt van de belangstelling stond. Hoewel zij uit een arme familie kwam legde zij geen verbinding tussen het evangelie en de mogelijkheid tot lotsverbetering. Zij bleef het evangelie en de kerk trouw, ondanks alle handicaps van de armoede (geen geld voor vervoer naar school en naar de kerk).

In Nederland kwam de omslag onder anderen door de onheuse behandeling in diverse parochies. Deze confrontatie met witte christenen maakte diepe indruk op haar. Zij vroeg zich af wat er nog deugde aan het evangelie. 'Ik voelde mij in de maling genomen door witte christenen en stel mij tot heden de vraag of God er ook is voor zwarte mensen. Daarom wankel ik in het christelijk geloof. Ik zou liever willen dat God zwart was dan had ik een identificatiemodel. Door deze negatieve ervaringen stel ik niet meer mijn hoop op de God van de witte mensen en ben ik op zoek gegaan naar een hogere macht uit de cultuur van mijn overleden moeder, de Winti-cultuur. Ik bezit Winti's, die ik van haar heb gekregen. Die wil ik dienen opdat ik niet tussen de witte mensen hoeft te zitten in de kerk. Wat stelt de vredeswens nog voor, wat stelt mijn godsdienstigheid voor als het lijden mij blijft achtervolgen?'

Terwijl de waarheidsclaims en de waarheidspretenties van witte christenen met name bij zwarte vrouwen gevoelens van minderwaardigheid oproepen, blijken deze vrouwen zo in tijden van crises een uitweg te zoeken en te vinden in de prechristelijke geloofsvoorstellingen uit de godsdiensten van hun voormoeders in Afrika (en ook in Azië).

Voor sommige Afro-Surinaamse vrouwen vormt daarbij het dubbele geloofssysteem geen probleem. Het gaat immers om het afweren van gevaren, het overwinnen van crises, het zoeken naar heil en harmonie en de strijd om het dagelijks bestaan.

Er is behoefte aan een oerwijsheid, die in de prechristelijke godsdiensten aanwezig is en die menselijk is ook al is er sprake van onbewust kennen. Het evangelie biedt aan deze vrouwen ten dele soulaas.

Het evangelie in vernieuwingsperspectief

Met name de bosnegervrouwen aanvaardden het evangelie niet zonder meer. Zij waren een systeem van matriarchaat gewend, dat hen in het centrum van de gemeenschap plaatste en hen zelfstandigheid en gelijkwaardigheid verschafte. Zij gaven leiding aan de materiële en geestelijke verzorging van de gemeenschap. Dat alles maakt het accepteren van de zendingen en hun boodschap problematisch. Tot op de dag van vandaag ervaren sommige Afro-Surinaamse vrouwen de christelijke heilsboodschap als een beperking en daarom baseren zij hun geloofsbeleving op een dubbelreligieus systeem. Maar er zijn ook vrouwen, die daar anders over denken en dus anders met het evangelie omgaan.

Hoewel het beleid van de Rooms-Katholieke Kerk en de Evangelische Broedergemeente ten aanzien van pastoraat en bestuur al sedert het begin van deze eeuw erop gericht was op 'surinamiseren', werd pas in de jaren tachtig en negentig de wens van vrouwen serieus genomen om te participeren in alle geledingen van de kerk. Veel vrouwen hadden kritiek op de hiërarchische kerkelijke structuren. Zij hadden er moeite mee om op te moeten kijken tegen de 'soeur' (de Europese katholieke religieuze), de pastoor of de dominee. Dit was en is in tegenspraak met het gepredikte gelijkheidsideaal, terwijl veel vrouwen onderaan de kerkelijke ladder in een situatie van ongelijkheid verkeren.¹⁰ Ook in de brochure 'Herboren Leiderschap' van het pastoraal centrum van het bisdom Suriname wordt gepleit voor meer vrouwen in leidinggevende functies in de kerk, vanwege het gering aantal van twee vrouwen – voor pastoraat en onderwijs – op een totaal aantal katholieke gelovigen van 90 000.¹¹

Enkele protestantse vrouwen gingen theologie studeren aan het Theologisch Seminarie van de Evangelische Broedergemeente in Paramaribo en daarna

voor vervolgopleidingen naar het buitenland.

De eerste Surinaamse vrouwelijke predikant werd in 1987 in de Lutherse kerk bevestigd.¹² De Evangelische Broedergemeente en de Hervormde Kerk volgden in 1995 met de benoeming van vrouwelijke predikanten. De Surinaamse katholieken vielen uit de boot vanwege de bekende rk kerkstructuur, die geen vrouwen toelaat tot het priesterambt. Zij leggen zich daar echter niet bij neer maar proberen door gerichte studie, het houden van spreekbeurten en het participeren in binnenlandse en buitenlandse conferenties hun isolement te doorbreken. Een voorbeeld is de deelname van een rk theologe dit jaar aan vrouwenconferenties in Nederland, Oostenrijk en Duitsland.¹³

Op eigen wijze

Er zijn vrouwen, die het evangelie hebben gehoord en het een plaats geven in hun geloofsleven. Zij leefden aanvankelijk in de cultuur van hun oermoeders: de indiaanse (Tamusi) of de Afrikaanse (Winti) maar hebben daar min of meer mee gebroken, of praktiseren dat nog ten dele of hebben het oude geloof op een zodanige wijze geïntegreerd dat er sprake is van een harmonisch samengaan.

Ilse is een christenvrouw van indiaanse afkomst. Als eerste van haar Caribische gemeenschap heeft zij een catechistencursus gevolgd en werd zij door de bisschop benoemd. Zonder zich al te druk te maken over structuren heeft zij haar pastorale taken opgepakt. Ten behoeve van haar eigen mensen is zij begonnen met het vertalen van (bijbel) teksten waarmee zij bijdroeg aan de inculturatie van het evangelie in haar indiaanse wereld. Ze deed dat ook door het invoeren van bijvoorbeeld een stola met Caribische motieven voor de pastor. Het evangelie betekende voor haar behalve het geloof in de Heer ook zoeken naar de grond van haar bestaan, haar eigen Caribische identiteit. Illustratief is een fragment uit een gedicht dat ze heeft geschreven:

'Vanuit de verte zien we een ster

Laat de zon in ieders hart schijnen

En met sambura (indiaanse trommelmuziek) gaan we de Heer tegemoet.

God roept ons allemaal om te wonen in Zijn huis al de dagen van ons leven.'

Opvallend is dat zij spreekt over de Heer en niet over haar indiaanse godheid Tamusi. Haar indiaanse identiteit verhindert haar niet om iets te betekenen voor de kerk. Door haar afkomst is zij belast met pastorale zorg in het binnenland. Naast haar pastorale kwaliteiten is zij ook door haar praktische en organisatorische vaardigheden een leider van haar indiaanse volk en van de kerk geworden.¹⁴

Lucia is een Afro-Surinaamse vrouw van 49 jaar. Zij is al geruime tijd docenteagogiek op een Hogeschool in Nederland. Zij herinnert zich uit haar kindertijd in Suriname dat ze de bijbelverhalen met intense interesse volgde en haar fantasie de vrije loop liet. Zij verbond de bijbelse werkelijkheid al gauw met een paradijselijk gebeuren na de dood. Zij ging vaak naar de kerk en deed op 17-jarige leeftijd belijdenis van haar geloof. Na beëindiging van haar studie aan de kweekschool voor leraren kwam zij naar Nederland. De nieuwe situatie bracht een heroriëntatie met zich mee ten aanzien van traditie en (christelijke) cultuur. In Nederland ging haar zwart-bewustzijn een grotere rol spelen dan in Suriname het geval was geweest. De Afrikaanse identiteit overgeërfd van haar oermoeders drong zich op, wat resulteerde in een herwaardering van de Winticultuur. Het christendom werd langzamerhand losgelaten en uiteindelijk was de keus voor Winti niet moeilijk. Toch duurde deze bekering niet lang want gewetensconflicten bleven niet uit. Zij begon te beseffen dat de geloofsinhoud van de Winti niets met de liefde van mensen te maken had maar met de oude slang, de oude draak etc. In een droom kreeg zij een openbaring van het ware in het christendom. Zij kapte radicaal met de Winti en besloot zich aan Jezus te wijden. Samen met haar partner (een evangelist) zette zij een organisatie op voor de verkondiging van het evangelie. Officieel was zij lid van de Evangelische Broedergemeente, maar zij koos niet voor actieve kerkgang vanwege haar kritiek op beleid van de kerk dat door mannen werd gedomineerd. De ommekeer die zij had meegemaakt deed in haar de idee rijpen om zich te gaan verdiepen in de wortels en de grondslagen van het evangelie. Zij heeft een begin gemaakt met de academische studie van het evangelie en de godsdiensten. Zij beseft dat zij nog een lange weg moet gaan, maar vindt het evangelie te bestuderen de moeite waard.

Conclusies

Surinaamse vrouwen hebben verschillend op het evangelie gereageerd, van afwijzing en verzet naar complementariteit en volledige acceptatie. Dit gaat door tot in onze dagen zowel in Suriname als in Nederland. Vanwege deze heterogene reacties is het daarom onmogelijk om te spreken van 'de' Surinaamse vrouw. Dit temeer omdat de etnische afkomst van de vrouwen van Suriname ook nog zeer verschillend is.

- 1 In dit artikel wordt geen onderscheid gemaakt tussen Surinaamse vrouwen in Suriname en in Nederland
- 2 Lampe A., J. Vernooij en B. Focking: *De kracht van ons erfgoed*. Oegstgeest 1991 blz. 49
- 3 Lichtveld U.M., en J. Voorhoeve: *Suriname: Spiegel der vaderlandse kooplieden*. Zwolle 1958. blz. 14 en 126
- 4 Raalte J. van, *Secularisatie en zending*. Wageningen 1973 blz. 174
- 5 Groot S.W. de, *Stammoeders, priestersessen en media. Marron vrouwen in de achttiende eeuw*. OSO, tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis jaarg. 3 nr. 2 Nijmegen 1984 blz. 184
- 6 Lenders Maria, *Strijders voor het lam*. Leiden 1996 blz. 143
- 7 idem blz. 144
- 8 Wolff S, *Mijn leven is doorspekt van Winti*. Doctoraal scriptie godgeleerdheid Universiteit van Amsterdam 1996 blz. 35
- 9 idem blz. 33
- 10 idem blz. 32
- 11 *Erboren Leiderschap*, brochure van het Pastoraal Centrum van het bisdom Suriname 1995.
- 12 Hirsch Hanna, *En de zwarte was een schoon blank man*; Enkele aspecten van de

geschiedenis van de Lutherse Kerk in Suriname met het oog op de samenwerking van de kerken in de Nieuwe Stad als multi-etnische gemeenschap. Doctoraalscriptie godgeleerdheid Universiteit van Amsterdam 1995

13 Wilson L, Verslag inzake de eerste Vrouwensynode te Oostenrijk in het weekblad 'Omhoog' van het bisdom Paramaribo van 8 sept. 1996.

14 zie noot 2 blz. 86 ev.

Verder is gebruik gemaakt van:
Derveld F.E.R, en H. Noordegraaf: *Winti, een Afro-Surinaamse godsdienst in Nederland* Amersfoort 1988

Jones F.J, *Kwakoe en Christus, een beschouwing over de ontmoeting van de Afro-Amerikaanse cultuur en religie met de Hernbutter zending in Suriname*. diss. Brussel 1989 en van de persoonlijke aantekeningen van enkele Surinaamse vrouwen met betrekking tot hun visie op prechristelijk geloof en evangelie.

Haydy Abrahams Nelson is geboren in Suriname. Zij studeerde theologie in Amsterdam en is werkzaam als stafmedewerster en theologe bij de Surinameraad in Amsterdam.

Dossier

Nieuwe theologische subjecten in Latijns-Amerika

'Elke samenleving kent haar verworpen stenen; mensen die niet meer meetellen, afgeschreven omdat zij geen actieve rol meer spelen in het productieproces, afgedankt omdat zij geen koopkracht hebben, afgewezen omdat zij een andere huidskleur hebben. Jezus was zo'n verworpen steen, maar hij werd tot hoeksteen. Zo kunnen ook wij levende stenen worden om een huis te bouwen waar voor iedereen plaats is, niemand buitengesloten.' Met deze woorden schetste de Mexicaanse theologe Elsa Tamez tijdens een recent bezoek aan Nederland de uitdaging van kerken en christenen in Latijns-Amerika.

Sinds kort is Elsa Tamez rector van het in San José, Costa Rica, gevestigde Seminario Bíblico Latinoamericano. In 1989 startte het Seminario met een afstudeerrichting 'Vrouw, theologie en pastoraat', bedoeld voor vrouwen die al jaren actief zijn in het vrouwenwerk binnen en buiten de kerken. Als eerste vrouwelijke rector van het Seminario wil Elsa Tamez die studierichting verder uitbouwen, met een nieuw accent op de cruciale rol die vrouwen in Latijns-Amerika spelen bij de verdediging van het bedreigde leven. Vrouwen moeten uit de anonimiteit komen, en is het niet zo dat ook in bijbelverhalen veel vrouwen geen naam hebben? Zij zijn dochter van, vrouw van, moeder van.

Messiaanse droogte

Bij de aanvaarding van het ambt van rector aan het Seminario Bíblico hield Elsa Tamez een toespraak met als titel: 'Geloof in tijden van Messiaanse droogte'. In die toespraak constateert zij dat in Latijns-Amerika veel christenen de hoop op een nieuwe samenleving hebben verloren. De dynamiek en het enthousiasme van de afgelopen decennia lijken verdwenen. Als er

sprake is van verandering dan is die niet gekomen van de bevrijdende Messias, maar van de krachten die zich verzetten tegen elke vorm van Messiaanse verwachting en tegen de utopie van een rechtvaardige samenleving. Spreken over solidariteit lijkt bijna ouderwets en de martelaren die hun leven gaven in de strijd worden nog amper genoemd. Kortom, we leven in een tijd van Messiaanse droogte.

Maar toch, hoezeer de afwezige God ons ook confronteert met de rechteloosheid van de armen, soms is het, aldus Tamez, goed dat God op afstand is. Het kan ons helpen te beseffen wie we werkelijk zijn, omdat we geconfronteerd worden met onze grenzen. Wij realiseren ons dat we geen goden zijn die orde scheppen in de chaos. Maar als alles niet van ons afhangt hoeven we ons ook niet totaal gefrustreerd of machteloos te voelen. We moeten het leven tegemoet treden met een ander ritme en een andere logica. Een logica die de nadruk legt op het concrete lichamelijke bestaan van iedere dag.

Prediker

Het in de harde praktijk van het leven opgedane realisme brengt Elsa Tamez op het spoor van het boek *Prediker*, dat ook ontstaan is in een tijd waarin de Messiaanse verwachting ver te zoeken was. In *Prediker* proef je de wanhoop, omdat de mens niet in staat is de tijden te begrijpen. Oude antwoorden voldoen niet meer en nieuwe zijn niet voorhanden. Telkens klinkt het: 'Ik had gehoord dat...', maar keer op keer blijkt het omgekeerde waar te zijn. In tijden van Messiaanse droogte lijken verleden en toekomst geen rol te spelen; het verleden wordt vergeten en de toekomst is ongewis. De terreur van het heden blokkeert het raderwerk van de geschiedenis.

Toch krijgt voor *Prediker* een leven zonder zin en betekenis samenhang vanuit het geloof dat alles zijn uur en zijn tijd heeft. Wanneer het heden een voorbijgaand karakter heeft, is het mogelijk in goed vertrouwen te leven. Wel moeten we de tekenen van de tijd leren verstaan. In een situatie van grote droogte kan een klein regenwolkje voorbode zijn van het herstel van het leven. Ook in onze tijd zijn er tekens die nieuwe tijden aankondigen. Elsa Tamez noemt in dat verband de plaats die jongeren, Indianen, Afro-Amerikanen en vrouwen voor zich opeisen. Het zijn de 'nieuwe subjecten', die de verschillende sectoren van de door de bevrijdingstheologie vaak gehanteerde term 'volk' een eigen gezicht en kleur geven.

Nieuwe subjecten

Op de rol van de 'nieuwe subjecten' in het theologisch debat in Latijns-Ame-

rika komt Elsa Tamez terug in een toespraak van augustus 1995 op de Tweede Intercontinentale Dialoog van Derde Wereld Theologen in Seoul, Korea, onder de titel: 'Latin American Christology in the Light of New Theological Actors'. Ook daar constateert zij dat de bevrijdingstheologie doorgaans weinig aandacht heeft besteed aan de realiteit van het leven van iedere dag. De omvorming van onderdrukkende maatschappelijke structuren had absolute prioriteit en met het oog daarop werd de werkelijkheid vooral geanalyseerd aan de hand van sociale en economische categorieën en modellen.

Door de nadruk op structuurveranderingen en historische processen in het theologische denken in Latijns-Amerika zijn andere facetten en dimensies van het bestaan op de achtergrond verdwenen, vooral de waarde en betekenis van het dagelijkse leven, het lichaam en de natuur. Juist die waarde wordt door de nieuwe subjecten onder de aandacht gebracht: door indianen en Afro-Amerikanen voor wie de natuur een wezenlijk onderdeel is van de werkelijkheid; door vrouwen voor wie het leven van iedere dag en het lichaam onmisbare 'theologische vindplaatsen' zijn.

Inclusieve christologieën

Het naar voren treden van nieuwe subjecten in Latijns-Amerika is niet enkel van belang voor het theologiseren in het algemeen, maar vormt in de ogen van Tamez met name een grote uitdaging voor de christologie. Feit is dat ook in de bevrijdingstheologie de christologie gevangen blijft in westerse categorieën, bepaald door analytisch, rationeel en lineair denken, waarbij het mannelijk op de voorgrond treedt en de dynamiek is gericht op uitsluiting en niet op insluiting. Tamez betoogt dat in Latijns-Amerika de christologie ontdaan moet worden van haar westers karakter.

Het proces van fundamentele afbraak en nieuwe opbouw van de christologie heeft diepgaande gevolgen voor de geloofsleer, voor de spiritualiteit van de verschillende personen en groepen en voor de autoriteit van de bijbel. Zo stellen indianen en Afro-Amerikanen die lid zijn van christelijke kerken, de nadruk op Jezus als enige weg naar het heil ter discussie. Jezus Christus is een belangrijk element in hun geloofsbeleving, maar daarom is Hij nog niet uniek of van essentieel belang. Voor een werkelijk 'inclusieve dialoog' is het nodig dat wordt erkend dat God zich op velerlei wijzen manifesteert.

Voor de andere nieuwe subjecten, de vrouwen, wordt het mannelijk karakter van Jezus, zoon van God, een probleem. Door het almaar benadrukken van de Vader-Zoon relatie voelen vrouwen zich buitengesloten. Vrouwelijke theologen storen zich aan een theologisch betoog waar vrouwen in feite geen

plaats in hebben. Weliswaar verhoogde de historische Jezus de waardigheid van vrouwen, maar toch blijft de christologie een gewijd discours dat met betrekking tot het aspect gender niet in balans is. Daarom willen vrouwen het thema 'Jezus en de vrouwen' overstijgen.

'Hermeneutische sprong'

Zoals gezegd beseft Elsa Tamez terdege dat de opkomst van de nieuwe theologische subjecten diepgaande gevolgen kan hebben voor de geloofsleer en de christologie. Blijkbaar gaat het niet om één Latijns-Amerikaanse christologie, maar om een veelheid aan open en inclusieve christologieën die herkenbaar zijn voor het dagelijkse leven van een bonte hoeveelheid subjecten en groepen. Bovendien is het niet voldoende om, bij het ontwerpen en formuleren van de genoemde open Latijns-Amerikaanse christologieën, de bijbel vanuit een nieuw cultureel, kosmisch of ecologisch perspectief te lezen. We moeten er, aldus Elsa Tamez, terdege rekening mee houden dat de bijbel niet alle benodigde elementen bevat, omdat hij is ontstaan in een patriarchale, monotheïstische en wellicht racistische cultuur. Wanneer we werkelijk willen komen tot een inclusieve christologie is een 'hermeneutische sprong' in de behandeling van de gewijde teksten daarom noodzakelijk.

Mario Coolen

Mario Coolen studeerde theologie aan de Katholieke Universiteit van Nijmegen; werkte van 1972-1980 in Guatemala en is

nu studietoelichting van de interkerkelijke ontwikkelingsorganisatie Solidaridad

Alle Hoekema en Roelf Kuitse

Navolging

Internationaal symposium van doopsgezinde theologiedocenten

Ter gelegenheid van de viering van het vijfhonderdste geboortjaar van Menno Simons kwam een dertigtal theologiedocenten uit alle delen van de wereld van 3-6 juli 1996 in Elspeet bijeen voor een symposium, waarin 'navolging van Christus' het centrale thema was.

De deelnemers aan deze bijeenkomst kwamen uit Noord-, Midden- en Zuid-Amerika, Afrika, Azië en Europa. Het was niet eenvoudig voldoende deelnemers te vinden uit het zuidelijk halfrond. Doopsgezinden en mennonietes zijn in de zending laatkomers geweest als het ging om het belang van gekwalificeerde theologische opleidingen. Gemist werden uitgenodigden uit Japan, Taiwan en Zaïre. Ook uit de door emigratie sterk geslonken mennonietengemeenschap in Rusland en de Oekraïne kon niemand aanwezig zijn. Niettemin vormde het totale gezelschap een representatieve afspiegeling van de doopsgezinde wereldbroederschap.

Historische achtergrond

Vijfhonderd jaar geleden werd Menno Simons (1496-1561) geboren. Hij zou de bekendste leidsman worden van de doperse beweging in ons land (door tegenstanders *wederdopers* of anabaptisten genoemd), die, in 1525 in Zürich begonnen, zich mede door de maatschappelijk turbulente tijd via de Elzas en de Pfalz snel verbreidde naar Noord-Duitsland en de Nederlanden. De huidige nazaten van deze radicale reformatie noemen zich in ons land doopsgezinden, in Friesland mennisten en in het buitenland veelal mennonietes of mennonieten. Soms noemen ze zich naar een van de Zwitsers-Zuid-

Duitse leiders uit de eerste periode: Amishen (naar Jakob Ammann, eind 17e eeuw) of Hutterites (naar de in 1536 als martelaar terechtgestelde Jakob Hutter uit het gebied van Tirol en Moravia).¹ Hun theologie kenmerkte zich door een ijveren voor het herstel van de nieuwtestamentische christelijke gemeente en daarmee voor een gelovigendoop, en door het opvolgen van de leefregels die Christus in de Bergrede aan zijn discipelen gaf, waaronder het gebod geen wapens te gebruiken. Dat impliceert een kritische houding tegenover de staatsmacht, en in veel gevallen ook een kritische houding tegenover de volkskerk.

Na een tijd van heftige vervolging in de zestiende eeuw werden deze dopers in sommige gebieden, zoals de noordelijke Nederlanden en Noord-Duitsland, getolereerd en zouden ze in de volgende eeuwen als dissenters een belangrijke maatschappelijke factor worden. Uiteraard verloren ze daarmee een stuk van hun oorspronkelijke identiteit, die mede gevormd was door apocalyptische beelden uit de overgangstijd van late Middeleeuwen naar vroege reformatie. In andere gebieden evenwel (zoals Zwitserland) bleef fysieke vervolging bittere realiteit. Een en ander leidde veelvuldig tot een vlucht om het leven, en in een aantal gevallen tot groepsemigratie naar veiliger oorden. Als ook die gebieden naderhand een harder politiek regime kregen, trok men weer verder.

Missionaire mogelijkheden werden in de eerste helft van de zestiende eeuw vanuit een *Nabewertung* van het Rijk Gods intensief gebruikt (in tegenstelling tot wat andere reformatorische bewegingen deden), maar werden daarna onmogelijk door de vervolgingen en door een begrijpelijke neiging tot introversie.² Wat overbleef, was evangelieverkondiging door presentie. Dopers werden 'stillen in den lande'.

Het is de min of meer gedwongen migratie geweest, die er voor zorgde dat de doperse beweging een mondiaal karakter heeft gekregen. Als voorbeeld mag gelden de geschiedenis van die mennonieten, die om der wille van hun gelovig geweten vanuit Nederland en Noord-Duitsland verder trokken naar het platteland rond Gdansk, dat een tijdlang tot Zweden behoorde. Toen dat gebied onder Frederik de Grote weer Pruisisch bezit werd en mennonieten hun privileges, wat vrijstelling van militaire verplichtingen betreft, kwijtraakten, trok een deel van hen vanaf 1788 verder naar de Oekraïne, omdat Tsarina Catharina de Grote wel zulke garanties verstrekke. Aan het eind van de 19e eeuw, en in het eerste kwart van onze eeuw dwong de politieke situatie hen opnieuw tot groepsemigratie, nu in golven naar Canada en Latijns-Amerika. De historie van andere groepen dopers is analoog aan dit voorbeeld.

Deze lange geschiedenis van migratie om der wille van het geloof heeft de theologische paradigma's van vooral de Noord-Amerikaanse mennonietes bepaald. *Exodus* en *diaspora* werden daar sleutelwoorden.³ Een en ander

leidde onbedoeld ook tot etniciteit. 'Echte' mennonietes zoeken hun *roots* in Rusland of in Gdansk! In onze tijd kunnen migratie en terugtrekken uit de samenleving echter nergens meer een uitweg zijn als zulke geloofsprincipes onder druk komen te staan.

Vanaf het midden van de 19e eeuw ontstonden naast deze 'oude' geloofsgemeenschappen ook zendingskerken. Het eerst op Java (vanaf 1851) door arbeid van Nederlandse doopsgezinden, vanaf het eind van de vorige eeuw ook in India en in Afrika door toedoen van Noord-Amerikaanse zendingsarbeid, toen de 'evangelical revival' ook de mennonietes bereikt had. Vooral na 1945 is daar groei in Latijns-Amerika bijgekomen. Uiteraard delen deze jonge zendingskerken niet de exemplarische migratiegeschiedenis met de 'oude' mennonietes. Dat leidt in landen als Mexico, Paraguay en Uruguay tot spanningen tussen 'oude' mennonieten en 'jonge' Spaanstalige groepen. In Noord-Amerika bestaan soortgelijke spanningen tussen *black* en *hispanic* mennonietes enerzijds en de 'etnische' mennonietes anderzijds.⁴ Volgens een participant aan het symposium uit Paraguay is de naam 'mennoniet' voor velen in zijn land vanwege de accenten die de 'etnische' mennonieten daar leggen op hun eigen taal (Duits), kleding, familierelaties en cultuur, meer een aanduiding geworden voor een speciaal volk dan voor een geloofsgemeenschap. De jonge kerken in Latijns-Amerika en trouwens ook in Afrika voelen zich juist tot de mennonietes aangetrokken vanwege de oorspronkelijk zestiende-eeuwse radicaal geweldloze principes.⁵

Thema van het symposium: navolging

Menno Simons heeft, anders dan grote reformatoren als Luther en Calvijn, nooit de gelegenheid, de tijd en de rust gehad om op systematische wijze zijn interpretatie van de bijbelse boodschap te ontvouwen. Hij was altijd onderweg of op de vlucht voor zijn vervolgers. De van hem bewaard gebleven geschriften zijn merendeels geschreven tot bemoediging en troost, tot aansporing en volharding van zijn medestanders, die evenals hij leden onder vervolging door kerk en staat. Verschillende van zijn geschriften hebben die functie behouden tot in onze moderne tijd, bijvoorbeeld tijdens vervolgingen in de Sovjet Unie.

Als thema voor deze bijeenkomst was gekozen: navolging (*discipleship*). Hoewel die term in de werken van Menno Simons⁶ zelf niet vaak voorkomt, vormt ze wel een kernbegrip in zijn denken en is ze volgens velen een van de wezenlijke kenmerken van de doperse beweging als zodanig. De Amerikaanse kerkhistoricus Harold Bender sprak zelfs van 'the most characteristic, most central, most essential and regulative concept in Anabaptist thought'.⁷

Bender en andere jonge theologen in de USA propageerden in de eerste helft van onze eeuw een 'recovery of the anabaptist vision'. Daarmee werd bedoeld een hernieuwde nadruk op de ethische dimensies van het christelijk geloven, op levensheiliging en navolging van Christus. Daardoor werden ook de zendingsorganen van hun kerken zich bewust van een verenging van de bijbelse boodschap in hun denken en werken tot een piëtistische spiritualiteit. Geen wonder dat een van de Latijns-Amerikaanse deelnemers aan dit symposium, Daniel Schipani, wees op de ontwikkeling van een 'discipleship as christian praxis' die zich in Latijns-Amerika ontwikkelt naast 'discipleship as evangelical piety'.

In dit symposium ging het er vooral om, welke gestalte de navolging van Christus krijgt in de zeer verschillende maatschappelijke en culturele contexten waarin mennonietes zich nu bevinden. Ook de vraag naar de weerstanden tegen zo'n radicaal en geweldloos getuigenis kwam ter tafel, evenals die naar de mogelijkheid tot een positieve rol in onze samenlevingen te spelen. Daarmee samenhangend kwam ook aan de orde welke waarde Menno's persoon en zijn theologie, die in een hele specifieke context tot stand kwam, in het algemeen nu nog kunnen hebben. En gezien het sterk christocentrische karakter van zijn theologie en van de doperse beweging werd ook uitgebreid gesproken over de christologie.

Verschillen in waardering voor Menno Simons

Het ging uiteraard vooral om de stemmen van de niet-westerse participanten. Daarom werden bij elk subthema eerst eigentijdse verhalen uit verschillende contexten gehoord, voordat de deelnemers met Menno's context geconfronteerd werden. Merkwaardig genoeg leek de waardering voor Menno Simons groter te zijn in Afrika en Latijns-Amerika dan in Europa en Noord-Amerika. Hoewel zijn werk buiten het westen niet erg toegankelijk is, wordt de samenhang van Menno's leven en zijn theologie in de niet-westerse context mogelijk beter begrepen dan bij ons. De zwarte Graham Cyster uit Zuid-Afrika typeerde die theologie dan ook als de reflectie van een vluchteling en balling. En dus per definitie theologie in wording, een proces. Menno's latere volgelingen maakten daar (zie boven) soms een 'refugee psychology' van, met een verabsolutering van de eigen traditie.

Voor de Ethiopiër Shamsudin Abdo was Menno een figuur, die genoeg had van het systeem van de Katholieke Kerk van zijn tijd, en die liever zelf uit de boot sprong dan af te wachten tot hij er uit gegooid zou worden. Hij was zeker iemand, die niet alleen streng de grenzen van de nieuwe gemeente bewaakte, maar ook een pastoraal mededogen kende. Overigens noemt de sterk groeiende doperse kerk in Ethiopië zich opzettelijk niet 'Mennonite',

maar *Messerete Kristus* kerk: de 'Christus is het fundament' kerk.⁸ Het gaat uiteindelijk niet om Menno. Die is weliswaar een belangrijk lichtbaken, maar Christus zelf is het licht.

Tegenover deze geluiden stond de kritische stem van de in oecumenische kaders werkende Duitser Rainer Burkart, voor wie Menno's theologie juist vanwege de totaal verschillende context zijn waarde goddeels had verloren. Het zou gaan om een statisch concept binnen streng omlijnde kaders. Daarin was geen aandacht voor mensen die nog in een leerproces zitten en dus ook geen ruimte voor samenwerking met anderen buiten de eigen kleine kring. In één opzicht werd Burkart ondersteund door Lydia Harder Neufeld uit Toronto, Canada. Menno heeft ons niet kunnen helpen uit te vinden, hoe we Christus kunnen navolgen in een situatie waarin we als christenen niet onderdrukt worden, maar juist over macht beschikken, aldus deze kerkhistorica.

In een algemene inleiding over Menno's theologie had de Nederlandse predikant en docent Gerke van Hiele er overigens al op gewezen, dat Menno's latere werk, stammend uit de jaren waarin hij al zijn energie moest steken in pogingen om de eenheid binnen de doperse gemeenschap te handhaven, scherper van toon is dan de vroegere geschriften, die milder en pastoraler van aard zijn. In dat opzicht deelde hij de genoemde kritiek.

Christologie

Menno's christologie, die wat de incarnatieleer betreft sterk aanleunt tegen die van Melchior Hoffman⁹, is in veel opzichten in onbruik geraakt. Lydia Harder Neufeld noemde in haar inleiding meer dan 35 door Menno gebruikte bijbelse beelden van Christus. Drie daarvan spelen een kenmerkende rol: Christus als de waarachtige leraar (zie de Bergrede!); Christus als machtige verlosser en Christus als bruidegom van de ware gemeente. Soteriologie en ethiek zijn, aldus de reeds genoemde Burkart, in dit ontwerp nauw met elkaar verbonden. Hij waarschuwde echter om de veelkleurige christologieën uit andere kerken niet te veronachtzamen. Harders collega Arnold Snyder, eveneens uit Toronto, benadrukte overigens, dat Menno tussen soteriologie en ethiek een 'spirituality of regeneration' plaatst, die aansluit bij de monastieke spiritualiteit van de late Middeleeuwen, zoals die onder andere zichtbaar wordt binnen de Moderne devotie. Deze spiritualiteit accentueert het feit dat voor Menno Simons 'disciples are born of grace, not of human will'.¹⁰ Zonder de kracht van de Geest kan waarachtige navolging niet bestaan.

Opvallend was hoezeer de beelden van Christus in de verscheidene contexten van onze tijd verschillen. Volgens Aristarchus Sukarto (Universitas Kristen

Duta Wacana, Yogyakarta) benadrukken christenen uit zijn kerk in Indonesië (de GKMI) vooral een overwinnende Christus. Men wil het christendom graag afficheren als de godsdienst van de vooruitgang en de welvaart. Het lijden en de nederigheid van Christus krijgen vergeleken daarbij veel minder aandacht. Voor Alix Lozano uit Colombia, een land vol geweldadigheid zijn het juist beelden als 'de arme, profeet, wonderdoener, de solidaire, de vriend, de verdediger van het leven', die bij Christus passen. In Colombia bestaat geen hoopvolle realiteit. Jezus zelf is de hoop voor de christenen daar. Overigens was het interessant om te vernemen dat, ook onder radicale protestanten daar, Maria een figuur is voor wie men veel respect heeft.

De zwarte Noord-Amerikaanse oudtestamentica Wilma Ann Bailey wees erop dat in de Afro-Amerikaanse literatuur de term 'Christus' nauwelijks voorkomt; ook daar gaat het om Jezus als mens: 'a very special pure and perfect man', een vriend om verdriet en vreugde en liefde mee te delen. Daarnaast steunt men in die kringen op het geloof in een sterke God, die machtiger is dan Faraon en die Zijn volk bevrijdt uit slavernij. Ze bespeurde hier spanningen tussen de 'etnische' mennonieten, die met hun opvattingen over geweldloosheid een bijna marcionitische positie innemen vanwege het *warrior*-beeld van God in het Oude Testament, en de Afro-Amerikaanse mennonieten, die de moeizame weg moeten gaan van een 'Old Testament God-the-Sovereign orientation to a New Testament Christ-the-Servant orientation'. Zwarten hebben immers al ervaren wat het betekent slaaf te zijn. Zij willen weten, wat het betekent vrij en gelijkwaardig te zijn, en ze zoeken een daarbij passend Christus-beeld: 'Jesus as a friend to gab with, to cry with, to shout to, to give joy and to provide love in a situation of pain, humiliation and alienation in a place that is not home'. Uiteraard levert zo'n context spanningen op met die van Menno's christologie, die toch goeddeels een christologie 'van boven' is.

Navolging

De weg naar navolging begint volgens Menno Simons bij het horen van het Woord Gods. Het menselijk antwoord daarop is berouw en geloof. Daarna volgen geestelijke opstanding, regeneratie, wedergeboorte en uiteindelijk 'de nieuwe creatuur in Christus'. Deze navolging vindt een uitdrukking in de doop met water als uiterlijk teken van de innerlijke, door de Geest bewerkstelligde verandering. Door deze doop vindt de incorporatie plaats in het lichaam van Christus, de gemeente 'zonder vlek of rimpel'. Het leven krijgt een nieuw centrum in Christus. Het wordt geleefd in gehoorzaamheid

aan Christus, in vrede en eenheid met de 'bondgenoten' in de gemeente, en in geweldloze liefde en dienst aan de navolging. De oudere Menno accentueerde daarbij de noodzaak van zuiverheid en discipline in de gemeente.

Verskillende vragen rezen bij Menno's visie. Was hij niet te optimistisch wat de mogelijkheid van een volkomen regeneratie betreft? Onderschatte hij niet de macht van de zonde in het leven van de mens? Kan de nadruk op gehoorzaamheid niet leiden tot het legalistische gevaar dat het heil, ondanks Menno's nadruk op de genade Gods als het begin van het nieuwe leven, beschouwd wordt als vrucht van de menselijke gehoorzaamheid? En brengt het accentueren van de navolging van Christus mensen niet tot wanhoop, huichelarij, of trots? Een hermeneutische vraag ten aanzien van de navolging was, of 'an exclusively christocentric reading will not elevate certain parts of the New Testament to super-canonical status', en of het sterke christocentrisme geen afbreuk doet aan de trinitarische grondslag van het christelijk geloof.

De al genoemde Graham Cyster zag in Menno's leven en denken een balans tussen binnen en buiten, tussen Christus als Heiland en Christus als Heer. Die balans zou bij de mennonieten dikwijls verstoord zijn geraakt door eenzijdige nadruk op hetzij innerlijke ervaringen, hetzij sociale activiteiten. 'Discipleship is not based on a social ideal. It is indeed a fruit of a changed life. He [Menno] believed in walking the talk; true discipleship results in a community which becomes an alternative to the world.'

Voor Shant Kunjam, *bishop* van de Mennonite Church in India, stond navolging in het teken van de verhouding tussen leraar en discipel, dat wil zeggen: *guru* en *shishya*. Beiden leven in een nauwe gemeenschap met elkaar. De *shishya*, leerling, leert van zijn *guru* de mysteriën van het leven en volgt diens levenspatroon. Leven en leer van de *guru* overdenkt hij tijdens regelmatige ontmoetingen met andere leerlingen in een *ashram*.

In de Latijns-Amerikaanse context werden tijdens het symposium drie complementaire wijzen van navolging onderscheiden. Twee daarvan, 'discipleship as evangelical piety' en 'discipleship as christian praxis' werden hierboven al genoemd. De derde wijze werd omschreven als 'discipleship as charismatic spirituality'. Terwijl het in de eerste gestalte gaat om nadruk op persoonlijke ervaringen met de (gekruisigde) Christus (zie sleutelwoorden als 'non-conformity, faithfulness, commitment and holiness of life'), staan in de tweede het leven van Christus en zijn strijd voor gerechtigheid, vrede en vrijheid centraal. Sleutelwoorden zijn daar: verantwoordelijkheid, solidariteit met slachtoffers van onrecht, gerechtigheid, vrijheid. De derde vorm tenslotte benadrukt de overwinning van de opgestane Christus en de neerdaling van Zijn Geest. Daar gaat het om 'the notion of the empowered and victorious life in the sense of both freedom of the Spirit, as well as

giftedness, enablement for ministry in the name of Christ.' Een dopers accent in deze charismatische spiritualiteit is 'a more holistic service and peace orientation.'

Weerstanden tegen de navolging

Zoals vermeld, zijn de dopers in het verleden heftig vervolgd. Natuurlijk had dat mede te maken met de gewelddadige gebeurtenissen in Münster (1535). Menno Simons heeft zich in woord en geschrift duidelijk van dat gewelddadig avontuur gedistantieerd. Herhaaldelijk schrijft hij dat de navolging van Christus tegenstand oproept en lijden met zich mee kan brengen. Daartegen dient men zich uitsluitend te wapenen met de geestelijke wapenrusting waarover Paulus schrijft.

De vroege anabaptisten vormden, zo stelde Neal Blough (Parijs), in drie opzichten een bedreiging in de ogen van anderen die zich hadden geconformeerd met de 'Christendom synthesis'. Allereerst was de verwerping van de kinderdoop een aanval op de vanzelfsprekendheid van het christen worden via een min of meer magische rite en een uitdaging voor wat 'religiously credible' was in de synthese van het religieuze, culturele en politieke leven van de zestiende en zeventiende eeuw. Verder was de nadruk op navolging van Christus een uitdaging voor de leden van de volkskerken vanwege de eis tot ethische transformatie en nieuw, verander(en)d leven. En tenslotte zag men de proclamatie van de vrijheid van de christelijke gemeente tegenover de politieke heersers als een bedreiging: 'Hostility towards Anabaptism came about because of their rejection of that which was commonly believed in the culture of Christendom; in terms of the predominant religious mentality, in terms of predominant ethics and in terms of predominant political structures.'

De huidige situatie in Europa en Noord-Amerika is heel anders. Blough typeerde deze met een verwijzing naar Kierkegaard: 'The fact is that there is nothing to persecute anymore.' Hij pleitte daarom in navolging van Newbigin, voor een meer kritische houding tegenover de westerse cultuur en voor een missionaire benadering van die cultuur. Juist daarin zouden kerken en theologen van het zuidelijk halfrond de gemeenten in het westen kunnen helpen.

In de niet-westerse context vindt vervolging nog wel plaats. Shamsudin Abdo vertelde sober en ontroerend hoe tijdens het bewind van Mengistu bijna alle kerkgebouwen van gemeenten die voortkwamen uit Mennonite mission moesten sluiten, en hoe vele leiders van die gemeenten, waaronder hij zelf, gevangen werden gezet. Deze noodsituatie deed evenwel nieuwe

vormen van gemeente ontstaan: de huisgemeenten. Vooral jongeren voelden zich daartoe aangetrokken. Ondanks de irritatie van de machthebbers was de groei van de kerk onder druk niet te stuiten. Daardoor ontstaat wel het probleem van goede pastorale begeleiding voor de velen die toegetreten zijn.

Radicale navolging leidt echter niet alleen tot weerstanden. Soms houdt 'discipleship as christian praxis' ook een positieve bijdrage aan een samenleving in. Voorbeelden daarvan kwamen uit Colombia. Samen met andere, gelijkgerichte kerkelijke groeperingen hebben de mennonitas in dat land geijverd voor het recht op vervangende burgerdienst voor hen die bezwaren hebben tegen militaire dienst. Hun lobby heeft ertoe geleid, dat dit recht in recente wetgeving is erkend.

Voortzetting van het gesprek

Bijeenkomsten zoals deze in Elspeet horen volgens de deelnemers regelmatig plaats te vinden. Ze zijn waardevol bij het zoeken naar een nieuwe identiteit voor de doopsgezinden en mennonietes, nu het beroep op hun gezamenlijke afkomst niet langer voldoende is. Missiologische noties die door dit symposium nadrukkelijk voor het voetlicht kwamen, waren onder andere de nadruk op de nieuwe gemeenschap in Christus (presentie als doel van zending); het besef dat de westerse kerken door hun machtspositie (financiële) en door hun nadruk op waarden, die vooral door hun etnische achtergrond zijn bepaald, de eigen ontwikkeling van niet-westerse kerken nog steeds belemmeren; en 'mission as peace witness': het getuigenis dat uitgaat van radicale navolging.

Eén missionair-didactisch aspect zal nog afzonderlijke aandacht moeten krijgen. Wat betekent het, niet alleen voor de individuele leden en gemeenten, maar ook voor de theologische opleidingen, dat in de doperse traditie de *koinonia*, de nieuwe gemeenschap, zoveel nadruk krijgt? 'True discipleship results in a community which becomes an alternative to the world', aldus een van de deelnemers. Over dat alternatief, meer dan over de zo gekoesterde eigen traditie, zal de discussie moeten gaan, stelde een ander. Voor het karakter van de theologische opleiding heeft een en ander relevantie. Moet de werkelijke voorbereiding op het leiderschap van de gemeenten weer plaats gaan vinden in een *ashram*, of binnen een seminarium waar *gemeinsames Leben* (Bonhoeffer) gepraktiseerd wordt? Dat zou in het westen een breuk betekenen met de gangbare vorm van de opleiding.

Het vervolg van het gesprek daarover kan nog uiterst spannend worden.

1 De beste historische overzichten geven C.J. Dyck, *Introduction to Mennonite History*, Scottsdale: Herald Press, 1993 en Diether Goetz Lichdi, *Über Zürich und Witmarsum nach Addis Abeba. Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart*, Maxdorf (Duitsland): Agape Verlag, 1983.

2 Zie N. van der Zijpp, *Verloren openheid*, Assen: Van Gorcum & Co, 1959, en Wolfgang Schäufele, *Das missionarische Bewusstsein und Wirken der Täufer*, Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1966.

3 Verg. John Howard Yoder, 'Withdrawal and Diaspora: The Two Faces of Liberation', in Daniel S. Schipani (ed.), *Freedom and Discipleship. Liberation Theology in Anabaptist Perspective*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1989, 76-84.

4 Zie b.v. Hubert L. Brown, *Black and Mennonite*, Scottsdale PA: Herald Press, 1976.

5 Dat deze radicale principes in de zendingspraktijk van doopsgezinden en mennonietes vaak zijn verwaarloosd wordt erkend in Robert L. Ramseyer (ed.), *Mission and the Peace Witness. The Gospel and Christian Discipleship*, Scottsdale, PA: Herald Press, 1979.

6 Het verzamelde werk van Menno Simons is in 1681 te Amsterdam uitgegeven als *Opera Omnia Theologica of Alle Godgeleerde Wercken van Menno Simons*. Een fotografische herdruk verscheen in 1983. Een Engelse vertaling van de hand van Leonard Verduin werd in 1956 bij Herald Press: Scottsdale PA uitgegeven.

7 Harold S. Bender, 'The Anabaptist Theology of Discipleship', in *Mennonite*

Quarterly Review, XXIV/1, January 1950, 25-32. Vgl. Bender's baanbrekende voordracht 'The Anabaptist Vision' uit 1943, naderhand verschillende malen herdrukt en vertaald, en onder andere opgenomen in Guy F. Hersherberger (ed.), *The Recovery of the Anabaptist Vision*, Herald Press: Scottsdale PA, 1962, 29-54.

8 De naam herinnert aan I Kor. 3:11, welke tekst op de titelpagina van alle geschriften van Menno Simons voorkomt.

9 Zie S. Voolstra, *Het Woord is vlees geworden. De melchioritisch-menniste incarnatieleer*, Kampen: Kok, 1982.

10 Engelstalige citaten zijn ontleend aan de papers, die de deelnemers tijdens het symposium voordroegen. Het ligt in de bedoeling deze inleidingen te bundelen en uit te geven als deel van een serie publicaties van het Institute of Mennonite Studies in Elkhart, IN, USA.

Alle G. Hoekema doceerde in Pati (Midden-Java), was predikant in de Doopsgezinde Broederschap en is nu docent missiologie en praktische theologie aan het Doopsgezind Seminarium en bij de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit van Amsterdam.

Roelf S. Kuitse doceerde in Pati en Malang (Oost-Java), was betrokken bij het Islam-in-Africa project in Ghana, en werd na een predikantschap op Texel docent missiologie aan de Associated Mennonite Bible Seminars te Elkhart, IN, USA. Hij is sedert enkele jaren met emeritaat.

Leny Lagerwerf

Bibliografie van in 1995 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur

Evenals in voorgaande jaren richt deze bibliografie zich vooral op Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Oceanië. Daarnaast is een aantal titels over missionaire situaties in Europa, met name Nederland en België verwerkt.

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

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

Inleiding bibliografie

ALGEMEEN

- BIBLIOGRAFIE EN STUDIE VAN MISSIOLOGIE	1-9
- GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	10-40
- RELIGIES/DIALOOG	41-57
- POLITIEKE, CULT., EN SOCIO-ECON. CONTEXT	58-65
- VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	66-86

AFRIKA

87-111

AZIË

112-158

LATIJS-AMERIKA

159-174

OCEANIË

-

EUROPA

175-195

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ adm.-adres
Allerwegen	Allerw	.Kampen	Kok
Begrip Mosl./Chr.	Begrip	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bazuin, De	Bazuin	Den Bosch	S.Stevinweg 17
Christenen en China Concilium	Chr.& China Conc.	Kessel-Lo	Zavelstraat 60
Doc.blad Geschied.Ned.		Hilversum	Postbus 17
Zend.& Overz.Kerken	DGNZOK	Kampen	TU, Postbus 5021
Erasmusplein		Nijmegen	Kath. Univ.
Exchange	Exch.	Utrecht	Heidelberglaan 2
EZA Informatie	EZA-Inf.	Terschuur	Eendrachtstr. 29a
Hervormd Nederland	HN	Zoetermeer	Boekencentrum
ID-informatiedienst	ID	Den Bosch	Postbus 750
Kerk en Missie	K&M	Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	K&T	Den Haag	Boekencentrum
Mediant, Tijdschr. Ned.	Francisc.	Utrecht	
Missie in Aktie	MiA	Den Haag	Ln v.N.O. Indië
Reflection	Refl.	Groningen	Postbus 2232
Soteria	Sot.	Sliedrecht	De Eenhoorn, PB 217
Stud.in Interrel.Dial.	SID	Kampen	Postbus 130
Tijdschr.voor Theol.	TvT	Nijmegen	Postbus 909
		Leuven	Gr.Begijnhof 53
Trajecta	Traj.	Nijmegen	KDC/Postbus 9100
Utrechtse Stemmen (Utr.RvKerken)		Utrecht	Costa Ricadreef 110
Vandaar		Leusden	Postus 200
Wereld en Zending	W&Z	Kampen	Kok

ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

- Houtepen, A. Where is God? Missiology as a Fundamental Theology: the theological journey of Marc Spindler. In: 22, 8-25.
- Medical Missiology. An undeveloped discipline without disciples. A retrospective view. In: Exch. 24(1995)3, 222-246.
- Jongeneel, J.A.B., *In memoriam Prof. Dr. J.M. van der Linde* (1913-1995). In: W&Z 24(1995)4, 97-98.
- Lagerwerf, L., Bibliografie van in 1994 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur. In: W&Z 24(1995)4, 77-96.
- Salemink, Theo, Profeet in een seculiere wereld. Arend Theodoor van Leeuwen 1918-1993. In: W&Z 24(1995)4, 24-38.
- Slageren, J.v., Johannes (Hans) Roldanus: eenvoudig – meervoudig. In: Evangelie en beschaving. Studies bij het afscheid van Hans Roldanus. Onder redactie van R. Benjamins, G.D.J. Dingemans, A. Hilhorst, J. v. Slageren, R. Steensma. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995, 1-16.
- Slageren, J.v., Marc Spindler: missionnaire et missiologue. In: 22, 1-7.
- Sundermeier, Theo, Religions- und Missionswissenschaft: Partner im Konflikt. In: 22, 66-75.
- Visser, Hans, *In memoriam Prof. dr. E. Jansen Schoonhoven* (1904-1995). In: W&Z 24(1995)2, 109-110; en in: Vandaar 21(1995)4, 17, 22, 107, 162.

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/niet-westerse kerkgeschiedenis

- Camps, A., Catholic and Protestant Missionaries Compared in Nineteenth Century France. In: 22, 76-84.
- C.I.C.M. Missionaries, past and present, 1862-1987. History of the Congregation of the Immaculate Heart of Mary (Scheut/Missionhurst). Edited by Daniël Verhelst and Nestor Pycke. Leuven: Leuven Univ. Press, 1995, 552p.
- Dirkzwager, Marg. H., Het project 'Zendingsorganisaties en hun archieven in Nederland, 1793-heden'. In: DGNZOK 2(1995)1, 72-77.
- Hermans, J., De bezieling van pater Damiaan. De boodschap van een eenzame Godzoeker. Brugge: Tabor, 1995, 63p.
- Steenbrink, K., Enkele tendenzen in de recente missiegeschiedenis. In Traj. 4(1995)4, 342-355.
- 54, 76, 78, 87, 94, 96, 101, 103, 107, 109, 113 t/m 117, 119, 129,

130, 132, 135, 138, 142, 146, 148, 153, 154, 158, 163, 170, 172, 173.

Bijbels perspectief

15. De bijbel als culturele erfenis. Over de bijbel als woord van mensen, culturele kracht en bron van menselijke waarden. In: *Conc.* (1995)1, 4-125.
Met o.a.: A. Camps, De bijbel en de ontdekking van de wereld: missie, kolonisatie en ontwikkelingshulp, 65-73; J.-P. Ruiz, Nieuwe manieren van bijbellezing binnen de culturele context van de Derde Wereld, 74-85; G.M. Soares Prabhu, De Bijbel als een magna charta van bevrijdingsbewegingen en mensenrechten, 86-97; N. Solomon, De Bijbel en het behoud van de wereld, 98-108; Teresa Okure, 'Zie, Ik maak alle dingen nieuw'. De slotverklaring van de Vierde Plenaire vergadering van de Katholieke Bijbelfederatie, 109-121; E. Kabongo Kanundowi, Actieve betrokkenheid van de kerk van Zaïre bij de opbouw van een land dat bereid is verantwoordelijkheid op zich te nemen, 122-125.
16. Hermeneutics of Life. In: *Exch.* 24(1995)2, 91-183.
met o.a.: A. Houtepen, Hermeneutics, Mission and Ecumenism: the art of understanding a communicative God, 91-110; K. Steenbrink, Interactive Use of Scriptures within an Inter-religious Network, 111-122; Martha Frederiks, Congruency, Conflict or Dialogue: Lamin Sanneh on the relation between gospel and culture, 123-134; Caroline Angenent, About Ham and his Wicked Siblings, 135-158; J. de Santa Ana, Elements for a Theology of Life, 159-175; M.E. Brinkman, A Theology of Life: open questions, 176-183.
17. Vreugdenhil, G., Zending in oudtestamentisch perspectief – een onderzoek naar de visie van de oudtestamentici op de missionaire dimensie van het Oude Testament. *Scr. Univ. Utrecht*, 1995, 42p.
92

Theologie van zending

18. Amaladoss, M., Gospel and Culture in Cross-Cultural Mission. In: *Ecumenism and Hermeneutics. Findings of the VIIIth Consultation of Societas Oecumenica. Association of Ecumenical Institutes in Europe, Driebergen 25-31 August 1994.* A. Houtepen (ed.). Utrecht: IIMO, 1995, 101-116.
19. Boersema, P.R., Praxis-theorie en Contextualisatie. Een studie op het randgebied van culturele antropologie en evangelische missiologie. *Scr. CA VU-Amsterdam*, 1995, 78p.
20. Bolt, B./C.J. Haak/W. Kuipers, Zending in beweging: Bundel ter voorbereiding op het congres Zending in Beweging op D.V. 8 en 9 december 1995. Zwolle: G.M.O. 1995, 124p.
21. Brinkman, M., Credal Witness in Context. In: 22, 36-50.
22. Changing Partnership of Missionary and Ecumenical Movements. Essays in honour of Marc Spindler. Ed. by Leny Lagerwerf, Karel Steenbrink, Frans Verstraelen. Leiden-Utrecht: IIMO, 1995, 235p. [Including a Selected Bibliography of Marc Spindler, 227-232].

23. Hoedemaker, L.A., Evangelie en cultuur. Kanttekeningen bij een voortgaande oecumenische discussie. In: 6, 171-186.
24. Hoedemaker, Bert, Mission and Unity: the relevance of Hoekendijk's vision. In: 22, 26-35.
25. Luiten, G.F.J., *Missio Dei*, cultuurbepaald en cultuurbepalend. Eindwerkstuk Hogeschool Windesheim-Zwolle. Eindhoven, 1995, 68p.
26. Nijboer, J., 'Op zoek naar de ruimte van de wereld...': het concept wereld in het theologische, missiologische denken van J.C. Hoekendijk en zijn relevantie voor de actuele bezinning op de toekomst van de oecumenische beweging. *Scr. TU-Kampen*, 1994, 68p.
27. Pobe, J., Ecumenical and Missionary Positions within the WCC. In: 22, 51-65.
28. Spindler, M.R., De bekering gevindiceerd. Afscheidscollege 12-5-1995 hoogleraar missiologie en oecumenica en directeur van de afdeling missiologie van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica. Leiden: Rijksuniversiteit, 1995, 23p.
1, 7, 41, 45, 176

Theologie in context

29. Camps, A., A Powerless Cry for Life by the Ecumenical Association of Third World Theologians? In: *SID* 5(1995)2, 194-202.
30. Evers, G., Trends and Developments in Contextual Theologies: The Theological 'Series Kerk en Theologie in Context'. In: *SID* 5(1995)1, 100-110.
31. Uchendu, Uchechukwu E., Ecumenical association of third-world theologians (EATWOT) and the renewal of theology of liberation: perspectives from various continents. *Diss. Lic. KU-Leuven*, 1994, 153p.

Afrikaanse/zwarte theologie

32. Hinga, T.M., Christianity and the Africans: Implications of Patterns of Continuity and Discontinuity. In: J.B.M. Wissink (ed.), (Dis)continuity and (De)construction. Reflections on the meaning of the past crisis situations. Kampen: Pharos, 1995, 112-125.
33. Marua Atama, Gervase, Modernization in Post-Colonial Africa. The Christian Response to its Promises and Problems with Special Reference to the Works of Jean-Marc Ela. *Doct. diss. KU-Leuven*, 1995, 2 vols. 457p.
34. Meijers, Erica, Mercy Amba Oduyoye. *Scr. Kerkel. Opleid. NHK Amsterdam*, 1995, 77p.
35. Stegeman, D.N., Gemeenschap in de Geest: een bevrijdende hermeneutiek van de incarnatie in het werk van Jean-Marc Ela. *Doct. scr. Univ. v. Amsterdam*, 1995, 90p.
87, 108, 110, 166

Aziatische theologie

36. Osta, A.M.A.van, Heelheid en bevrijding: Aziatische feministische theologes over prostitutie en vrouwenhandel. Scr. KU-Nijmegen, 1994, 67p.
18, 44, 69, 120

Latijnsamerikaanse theologie

37. Echica, R.D., The christology of Juan Luis Segundo: an analytical presentation of his hermeneutical enterprise. Diss. Lic. KU-Leuven, 1994, 135p.
38. Top, G.J.v.d., Orlando Costas' Search for Identity. The Life of an Ascending Star. Doct. scr. Univ.-Utrecht, 1995, 175p.
39. Wit, H. de, Liberation *and* Reconciliation? Challenges for the Church and Theology in Latin America. In: SID 5(1995)1, 90-99.
16, 58

Oceanië theologie

40. Janssen, H., Bijeenkomst van de EATWOT op de Fidji-eilanden over de gewenste toekomst van de theologie in Oceanië. In: TvT 35(1995)1, 66-67.

RELIGIES/DIALOOG

Algemeen

41. Aagaard, Anna M., Pluralism, Ambiguity and Dialogue. Towards an Intercultural Hermeneutics for Mission and Ecumenism. In: The Living Tradition. Towards an Ecumenical Hermeneutics of the Christian Tradition. Anton Houtepen (ed.). Utrecht: IIMO, 1995, 171-188.
42. Aalst, Roelien v., Paul F. Knitters theocentrisch model van de religies. Een kritische bespreking in de confrontatie met de positie van Hendrik Kraemer. Doct. scr. Univ.-Utrecht, 1995, 108p.
43. Bulhof, Ilse N., Van inhoud naar houding. Kampen: Kok Agora, 1995, 166p.
44. Choan-Seng Song, Five Stages Towards Christian Theology in the Multi-Cultural World. In: 41, 87-110.
45. Joosse, L.J., Zending, dus dialoog. In: Refl. 5(1995)3/4, 5-16.
46. Pring Natzar. De waarde en betekenis van een oud Moluks religieus symbool in een gesecculariseerde westerse wereld. Z.p., Moluks Theologisch Beraad, 1995, 78p.
47. De vele gezichten van God. Een beschrijving van de vele beelden van het goddelijke en het zoeken naar criteria voor een menselijk spreken over God. In: Conc. (1995)2, 6-124.
48. Wessels, A., The Discovery of Heaven and the Hermeneutics of Life. In: 41, 189-196.
8, 59, 122, 137, 143

Boeddhisme

49. Kampen, P.J.v., Liefde tot de leegte: een christelijke visie op het Boeddhisme. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995, 176p.
47, 195

Hindoeïsme

Islam

50. Brug of Breuk? Opstellen in het kader van de dialoog tussen christenen en moslims. Anissa Akhandan e.a. (red.). Een uitgave op initiatief van o.a. Pax Christi Vlaanderen. Baarn: Tirion, 1995, 186p.
51. Dikken, B.-J., PROCMURA, Project for Christian-Muslim Relations in Africa: some reflections about its history, aims, and activities from 1959 till 1994. Driebergen: Geref. Zendingbond, 1995, 21p.
52. Schirmacher, Christine, The Fall of Man and Redemption of Mankind. What does the Qur'an Teach? In: Refl. 5(1995)3/4, 17-22 + The Crucifixion of Jesus in View of Muslim Theology, 23-29.
53. Slomp, Jan, Als ezels die boeken dragen. Een keuze uit recente boeken over de islam, en de relatie tussen christendom en islam. In: Godsdienst en Maatschappij (1995)3, 3-6.
54. Smit, W., De islam binnen de horizon: een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingcorporaties (1797-1951). [Proefschr. Univ. Utrecht]. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995, 312p. (Mission no. 11)
55. Steenbrink, K., Tradition as an open Consensus. Hermeneutical Proposals by Four Contemporary Muslims. In: 41, 111-135.
56. Wessels, A., Kruistochten. Negen eeuwen heilige oorlog. In: Bazuin 78(1995)44, 12-13.
16, 45, 70, 87, 100, 177, 181, 188

Jodendom

57. Bastiaanse, J.F.L., De Joden zending en de eerste decennia van de Hervormde Raad voor Kerk en Israël 1925-1965. Een generatie in dienst van de Joods-Christelijke toenadering. [Proefschrift RU-Leiden]. Zoetermeer: Boekencentrum, 1995, 2 vols. 1165p.
106

Traditionele religies/volksreligie 47, 96

POLITIEKE, CULTURELE, SOCIO-ECONOMISCHE CONTEXT

Algemeen

58. Armoede en ecologie. Op zoek naar een integrale ecologie: van onbegrensde groei naar menselijk genoeg. In: Conc. (1995)5, 6-147.
Met o.a.: L. Boff en V. Elizondo, Ten geleide. Ecologie en armoede: schreeuw van de aarde, schreeuw van de armen, 6-9; J. de Santa Ana, Het huidige sociaal-economische systeem als

oorzaak van het verstoorde evenwicht en van de armoede, 10-19; Berta G. Ribeiro, Ecologisch bewustzijn in het Amazone-gebied: de ervaring van de inheemse bevolking, 20-37; Sylvia Marcos, Heilige aarde: Midden-Amerikaanse perspectieven, 38-48; Julia Esquivel Velázquez, Spiritualiteit van de aarde, 67-77; L. Boff, Bevrijdingstheologie en ecologie: alternatieven van elkaar? Botsen ze op elkaar of vullen ze elkaar aan?, 78-89; J. Ramos Regidor, Enkele inleidende bemerkingsen voor een eco-sociale theologie van de bevrijding, 90-105; B. Wielema, Naar een nieuw paradigma van produktie: van een economie van onbeperkte groei naar een economie van het genoeg, 107-116; E. Gudynas, Sociale ecologie vanuit het perspectief van de armen, 117-126.

15, 16, 18, 19, 21, 23, 25, 30, 33, 41, 46, 87, 111, 127, 133, 134, 149, 152, 167, 174, 176, 177

Mensenrechten/racisme/kasten

59. Godsdienstvrijheid. In: W&Z 24(1995)1, 1-100.

A. Kramer/Y. Schaaf, Ten geleide, 1-2; G. v. Leeuwen, India's pelgrimstocht naar vrijheid van godsdienst, 3-10; J. Meijer, Godsdienstvrijheid in de voormalige USSR. Men moet de les nog leren, 11-15; J.M. Strengholt, Godsdienstvrijheid in Egypte: Kloof tussen wet en werkelijkheid, 16-21; J. Heyndrickx, Godsdienstvrijheid in de Chinese Volksrepubliek, 22-33; Kl. v.d.Grijp, Religieuze verdraagzaamheid in Latijns-Amerika, 34-45, H. Boonstra, Het verhaal van Ali Ahmed AbdelRahman, 46-49; B. Labuschange, Godsdienstvrijheid volgens de Verenigde Naties, 50-60; J. Jans, Godsdienstvrijheid volgens Rome, 68-78; D.C. Epps, Vrijheid om te dienen. De ontwikkeling van het oecumenisch denken en handelen ten aanzien van de godsdienstvrijheid, 79-92; Henriëtte Stratmann, Vervolgd om hun geloof. Amnesty International en de godsdienstvrijheid, 93-100.

15

Positie van de vrouw/huwelijk/jeugd

60. De familie. Veranderende relatiepatronen vragen om een nieuwe en brede theologische bezinning. In: Conc. (1995)4, 6-138.

Met o.a.: E. Dussel, Het gezin in de 'wereld van de periferie', 67-80; F. Kabasele Lumbala, De familiekerk in Afrika, 110-115.

61. Vrouwen bijeen in China. In: W&Z 24(1995)4, 1-23.

Berthy A.W. Korvinus, Van Nairobi via Wenen naar Beijing, 3-11; Lien Willems, Hoezo een bevolkingsprobleem? De feministische bevrijdingstheologie over Cairo en Beijing, 12-23.

62. Willems, M.H.M., 'Het lijkt wel een oorlog': discussie over de bevolkingspolitiek in de Derde Wereld. Scr. KU-Nijmegen, 1994, 149p. 36, 184, 187

Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

63. Bolt, Ben, Sacralisation, but how? + L.J. Joosse, Reply to mr Ben Bolt. In: Refl. 5(1995)3/4, 30-40.

64. Broere, M., 'We hebben geleerd te geven, niet te ontvangen'. (Voor-malig PCO-directrice Edith Sizoo). De nadagen van de ontwikkelings-hulp. In: HN 51(1995)19, 16-19.

65. De toekomst van de Nederlandse ontwikkelingssamenwerking: bijdra-gen aan een inhoudelijk debat. R.D. v.d.Berg & Ph. Quarles van Ufford (red.), eindred. Sj. de Jong. Amsterdam: Jan Mets/Woubrugge: Stich-ting Agora, 1995, 157p.

15

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

66. Missionaire Agenda, no. 13. Na kiezen komt delen. Vrouwen en mannen wereldwijd. Den Bosch: NMR, 1995, 38p.

67. Rheenen, J.H.v., Missionair gemeente-zijn zorg van alle kerkleden: plaats en taal van evangelisatiecommissies in de opbouw van een missionaire gemeente. Scr. Univ. v. Amsterdam, 1994, 73p.

90, 93, 97, 131

Spiritualiteit/liturgie

68. Chang, Yu-Wen (Charlene), The liturgical reform in Vatican II and its significance for the Taiwan Lutheran Church. Diss. M.A. KU-Leuven, 1994, 64p.

69. Chung Hyung Kyung, Een spiritualiteit voor de 21e eeuw. Een 'sahlim' dans voor bevrijding en heilheid. In: W&Z 24(1995)4, 68-76.

70. Liturgie en lichamelijkheid. Een bezinning op de betekenis van het lichaam in al zijn dimensies voor de liturgie. In: Conc. (1995)3, 10-154. Met o.a.: M. Puga, Het collectief gedenken in de liturgie van de basisgemeenschappen in Latijns-Amerika, 73-79; E. Uzukwu, Lichaam en gedachtenis in de Afrikaanse liturgie, 80-87; F. Kabasele Lumbala, Christenen en moslims in zwart Afrika – wegen van dialoog, 88-94; J. Sahi, Het lichaam op zoek naar innerlijkheid, 103-111; J. Tong, Liturgische symbolen in de Chinese cultuur, 112-119.

71. Okure, Teresa, Bekering-inzet als permanent proces. Een Afrikaans perspectief. In: K&M nr. 280, 1995, 8-15.

58, 99, 121, 159

Pastoralia/diaconaat

72. En niemand zal met honger weggaan: bijbellezen wereldwijd. Samenst. en bewerkt door Kl. v. Oosterzee [twaalf bijbelstudies uit drie conti-nenten]. Kampen: Kok, 1995, 76p.

164, 171

Evangelisatie/apostolaat

73. Carey, G., Gemeentestichting en de visie op kerk en zending. Ingeleid en vertaald door E. v.d. Poll. In: Sot. 12(1995)1, 9-17.

74. Die van het kruis kun je vertrouwen. De communicatie van het evangelie in onze wereld. G.J. v. Butselaar (red.). In: Allerw. nr. 17, 26(1995), 5-85.

L.W. Smelt, Evangelisatie in Peru, 15-25; A. Verburg, Evangelisatie in Indonesië, 26-40; G.

van 't Spijker, *Evangelisatie in Rwanda*, 41-56; K.A. Schippers, *Evangelisatie in Nederland*, 57-70; Ana Langerak, *Evangelisatie vanuit oecumenisch perspectief*, 71-78; R. Veldhuis, *Met open mond en oren*, 79-81; *Richtlijnen voor evangelisatie*, 82-84.

75. Hornsveld, R.D.v., *Blijvende divergentie of groeiende convergentie? – de verhouding tussen evangelisatie en sociale verantwoordelijkheid bij ecumenicals en evangelicals sinds de jaren zestig*. Doct. scr. VU-Amsterdam, 1995, 161p.

76.

Mascarenhas, P., *Missionary apostolate according to St. Louis-Marie de Montfort*. Diss. M.A. KU-Leuven, 1994, 50p.
98, 102, 161

Ambten/theologische opleiding 123, 124

Medisch werk

77. Geest, S.j.v.d., 'Hoe gaat 't?' Vijf opmerkingen over medische antropologie en etnocentrisme. Inaugurale rede, 22 mei 1995, Univ. v. Amsterdam, 30p.
2, 144, 154

Onderwijs

78. Vugt, J.P.A.v., *Broeders in de katholieke beweging. De werkzaamheden van vijf Nederlandse onderwijscongregaties van broeders en fraters, 1840-1970*. [Proefschr. KU-Nijmegen]. Nijmegen: KDC/KSC, 1994, 237-249 en 324-327.
154

Catechese/missionaire vorming

79. Daponte, P.J., *Learning or teaching the faith? Segundo's plea for a living catechism*. Diss. Lic. KU-Leuven, 1994, 147p.

Communicatie/Kunst

80. Fick, U., *Verhalen onderweg. Ervaringen van mensen allerwegen* (Vert.) In: *Allerw. nr. 19*, 26(1995), 5-86.
89, 151, 155, 185

Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werker

81. Een eindje meelopen. Verhalen van mensen met een missie. *Uitg. Week voor de Nederlandse Missionaris. Oegstgeest: CMC*, 1995, 87p.
82. *Geloofwaardig uitzenden: mensen met een missie. Oegstgeest: CMC/Week voor de Nederlandse Missionaris*, 1995, 36p.
J.W.M. Bluyssen, 'We treden een nieuw missionair tijdperk binnen', 5-8; J.J.A.M. v.Gennip, *Overleven, overdragen, doorvertellen*, 9-16; W.A.E.G. Bus, *Geloofwaardig uitzenden... kan dat nog?* 21-24; M.P.M. Muskens, *Er liggen veel uitdagingen op de kerk te wachten*, 25-26; E. Sizoo, *Even Pontiguara bellen*, 27-35.
83. Jong, A.H. de, *De missionaire opleiding van Nederlandse missionarissen. Een onderzoek naar de missionaire voorbereiding in de periode 1930-1975 van de priester-missionarissen van de witte paters, milhil-*

lers, spiritijnen, montfortanen en kapucijnen die vanuit Nederland naar Oost-Afrika werden uitgezonden. Kampen: Kok, 1995, 109p.

84. Jong, A.H. 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: Kok, 196p. (KTC reeks 30).
85. Sonneveld, C., *Welkom in de strijd! Over het wel en wee van zendingswerk; lezing gehouden voor theologische studenten*. Rotterdam: Stichting Lectori Salutem, 1995, 20p.
86. Tanghe, O., *Verkondigers van vreugde (Dagboek over ontmoetingen met missionarissen en kerkmensen)*. Tiel: Lannoo, 1995.
136

AFRIKA

Algemeen

87. *Afrikaanse antwoorden*. In: *W&Z* 24(1995)2, 1-108.
Y. Schaaf, *Ten geleide*, 1-2; Ngandu Nkashama, *De rol van kerken en religieuze bewegingen in de huidige politieke ontwikkeling van Afrika*, 3-14; G. ter Haar, *Geloof en macht. De rol van religie in hedendaags Ghana*, 15-26; Kwame Bediako, *Theologie van het grondvlak. Afrika en de toekomst van het christendom*, 27-40; L. Lagerwerf, *Marie-Louise Martin (1912-1990). Een Zwitserse theologe bij de Kimbanguïsten*, 40-46; G.C. Oosthuizen, *De Onafhankelijke Afrikaanse kerken in het nieuwe Zuid-Afrika*, 47-56; S.A. Desouter, *Ryngombe-rituelen als buffer tussen de machtigen en horigen in het oude Rwanda*, 57-65; A. Karamaga, *De protestantse kerken en de Rwandese crisis*, 66-79; C. v.'t Leven, *Dialogo aan de basis: Het project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika*, 80-91; A. Manhaege, *Boodschap voor de kerken in Nederland en België. Een slotbeschouwing*, 92-100; Y. Schaaf, *Dossier I: Incarnatie is inculturatie*, 101-104; *Dossier II: De Pacla II Conferentie in Nairobi van 23 tot 30 november 1994*.
88. Breman, Chr., *The Association of Evangelicals in Africa: its history, organization, members, projects, localization, and message*. Proefschr. Univ. Utrecht, 1995, 548p.
89. Eggen, W., *African Theological Journals 1994*. In: *Exch.* 24(1995)3, 259-276.
90. Eggen, W., *De familiekerk en deelgenootschap*. In: *W&Z* 24(1995)4, 39-50.
91. Haar, Gerrie ter, *African Independent Churches. The Ideological Implications of Continuity and Change*. In: 41, 159-170.
92. Schaaf Ype, *De Afrikaanse weg van Jezus*. In: *Allerw. nr. 20*, 26(1995), 5-88.
51, 60, 70, 71, 72

Oost Afrika

93. Laval, B., *Kleine christelijke gemeenschappen in Oost-Afrika: beschrij-*

ving en evaluatie van de pastorale prioriteit van de Oost-Afrikaanse bisschoppen. Doct. scr. Theol. Fac. Tilburg, 1995, 86p.
83

Angola

94. Butselaar, J.v., An Unlikely Instrument: the case of Archibald Patterson, missionary in Angola. In: 22, 85-99.

Egypte 59, 177

Eritrea/Ethiopië

95. De Kerk in de Hoorn van Afrika. H. Bomers e.a. Oegstgeest: Stichting R.K. Voorlichting, 1994, 87p.

Ghana

96. Meyer, Birgit, Translating the Devil: An African Appropriation of pietist protestantism: the case of the Peki Ewe in southeastern Ghana. Proefschr. Univ. v. Amsterdam, 1995, 408p.
87

Kameroen 11

Kenia 84, 95

Madagascar

97. Spindler, M.R., African Instituted Churches and Christian Tradition. The Case of Madagascar. In: 41, 137-158.

Malawi 84

Nigeria

98. Akpan, G.P., Missionarissen van St. Paulus. Nationaal missie-instituut van Nigeria. In: K&M, no. 279, 1995, 6-9.
11

Rwanda

99. Spijker, G. v.'t, Un oecuménisme fragile, mais une spiritualité prometteuse au Rwanda. In: 22, 198-211.
74, 87

Senegal 11

Soedan 59

Tanzania

100. Wijsen, Fr., Christenen en Islam in Tanzania. In: Begrip Nr. 125, 21(1995), 21-29.
84

Uganda 95

Zaire

101. Hansen, L.A., De eerste Vlaamse Franciscanen naar Kongo, 1672-1675. Sint-Truiden: Instituut voor Franciscaanse Geschiedenis (Minderbroedersstr. 5, 3800), 68p.
102. Hoeben, H., Conferentie in Kinshasa over missie in de huidige tijd.

In: TvT 35(1995)3, 274-275.

103. Lagerwerf, Leny, Dr Marie-Louise Martin (1912-1990): portrait of a missionary. In: 22, 144-158.
104. Manhaeghe, E., 'Ekolo ya bondeko' in Kinshasa. 'Doden' staan op tot nieuw leven! In: K&M nr. 277, 1995, 10-13.
11, 15, 87

Zambia 11, 185

Zimbabwe

105. Verstraelen, Fr., Patterns of Missionary and Ecumenical Relationships in Zimbabwe. In: Exch. 24(1995)3, 189-221.

Zuid(elijk) Afrika

106. Abrahams, S., Torateksten: hulpmiddelen bij het beschavingsproces in Zuid-Afrika? Een zwart perspectief op hun ontwikkelingsgang. In: 6, 157-170.
107. Bergh, E. v.d., Kerk, zending en missie in Zuid-Afrika, een kleine bibliografie. In: DGNZOK 2(1995)1, 62-71.
108. Modise, J. Tihabaki, Towards a black theology of land: the land question in South Africa and a theological critique on the state reforms. Doct. scr. Theol. Fac. Tilburg, 1994, 163p.
109. Reenders, H., 'De jeugdige emigranten naar de Kaap'. Een vergeten hoofdstuk uit de geschiedenis van het Nederlandse protestantse Réveil (1856-1860). In: DGNZOK 2(1995)1, 27-61.
110. Tutu, D., Onze overwinning op de apartheid [Toespraken, brieven, preken en commentaren uit de jaren 1976-1994]. Baarn: Tirion, 1995, 288p.
111. Vonkeman, H., Door Zoeloes geboeid: zendingsontmoetingen in Afrika. Kampen: Kok Voorhoeve, 1995. 138p.
87, 103

AZIË

Algemeen

112. Dossier: 25 jaar FABC (Federatie van Aziatische Bisschoppen Conferenties). In: K&M no.279b, 1995, 2-21.
72

China

113. Camps, A., China-project voltooid ('Franciscaanse missies in China in de twintigste eeuw'). In: Mediant 2(1995)12, 214-215.
114. Dudink, A.C., Christianity in Late Ming China. Five Studies. Proefschr. RU-Leiden, 1995, 479p.
115. Gorissen, B., De meest onvruchtbare missie ter wereld. Frans en Jozef Hoogers in Xinjiang, 1895-1922. Doct. scr. UvA (Instituut Moderne Aziatische Geschiedenis), 1994, 170p.

116. *Historiography of the Chinese Catholic Church. Nineteenth and Twentieth Centuries.* Ed. by Jeroom Heyndrickx. Publ. by Ferdinand Verbiest Foundation, KU-Leuven, 1994, 511p.
117. Raskin, Brigitte, *De eeuw van de ekster [documentaire roman over Joseph Raskin, missionaris van Scheut]*. Amsterdam: Meulenhoff, 485p.
118. Van Parijs, P., *Een nieuw lichtbaken in het land van Djengis Khan [C.I.C.M. missionarissen sinds 1992 weer in Mongolië]*. In: *Chr.& China* 5(1995)Sept., 9-11.

India

119. *Dutch Franciscans and their Missions. Vol. I: India and Pakistan.* Utrecht (Postbus 13009, 3507 LA): Dutch Franciscans Provinciale, 1994, 185p.
120. Evers, G., *Indiase theologen over fundamentalistische bewegingen.* In: *TvT* 35(1995)3, 275.
121. Gadille, J., *Shantivanam (Inde du Sud). L'ashram chrétien, espace de dialogue ou d'inculturation?* In: 22, 159-168.
122. Hoebrechts, Jan, *Missie en dialoog in de visie van de Indiase theoloog Felix Wilfred.* In: *W&Z* 24(1995)4, 51-67.
123. Marottikudy, St., *Priestly formation of the Carmelites of Mary Immaculate in the missionary context of North India.* Diss. Lic. KU-Leuven, 1994, 136p.
124. Marottikudy, St., *Seminary training in North India: with a special reference to the Carmelites of Mary Immaculate.* Diss. M.A. KU-Leuven, 1994, 72p.
125. Meurs, Jacqueline, *Een bijwoner in India – Een interview met theologie-docent Bas Wielenga.* In: *Bazuin* 78(1995)27, 5-7.
126. Pex, Ben, *Indiase Zusters in actie – inzet voor sociale gerechtigheid niet zonder gevaar.* In: *ID* (1995)7/8, 1-3.
127. Yedema, E., *Syrische christenen en hun rol in het nationalisme van de inheemse staat Travancore (India), 1930-1947. Een historisch-anthropologische studie.* Doct. scr. VU-Amsterdam, 1995, 99p.

Indonesië

128. Boelaars, J., *Met Papoea's samen op weg. 2: De Baanbrekers. Het openleggen van het binnenland.* Kampen: Kok, 1995, 354p.
129. Bruin, Max de, *The Lutheran congregation at Batavia, 1743-1800.* In: *DGNZOK* 2(1995)1, 1-26.
130. End, Th. v.d., *Transfer of Reformed Identity on the Missionfield in Indonesia.* In: 22, 113-130.

131. Giay, B., *Zakheus Pakage and his communities: indigenous religious discourse, socio-political resistance, and ethnohistory of the Me of Irian Jaya.* [Doct. diss. VU-Amsterdam]. Amsterdam: VU Univ. Press, 1995, 295p.
132. Hoekema, A., *The Russian Connection: the contribution of German-Russian Mennonites on the mission fields in Indonesia.* In: 22, 100-112.
133. Holtrop, P.N., *Nederlands protestantisme en de proclamatie van de Republiek Indonesia, 17 augustus 1945.* In: *DGNZOK* 2(1995)2, 94-110.
134. *Indonesië 50 jaar vrij! De verklaring van de Raad van Kerken, toelichting en commentaar.* Kampen: Kok, 1995, 80p. (Allerwegen plus).
135. Jong, Chr.G.F. de, *Geschiedenis van de Nederlandse zending op Zuid-Sulawesi 1852-1966: een bronnenpublicatie.* Druk: Aska, Alphen a/d Rijn, 1995, 524p. (Projekt Kerkhistorische uitgaven Indonesië).
136. Jong, Chr.G.F. de, *Herstel betrekkingen De Gereformeerde zending en de Javaanse Christelijke Kerken in een periode van overgang 1940-1950.* In: *DGNZOK* 2(1995)2, 139-164.
137. Jong, Kees de, *Encounter as the basis for Interreligious Dialogue in Indonesia?* In: *SID* 5(1995)1, 43-57.
138. Kampen, P.J. v., *Geschiedenis van de zending, dl. XVI: De Toraja kerk op Sulawesi.* In: *EZA-Inf.* 26(1995)5, 16-19.
139. Klijn, Victima de, *Op bedevaart naar Kuching in Serawak. Vijftig jaar na de Tweede Wereldoorlog.* In: *Erasmusplein* 6(1995)3, 5-6.
140. Koetsier-Korvinus, H. en T., *Vijftig jaar 'Merdeka' in gesprek met Indonesiërs en Nederlanders.* Kampen: Kok, 1995, 172p.
141. Muskens, T., *'Weest honderd procent Indonesiër en honderd procent katholiek'. De onderschatte rol van een minderheid.* In: *Bazuin* 78(1995)31, 10-13.
142. Noort, G., *Albert Christiaan Kruyt (1869-1949): schets van een missionaire benadering.* In: *K&T* 46(1995)2, 120-136.
143. Singgih, E.G., *Contextualization and Inter-religious Relationship in Java. Past and Present.* In: *Exch.* 24(1995)3, 247-258.
144. Slob, J., *In memoriam Dr. Fiep Kruyt.* In: *Vandaar* 21(1995)7, 17.
145. Steenbrink, K., *Ecumenical Adventures of Marianne Katoppo.* In: 22, 212-226.
146. Stevens, Th., *Vrijmetselarij en samenleving in Nederlands-Indië en Indonesië.* Hilversum: Verloren, 1995.
147. Veen, P., *Indonesië, harmonie op de rand van een vulkaan.* Kampen: Kok, 1995, 106p. (Omkeer nr. 8).

148. Veen-Schenkeveld, M.v.d., Stuur haar maar: drie markante vrouwen in gereformeerde zendingsdienst. Eindred. C. v. Schaik. Z.p., z.j. (Leusden: Dienstencentrum GKN, 1995), 71p.
149. Vijftig jaar Indonesië. In: W&Z 24(1995)3, 1-96.
Y. Schaaf, Ten geleide, 1-2; K. Steenbrink, vijftig jaar christendom in de Pancasila-sraat, 3-11; Eka Darmaputera, De Indonesische protestantse kerken na vijftig jaar onafhankelijkheid, 12-21; Kees de Jong, Honderd procent katholiek, honderd procent Indonesisch. De ontwikkeling van de Katholieke Kerk in het onafhankelijke Indonesië, 22-36; Fridolin Ukur, Protestantse-rooms-katholieke contacten in Indonesië gedurende de laatste vijftig jaar, 37-44; G. Noort, Aanzetten tot ontwikkeling. De christelijke kerk van Centraal Sulawesi van 1947-1995, 45-51; L. Schreiner, De eigen weg van de Batakkerk, 52-59; L.H. Purwanto en D. Susanto, Van Chinese kerk tot Geredja Kristen Indonesia, 60-67; Ben Giay, De Ogai en de Me. Over de noodzaak van een eigen weg op Irian Jaya, 68-72; O. Ruff, Een Zuid-molukse weg naar Nederland, 73-80; Verklaring van de Raad van kerken in Nederland n.a.v. 50 jaar onafhankelijkheid van Indonesië met toelichting en commentaar van Henk Koetsier, 81-91; A. Hoekema, Dossier: Recente protestantse dissertaties in Indonesië, 92-96.
150. 50 jaar republiek Indonesië (m.m.v. J. Verkuyl, J. Slob, J. Verhage, fam. Drewes, fam. Oosterom). In: Vandaar 21(1995)6.
151. Visser, M., Tijdschrift ter bevordering van christelijken zin in Nederlands Indië, uitgeg. door Dr. W.R. van Hoëvell. Register Jrg. 1, 1847. + J.A.B. Jongeneel, Bibliografie van Dr. W.R. Hoëvell 1812-1879. Utrecht: Univ. Utrecht, 1994, 10p. (Serie van registers op prot. zend. periodieken uit de 19e en 20ste eeuw in Nederland, Ned.-Indië, Suriname en de Ned. Antillen, nr. 10).
152. Wal, H. v.d., Profetische stemmen uit Jakarta: het zendingsconsulaat en de dekolonisatie van Indonesië. In: DGNZOK 2(1995)2, 111-138.
153. Weerzien met Indië, nr. 34. Zending en missie. Zwolle: Waanders, 1995, 805-828.
154. De zending voorbij. Terugblik op de relatie tussen de Gereformeerde Kerken in Nederland en de Christelijke Kerk van Sumba 1942-1992. Onder red. van W.B. van Halsema, P.N. Holtrop, H. Reenders en J.A.C. Vel. Kampen: Kok, 1995, 276p.
H. Reenders, Zending voor de oorlog: de periode 1881-1942, 1-34; J.G. Luijstra, Oorlog en zelfstandigwording: de periode 1942-1947, 35-60; W.B. v.Halsema, Van zending naar oecumenische samenwerking, de periode 1947-1992, 61-100; A.A. Yewangoe, Het theologisch onderwijs, 101-124; G.J. Onvlee, Bruggen ten leven: kerkelijk medisch werk, 125-154; E. v.Dijk, Christelijk onderwijs, 155-194; Jacqueline A.C. Vel en L.R. v.Veldhuizen, Sociaal-economisch werk, 195-226; P.N. Holtrop en J.A.C. Vel, Evangelie en paraingu, 227-248.
11, 46, 74, 78

Japan

155. Rzepkowski, H., Das Bild 'Kirishitan Mandara' von Luka Hasegawa: eine Weg zur einheimischen christliche Kunst. In: 22, 131-143.
11

Korea

156. Rhee, J.S., Secularization and Sanctification. A Study of Karl Barth's Doctrine of Sanctification and Its Contextual Application to the Korean Church. [Proefschr. VU-Amsterdam]. Amsterdam: VU Univ. Press, 1995, 323p.

Midden Oosten

157. Wessels, A., Arab and Christian? Christians in the Middle East. Kampen: Kok Pharos Publ. House, 1995, 255p.

Nepal

158. Kampen, P.J. v., Geschiedenis van de zending, dl. XV: Christenen in Nepal. In: EZA-Inf. 26(1995)3, 13-18.

Pakistan 119

Taiwan 68

LATIJS AMERIKA

Algemeen

159. COMLA 5 [Latijns-Amerikaans missionair congres van 17 tot 23 juli te Belo Horizonte, Brazilië]. Evangelie en cultuur: dé grote uitdaging. In: MiA (1995)5, 4.
160. Haan, R., Gods woord in Latijns-Amerika [3e Assemblee van CLAI van 24 jan.-2 febr. 1995]. In: HN 51(1995)7, 26-29.
161. Hetzen, J., Latijns-Amerikaans Missiecongres in Belo Horizonte, Brazilië. In: ID (1995)10, 5-6.
162. Rossum, R. v., Beyond Confessional Borders: the otherness of the poor in present-day Latin-American missiology. In: 22, 180-197.
58, 59, 70, 72

Brazilië

163. Groot, C.F.G. de, Brazilian Catholicism and the ultramontane reform 1850-1930. Proefschr. Univ. Utrecht, 1995, 221p.
164. Halin, Ton, Geschiedenis en huidige ontwikkelingen van het Arbeidspastoraat in Brazilië. Een missionaire reflectie op het Arbeidspastoraat in het aartsbisdom Campinas. Doct. scr. UCTP-Heerlen/KU-Nijmegen, 1995, 159p.
165. Kortenaar, Marijke ten/T. Smits, 'Een naam en een gezicht' – ontmoetingen en ervaringen in Brazilië. Aalsmeer: Dabar-Luyten, 1995, 112p.
166. Milder, Marieke, Zwarte theologie in Brazilië [inclus. zwarte feministische theologie]. In: ID (1995)2, 4-6.

11

Chili

167. Kamsteeg, F.H., Prophetic Pentecostalism in Chili: a case study on religion and development policy. Doct. diss. VU-Amsterdam, 1995, 247p.

Cuba

168. Pruijm, Frieda, Op het atheïstische eiland is geloven een daad van protest. In: Bazuin 78(1995)33, 5-7.

Guatemala 11

Haïti 11

Nederlandse Antillen

169. Streefkerk, C., Het sociaal functioneren van de kerken op Curaçao. In: Caraïbische cadens: liber amecorum, opgedragen aan de Gevolmachtigde Minister van de Nederlandse Antillen Edsel A.V. (Papy) Jesurun. H.E. Coomans, Maritza Coomans-Eustatia, P. Prins (red.). Bloemendaal: Stichting Libri Antillianii, 1995, 154-165.
170. Visker, J., 'Een op Curaçao geschreven brief van Michaël Alexius Schnabel S.J. uit 1705'. In: De horen en zijn echo: verzameling essays opgedragen aan dr. Henny E. Coomans t.g.v. zijn afscheid van de Univ. v. Amsterdam op 9 september 1994. Maritza Coomans-Eustatia [et al.] (red.). Bloemendaal: Stichting Libri Antillianii/Amsterdam: Zoölogisch Museum, 1994, 200-203. 78

Peru

171. Plante, Esther C., Met geld meer geest? Een onderzoek naar de relatie tussen het diaconaat en de groei van twee protestantse kerken in een arme wijk in de Peruaanse hoofdstad Lima. Doct. scr. Erasmus Univ.-Rotterdam. Utrecht, 1995, 120p. 74

Suriname

172. Buddingh', H., Geschiedenis van Suriname. Utrecht: Het Spectrum, 1995, 424p.
173. Lenders, Maria, Strijders voor het Lam. Leven en werk van Herrnhuterbroeders en -zusters in Suriname. [Proefschr. Univ. v. Amsterdam 1994]. Leiden: Kon.Inst. voor Taal-, Land-, en Volkenkunde, 1995. (Caribbean series 16).

Trinidad en Tobago

174. Ventour, A., Finbar Ryan, Archbishop of Port of Spain and Eric Williams, father of Trinidad and Tobago: the struggle between a fierce ultramontanist and a determined nationalist 1954-1966. A-E. Diss. Lic. KU-Leuven, 1994, 121p.

OCEANIË -

EUROPA

Algemeen

175. Haar, Gerrie ter, Strangers in the Promised Land. African Christians in Europe. In: Exch. 24(1995)1, 1-33.
176. Ustorf, W. The Relation between Gospel and European Cultures. In: 18, 85-100. 48

België

177. Is God een Turk? Nationalisme en religie. R. Burggraeve & J. De Tavenier e.a. Leuven: Davidsfonds, 1995, 172p.
178. Vandikkelen, Jos, De nieuwe Vlaamse Beweging voor Missionair Engagement. In: Bazuin 78(1995)42, 8-9. 14, 50

Frankrijk 10

Nederland

179. Broek, A.P. v.d., Ieder hoorde in zijn eigen taal [geannoteerde adressen van allochtonen kerken in Nederland]. Amstelveen, 1995, 83p. (Te bestellen bij Werkgroep Vluchtelingen van de Sectie Dienst van de Raad van Kerken in Nederland, p/a Postbus 1031, 2340 BA Oegstgeest).
180. Denderen, Ad v., Hallelujah! God krijgt kleur. In: Vrij Nederland, document, maart/april 1995, 1-15.
181. Berste Landelijke Ontmoetingsdag voor Imams en Pastores. B. v. Oers (samenst.). Leusden: Dienstencentrum GKN, 1995, 52p. (Christenen ontmoeten moslims nr. 18).
182. Grijp, Kl. v.d., Allochtone gemeenten in Utrecht: (1) De Evangelische Broedergemeente; (2) Orthodoxe parochie van de Verkondiging aan de Moeder Gods; (3) Katholieke missie onder Spaanstaligen; (4) Rooms-katholiek pastoraat onder Surinamers en Antillianen. In: Utrechtse Stemmen 2(1995), div. nrs.
183. Haar, Gerrie ter, Afrikaan én christen in Nederland. Europese behoefte aan grenslijnen 'ons' en de 'ander'. In: CW 22/12/95, 12.
184. Haar, Gerrie ter, 'Because Jesus lives, I can face tomorrow.' Religious experiences of African women in the Netherlands. In: J.B.M. Wissink (ed.), (Dis)continuity and (De)construction. Reflections on the meaning of the past in crisis situations. Kampen: Pharos, 1995, 126-145.
185. Heijn, H., Werkelijk Heer van de wereld: maar wat betekent dat? Theologische doordenking van het Interkerkelijk Jongerenproject Nederland Zambia 1985-1990. Doct. scr. Univ. v. Amsterdam,

- 1994.
186. Hoek, Antje v.d., Moluccan Christians and Muslims in the Netherlands. In: Exch, 24(1995)1, 34-44.
187. Hoek, Florie v., Groeien in verschillen: een bijdrage aan de discussie binnen de Vrouw en geloofbeweging vanuit de interculturele en interreligieuze dialoog. Doct. scr. TU-Kampen, 1994, 90p.
188. Ik ben Christen – mijn partner is Moslim. Gé Speelman, O. ter Reegen en J. Slomp (red.). Kampen: Kok, 1995, 140p.
189. Jongeneel, Jan, Non-western Christian Communities and Churches in the Netherlands. In: 22, 169-179.
190. Kruis, J.M. v.'t, en E.S. Patty, Koloniaal verleden en oecumenisch perspectief. Driebergen: Comm. Contact Molukse en Nederlandse Kerken, 1995, 31p.
191. Krabbenborg, M.H.D., De religieuze beleving van enkele Afrikanen in Zuid-Nederland en in de door Afrikanen geleide Acts Revival Church in Den Haag: een godsdienstwetenschappelijke terreinverkenning. Doct. scr. Theol. Fac. Tilburg, 1995, 128p.
192. Manouzi, Abderrahim El, Allochtonen in Nederland en de taak van katholieke maatschappelijke en kerkelijke dienstverlenende organisaties. Nijmegen: Kath. Studiecentrum (i.o.v. de Stichting Cura Migratorum in 's-Hertogenbosch), 1995, 64p.
193. Raad in religies. Raadvragen en -geven in enkele religieuze tradities, speciaal in multi-religieus Nederland. Red. A. v. Dijk (e.a.) Zoetermeer: Boekencentrum, 1995, 91p.
194. Rentier, C.W., Gast of Last? Vluchtelingenwerk en de christelijke gemeente. Amersfoort: Stichting Evangelie en Moslims, 1995, 32p. (Evangelie en Moslims nr. 9).
195. 'Trouwen doen ze toch': over huwelijk tussen Hindoes en christenen. J.P. Schouten (red.). Kampen: Kok (i.o.v. Sektie Interreligieuze Ontmoetingen Raad van Kerken Nederland), 1995, 72p.
- 12, 57, 74

Minderheid

Uit een opiniepeiling in België is gebleken dat één op de vijf Belgen nog praktiserend katholiek is en 46 procent niet meer kerkelijk. In Vlaanderen is 25 procent van de gelovigen actief in de kerk en in Wallonië 15 procent. Van hen gaat de helft elke zondag nog naar de kerk en 29 procent één of twee keer per maand. Het onderzoek is gedaan door Marketing Unit in opdracht van een Franstalig parochieblad 'Dimanche'.

Evalueren en lobbyen

De protestantse medefinancieringsorganisatie ICCO gaat blijkens haar jaarverslag evaluatie tot een standaardonderdeel maken van alle ontwikkelingsprojecten. Naarmate de partners zich er meer verantwoordelijk voor voelen zijn evaluaties effectiever. Mede op verzoek van de partners overzee werkt ICCO mee aan het

BBO, Bureau Beleidsvoorbereiding Ontwikkelingsactiviteiten, dat zich ten doel stelt het ontwikkelingsbeleid van de overheid, het bedrijfsleven en de banken te beïnvloeden. Daarmee wordt gewerkt aan veranderingen in het rijke deel van de wereld. Deze beïnvloeding geschiedt op Europees niveau, samen met tien andere oecumenische organisaties in Brussel in APRODEV, Association of Protestant Development Organisations in Europa.

Bilance en verder

De Vastenactie en CEBEMO zijn bij elkaar gestapt en heten nu samen Bilance. Het doel van de fusie is een versterking van de bijdrage van katholieken aan het herstel van het evenwicht in de wereld. Bilance is zo een organisatie geworden, die jaarlijks voor 170 miljoen gulden aan projecten financiert in het zuiden en recenter ook in Midden- en Oost-Europa,

afkomstig uit overheidsgeld via de CEBEMO poot en via de kerkelijke fondsenwerving van de Vastenactie. Directeur Hans Kruijssen zegt 'Met Balance willen we de inspiratie van de vastentijd doortrekken naar het hele kerkelijke jaar, want solidariteit met de zwakken houdt niet op met Pasen'.

Medio mei hebben Balance, Memisa en Mensen in Nood een nieuwe koepel gevormd waarbij het gaat om: 'gezamenlijk strategisch beleid, beleid ten aanzien van thema's, sectoren en landenconcentraties, de taakverdeling tussen de organisaties, de coördinatie van de fondsenwerving en de verdeling van de middenstroom. De samenwerking heeft ook een betere dienstverlening aan de partners in ontwikkelingslanden en in Midden- en Oost-Europa tot doel, verbetering van de efficiency en versterking van de effectiviteit en de kwaliteit van de verschillende werkerreinen. Binnen de koepel blijven de organisaties zich richten op hun eigen achterbannen. Dit type samenwerking lijkt geboden door het succes van organisaties als Foster Parents, door de verminderde interesse in de nood in de Derde Wereld en de verminderde belangstelling voor missie en zending. Om dit soort redenen zijn veertien protestantse organisaties al gaan samenwerken in 'Kerken in Actie'. Het is de vraag wat bij deze concentratie van drie grote de kleinere katholieke organisaties als Missio en Actie Oosterse

Kerken, die sterker kerkelijk georiënteerd zijn gaan doen.

(Ontleend aan 'Missie in Actie' en ID.)

HKI als Vrijplaats

Van 1 mei tot 24 juni waren veertien Afrikaanse studenten, waaronder negen predikanten, uit Ghana, Nigeria, Kameroen en Lesotho, te gast op het Hendrik Kraemer Instituut. Het programma van hun cursus was opgezet in samenwerking met dr. Kwame Bediako van het Akrofi-Christaller Memorial Center (ACMC) in Ghana, die ook een belangrijke bijdrage aan het programma leverde. De thematiek van kerk en samenleving werd breed benaderd om te komen tot een evenwicht tussen kennisoverdracht, verwerking en presentatie in de Nederlandse samenleving. Net als de cursus 'Kerk en samenleving in Indonesië' van eind 1993, werd ook deze cursus als iets bijzonders ervaren. Afrikanen uit verschillende landen hebben met elkaar een proces doorgemaakt van reflectie op een thematiek die hen allen raakt. Ook is er een boeiende ontmoeting geweest tussen Afrikanen en Nederlanders over een thema dat niet alleen in Afrika, maar ook in Europa van groot belang is. De vraag doet zich voor of een dergelijke cursus in Nederland georganiseerd moet worden. De locatie Oegstgeest

heeft grote voordelen als het gaat om de aanwezigheid van materiaal en deskundigen, en als vrijplaats voor discussie en reflectie. Toch is het ook van groot belang dat er in Afrika plaatsen zijn waar mensen met elkaar in gesprek kunnen zijn over thema's als kerk en samenleving. Het ACMC in Ghana is zo'n plek.

Jaarverslag 1994-1995 van de hervormde Raad voor de Zending

Sandwich-opleiding

De contacten met dr. Bediako hebben ook geleid tot een nieuwe vorm van academisch theologisch onderwijs. Tot nu toe gingen veel predikanten en theologen voor een dure en langdurige postacademisch opleiding naar Europa of de VS. Omdat dr. Bediako gastdocent is aan de Universiteit van Edinburgh kan hij dit type opleidingen namens de universiteit begeleiden. Er is nu de formule van een zgn. 'sandwich opleiding' ontwikkeld. Dit houdt in dat twee Kameroense predikanten hun vervolgstudie in de missiologie grotendeels aan het ACMC in Ghana zullen volgen. Dit wordt afgewisseld met een kort verblijf in Edinburgh en een langere periode in Kameroen voor onderzoek-lezen en schrijfwerk. Omdat dr. Bediako zowel Engels- als Franstalig is, wordt op deze wijze ook een brug

geslagen tussen de anglofone en francophone landen van Afrika.

(Jaarverslag 1994-1995 van de hervormde Raad voor de Zending)

Prijsvraag

Teylers Godgeleerd Genootschap heeft voor het jaar 1996 een prijsvraag uitgeschreven met als thema: 'Een onderzoek naar de plaats van het bijbelse Israël binnen de recente christelijke theologie in Azië'. In de toelichting staat onder anderen: 'nu de Aziatische theologie zich meer en meer onafhankelijk opstelt van de westerse theologie krijgt daarmee ook de reflectie over de plaats van het bijbelse Israël een andere kleur... Gezien de breedte van het onderzoeksterrein kan eventueel worden volstaan met een analyse van het denken van drie of vier theologen op dit punt, mits deze in verschillende contexten binnen Azië gesitueerd zijn'. Gedacht wordt aan een studie, in te leveren vóór 1 mei 1998, van honderd tot honderdvijftig bladzijden, die voor publicatie gereed is. De prijs bestaat uit een gouden erepenning plus Hfl 10.000,-. Nadere inlichtingen zijn op aanvraag te krijgen bij de Directeuren van de Teylerstichtingen, Damstraat 21, 2011 HA te Haarlem.

CREDIC, 1996: Bijbelvertaling in het missionaire proces.

Van 30 augustus tot 2 september hield CREDIC (Centre sur Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme) zijn jaarlijkse bijeenkomst in Lyon. Dit oecumenisch Franstalig missiologisch werkgezelschap telt behalve Franse, Zwitserse, Canadese, Belgische en Afrikaanse leden ook een aantal Nederlandse vaste deelnemers. Het CREDIC is vooral historisch geïnteresseerd en laat actuele missionaire inzichten buiten beschouwing. Die komen wel aan de orde binnen het twee jaar geleden in Parijs opgerichte missiologische genootschap AFOM (Association Francophone Oecumenique de Missiologie), waarvan de bekende protestantse missioloog Jean-François Zorn uit Montpellier als voorzitter en voortrekker fungeert. Om de francofone missionaire inzichten te bundelen, streven beide genootschappen naar diverse vormen van onderlinge samenwerking. Illustratief voor de aanpak van CREDIC was de uitwerking van het onderwerp: de plaats van de vertaling van de bijbel in het missionaire proces. Hiermee was op de bijeenkomst van 1995 al een begin gemaakt. Prof. Jean Comby had gewezen op de werkelijkheid van de bijbel als boek, waarin een impuls schuilt

om de boodschap van heil door te geven in de wereld. Toch werkt die eerste tekst, de oertekst, deze opdracht tot verkondigen nauwelijks uit. Dat gebeurde pas in een proces van vertaling van de Hebreeuwse tekst van Tenach, en waarvan de beroemde vertaling in het Grieks, de Septuaginta, het grote voorbeeld is. Deze vertaling doet meer dan woorden en zinnen omzetten in de taal van de nieuwe ontvanger van de boodschap. Vertalen is wisselwoord voor herlezen, maar ook voor aanscherpen en verruimen, voor verdiepen en actualiseren. Een ander sterk voorbeeld van deze bijbelse vertaalkunst is de Vulgata. Deze Latijnse vertaling door Hiëronimus uit de vierde eeuw na Chr., was gebaseerd op de Hebreeuwse tekst van Tenach, waarvan belangrijke delen waarschijnlijk het werk zijn van joodse medewerkers. Prof. Hugues Didier wees op het feit dat de joodse belangstelling voor de Vulgata tot de late Middeleeuwen bleef bestaan. Vooral in Spanje en Frankrijk, zoals hij stelde in zijn prachtige lezing 'La Bible Romane et Espagnole', zijn nog veel sporen van deze joodse bijbelvertaalcultuur terug te vinden. Ook Maarten Luther blijkt als vertaler van de bijbel op de schouders van eminente joodse voorgangers te hebben gestaan. Dit jaar werd in Lyon nog dieper op de geschiedenis van de bijbelvertaling ingegaan. Perioden uit de moderne missionaire geschiede-

nis passeerden de revue, zoals ook de inzet van de Wyclif bijbel vertaalbeweging en de zienswijze van Lamin Sanneh op de bijbel als boek dat vraagt om permanente doorvertaling. Ook werd nu ruimte gegeven aan de vertaaltraditie van de vroege Syrische-Orthodoxe Kerk uit Mesopotamië, in wier kringen de Peshitta is ontstaan, die de basis vormde voor een zendingsbeweging die reikte tot in Malabar in Zuid-India. Verder was er een joodse inleider om het gezelschap er aan te herinneren dat de tekst van Tenach ons niet is gegeven om er al te voortvarend mee op de loop te gaan. In bepaalde joodse kringen is de Hebreeuwse tekst zo heilig dat ze zelfs niet geciteerd mag worden. Dat verklaart ook het joodse verzet tegen de Septuaginta, dat dateert uit de eerste eeuwen en een reactie was op de christelijke interpretatie van een aantal bijbelse basisteksten. We zien dan in joodse kringen de zogenaamde Targums ontstaan. Dat zijn uitleggende vertalingen in het Aramees, die op den duur het karakter van een joodse volksbijbel hebben gekregen. Daarnaast groeide rond de Hebreeuwse Thora-tekst een heel corpus van interpreterende opmerkingen en verhalen, die kunnen helpen bij het 'leren'. De uitwerking van elk jaarthema wordt naderhand samengevat in een handzaam boek. Wellicht dat behalve het groepje van oude getrouwen, ook andere Nederlan-

ders met een francofone missionaire achtergrond belangstelling hebben voor CREDIC. De volgende bijeenkomst zal gehouden worden van 1-4 september 1997 in het Belgische. Voor informatie kan men terecht bij Leny Lagerwerf, IIMO, Heidelberglaan 2, 3584 CS Utrecht. tel. 030-253279.

Jaap van Slageren

Honderd jaar zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland, 1896-1996

Van 11 augustus tot 3 september 1896 werd in Middelburg de Generale Synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland gehouden. Voor de zending van de in 1892 verenigde Gereformeerde Kerken is deze synode van grote betekenis geweest. Tijdens een van zijn zittingen werd een rapport aanvaard waarin een aantal beginselen waren geformuleerd betreffende de zending. Op grond van die beginselen werd aan het zendingswerk van de jonge Gereformeerde Kerken een nieuwe, vaste vorm gegeven. De beginselen hadden betrekking op het doel van de zending, de zender en de te zenden personen, voorts op de vraag tot wie gezonden werd, de methode van zending en tenslotte het verband met overheid en andere kerken of groeperingen. Het meest bekend is Middelburg 1896 geworden door wat jarenlang als

vlag boven het zendingswerk van de GKN werd uitgehangen: het kerkelijk karakter van de gereformeerde zending. Men heeft de uitspraken van Middelburg 1896 wel de 'magna charta' genoemd van de gereformeerde zending.

Ook al is de situatie waarin de Gereformeerde Kerken en haar zendingsarbeid verkeren aan het eind van de twintigste eeuw volstrekt veranderd vergeleken bij die waarin de synode van Middelburg gehouden werd, toch, of misschien wel juist daarom, leek het verstandig terug te blikken in de geschiedenis. Al zou het alleen maar zijn om zich rekenschap te geven van de vraag óf er in de zending en in de bezinning op de zending sinds 'Middelburg 1896' iets veranderd is en wat er dan eigenlijk veranderd is en wat het is wat tot die veranderingen aanleiding gegeven heeft.

Voor die bezinning was een volle dag uitgetrokken. Omdat volgend jaar de herdenking plaats zal vinden van 200 jaar Nederlandse zending (of liever: 204, omdat het Zeister Zendinggenootschap reeds in 1793 werd opgericht) vond de bezinning op honderd jaar *gereformeerde* zending plaats in de kleinere kring van de oud-zendingsarbeiders, die voor deze gelegenheid massaal, op 7 september j.l. naar de Blijde Wereld waren opgetrokken. Lezingen, workshops en een forum was hun deel en het resultaat van die bezinning zal on-

getwijfeld zijn weg vinden in nieuw beleid.

Een herdenkingsbundel

Als bijdrage aan de bezinning had de *Werkgroep voor de Nederlandse Zending en Overzeese Kerken* het initiatief genomen tot de uitgave van een herdenkingsbundel, die tijdens de bijeenkomst aan de voorzitter van Deputaten ZWD, Ds Hasper en aan Prof. Verkuyl werd aangeboden. De bundel *ZGKN 100. Een bundel opstellen over de Zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland ter gelegenheid van de honderdjarige herdenking van de Synode van Middelburg 1896*,¹ gaat over de historische betekenis van de synode van Middelburg in 1896 en de invloed van de besluiten van deze synode op doen en denken in de zending van de GKN. Daarnaast wordt in deze bundel aandacht geschonken aan de aard van en de aanleiding tot de veranderingen die zich, vooral op grond van de ingrijpende ervaringen van de Tweede Wereldoorlog in Europa en in Azië in het zendingsbeleid en de zendings-theologie van de GKN hebben voltrokken.

Deze bundel is opgezet als een bundel ter herdenking van de synode van Middelburg in 1896 en de daar en toen vastgestelde uitgangspunten voor de zending. Hij gaat wel over honderd jaar gereformeerde zending, maar kan niet beschouwd worden als 'de' geschiedschrijving van de 'Zen-

ding der Gereformeerde Kerken in Nederland'. In de eerste plaats omdat er reeds gereformeerde zending was vóór 1896, maar vooral ook omdat bij het vaststellen van de thema's die in deze herdenkingsbundel aan de orde zouden moeten komen de 'horizon' van 1896 natuurlijk een grote rol speelde. Om die reden zal men een aantal, voor de geschiedenis van de zending gewichtige thema's in deze bundel niet aantreffen. Intussen, ook al voert deze bundel geen hoge pretenties, is hij wel bedoeld als een bijdrage aan de bezinning op de zending van de christelijke kerk aan het eind van de twintigste eeuw.

Pieter. N. Holtrop

¹ De bundel is verschenen als themanummer van het Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse zending en overzeese kerken, 3 (1996) afl. 2, en als een afzonderlijke uitgave van de Werkgroep, Kleine Reeks, nr 2. Van beide uitgaven bestaat slechts een zeer beperkte oplage. Bestellingen dient men te richten aan het adres van de Werkgroep, Koornmarkt 1, Postbus 5021, 8260 GA Kampen. De prijs van beide uitgaven is f 29,50, excl. verzendkosten. In *Wereld en Zending* 1997/1 zal deze bundel besproken worden.

'Wat maakt het voor verschil?' De identiteit van Christelijke hulpverleningsorganisaties

Al enige jaren organiseert een

werkgroep samengesteld uit vertegenwoordigers van het Christelijk Studiecentrum, het Hendrik Kraemer Instituut, ICCO en Ochín (= Overleg van Christelijke Hulpinstanties) studiedagen op het gebied van ontwikkelingssamenwerking. Op 26 september jl. stond de identiteit van christelijke instanties voor ontwikkelingssamenwerking en internationale hulpverlening ter discussie: een actueel onderwerp in het huidige politieke klimaat. Meer dan 70 mensen tekenden in voor deze studiedag. Zij vertegenwoordigden zeer verschillende organisaties als ICCO, Tear Fund, DOG, World Partners, de Generale Diaconale Raad van de Hervormde Kerk, de Gereformeerde Missiologische Opleiding (van de Gereformeerde Kerken Vrijgemaakt): bij elkaar 19 verschillende instanties. Dr. Vinay Samuel, directeur van het Oxford Centre for Mission Studies, gaf zijn visie op de identiteit vanuit het perspectief van de zuidelijke niet-gouvernementele organisaties (ngo's). Voor vele organisaties vormt het partnerschap met de armen de identiteit. De zuidelijke ngo's worden door de noordelijke instanties als een middel beschouwd om de armen te bereiken. Naar hun eigen besef zijn zij zelf arm. De armen worden door noordelijke ngo's als kwetsbaar beschouwd, maar zuidelijke ngo's zien armen als mensen met eigen creativiteit. In het Noorden spreekt men vaak te romantisch

over de armen. Kritisch was Samuel over de bevrijdingstheologie, een constructie van mensen die niet onder de armen leven.

Dr. J. van Es, algemeen directeur van ICCO, de protestantse medefinancieringsorganisatie, stelt dat ICCO opgericht was voor de armen. Het uitgangspunt voor beleid is 'de gemeenschappelijke menselijke gevoeligheid voor vernedering, het bewogen worden over anderen die lijden' (Rorty). Daarom valt ook heel goed samen te werken met zeer verschillende kerkelijke en niet-kerkelijke groepen. De identiteit ligt buiten ons zelf, in de ander.

In de middagsessie gaven vertegenwoordigers van een drietal organisaties aan hoe zij ontwikkeling

en hulpverlening zien en welke rol de christelijke identiteit in dezen speelt. Voor alle drie organisaties was deze bepalend, waarbij men het handelen van mensen plaatste in het perspectief van het komende Koninkrijk van God, dat om omkeer vraagt en bevrijding brengt.

In discussiegroepen bleek hoe sterk de spanning tussen identiteit en kwaliteit van het werk, juist bij fondswerving naar voren komt.

Op een vraag over de verhouding tussen woord en daad, antwoordde Vinay Samuel: 'essentieel is anderen te laten zien hoe ons leven en ons handelen gevormd is en wordt door het Evangelie van Jezus Christus.'

Hans Visser

S. Wesley Ariarajah, Did I betray the Gospel?: The letters of Paul and the Place of Women, Geneva, 1996, Risk Book Series no 70, ISBN 2-8254-1183-3, 58 pp.

Stel dat de apostel Paulus, levend in de 20e eeuw, zelf commentaar zou geven op wat hij in de eerste eeuw over vrouwen schreef...

Deze vooronderstelling ligt ten grondslag aan het boekje 'Did I betray the Gospel?', geschreven door S. Wesley Ariarajah, deputy secretary-general van de Wereldraad van Kerken.

Halverwege de oecumenische decade van 'Kerken in solidariteit met vrouwen' moet geconstateerd worden dat er scherpe tegenstellingen bestaan over de plaats van vrouwen in de kerk en de relatie tussen vrouwen en mannen. Daarbij staan verschillende passages uit de Brieven van Paulus centraal.

Ariarajah heeft zich afgevraagd wat Paulus zelf in deze dagen zou zeggen over zijn eerdere uitspraken. Als vorm koos hij voor vier gefingeerde brieven die de apostel nu geschreven zou kunnen hebben. Daarbij heeft de auteur veel moeite gedaan om de betoogtrant van Paulus te handhaven.

De eerste brief, gericht tot alle christenen, gaat over bekende en beruchte uitspraken als: 'Vrouwen moeten zwijgen in de kerk', 'Vrouwen moeten hun man gehoorzamen'. De Paulus van Ariarajah legt uit dat hij een man van zijn tijd was, werkend in een patriarchale, rabbinale, joodse cultuur. Dat moet niet vergeten worden als men in de 20e eeuw zijn brieven leest. Bovendien had hij te maken met gemeenten in heel verschillende omstandigheden en met heel verschillende vragen.

Een zelfde soort explicaties komen in de volgende brieven naar voren. De tweede brief geeft een advies aan Ds. Daniel, die moet constateren dat er in zijn gemeente een kloof is ontstaan over de kwestie van de vrouw in het ambt. De derde brief geeft, in navolging van de eerste Corinthebrief,

bespiegelingen over allerhande zaken, nu toegespitst op de oecumenische decade. Zo komen onder meer aan de orde: geweld tegen vrouwen, kinderprostitutie, en discriminatie in de kerk. De laatste gefingeerde brief gaat over het gezag van de bijbel in het algemeen.

Het is wel duidelijk dat Ariarajah de vrouwen in de kerk een warm hart toedraagt en dat hij het belangrijk vindt dat ze een gelijkwaardige positie innemen. Tegelijkertijd probeert hij Paulus, vanwege diens theologische relevantie, te redden. Bij die poging worden de tegenstellingen glad gestreken en geharmoniseerd. Dat is de charme, maar ook de zwakke plek van deze uitgave.

Dineke Spee

R. Budiman, J.A.B. Jongeneel (eindred.) en J.J. Visser: Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuid-Amerikaanse christenen in Nederland: een geschiedenis in wording, MISSION no 15, Zoetermeer, 1996.

Dit boek met een lange titel wil een eerste beschrijving zijn van de kerken die uit de 'derdewereld' afkomstige allochtone christenen in Nederland gesticht hebben.

Prof. dr. J.A.B. Jongeneel, de Indonesische theoloog dr. R. Budiman en dr. J.J. Visser van het HKI, hebben aan de mensen uit die kerken zoveel mogelijk zelf het woord gegeven, waarbij alleen gebruik gemaakt werd van een soort standaard informatiematrix.

Het resultaat is een helder overzicht van de Aziatische (Indonesische en Molukse, maar ook Koreaanse en Japanse) kerken in Nederland; van de Afrikaanse kerken, waarvan er alleen in en rond Amsterdam 18 verschillende zijn, van de Surinaamse, Antilliaanse en verdere Latijns-Amerikaanse kerken. Te summier wordt ook aandacht geschonken aan de allochtone gelovigen die een plaats hebben gevonden in de Katholieke Kerk van Nederland. Jongeneel constateert met recht dat het boek voor vele missiologen en 'gewone' gelovigen nogal wat onbekende nieuwe informatie bevat. Wanneer verteld wordt dat sommige allochtone kerken veel te hoge huren moeten betalen voor hun vergaderruimten, wordt die informatie zelfs beschamend. Als eerste publicatie roept het boek ook vele vragen op, wat ongetwijfeld mede de bedoeling is.

Op basis van de geografische indeling behoren de Kopten en de Ethiopische Orthodoxen bij Afrika en de Syrisch Orthodoxen en de Armeniërs bij Azië, terwijl ze samen deel uitmaken van de aparte groep van oriëntaals orthodoxe kerken, die ouder zijn dan de onze. Is een dergelijk ordeningsprincipe niet vreemd?

Dr. Gerrie ter Haar proeft in haar inleidend hoofdstuk op de Afrikaanse

kerken, achter het gebruik in Nederlandse publicaties van de woorden 'diaspora' en 'Afrikaanse kerken' sporen van apartheid. We mogen blijkbaar Afrikanen niet meer bij de naam noemen.

Jongeneel stelt dat de stijl van opereren van de landelijke Raad van Kerken geen gastvrijheid uitstraalt jegens de allochtone kerken.

Zou het probleem achter dit soort opmerkingen niet zijn dat zowel de Raad van Kerken als de zendingsinstanties de tekenen der tijden niet voldoende verstaan?

Dit boek en het gebrek aan contact met te veel allochtone christenen dat eruit spreekt, is gebaseerd op de oude situatie van Nederlandse kerken voor hier, met zendingen en missies die overzee meebouwen aan jonge kerken. Allochtone gelovigen, kerken en groepen zijn dus vreemde eenden in de bijt van de Nederlandse oecumene en zending. Ze hebben hier hun logische plaats als gelovigen en kerken nog niet gevonden en gekregen. De christenen van Nederland hebben zich nog niet gerealiseerd dat multicultureel en pluriform Nederland ook christelijk een veelkleurige mantel betekent. Dat zou een missionaire impuls kunnen leveren aan de 'oude' Nederlandse kerken. Of oecumenisch gezegd: dat vraagt bij ons een nieuwe doordenking van 'mission on six continents'.

Ype Schaaf

Arm O'Hara Graff (red.) In the embrace of God. Feminist Approaches to Theological Anthropology, Maryknoll/New York, Orbis, 1995, 233 blz., 0-883344-029-7, US\$19.00.

Een bundel artikelen onder andere voortgekomen uit acht jaar theologische antropologie seminars van de Catholic Theological Society of America. Het is dan ook een heel divers geheel. Er zijn artikelen die de grondbeginselen van de (Amerikaanse) feministische theologie over ervaring, seksualiteit of Godsbeelden nog eens hernemen. De meeste artikelen hebben hun uitgangspunt heel expliciet in de ervaringen van vrouwen. De bijdragen van Ada Maria Isasi-Diaz en Patricia L. Wismer vond ik in deze het meest sprekend. Isasi-Diaz bijvoorbeeld geeft elementen aan voor een 'mujerista'-antropologie, een antropologie gebaseerd op de ervaringen van Latina's of 'Hispanic women' (Latijns-Amerikaanse vrouwen die naar de V.S. migreerden). Centraal in het zelfverstaan van Latina's staan volgens Isasi-Diaz drie begrippen: *la lucha* (de strijd is centraal en niet het lijden), *permitanme hablar* (sta me toe te spreken: we begrijpen ons leven, we vragen respectvol luisteren van hen die macht hebben tot het definiëren), en *la familia, la comunidad* (het gezin, de gemeenschap: in het (uitgebreide) gezin zijn we subject van onze geschiedenis, maar tegelijk houdt dit gezin ook relaties in stand die onze lichamen objectiveren, maar uiteindelijk is het toch vaak de

eerste en laatste bron voor overleven). Wismer gaat uit van heel concreet lijden van vrouwen, zowel lijden als gevolg van natuurlijke processen (dood, ziekte, verlies) als aangedaan door een ander persoon (individueel of door structuren van onrecht). Vanuit ervaringen van concrete vrouwen belicht zij opnieuw de begrippen belichaming, relationaliteit, waarden, zonde en genade. Het is een bundel die veel fundamenteel antropologische vragen behandelt. Het geheel ademt een katholieke sfeer. Soms stoorde het me echter voor de zoveelste keer een schetsmatig overzicht zonder diepgang te lezen van een auteur die zich verontschuldigde dat er in dit korte bestek nu eenmaal niet meer mogelijk was. Ik miste een bijdrage vanuit de hoek van de womanistische theologie, juist omdat de diversiteit van de ervaringen van vrouwen zo expliciet opgenomen is. Heel handig kan de index zijn die achterin opgenomen is.

Harriet van der Vleuten

An-na'im, A.A., Gort, J.D., Jansen, H., Vroom, H.M. (red.) Human rights and Religious Values, An uneasy relationship?, Amsterdam, Rodopi 1995 xvii+291 blz.

In de boeiende reeks 'Currents of Encounter', waarin veel teksten van conferenties aan de VU-Amsterdam uitgegeven worden, heeft dit boek een bijzonder zendingsbelang. De VN-mensenrechtenverklaring heeft de allure van universele geldigheid aangenomen die voorheen voor christelijke dogma's gold. Maar alom worden ze steeds vaker aangemerkt als een westers product, gebouwd op een mensbeeld dat veel religies, inclusief het christendom, bekritisieren. De vraag of de mensenrechten gedragen worden door een gemeenschappelijke ('dunne') deler en of de religies deze hoeksteen van de huidige wereldgemeenschap steunen dan wel ondermijnen, is zeker van belang. Het bevrijdingsdenken dat lange tijd deze rechten als basis heeft aanvaard (zie p. 226), wordt thans door vragen over inculturatie en interreligieuze dialoog onderworpen aan een nieuw paradigma (zie bijdrage A. Camps).

Hoewel het christendom een brede aandacht krijgt, wordt vanaf het begin (Reinders) het thema fundamenteeler gesteld: gaat het om spelregels in de concurrentie tussen individuele levenskeuzes of hebben het *karma* uit een vorig bestaan dan wel de goddelijke voorbeschikking, enz., een woord mee te spreken? De 18 artikelen zijn wisselend van aard en gehalte. Na de inleiding volgen twee over de probleemstelling (Reinders, Vroom) waarvan het tweede wel fundamenteel, maar slordig en moeilijk leesbaar is; viermaal de naam van de encycliciek *Centesimus Annus* fout). De missionaire lezer zal hier liever naar de tekst van Droogers gaan voor de probleemstelling en een erg boeiende constructivistische benadering. De Case-studies zijn gevari-

eerd, maar leiden soms tot overhaaste conclusies. Zou Godse, de moordenaar van Gandhi, als hij een kshatriya geweest was door de Hindu-religie (Gita) aangezet zijn tot deze daad, of door dezelfde politieke realiteit die overal legers en wapentuig doet floreren? (p. 131). Zoals De Waart en De Gaay Fortman in hun juridische bijdragen tonen is de spanning tussen individu en collectiviteit universeel en is een open diepgaand zoeken nodig om de diverse rechten met elkaar in verband te brengen. Religie is een van de rechten, maar hoeveel ruimte laat ze voor de andere rechten? Bijvoorbeeld: heeft een kind het recht om van alle religieuze opvoeding (indoctrinatie) verschoond te blijven? Het boek is een uitdaging voor dialoog. Te betreuren is het dat het jodendom (alweer) en de Afrikaanse tradities buiten het vizier blijven. Zoals Ki-Zerbo onlangs schreef: het voornaamste recht dat hedendaagse Afrikanen moeten opeisen is het recht *d'être connus*.

Wiel Eggen

P. Beintema e.a., Evangelie en cultuur in Friesland, deel 22 in de Allerwegenreeks, Kampen: Kok, 1996, 55 blz.

In de lawine van publicaties over het thema van de grote Wereld Zendingsconferentie wordt wel vaak gezegd, dat het evangelie concreet gemaakt moet worden, maar vaak klinkt dat nog erg algemeen. Europese cultuur? Westerse cultuur? Geseculariseerde cultuur? – Na de algemene inleiding over de wereldwijde implicaties van het thema (Jan van Burselaar), klinken in dit boekje stevige Friese geluiden in een aantal kritische beschouwingen van de gehele kerkgeschiedenis. De roomse nadruk op het Latijn door Bonifatius en de latere grote en te rijke kloosters, maar ook de Nederlandstalige Calvinistische traditie hebben de 'echte Friese inculturatie van de Boodschap in de weg gestaan' (42, Ype Schaaf). Het boekje staat ook in het teken van de herdenking van de 500-ste geboortedag van Menno Simons (1496-1561), volgens een monument in Witmarsum 'de Nederlandse Reformator'. Menno sprak en schreef zelf in het Fries en Platduits, hield zich verre van het Hollandse establishment en zodoende is hij ook nooit een nationale figuur geworden. H. van Bilderbeek geeft een boeiende geschiedenis van de beeldvorming over Menno Simons, eindigend met de wat bittere conclusie: 'Al in de bijbel was er scepsis of er iets goeds uit Galilea kon komen.' De reeds lang bestaande hoge mate van onkerkelijkheid in Nederland wordt in dit boekje meermalen toegeschreven aan het 'vreemde' karakter van het christendom, waardoor het een element werd van een politieke, economische en culturele dominantie van buitenaf. Enige tijd geleden pleitte de godsdienstsocioloog Gerard Dekker voor het stopzetten van het Samen-op-Wegproces en het stichten van eerder méér dan minder

kerken. In het kader van het materiaal dat hier wordt aangedragen, moet ook Dekkers uitspraak nog eens overwogen worden.

Karel Steenbrink

Korte signaleringen

De *World Association for Christian Communication* is een oecumenisch netwerk, dat op kritische manier de gigantische stromen van communicatie bekijkt. De Argentijnse Dafne Sabanes Plou, *Global Communication. Is there a Place for Human Dignity*, Geneva: WCC, 1996, 86 blz., ISBN 2-8254-1186-8 Sfr 11.90, is een journalistieke impressie van een conferentie in Mexico, oktober 1995. De organisatie houdt zich niet zozeer bezig met de verkondiging van het christendom: geen bijbelcursussen, kerkdiensten of religieuze informatie, maar vooral een kritisch-christelijke kijk op de eenzijdige manier, waarop de informatiestromen gaan. In talloze voorbeelden wordt duidelijk gemaakt hoe de rijke, geïndustrialiseerde landen bepalen hoe en wat er overal op de media komt. Aan strategieën om het allemaal anders te doen, heeft het boekje helaas niet zo veel te bieden.

De grote bijeenkomsten van oecumenische instellingen bespreken niet alleen strategieën, theologieën en benoemingen, maar zijn vaak ook vieringen van het missionaire christen-zijn. Om dat voor te bereiden en te accentueren publiceerde de Wereldraad *Spirit, Gospel, Cultures: Bible Studies on the Acts of the Apostles*, (Geneva: WCC, 50 blz., 1995) als voorbereiding voor de Wereldzendingconferentie in Salvador de Bahia, Brazilië. *Turn to God. Rejoice in Hope* (Geneva: WCC, 1996, 114 blz.) bevat bijbelstudies, meditatie en liederen ter voorbereiding op de Harare Assemblée in 1998. De inhoudelijke voorbereiding voor de bijeenkomst in Brazilië, 24 nov. tot 3 dec. 1996 verliep onder meer via een serie brochures over het thema Evangelie en Cultuur.

Pamphlet 6 is van de hand van Prof. Antonie Wessels, *Secularized Europe: Who will carry off its soul?* Wessels begint bij de bekering van West-Europa, rond 600-800. Hij ziet de kerstening van Europa als een proces van opnemen van Germaanse rituelen en mythen in het geheel van een christelijk erfgoed, dat daarmee ook verrijkt is. Voor de huidige tijd pleit hij voor een missionaire strategie die nauw aansluit bij de moderne beeldcultuur: in romans als *De ontdekking van de hemel* van Harry Mulisch en vooral ook in films als die van Kieslowski moeten wij de nieuwe wegen zien, waarlangs de moderne mens in contact komt met het Heilige. Modern christendom moet daarbij de aansluiting zoeken.

In *Pamphlet 7* schrijft Israel Selvanayagam over *Tamilnadu: Confrontation, Complementarity, Compromise*. De eigen cultuur van Tamil-land, met 55 milj. inwoners toch een randgebied binnen het hindoeïsme, wordt globaal beschreven. Er is confrontatie: het christendom kritiseert het kastenstelsel, onderdrukking van de vrouw, uitbuiting. Er is ook samenwerking: op het gebied van literatuur, theater en zelfs beeldende kunst heeft het christendom zich graag aangesloten bij de rijke Tamil-tradities. Vooral op het gebied van de geloofsleer moeten er compromissen zijn: de taal der Tamils voegt toe, maar kan ook niet altijd precies de christelijke ideeën uitdrukken. Ambrose Moyo, *Zimbabwe. The Risk of Incarnation*, nr. 8 in de serie juicht over het succes van de missionering: 70% van de bevolking van Zimbabwe, en met name de toonaangevende elite, is christen, maar de echte kerstening van de cultuur moet eigenlijk nog beginnen. Een soortgelijke benadering vinden we in John Pobee, *West Africa: Christ Would be an African too* (deel 9). In alle deeltjes speelt de (her)waardering van de missionaire geschiedenis een grote rol. Het is ook Pobee's stelling, dat we de huidige fase als een volgende stap in een lange ontwikkeling moeten zien. De fase, waarin de statistieken van 0% snel omhoog schoten, is maar een allereerste begin: de kerstening is een voortdurend proces. De brochures zijn uitgegeven door WCC Publications, Geneva. Ze zijn alle ongeveer 50 pagina's in omvang en kosten US\$ 5.50; in Nederland te bestellen via VU Boekhandel-Uitgeverij.

In 1995 publiceerde de sectie interreligieuze Ontmoeting van de Raad van Kerken in Nederland een boekje *Trouwen doen ze toch*, over de praktische omgang tussen christenen en hindoes. Juist een huwelijk is vaak de aanleiding voor die contacten. De meer theologische aspecten van die relatie zijn nu uitgewerkt door F. L. Bakker, *Hindoes en christenen. Gedachten rond de relatie tussen hindoeïsme en christelijk geloof in Nederland* (55 blz.; evenals de vorige publicatie uitgegeven bij Kok in Kampen, f 14,90). Bakker schetst op een voortreffelijke manier de eigen aard van het hindoeïsme in Nederland, dat voornamelijk via de Surinamers hier is gearriveerd. In de theologische hoofdstukken gaat hij enerzijds in op de nogal abstracte theorieën, die komen van een toepassing van algemeen religie-begrip op deze relatie. Vooral boeiend is zijn beschrijving van de punten waar we iets van elkaar kunnen leren. Voor christenen geldt dat dan vooral: eerbied voor de natuur, oog voor het bovennatuurlijke, voor het vergankelijke, het belang van het ritueel, mystiek en meditatie en de aanwezigheid van God in mensen.

Karel Steenbrink

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Spiritus, n°143, juni 1996, behandelt een thema dat veel katholieke missionarissen bezighoudt: de dienst aan het evangelie en de ministeries. Een celibataire clerus, bijgestaan door eveneens celibataire religieuzen, heeft in de voorbije eeuwen zowat alle ministeries of bedieningen gemonopoliseerd. Nu probeert men de zogenaamde 'leken' opnieuw bewust te maken van hun verantwoordelijkheid als gedoopten. Getuigenissen uit Europa, Afrika, Azië en Amerika tonen aan hoe meer en meer katholieken hun verantwoordelijkheid opnemen maar daarin soms gehinderd worden door een al te dogmatisch ingestelde hiërarchie. In een theologisch duidingsartikel pleit Hervé Legrand dan ook voor een *priorité aux apprentissages*, prioriteit geven aan leerervaringen. Immers, wie de waarheid doet, gaat naar het licht (Jo 3,21). Sommige leden van de clerus vertonen soms de neiging deze woorden van de Heer om te draaien. Dit leidt niet alleen tot spanningen, maar doet het evangelie zelf geweld aan. Enkel door voortdurend uit ervaring te leren en de waarheid te doen zal de Kerk naar het licht gaan.

Nene Zeitschrift für Ar Missionswissenschaft 1996/3 besteedt aandacht aan het denken van de volkeren van de Andes, enkele nieuwe liturgische boeken in het Haïtiaans creools, en het beeld van de 'Familie van God' in de Afrikaanse Synode. Dit tijdschrift heeft geen themanummers en het is dan ook toeval dat alle artikelen met inculturatie te maken hebben. Het nummer wordt afgerond met 30 pagina's boekbesprekingen die over het algemeen de moeite lonen.

International Bulletin of Missionary Research 1996/3 legt ditmaal de nadruk op 'Research'. In een bibliografisch artikel stelt J.C. Lutz een indrukwekkend aantal (ongeveer 200!) werken voor die na 1970 over de missie in China gepubliceerd werden. Peter Tze Ming Ng maakt de lezer wegwijs in de historische archieven van de christelijke hogescholen in China voor 1949. De andere artikelen handelen over uiteenlopende onderwerpen: inculturatie (Schineller), pinksterkerken in India (McGee) en verschillende belangrijke missionaire figuren uit deze en de vorige eeuw.

International Review of Mission n°337, april 1996, gaat zoals de vorige twee nummers over de verhouding tussen evangelie en cultuur. Dit is het thema dat de Wereld Missie Conferentie in Salvador (Brazilië) van 3 november tot 4 december 1996 wenst uit te diepen. Een eerste deel van dit nummer behandelt sectie 3 van de conferentie: lokale gemeenschappen in een pluralistische maatschappij. Het gaat hier vooral om gevalstudies uit verschillende

continenten. Aan sectie 4: één evangelie – meerdere culturen, wordt meer ruimte besteedt. Robert J. Schreiter pleit voor een oecumenische interculturele hermeneutiek. We staan pas aan het begin en het komt er in dit stadium vooral op aan pertinente vragen te stellen. De auteur formuleert er vier en nodigt de deelnemers uit ze te beschouwen als aspecten die zij niet uit het oog mogen verliezen gedurende hun reflectie. Het is onwaarschijnlijk dat de Conferentie reeds afdoende antwoorden zal kunnen geven. Dit mag de deelnemers niet verhinderen waardevolle ideeën uit te wisselen. Verder snijdt Petros Vassiliadis het probleem van het proselytisme aan. De orthodoxen hebben steeds het proselytisme van de westerse kerken aangeklaagd. De auteur doet een aantal concrete aanbevelingen. Het zou goed zijn indien we allen tot het inzicht konden komen dat missie zich richt tot de niet-christenen, en niet tot de christenen van de andere kerken. Verder moeten vooral de westerse kerken zich afvragen of hun begrip van godsdienstvrijheid niet te sterk individualistisch gekleurd is. Tenslotte moeten de Orthodoxe Kerken hun eigen leer in praktijk brengen en niet langer bisschoppen benoemen in *het Westen*.

Verbum SVD 1996/1-2 geeft een overzicht van het leven en het werk van de SVD missionarissen in Papoea Nieuw Guinea van 1896 tot 1996. Oorspronkelijk had men twee boeken willen uitgeven ter gelegenheid van dit eeuwfeest: een wetenschappelijk werk verzorgd door het Missiologisch Instituut in Sankt en een eenvoudiger verhaal bestemd voor het grote publiek in Papoea. Het wetenschappelijk project werd aan P. Kurt Piskaty toevertrouwd. Zijn plotse overlijden betekende echter ook het einde van dit project. Men besloot dan maar de binnengekomen artikels te publiceren in een dubbel nummer van Verbum SVD. Dit verklaart een aantal belangrijke lacunes. Zo is er geen artikel over de ontwikkeling van lekenministeries of over de huidige stand van zaken van het inculturatieproces in Papoea. Men zoekt tevergeefs naar een verhaal van de lokale bevolking: hoe ervoer zij deze honderd jaar SVD missionering? Toch is het een interessant nummer geworden. Josef Alt en Karl J. Rivinius beschrijven de beginperiode van de SVD missie in Papoea. Vier antropologen, waaronder Luis Luzbetak, besteden uitgebreid aandacht aan een belangrijk aspect van het missionaire charisma van SVD: de studie van lokale culturen en godsdiensten. Verder vindt men er gevalstudies over catechese, oecumenisme en inculturatie. Paul B. Steffen besluit met een overzicht en een evaluatie van honderd jaar aanwezigheid in Papoea Nieuw Guinea. De bijdrage van de lokale bevolking wordt hierbij niet vergeten.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1996/2 biedt twee wetenschappelijke studies. Horst Rzepkowski beschrijft de pogingen

van de stichter van de Duitse katholieke missiologie, Joseph Schmidlin, om tot een vergelijk te komen met het nazi-regime. Hij stelde voor de kerk in Duitsland om te vormen tot een 'Duitse Kerk'. Zij zou het primaatschap van de paus erkennen, maar voor de rest onafhankelijk zijn. De auteur analyseert de argumenten van Schmidlin en de wijze waarop hij steun probeerde te vinden bij de Nationaal Socialisten. In de appendix vindt men verschillende brieven van Schmidlin over dit onderwerp. Drie ervan zijn gericht tot J. Goebbels. De tweede bijdrage is van Christoffer H. Grundmann. Hij onderzoekt de betekenis van de universaliteit van missie. De wereld moet als de horizon van missie gezien worden en niet als een voorwerp van verovering. In 1996/3 vinden we opnieuw twee dergelijke studies. Godsdienstsocioloog Alphons van Dijk bestudeert de religieuze evolutie van een groep Hindoes van 1873 tot 1993. Het gaat om meerdere generaties contract-arbeiders die eerst naar Suriname en dan naar Nederland emigreerden. Zij moeten hun heilige teksten, ritens en symbolen meerdere malen aanpassen. De grootste uitdagingen waren: de multi-etnische en multi-culturele context, en de gesecculariseerde industriële maatschappij. Engelbert Grosz bestudeert de catechetische en pastorale vernieuwingen in de Katholieke Kerk in Senegal met het oog op een verder doorgedreven inculturatie. Hij komt tot de conclusie dat inculturatie nog steeds verkeerd begrepen wordt en pleit voor een gedegen opleiding van priesters en catechisten die vooral aandacht besteedt aan inculturatie als contextualisatie.

Missiology 1996/3 is geen themanummer. Het opent met een artikel van Harriet Hill over hekserij in Afrika. Zij geeft een duidelijk overzicht van het verschijnsel en een naar mijn oordeel ook correcte interpretatie. Zij stelt dat hekserij als een neutrale kracht gezien moet worden en dat men moet leren er ook als zodanig mee om te gaan. John B. Carpentier en Eugene A. Nida discussiëren over de zin en de onzin van taalstudie voor missionarissen. Mike Brislen stelt een model van kerk voor waarin moslims zich zouden moeten thuis voelen. Hij kopieert daarbij zo getrouw de moskee dat moeilijkheden met de moslimgemeenschap zeker niet lang kunnen uitblijven. Gelukkig worden dergelijke modellen bijna nooit in praktijk gebracht! Het artikel van J. Kroeger *Naming the Conversion We Seek* duikt ook hier op. Ik denk dat nu alle Engelstalige missiologische bladen het opgenomen hebben. Mark Elliott sluit het nummer af met een beschouwing over de protestantse missie in de voormalige Sovjet-Unie en vraagt zich daarbij af of er uit deze ervaring lessen kunnen getrokken worden voor de missie in China.

Eric Manhaeghe

INHOUDSOPGAVE JAARGANG 25, 1996.

Thema's:

- 1996/1 Evangelie en cultuur.
- 1996/2 Omgekeerde missie.
- 1996/3 Christologie in context.
- 1994/4 . Vrouwen horen het evangelie.

Artikelen:

- Abrahams Haydy Surinaamse vrouwen horen het evangelie (4/55-63)
- Anakotta Dien Een noodgemeente die kerk werd De Zuidmolukkers in Nederland (2/24-31)
- Beentjes Toos Een migrantenparochie laat van zich spreken (2/59-76)
- Belo Kibasukamene De universele boodschap van de Kimbanguïsten. Een gesprek (2/44-51)
- Boeve Lieven De godsdienst van de markt Religie in de postmoderne cultuur (1/38-48)
- Butselaar Jan van Evangelie en cultuur op de agenda van de wereldkerk (1/3-12)
- Bysango Frederic, Wim Reinders en Jusua Sanduwela Missionair drieluik (2/51-59)
- Coolen Mario Voor de Maya's moet de dialoog nog beginnen (1/91-101)
- Coolen Mario Dossier: Nieuwe theologische subjecten in Latijns Amerika (4/63-67)
- Drewes-Siebel Renate Ik voelde mij geroepen Vrouwen in Indonesië geraakt door het evangelie (4/48-55)
- Ekué Amélé Tussen Nana Benz en Mami Wata Afrikaanse vrouwen dragen bij aan de toekomst (4/27-38)
- Eijk Ryan van en Frans Thoolen De kerk, de vreemdeling en de omgekeerde missie (2/90-102)
- Haar Gerrie ter Ghanese christenen in de Bijlmer

- Hun kerken en hun missie
(2/67-75)
- Hoekema Alle Dossier I. Consultatie over christologie in Azië
(3/92-95)
- Heijke Jan Christologie en historische Jezus bij Eboussi en Udoh
(3/22-34)
- Hofwijks Stanley Maranatha Ministries, Een gesprek
(2/79-83)
- Irrarázaval Diego Het kruis van een gekruisigd volk
(3/41-47)
- Lin Jan van Dossier II Een keerpunt in India?
(3/95-101)
- Kalsky Manuela Verlossende verscheidenheid
(3/78-87)
- Kist Wim Culturele ongehoorzaamheid als actueel protest
(1/48-54)
- Kwok Pui-lan Onze erfenis aanvaarden
Chinese vrouwen en christelijk geloof
(4/3-11)
- Knevel Andries (in gesprek met Ype Schaaf)
Jezus Christus omroepen; de inculturatie van de EO
(1/61-70)
- Lange Frits de Evangelie, cultuur en postmodernisme
(1/30-38)
- Lutik Johan Immigratie: een globale situatieschets
(2/4-16)
- Nijendijk-Crossen Rinske
Het christocentrisch denken van M.M Thomas
(3/47-57)
- Nijs Jan sr. Theedrinken als sjibboleth
Protestant zijn in België
(1/86-91)
- Oduyoye Mercy Amba
Theologie moet wel contextueel zijn
(3/3-13)
- Oostlander Arie M. Het evangelie en het publieke domein
(1/54-61)
- Pobee John S. Nog eenmaal Christus onze voorvader
(3/34-41)
- Polanen Rudy F. Allochtone kerken in de westerse cultuur
(2/16-24)
- Rakhmat Joanes Het geboorteverhaal van Jezus in een islamitisch-in-
- donesische context
(3/57-67)
- Rossum Rogier van Evangelie en cultuur in de katholieke kerk
(1/12-23)
- Ruff Otto Assimileren valt niet mee
(2/83-90)
- Samuel Vinay Evangelie en cultuur in Athene en Bangalore.
Een beschouwing over Handelingen 17:16-34
(1/23-30)
- Schaaf Ype Twee Javaanse zusters Onder de Bogen
(4/38-48)
- Slaghekke Gerda De nieuwe inculturatie van religieuzen
De activiteiten van de Werkgroep religieuzen tegen
vrouwenhandel
(1/79-86)
- Smits Jacqueline ...toen werd ik christen
De weg van drie vrouwen in de atheïstische volksre-
publiek China naar de kerk
(4/11-17)
- Steenbrink Karel Communicatie over Christus in een islamitische con-
text
(3/67-78)
- Sulaiman Jerry Mijn weg naar de Bijlmer, Een gesprek
(2/75-79)
- Sümer Fikri De Syrisch-Orthodoxe gemeenschap
(2/31-39)
- Tramper Niek en Leen Schellevis
De weg van God
(3/87-92)
- Vermeir Lode Een Belgisch antwoord. Het pastoraat voor de mi-
granten in Brussel- Mechelen, Een gesprek met Ype
Schaaf
(2/39-44)
- Wal-de Bruyn Kops Emma van de, Suzanna, aartsmoeder van Ghana
Een Akan-vrouw tussen traditie en verandering
(4/17-27)
- Winkel Jan te Op weg naar Nergenshuizen?
We are on the road to nowhere
(The Talking Heads)
(1/70-79)
- Yoder John Howard Jezus belijden in de zending
(3/13-22)

Bibliografie

Lagerwerf Leny, Bibliografie van de in 1995 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur (4/77-97)

Boekbesprekingen

- African Synod the; Documents, Reflections, Perspectives. *Jan Heijke* 3:112,113,114
- An-na'im A.A., J.D. Gort, H. Jansen en H.M.Vroom (red) Human rights and religious values, an uneasy relationship? *Wiel Eggen* 4:108,109.
- Ariajah Wesley S. Did I betray the Gospel? The letters of Paul and the place of women. *Dinkeke Spee* 4:105-106.
- Beintema P. e.a.; Evangelie en cultuur in Friesland. *Karel Steenbrink* 4:109,110.
- Budiman R. , J.A.B. Jongeneel (eindred) en J.J.Visser; Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuid-Amerikaanse christenen in Nederland: een geschiedenis in wording. *Ype Schaaf* 4: 106-107.
- Cragg Kenneth; Returning to Mount Hira - Islam in contemporary terms. *Jan Slomp* 1:114,115.
- Friedman J. ; Cultural identity and global process. *Wiel Eggen* 1:110,111.
- Geense A.; Geen reiszak voor onderweg. Theologische opstellen. *Jan Slomp* 1:113,114.
- Kranenborg R. en W. Stoker (red); Religies en (on)gelijkheid in een plurale samenleving. *Jan Slomp* 2:111.
- Kroeger James H.; Living mission. Challenges in evangelisation today. *Eric Manhaeghe* 2:112.
- Lewis Philip; Islamic Britain; Religion, politics and identity amongst British muslims. *Jan Slomp* 2:113,114.
- Lubbe Gerrie (red); A decade of interfaith dialogue. Ten Desmond Tutu Peace Lectures and responses. *Jan Slomp* 2:112,113.
- O'Hara Graff Arm; In the embrace of God. Feminist approaches to theological antropology. *Harriet van der Vleuten* 4:107-108. Raalte Jan van; De wereld is van God en daarom van ons allen. Pluralisering van de samenleving als oefenschool op de toekomst. *Klaus van der Grijp* 2:114,115.
- Ross C. Andrew; A vision betrayed: the Jesuits in Japan and China. *Arnulf Camps* ofm 1:111,112.
- Schaaf Ype; De Afrikaanse weg van Jezus. *Leny Lagerwerf* 2:115,116.
- Steenbrink Karel; Islamitische mystiek uit Indonesië. *Jan Slomp* 1:112,113.
- Troch Lieve; Verzet is het geheim van de vreugde. Fundamentealtheologische thema's in een feministische discussie. *Lien Willems* 3:111,112.
- S. Wesley Ariaraja; Did I betray the gospel?: The letters of Paul and the place of women. *Dineke Spee* 4:105,106.

English summaries

When women hear the message of the gospel

How did women react on the Good News of Jesus? In what way did the christian message influence their lives? Was the gospel a liberating message for them? If so, from what were they liberated? Or did the christian message bring a new type of oppression, as well?

Questions of this kind are the theme of this issue.

While looking for material it became clear that in the reports and studies, mostly written by men, on the history of missionary work, not only more attention was given to the white missionary than to his indigenous converts, but that the achievements of men were considered to be much more important than the work of women.

Secondly, most of the articles show that the christian faith was often a liberating source of inspiration for women, but that at the same time the newly founded christian churches, in the framework of their western gender concepts, tried to restrict the function of women to kitchen and housekeeping.

Thirdly, you can read how Christianity, Protestant as well as Roman-Catholic, provided a way to emancipation by offering western education. In some cases this education became a way to avoid a marriage with an oppressive husband.

All the articles of this issue show in varying combinations, aspects of these points.

The Chinese theologian Kwok Pui-lan states that hardly any attention has been paid to women in the history of Chinese missions. She stresses the importance of the female missionaries and is convinced that the christian faith was a liberating force for women in China.

Jacqueline Smits talked with three young women who recently joined the church in China. Their reasons to do so are diverse.

Emma van de Wal has written an article about the conversion of an Akan royal princess in Ghana in the nineteenth century, which was not only religiously but also socially, and even politically, a far-reaching event. Mrs. van de Wal found her material in a thesis by Anja van der Hart.

The Togolese theologian Amélie Akué shows that the conversion to the christian faith of the German missionaries, meant risking to lose their economic freedom and their place in the religious practices of their own traditional society for the women of southern Togo.

The story of how two Javanese sisters got a leading position in a typical Dutch RC mission congregation is an example of how christian women from abroad transformed Dutch missionary work in a Dutch colony into world-wide witnessing.

Renate Drewes has collected examples of the consequences of a choice for the Christian faith for Indonesian women in the nineteenth and the twentieth century. Christianity is for them also a way of personal emancipation. Hedi Abrahams tells about the consequences of freedom, for women amongst the so called 'maroons' in Surinam, descendants of people who had fled slavery by hiding in the forest. These women mistrusted Christianity as the religion of their former slavemasters and developed a sort of double religious practice in their traditional 'Winti' and in the christian faith.

Mario Coolen reports on the new theological 'subjects' of Elsa Tamez in Latin America. She recently spoke about 'messianic drought' and the need for an 'inclusive dialog' with the Indians, Afro-Americans and women.

This year the 500th birthday of the only Dutch reformer Menno Simons was commemorated. Mennonite theologians from all over the world discussed a central theme of Menno's thinking: discipleship. Alle Hoekema and Roelof Kuitse write about their meeting which aimed at mapping the many different cultural and social contexts of our time which influence the theological and practical interpretation of discipleship.

Leny Lagerwerf has put together the very useful bibliography of missiological publications, which came out in Dutch in the Netherlands and in Belgium in 1995.

Finally a Chronicle and some Book Reviews complete the issue.

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

- Verzoening
- De actuele missionaire opdracht. Visies van jongeren
- 200 jaar zending

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

- 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)
- Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)

(Prijs incl. verzendkosten)