

Vrouwen bijeen in China

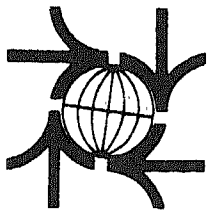


Wereld en Zending

1995.4

Vrouwen bijeen in China

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Berthy A.W. Korvinus	Van Nairobi via Wenen naar Beying	3
Lien Willems	Hoezo een bevolkingsprobleem? De feministische bevrijdingstheologie over Cairo en Beijing	12
Theo Salemink	Profeet in een seculiere wereld Arend Theodoor van Leeuwen 1918-1993	24
Wiel Eggen	De familiekerk en deelgenootschap	39
Jan Hoeberichts	Missie en dialoog In de visie van de Indiase theoloog Felix Wilfred	51
Chung Hyung Kyung	Een spiritualiteit voor de 21e eeuw Een 'sahlim' dans voor bevrijding en heelheid	68
Leny Lagerwerf	Bibliografie van in 1994 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur	77
	Kroniek	97
	Boekbesprekingen	103
	Inhoudsopgave jaargang 24, 1995	114
	English Summaries	119



Wereld en Zending

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

redactie

uit Nederland en België

kernredactie

Dr. Leen Schellevis, vz.
Drs. Eric Manhaeghe
Dr. Karel Steenbrink
Ype Schaaf, eindred.

redactie

Dr. Catharine Cornille
Drs. Wiel Eggen
Dr. Gerrie ter Haar
Dr. Jan Jongeneel
Drs. Arie Kramer
Dr. Jan van Lin
Dr. Jaap van Slageren
Dr. Lieve Troch
Dr. Frans Wijssen

adres redactie

Ds. Y. Schaaf
Baantjebolwerk 1
9001 NH Dokkum
tel. (0519) 29 81 04
fax (0519) 29 28 70
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter re-
censie)

directie

Drs. Huib Lems, secr.
Armand Berghmans
Jozef Bergmans vz.
Theo Stevens

Wereld en Zending ver- schijnt 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
bestelling losse nummers:
uitgeverij Kok, Postbus 130,
8260 AC Kampen, tel. (038)
339 25 85

contactadres België:

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

abonnementsprijs

f 52,50 /Bfrs. 950 per jaar
Buiten Benelux f 66,50
Studentenabonnement f 42,-
/
Bfrs. 760,- per jaar
Buiten Benelux f 56,-
Losse nummers f 16,50/Bfrs.
300
Losse nummers buiten
Europa
f 19,90 incl. portokosten

ten geleide

Vrouwen bijeen in China

Ook de inhoud van dit laatste nummer van deze jaargang is weer gevarieerd, terwijl er tegelijk aandacht is voor de actualiteit. Allereerst doet Berthy Korvinus verslag van haar ervaringen op de vrouwenconferentie in China met als invalshoek geweld tegen vrouwen. Zij trekt daarvoor de lijn Nairobi, Wenen, Beijing. Lien Willems was als missiologe in Beijing in het bijzonder geïnteresseerd in de bevolkingsproblematiek. Zij constateert vanuit de feministische bevrijdingstheologie dat de conferentie te optimistisch was ten aanzien van economische overheersingsfactoren. De titel van dit nummer heeft te maken met deze twee artikelen. Wat volgt is wereldwijd gevarieerd. Arend van Leeuwen heeft in de naoorlogse missiologie en theologie van Nederland een heel eigen rol gespeeld. Daarover zijn de laatste jaren twee proefschriften verschenen. Theo Salemink, zelf een leerling van Van Leeuwen, be-

spreekt ze onder de titel: Profeet in een seculiere wereld. Wiel Eggen legt uit wat met het begrip 'familiekerk' uit de pauselijke verklaring over de resultaten van de Afrikaanse bisschopsconferentie wel en niet wordt bedoeld. Deze 'familiekerk' sluit aan bij Afrikaans denken in termen van gemeenschap en voortzetting van leven, wat iets anders is dan Westers gezinsdenken in juridische en erfrechtelijke zin. En het concept van de familiekerk heeft zelfs consequenties voor de hulprelatie met het Westen. Men zegt weleens dat de 'dialogo' uit India komt. Jan Hoeberichts analyseert wat missie en dialoog met elkaar te maken hebben bij de Indiase theoloog Felix Wilfred. Als een voorbeeld van spiritualiteit voor de 21e eeuw volgt daarna de tekst van de 'sahlim'dans van de Koreaanse theologe Chung Hyung Kyung, die zij op de 8-meidag in Nederland heeft gebracht.

Leny Lagerwerf heeft ook voor 1994 weer de nuttige bibliografie gemaakt van de in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur.

Een gevarieerde Kroniek en een aantal Boekbesprekingen besluiten dit laatste nummer van 1995.

Ype Schaaf, eindredacteur

Berthy A.W. Korvinus

Van Nairobi (1985) via Wenen (1993) naar Beijing (1995)

'MENSENRECHTEN impliceren een vrij bestaan, vrijheid van keuze (ook ten aanzien van godsdienst – BAWK) en het recht op zelfbeschikking. Wetten alleen kunnen deze rechten niet garanderen, want deze rechten zijn de basis van de wezenlijke kwaliteit van ons bestaan. Wanneer wij als vrouwen zeggen, dat de rechten van vrouwen geplaatst dienen te worden binnen de context van mensenrechten, eisen we dat op als een zaak van ECONOMISCH RECHT, zodat we verzekerd zijn van de mogelijkheid een bestaan op te bouwen. De thematiek van geweld tegen vrouwen betreft eveneens mensenrechten binnen de context van GELIJKHEID TUSSEN DE SEKSEN. Daarom zal onze betrokkenheid van mensenrechten van vrouwen een POLITIEK karakter hebben, aangezien het alternatief dat we zoeken het SCHEPPEN VAN EEN STRUCTUUR is, die de arbeid van vrouwen verlicht en respecteert. Deze structuur dient ook onze rechten op een GELIJKWAARDIG PARTNERSCHAP IN DE SOCIALE VOORUITGANG te garanderen. In onze visie dienen noch de rechten van vrouwen noch de mensenrechten uitsluitend een eis voor meer bescherming en meer wetten te zijn, doch veeleer een verplichting om het huidige SYSTEEM TE HERSTRUCTUREREN.' (Aldus Nimalka Fernando van het Asia Pacific Forum on Women, Law and Development).

De laatste VN Wereld Vrouwen Conferentie vond tien jaar geleden plaats in Nairobi. Zij sloot het VN Decennium voor de Vrouw af, dat gestart werd in Mexico in 1975. De doelstellingen van het Decennium en ook van deze vierde Wereld Vrouwen Conferentie te weten Gelijkheid, Ontwikkeling en Vrede zijn nog steeds relevant en zijn onverbreekelijk met elkaar verbonden.

De speerpunten, die Nimalka Fernando verwoordt – zijn terug te vinden in de in Nairobi 1985 geformuleerde Toekomstgerichte Strategieën voor de verbetering van de positie van vrouwen (kortweg FLS).

In Nairobi ging het met name om de achterstand van vrouwen op economisch terrein en op het gebied van de gezondheidszorg, de stagnatie in de economische en sociale ontwikkeling veroorzaakt door hardnekkigheid en verdieping van de economische crisis, die de positie van de vrouw eerder dreigden te verslechteren dan te verbeteren. In Wenen (1993) lag het accent op de aanneming van de Declaratie inzake de Uitbanning van Geweld tegen Vrouwen, extreme armoede die met name vrouwen treft, cultuur als middel om vrouwen niet gelijkwaardig te laten participeren in en profiteren van ontwikkelingsprocessen, en deze lijn werd in Beijing voortgezet.

In Nairobi namen circa zestien duizend vrouwen deel aan de Wereldconferentie. In Beijing waren dat er een kleine dertig duizend! Wat dit betekent voor een land als China, dat nog maar drie jaar ruikt aan een vleugje democratie laat zich niet moeilijk raden. Alom krampachtigheid om de vele zelfbewuste, goed ontwikkelde, zich manifesterende vrouwen onder controle te houden en bij tijd en wijle mislukkend dus. De bevolking van Huairou, een plaats 60 km buiten Beijing, waar het Forum, de bijeenkomst van niet-gouvernementele organisaties, plaatsvond deed ontzettend haar best binnen de marges die zij daarvoor hadden.

De Wereld Mensenrechten Conferentie in Wenen

Op de Wereld Mensenrechten Conferentie in Wenen waren 2356 NGO's (niet-gouvernementele organisaties) aanwezig, waarbij met name vrouwen en jongeren domineerden. Er werd opgeroepen om de Conventie inzake de Rechten van het Kind te integreren in de Nationale Actieplannen met speciale aandacht voor de positie van het meisje in verband met haar achterstelling, haar onmondigmaking in veel culturen, tot aan 'meisjesmoord'. De vrouwenbeweging vormde een effectief blok voor het pleidooi voor een Speciale Rapporteur inzake Geweld tegen Vrouwen en de instelling via een aanvullend protocol van klachtrecht bij het 'Vrouwenverdrag'. Bereikt werd ook de versterking van de 'inclusiviteitsgedachte' aangaande de rechten van gemarginaliseerde en kwetsbare groepen in de samenleving, waaronder arme vrouwen, kinderen, minderheden, gehandicapten, inheemse volken.

Tijdens de VN Wereld Mensenrechten Conferentie in Wenen vond een doorbraak plaats voor wat betreft de erkenning van de noodzaak van specifieke normering ('standardsetting') van de rechten van kinderen en vrouwen, een doorbraak ook ten aanzien van de staatsverantwoordelijkheid

4

voor schendingen, niet alleen in de publieke maar ook in de private sfeer. In het slotdocument van Wenen wordt gesteld dat:

- de mensenrechten van vrouwen en meisjes een onvervreemdbaar, integraal en ondeelbaar onderdeel zijn van de rechten van de mens;
- alle vormen van seksuele intimidatie, uitbuiting en vrouwenhandel beëindigd dienen te worden, inbegrepen de vormen van geweld die het gevolg zijn van traditionele praktijken, culturele vooroordelen en religieus extremisme;
- schending van de rechten van vrouwen in gewapende conflictsituaties, moord, systematische verkrachtingen, seksuele slavernij en gedwongen zwangerschap inbegrepen, overtredingen zijn van de fundamentele grondbeginselen van internationale mensenrechten en humanitaire wetten.

Tijdens Wenen werd ook een petitiecampagne gevoerd waarin aan de VN gevraagd werd op de Wereld Vrouwen Conferentie in Beijing te rapporteren over haar inspanningen ten aanzien van de bescherming en bevordering van de mensenrechten van vrouwen.

Ten aanzien van de strijd tegen de handel in personen en de 'exploitatie van prostitutie van anderen' bestond verdeeldheid over de aanpak vanwege de – vaak moralistische – opvattingen inzake prostitutie.

In Wenen en Beijing heb ik mij voornamelijk beziggehouden met de problematiek van de bestrijding van vrouwenhandel en daarnaast met de schendingen van vrouwen in gewapende conflictsituaties. Dit laatste min of meer vanuit eigen ervaring. In het Jappenkamp, waar ik als klein meisje inzat, vond op de meest gewelddadige wijze de ronseling plaats van Nederlandse meisjes en vrouwen door de Kempetai (Japanse politie) en de Indonesische politie, ten behoeve van de Japanse veldborden. Aan deze problematiek werd tot mijn grote verrassing enorm veel aandacht besteed tijdens het Forum in Huairou in diverse workshops en tribunalen.

Huairou – Beijing 1995

De openingsplechtigheid van het Forum vond plaats in Beijing op 30 augustus in het Nationale Olympische Sport Stadion. Hadden de Chinese autoriteiten van tevoren alle mogelijke beperkingen opgelegd ten aanzien van deelname van diverse groepen aan het Forum, nu werden we verwelkomd met een groots opgezet spektakel waardoor het Forum een enorme 'uplift' kreeg. Hadden we in Nairobi het gevoel, dat het Forum erbij hing, nu kreeg het een belanghebbende status.

Uiteraard speelde de promotie van China een rol, liepen de rillingen over je rug als je eraan dacht, dat dergelijke massaregie-happenings ook ten tijde

van Mao plaatsvonden, desalniettemin was het een historisch grootse gebeurtenis, waar je middenin stond en deel van uitmaakte.

In de openingsrede van de vice-voorzitster van het Comité van het Nationale Volkscongres van de Volksrepubliek China en voorzitster van de Chinese Vrouwen Federatie, Mevrouw Chen Muhua, maakte zij onder meer gewag van het feit, dat 'in het jaar van de herdenking van het vijftigjarige bestaan van de Verenigde Naties en vijftigste herdenking van de overwinning van de anti-fascistische wereldoorlog en de oorlog van verzet tegen Japan, vrouwendelegaties vanuit alle delen van de wereld in Beijing bijeenkomen voor deze grootste vrouwenconferentie aller tijden.

Dit zal zeer zeker aanzetten tot een verrijkende beïnvloeding van het bereiken van gelijkheid van mannen en vrouwen, de bevordering van volledige deelname van de vrouwen wereldwijd aan het ontwikkelingsproces en de veiligstelling van de vrede in de wereld. Vrouwen van alle landen verenigt u. Laten wij de 21ste eeuw begroeten met nieuwe verworvenheden en een nieuwe blik.'

Geweld tegen vrouwen: casus vrouwenhandel

Zoals gezegd heb ik mij in eerste instantie beziggehouden met de strijd tegen de handel in vrouwen. Ik was afgevaardigd door de Raad van Kerken als lid van de Werkgroep Mensenrechten. Namens deze Werkgroep zit ik in de Mondiale Alliantie tegen Vrouwenhandel (Global Alliance against the Traffic in Women, kortweg GAATW), opgericht in Chian Mai, Thailand, oktober 1994.

De oorzaak van de toename van de handel in vrouwen en meisjes ligt onder meer in de verslechterende sociaal-economische situatie, waarin miljoenen vrouwen vrijwel overal in de wereld verkeren. De meest recente ontwikkeling, na de val van de muur en in haar kielzog het communistische blok, is het aantal vrouwen dat verhandeld blijkt te zijn vanuit Oosteuropese landen naar het Westen en via Rusland, China naar andere bestemmingen onrustbarend groot.

'Als we geen werk hebben en in leven willen blijven, onze kinderen willen blijven voeden, is de enige uitweg prostitutie of migratie. De armen, kanslozen, wij dus, worden het meest uitgebuit en daarna uitgestoten, veracht,' aldus een vrouw die ik in 1989 in Olongapo, Filippijnen, ontmoette.

Het gaat veelal om (inter)nationale handel door criminele netwerken, waarbij grote winsten gemaakt worden. De daders worden zelden of zeer gering bestraft. Alle marginalisering, criminalisering en moralisering ko-

men op de vrouw/het meisje terecht. Zelden wordt de vraag gesteld wat voor soort mensen het zijn die vrouwen en minderjarigen via misleiding ronselen en daarmee gigantische winsten maken. De moraliteit van de ronselaars komt zelden in beeld tot in de rechtszaal toe. 'Zachte vrouwen voor harde valuta' is de slogan in criminele circuits in Manila, Bangkok, Seoul, Tokio, Santo Domingo, Budapest, Zürich en Rotterdam.

Ook kan gewezen worden op de subordinatie van meisjes/vrouwen in diverse culturen: de vrouw als ruilobject, als onderpand; de vrouw als slavin in de dienstmeisjessector, de amusementsindustrie, als slavin binnen een gedwongen huwelijk, als postorderbruid, als au-pair (meest recente vorm), in de schuldgebonden arbeid. Vrouwen worden ook verkocht aan fabrieks- en plantage-eigenaars (vrouwen uit Laos, Myanmar en China worden in Thailand op die manier in op slavernij gelijkende omstandigheden uitgebuit). Meisjes, die via tempelprostitutie in hun onderhoud moeten voorzien, dienen in Nepal als offer aan de goden om zonen af te smeken. In India bestaan er de meisjes die aan godinnen gewijd worden, de Devadasis. Ze zijn net als de heilige koeien heilig maar vogelvrij. Zij mogen niet trouwen en moeten via prostitutie en/of bedelen in leven zien te blijven.

Vrouwenhandel wordt gerekend tot een van de moderne vormen van slavernij. Het gaat dan ook gepaard met verschillende soorten van vrijheidsberoving (inname paspoort, opsluiting), dwang, geweld, uitbuiting (niet of nauwelijks loon naar werken), uitsluiting van het zelfbeschikkingsrecht. Deze problematiek wordt behandeld in de VN-Werkgroep Moderne Vormen van Slavernij, een werkgroep van de VN-Subcommissie inzake Voorkoming van Discriminatie en Bescherming van Minderheden.

Met name door toedoen van de abolitionistische beweging tegen prostitutie werd en wordt de handel in vrouwen en meisjes uitsluitend gekoppeld aan het 'brengen tot prostitutie'. Uit studies en rapportages onder andere van de Anti-Slavery Society blijkt evenwel dat veel vrouwen en meisjes, die aangetrokken worden in de dienstmeisjessector in een identieke situatie terecht komen.

Zoals gezegd worden veel vrouwen min of meer gedwongen om te migreren. Volgens recente onderzoeken dragen vrouwen alleen de verantwoordelijkheid voor het economisch levensonderhoud van een groot deel van de kinderen in de wereld. Hun zwakke economische, sociale en culturele positie plus hun slechte juridische mogelijkheden, waarbij ook nog vooroordelen ten aanzien van vrouwen een rol spelen, maken hen kwetsbaar voor malafide praktijken niet alleen van ronselaars, maar ook van niet-bonafide migratiebemiddelaars/agentschappen.

De persoonlijke financiële kosten, gemaakt door vrouwen en hun families om werk in het buitenland te krijgen betekenen vaak het verkopen van

familiebezittingen of het maken van grote schulden. Of ze een betrouwbaar of een schijncontract krijgt, of het haar lukt een goede werkgever te vinden of een harteloze of ze de kans krijgt haar contract af te maken of dat ze meteen na aankomst het contract kwijt is, hangt af van het lot. Veel vrouwen worden ook seksueel uitgebuit en/of gedwongen zich te prostitueren.

De meeste vrouwen worden onderbetaald en uitgebuit qua werkuren. Ze raken overwerkt. Ze lijden aan lichamelijke en geestelijke uitputting in een vreemd land zonder een gemeenschap om hen heen. De kosten van verzekering, veiligheid en welbevinden worden aan henzelf overgelaten. Zij krijgen nauwelijks bescherming van hun regering. Het schaadt het regeringsbeleid met betrekking tot het exporteren van hun werkloze burgers en daarmee de inkomsten aan buitenlandse valuta.

Hoe wordt het recht om te migreren en het recht op een minimum aan veiligheid/aan bescherming verleend door de eigen overheid met elkaar in balans gebracht?

Internationale Regelgeving

Op 2 december 1949 aanvaardde de Algemene Vergadering van de VN het 'Verdrag tot bestrijding van de handel in personen en de exploitatie van prostitutie van anderen'.

Bij dit verdrag is geen toezichtsmechanisme ingesteld. Ook is het niet mogelijk individuele klachtprocedures te starten. Een ander groot manco bij dit verdrag is dat de verplichting tot strafbaarstelling ook wanneer de handelingen, die de bestanddelen van het strafbaar feit uitmaken, in verschillende landen gepleegd zijn er niet in voorkomt. Juist dit internationale element is in de bestrijding van mensenhandel van cruciaal belang, omdat de handelsnetwerken veelal internationaal opereren.

Vaak wordt de verhandelde vrouw als ongewenste immigrant het land uitgezet, er vindt geen aanklacht plaats, geen zaak want er is geen getuige meer. De vrouw is de dupe, de handelaren kunnen ongestoord hun gang gaan.

(In Nederland is dankzij de zaak van de verhandelde Filippijnse 'Nena' bereikt, dat de vrouw in kwestie een voorlopige verblijfstitel krijgt gedurende de duur van het proces; bij onmogelijkheid van terugkeer een verblijfstitel op humanitaire gronden. Pogingen worden ondernomen om dit in Europese-Unie-verband ook voor elkaar te krijgen.)

Het Verdrag van 1949 is aldus niet toegesneden op de huidige praktijk, waarbij vrouwen en meisjes voor diverse doeleinden verhandeld worden en in op slavernij gelijkende situaties belanden. Het verdrag schiet zijn doel voorbij: laat de handel bestaan, veroordeelt de slachtoffers in plaats van hen

adequaat te beschermen, speelt onvoldoende in op de situaties van armoede en werkloosheid waardoor vrouwen vaak geen andere optie hebben dan werken in de prostitutie of te emigreren. In plaats van hun positie in de prostitutie bij migratie te versterken, worden beide 'mogelijkheden' gecriminaliseerd en lijkt haar recht op bescherming te vervallen.

Het gaat in de discussie rond 'vrouwenhandel' ook om het recht op zelfbeschikking, gedwongen en vrijwillige prostitutie, burger- en politieke rechten, economische en sociale rechten, het recht op vrijwaring van discriminatie.

Daarom stelt de Mondiale Alliantie in de strijd tegen Vrouwenhandel dan ook het volgende: Handel in vrouwen vindt niet alleen plaats met het oog op prostitutie, maar ook voor een reeks andere doeleinden. Iedere op slavernij-gelijkende praktijk in de formele en informele sfeer (bijvoorbeeld de dienstmeisjes- en au-pairsector, activiteiten verbonden aan de seksindustrie) dienen uitgebannen te worden.

'Dwang' houdt in 1) een daad van geweld of iedere andere daad of 2) bedreiging met geweld of iedere andere daad of 3) misbruik van gezag dat het gevolg is van actuele omstandigheden zoals het misbruik maken van de rechtsgang, het gebruik maken van afpersing en afdwinging, of het misbruik maken van de ondergeschikte positie, waarin mensen zich bevinden omdat ze niet over hun paspoort of legale visa kunnen beschikken, opgescheept zijn met valse documenten of de taal niet spreken van het land waarin ze zich bevinden of 4) misleiding.

Maar niet alle prostituées werken als gevolg van verhandeling. Het individuele recht op zelfbeschikking houdt in de bevoegdheid en het recht van het individu om te besluiten als prostituée te werken. Om de kwetsbaarheid van prostituées en anderen ten aanzien van verhandeling in de genoemde context te verminderen, dienen prostitutie en andere werkzaamheden in de informele sfeer erkend te worden als arbeid. Bijgevolg hebben prostituées en andere sekswerkers het recht op veilige werkomstandigheden, gezondheidszorg en ander arbeidsverordeningen.

De Internationale Arbeids Organisatie is bezig normen te ontwikkelen voor de informele arbeidssectoren, met name die van belang zijn voor een groot aantal vrouwen zoals in de dienstmeisjessector en seksindustrie.

Omdat er bewijzen zijn, dat de handel in personen alarmerend toeneemt en mondiale vormen heeft aangenomen, is er grote behoefte aan meer onderzoek naar het werkkterrein, de omvang, de handelsroutes, de georganiseerde misdaad, wie zijn de handelaren, wat voor personen worden er verhandeld. Voor wat Europa betreft dient er bij de Raad van Europa een adres te zijn, dat het bovenstaande in kaart brengt; dus regionale opzet.

Verder heeft de GAATW zich hard gemaakt voor de vervanging van het Verdrag van 1949 in die zin, dat zij een Verdrag wil, dat meer inschiet op de hedendaagse werkelijkheid van miljoenen vrouwen.

Daarbij is het noodzakelijk een aparte toezichthoudende instantie in het leven te roepen, bij voorkeur een Speciale Rapporteur inzake Vrouwenhandel.

In Wenen 1993 werd een Speciale Rapporteur Geweld tegen Vrouwen geaccordeerd. Zij kreeg een breed mandaat, waaronder ook het onderzoek naar vrouwen- en meisjeshandel, en beperkte financiële middelen.

GAATW wil gezien het bovenstaande en gezien het feit, dat de handel in vrouwen harde criminele, commerciële kanten heeft en een slagvaardige, internationaal gecoördineerde, specifieke en voortdurende aanpak vergt en toegesneden strategieën, zich blijven inspanssen voor een Speciale Rapporteur Vrouwenhandel.

Daarnaast is een blijvend (na Beijing) actiepunt: het ontwikkelen van een standaard voor de Regeling van de Handelwijze ten aanzien van Verhandelde Personen overeenkomstig internationaal erkende mensenrechten normen; voor de bescherming, juridische en sociale hulp voor de slachtoffers van verhandeling.

In de voorbereidende conferenties voor Beijing (PrepComs) is stevig gelobbed om de beste voorwaarden te stellen in de strijd tegen vrouwenhandel. Deze PrepComs waren een voorbereiding op de officiële conferentie, die van de regeringsdelegaties dus, die van 4-15 september plaatsvond. Het Forum was van 30 augustus tot 8 september.

Veel lag al vast. De beïnvloedingsruimte bestond uit het proberen bepaalde zaken, die nu in het Ontwerp Actie Plan tussen haakjes stonden al dan niet uit de haakjes te krijgen of helemaal geschrapt te zien krijgen. Dit laatste was het geval met een paragraaf, die over mensenhandel ging.

In deze paragraaf (hoofdstuk 'mensenrechten' par. 230) werd het voorstel gedaan een nieuw verdrag te ontwerpen ten aanzien van alle open en bedekte vormen van seksuele exploitatie van vrouwen, waarbij alles wat met seksuele molestatie had te maken onder exploitatie viel, zoals weduwenverbranding, meisjesmoord, genitale verminking, incest, verkrachting, prostitutie, vrouwenhandel, pornografie, etc. Een volslagen onwerkbare conventie zou dat opleveren, waarmee de strijd tegen de handel in vrouwen en meisjes nog meer in het slop terecht zou komen, al was het alleen maar om de nog moeilijker bewijslast.

De Mondiale Alliantie heeft er tijdens het Forum voor gelobbied bij de Nederlandse, Deense, Thaise en andere delegaties om deze paragraaf in haar geheel geschrapt te krijgen.

Dit is gelukt. Meisjesmoord bijvoorbeeld is opgenomen in een aparte paragraaf, waarin het ook over gevaarlijke kinderarbeid gaat, de verkoop van kinderen en hun organen, etc. en waarin een aanvullend protocol hieromtrent bij het Verdrag van de Rechten van het Kind aanbevolen wordt.

Daarnaast is er een paragraaf over georganiseerde en andere vormen van handel in vrouwen en kinderen, waarbij inbegrepen met het oog op seksuele exploitatie, pornografie en seks toerisme. In deze paragraaf wordt opgeroepen 'alle relevante mensenrechten instrumenten na te komen, het bovenstaande te bestrijden en uit te bannen en om juridische en sociale diensten aan de slachtoffers te verschaffen. Hierbij zijn inbegrepen het treffen van voorzieningen voor internationale samenwerking ten aanzien van vervolging en bestraffing van degenen, die verantwoordelijk zijn voor georganiseerde exploitatie van vrouwen en kinderen.'

Onder het hoofdstuk 'Geweld tegen Vrouwen' is opgenomen 'Gelden beschikbaar te stellen voor het verschaffen van veelomvattende programma's, ontworpen om slachtoffers van verhandeling te genezen en in de maatschappij in hun rechten te herstellen, inhoudende werktraining, juridische assistentie en vertrouwelijke gezondheidszorg (dit gedeelte stond tussen haakjes) en maatregelen te treffen voor samenwerking met niet-gouvernementele organisaties voor het verschaffen van sociale, medische en psychologische zorg voor slachtoffers van verhandeling.

Aan de Speciale Rapporteur inzake Geweld tegen Vrouwen is gevraagd om binnen haar mandaat 'als een zaak van urgentie' de problematiek van internationale handel met het oog op de handel in seks, evenals gedwongen (!) prostitutie, verkrachting, seksueel misbruik en sekstoerisme, op te pakken. Ook de problematiek van 'ongewenste zwangerschap' binnen de bovenstaande context is opgepakt.

Ondanks alle scepticisme, vermoedelijk door de zeer brede participatie van vrouwen en vrouwenorganisaties van 'all over the world', mogen we tevreden terugkijken en vervolgens aan de gang gaan met alles wat verwoord ligt in de Verklaring van Beijing en in het Platform voor Actie – China 1995.

Kerken verenigt u en probeer ook een nieuw program van actie te maken te zamen met de vrouwen in uw gelederen. De strijd tegen de handel in mensen is ook uw pakkie-an.

Hoezo een bevolkingsprobleem?

De feministische bevrijdingstheologie over Cairo en Beijing

Het bevolkingsprobleem – normaliter wordt het gerangschikt in de rij van de grote mondiale problemen. Het heeft zijn vaste plaats tussen de milieuvervuiling, de armoede, de oorlog, de ongelijkheid.

Toch bestaan er over aard en ernst van het bevolkingsprobleem en over bevolkingspolitiek als oplossing ervoor zeer uiteenlopende opvattingen. Aan het ene uiterste wordt gesteld: er is geen overbevolking, zelfs geen dreigende, en alle praten erover dient om de aandacht af te leiden van de werkelijke oorzaken van armoede en ongelijkheid: de uitbuiting. Die moet opgelost worden, niet het bevolkingsprobleem.

Aan het andere uiterste staat de opvatting die de wereld afschildert als een reddingsboot, die op het punt staat ten onder te gaan omdat ze te veel opvarenden heeft. Er is niet voldoende voedsel voor iedereen, het milieu wordt overbelast. Om dat te voorkomen zijn in de bevolkingspolitiek alle middelen geoorloofd: verboden, sancties, dwang, zelfs geweld.

Tussen beide uitersten bestaat een bonte variatie van meningen en nuances, die, als ze uitgaan van een reëel of dreigend bevolkingsprobleem, alleen hierin overeenkomen, dat ze de arme vrouwen in de Derde Wereld (deze krijgen doorgaans de meeste kinderen) een flinke verantwoordelijkheid geven voor de oplossing van het vraagstuk.

De feministische theologie heeft zich tot nu toe niet gemengd in het debat over het bevolkingsprobleem. Ze heeft er geen standpunten over ingenomen, ze heeft niet vanuit haar eigen visie een analyse gemaakt van het

vraagstuk. Dat is, gezien wat hierboven beschreven staat, op zijn minst bevreemdend. In dit artikel wordt een aanzet gegeven tot verandering hiervan. Vanuit de algemene maatschappij-analyse, zoals een bepaalde feministische theologie die maakt, namelijk de feministische bevrijdingstheologie, wil ik komen tot een eigen feministisch-theologische analyse van het bevolkingsprobleem en de bevolkingspolitiek.

Vervolgens wordt vanuit die eigen feministisch-theologische analyse beoordeeld hoe Cairo en Beijing met het bevolkingsprobleem en de bevolkingspolitiek zijn omgegaan. 'Cairo', dat is de derde Wereldbevolkingsconferentie, die daar van 5 tot 13 september 1994 plaatsvond, 'Beijing' staat voor de vierde Wereldvrouwenconferentie, die onlangs van 4 tot 15 september in die plaats gehouden is. Van Cairo kun je zeggen dat deze het gangbare denken over het bevolkingsvraagstuk weerspiegelt, Beijing maakte zich sterk voor verbetering mondiaal van de positie van vrouwen. Hoe analyseerden beide het bevolkingsvraagstuk? Hoe adequaat of inadequaat zijn de door hen voorgestelde oplossingen in deze, bekeken vanuit de feministisch-theologische analyse?

Omdat bij de voorbereidingen en gedurende beide conferenties het Vaticaan met enkele, soms verrassende bondgenoten vanuit zijn eigen visie een prominent afwijkend standpunt innam met betrekking tot het bevolkingsprobleem en de bevolkingspolitiek, wordt tot slot ook aan die visie en standpunten kort aandacht besteedt.

De feministische theologie heeft zich de afgelopen decennia in zo verscheidene richtingen ontwikkeld, dat er geen sprake meer kan zijn van de feministische theologie en de feministisch-theologische maatschappij-analyse. Hier gaat het om de maatschappij-analyse van die theologes, die een feministische bevrijdingstheologie (willen) ontwikkelen. Te denken valt dan aan namen als E. Schüssler Fiorenza, S. Brooks-Thistlethwaite, Chr. Schaumberger, L. Troch en H. Meyer-Wilmes.

Elke feministische theologie neemt (uiteindelijk) ervaringen van vrouwen als uitgangspunt, een feministische bevrijdingstheologie zal die ervaringen niet zozeer benoemen in termen van verschil, maar in termen van verschil in macht. Ervaringen van vrouwen zijn ervaringen van onderdrukking of overheersing.¹

'Onderdrukking' en 'macht' zijn sleuteltermen in deze feministisch-theologische analyse. En van deze onderdrukking zijn vrouwen zowel object als subject. Want, impliciet of expliciet, hanteert men de volgende definitie van patriërchaat: 'Patriërchaat is een piramidale politieke structuur van overheersing en onderwerping, gelaagd naar sekse, ras, klasse, religie, cultuur en andere historische structuren van onderdrukking.' Dit in tegenstelling tot de meer gangbare definitie, die patriërchaat ziet als 'een

sleutelbegrip, dat de wording en handhaving van de seksuele, politieke en ideologische macht van mannen over vrouwen verklaart.²

Juist omdat deze feministische theologie de maatschappij ziet als gelaagd naar vele niveaus – waarbij de verschillende overheersingen zich ook niet zozeer bij elkaar opstapelen als wel elkaar doordresemen en versterken/vermenigvuldigen – heeft ze oog voor de tegenstrijdige situatie van veel vrouwen: ze zijn vaak zowel onderdrukte als onderdrukker. Onderdrukte bijvoorbeeld waar ze vrouw zijn en arm zijn, onderdrukker waar ze daarbij wit zijn. Voor de analyse van een dergelijke complexe gelaagdheid geeft de marxistische benadering niet voldoende handvatten. Zij doorgrondt fundamenteel met name de economische tegenstellingen, maar heeft geen oog voor het gegeven dat men tegelijk onderdrukte en onderdrukker kan zijn. De postmoderne analyse heeft meer oog voor dergelijke dubbelzinnigheden en tegenstrijdigheden en is ook aantrekkelijk waar zij verschillen als niet 'van nature gegeven' beschouwt. Een nadeel van de postmoderne analyse is echter, dat ze ervaringen van vrouwen te zeer kan relativiseren ('Dit wordt hier ervaren als geweld, maar elders of op een ander tijdstip hoeft dit geen geweld te zijn/ te heten') en dat het haar ontbreekt aan een retoriek van het visioen. Wat deze feministische bevrijdingstheologische analyse daarom rest, is 'conceptueel instabiel' te zijn,³ om van verschillende analyses verschillende elementen te gebruiken naargelang de situatie.

Het betekent wel dat deze analyse altijd pas achteraf kan plaatsvinden. Achteraf wordt pas duidelijk welke overheersing(en) er speelden en hoe ze uitwerkten. Achteraf blijkt pas welke vorm(en) van overheersing dominant was of waren. Dat is niet per definitie de man-vrouwoverheersing of de onderdrukking op basis van klasse. Deze feministisch-theologische analyse wordt niet gemaakt omwille van de analyse, maar om doelgericht verzet en verandering mogelijk te maken. Ze bereikt dat echter niet doordat ze een voorspellende waarde zou hebben. Ze geeft consequent de praxis voorrang boven de theorie.

Een feministisch-theologische analyse van het bevolkingsprobleem

Voor een feministisch-(bevrijdingstheologische analyse van het bevolkingsprobleem is allereerst de gevoeligheid van deze feministische theologie voor de vele vormen en gelaagdheden van overheersing en onderdrukking van belang. Van daaruit wordt zichtbaar dat de term 'overbevolking' in het verleden vaak ideologisch gebruikt is: het probleem van overbevolking werd vanaf de jaren '50 gesteld als mondiaal probleem vanuit het Westen en daarbinnen door topfiguren uit het bedrijfsleven, het leger en de politiek.

De problemen die die overbevolking zou veroorzaken, zoals honger, armoede en milieuvervuiling, werden a-historisch en los van mondiale samenhangen op conto van het overbevolkte Zuiden geschoven. De oplossing werd daarmee een krachtige bevolkingspolitiek. Deze politiek richtte zich bijna uitsluitend op de arme vrouwen in de Derde Wereld en nam regelmatig agressieve vormen aan (gedwongen sterilisaties, onvoldoende uitgeteste en/of zonder voldoende informatie ingebrachte zware hormonale voorbehoedmiddelen, corruptie door beloningen en straffen, etc.). Ze werd ook vaak in oorlogstermen beschreven 'en in een oorlog vallen nu eenmaal – jammer, maar onvermijdelijk – slachtoffers'.

Vanwege het vele lijden dat arme vrouwen in de Derde Wereld aangedaan is in naam van bestrijding van de overbevolking, dient vanuit deze feministisch-theologische analyse, niet snel de term 'overbevolking' gebruikt te worden. Deze term is bovendien normatief en te ideologisch beladen. Anderzijds biedt deze analyse, vanuit haar eigen discipline, niet de middelen om te bepalen of er nu wel of niet sprake is van een reëel bevolkingsprobleem. Ik kan bijvoorbeeld niet met behulp ervan bepalen hoe groot de draagkracht van de aarde is of hoeveel mensen er maximaal op de wereld kunnen wonen, wil duurzaam leven mogelijk blijven. Wel kan men vragen welke criteria er gebruikt zijn om tot dergelijke conclusies te komen: had men bij de probleemstelling en bij de voorgestelde oplossingen oog voor de complex gelaagde overheersingen die er speelden? Had men oog voor de mondiale samenhangen in de problemen van armoede en milieuvervuiling en voor de historische ontwikkeling daarvan? Liet men de ongelijke verdeling van natuurlijke hulpbronnen een rol spelen? Of heeft men alles verklaard met behulp van de factor 'bevolking'? En zo men al tot de conclusie kwam dat er sprake was van een bevolkingsdruk, dan dient vanuit de feministisch-theologische analyse gespecificeerd te worden waar die druk zich voordoet en ten aanzien van wat.

De oplossing is daarmee dan ook niet automatisch: beperking van het aantal mensen. Daarvoor is er in het verleden onder het mom van bevolkingspolitiek te veel machtsmisbruik geweest. Maar een bevolkingspolitiek is niet per se machtsgeladen; een 'feministische bevolkingspolitiek' is geen contradictio in terminis. Maar ze moet dan wel op zijn minst recht doen aan de reproductieve en seksuele rechten van de meest betrokken vrouwen en bovenal moet ze niet geïsoleerd werken en ook gericht zijn op de bestrijding van andere vormen van macht en overheersing, die er in het spel (geweest) zijn.

Cairo nader belicht

Welk oordeel kan men nu geven, met een feministisch-theologische bril op,

over de manier waarop Cairo het bevolkingsprobleem heeft geanalyseerd? Het slotdocument van Cairo, het Programme of Action of the United Nations International Conference on Population and Development, is gematigd van toon. Het waarschuwt voor te verwachten ontwikkelingen, maar schildert geen rampspoedscenario's. Het gebruikt nergens het woord 'overbevolking'. Het noemt de steeds snellere groei van de wereldbevolking een probleem, omdat die mede bijdraagt aan de uitputting van de natuurlijke hulpbronnen en de achteruitgang van het milieu, omdat ze mede armoede veroorzaakt (en armoede op haar beurt leidt tot snellere bevolkingsgroei) en omdat ze het voor overheden moeilijker maakt hun steeds groeiende inwonertal adequaat te voorzien van huisvesting, onderwijs, drinkwater, infrastructuur en dergelijke. Maar Cairo wil bovenal komen tot ontwikkeling vanuit en ter bestrijding van deze problemen en introduceert daartoe een aantal termen, die op de voorgaande bevolkingsconferenties ontbraken, termen als reproductieve rechten, reproductieve gezondheid, seksuele gezondheid en gender-rechtvaardigheid en -gelijkheid. Om te komen tot de gewenste ontwikkeling moet volgens Cairo met name aan twee voorwaarden voldaan zijn: de ontwikkelingslanden moeten komen tot economische groei in de context van duurzame ontwikkeling en ze moeten de reproductieve rechten van vrouwen erkennen en haar reproductieve en seksuele gezondheid verbeteren.

Tot zover, zeer kort samengevat, de analyse die de ICPD van Cairo geeft van het bevolkingsprobleem en de oplossingen die ze in deze voorstelt. Die manier van analyseren komt deels wel, deels niet overeen met die van de feministische bevrijdingstheologie.

Net als die feministische theologie denkt Cairo in machtsverhoudingen en acht ze deze van centraal belang voor de gesignaleerde ontwikkelingen. Ze onderkent eveneens dat er vaak sprake is van een vermenigvuldiging van overheersingen. Daarom onderscheidt Cairo bijvoorbeeld binnen de groep van 'vrouwen' soms nog extra 'de arme vrouwen', 'de meisjes' of 'de migrantenvrouwen'; binnen de groep van ontwikkelingslanden worden soms de minst ontwikkelde landen extra onderscheiden. Alle hebben te lijden van een veelvoud van zich vermenigvuldigende vormen van onderdrukking. Cairo heeft duidelijk oog voor hen die zich onderin de patriarchale piramide bevinden. Alleen – en daarin verschilt de manier van analyseren van Cairo van die van de feministische bevrijdingstheologie – Cairo noemt bij voortduring en in vele variaties de objecten van overheersing, maar slechts sporadisch de subjecten. De voornaamste actoren in het Cairo-rapport zijn regeringen met niet-gouvernementele organisaties, die wat moeten doen ten behoeve van de vele slachtoffers van de vele overheersingen. De (slechte) situatie van vrouwen wordt van alle kanten belicht, dat 'de man in het algemeen' daar debet aan is, komt slechts in een zestal

paragrafen naar voren. De moeilijke omstandigheden van ontwikkelingslanden worden uitputtend beschreven, dat de ontwikkelde landen een eigen rol hebben te spelen bij de verbetering ervan wordt slechts hier en daar vermeld. De milieu-achteruitgang wordt met name geweten aan de niet-duurzame productie- en consumptiepatronen, maar slechts eenmaal wordt vermeld dat de ontwikkelde landen het voortouw zouden moeten nemen bij de verandering ervan. Cairo denkt in termen van overheersing, maar benoemt de overheersenden (bijna) niet.

Als gevolg daarvan verwacht Cairo (te) veel van regeringen en niet-gouvernementele organisaties en van de slachtoffers. E. Schüssler Fiorenza heeft aangetoond hoe ook in formele democratieën de patriarchale overheersingen blijven voortbestaan.⁴ In veel staten is zelfs geen sprake van zo'n formele democratie en alle staten, ongeacht of ze wel of niet democratisch zijn, krijgen van Cairo het soevereine recht om een bevolkingsbeleid te voeren, dat past bij hun eigen cultuur en zeden. Cairo noemt 'de arme vrouwen', die zowel in ontwikkelings- als in ontwikkelde landen voorkomen, de armsten der armen, maar ziet ze tevens als de sleutel in het ontwikkelingsproces. Wat en wie er moet veranderen willen 'de arme vrouwen' deze rol waar kunnen maken, dat vermeldt Cairo veel te weinig. Het is een hele stap voorwaarts dat de ICPD oog heeft voor de verschillen in sekse, ras, klasse, etniciteit, leeftijd en status en van de invloed van deze verschillen op de ontwikkelingen. Ook is het uniek dat ze zo duidelijk pleit voor de erkenning van de reproductieve rechten van vrouwen, voor verbetering van haar reproductieve en seksuele gezondheid, voor gender-gelijkheid en -rechtvaardigheid. Wat echter nodig is om deze 'empowerment' van vrouwen te bereiken, wie daarvoor macht moet afstaan of delen, zegt Cairo (bijna) niet. Een analyse in de lijn van de feministische bevrijdingstheologie zou deze overheersingsfactoren wel concreet aanwijzen en benoemen. Ze zou concreet aangeven voor wie empowerment van (arme) vrouwen machtsverlies betekent en daarbij oog hebben voor de tegenstrijdige situatie waarin groepen van vrouwen dan vaak komen te verkeren. Om een voor de hand liggend voorbeeld te noemen: afschaffing van alle protectionistische maatregelen van het Westen of van de Structurele Aanpassingsprogramma's van het IMF – iets waar feministes uit de Derde Wereld vaak als eerste voor pleiten – zal leiden tot een aanzienlijke lastenverzwaring voor huishoudens en dus vaak voor vrouwen hier.

In feite analyseert Cairo het bevolkingsprobleem maar ten dele en zijn haar oplossingen, gezien vanuit een feministisch-theologische optiek, minstens evenzeer gedeeltelijk. Machtsverhoudingen worden niet in hun totaliteit benoemd. De voorgestelde oplossingen zijn een hele verbetering ten opzichte van voorgaande bevolkingsconferenties, maar lopen groot gevaar niet adequaat te zijn.

Beijing bekeken

Beijing, dat is de vierde Wereldvrouwenconferentie, die daar onlangs van 4 tot 15 september plaatsvond, ligt nog vers in het geheugen.

Het doel van de conferentie was een hernieuwde aanzet te geven tot verbetering van de positie van vrouwen wereldwijd. Haar 'empowerment', daar ging het om. Onder het motto: *Action for Equality, Development and Peace* werkten de regeringsvertegenwoordigers van 181 lidstaten van de VN aan een slotdocument, het *Platform for Action*, dat, verdeeld over een aantal prioriteiten, zoveel mogelijk praktische richtlijnen wilde geven voor de komende vijf jaar.

Deze conferentie was tussentijds ingelast. De conferentie daarvoor, de derde Wereldvrouwenconferentie, had plaatsgevonden in 1985 in Nairobi en had geresulteerd in een lijvig slotdocument, de *Forward Looking Strategies* (FLS). Dit FLS zou eigenlijk pas in het jaar 2000 weer geëvalueerd worden. Het enthousiasme voor 'de vrouwenzaak' was groot in Nairobi, maar ebde na de conferentie echter snel weg. Zelfs viel er regelmatig een achteruitgang in de situatie van vrouwen te bespeuren. Om de resultaten van de FLS tussentijds systematisch te evalueren en om 'de vrouwenzaak' weer hoger op de politieke agenda te krijgen, werd besloten tot deze conferentie in Beijing. Omdat men achteraf het FLS te omvangrijk en te weinig hanteerbaar vond moest Beijing liefst resulteren in een praktisch en actiegericht slotdocument.

De opbouw van het Platform for Action is als volgt: na een globale analyse in 42 paragrafen wordt de toestand van de wereld beschreven – worden twaalf terreinen/onderwerpen genoemd die prioriteit hebben, wil men echt iets doen voor de empowerment van vrouwen. Vervolgens wordt in het daaropvolgende hoofdstuk steeds van elk terrein een korte schets gegeven van de stand van zaken en wordt gericht een aantal beleidsaanbevelingen gegeven met daarbij voor wie ze bedoeld zijn. In de slothoofdstukken wordt nog kort aangegeven welke institutionele en organisatorische voorzieningen er nodig zijn om de beleidsaanbevelingen te kunnen realiseren.

Wat zegt het Platform for Action over het bevolkingsprobleem en de bevolkingspolitiek?

Van zo'n actiegericht document als het Platform for Action is, kun je geen uitgebreide analyses verwachten. Het bevolkingsprobleem komt alleen in par. 32 van de globale analyse ter sprake en alleen de eerste zin ervan gaat over de bevolkingsgroei op zich. Die wordt, hoewel hij minder is dan voorheen, toch nog groot genoemd. De rest van de paragraaf gaat over de geïndustrialiseerde landen waarin relatief veel ouderen en de ontwikkelings-

landen waarin relatief veel jongeren zijn. Beide hebben repercussies voor de zorgtaken van vrouwen. Maar het probleem van de bevolkingsgroei komt verder nergens terug, ook niet wanneer het bij de prioriteiten gaat over de armoede van vrouwen of over vrouwen en het milieu, in de gangbare bevolkingsdiscussie toch duidelijk verwante terreinen.⁵ Hoogstens zou men in de gecorrigeerde par. 246 impliciet een verwijzing naar het bevolkingsprobleem kunnen lezen. Daar wordt gesteld dat met name het niet-duurzame productie- en consumptiepatroon, en dan vooral in de geïndustrialiseerde landen, de oorzaak is van de wereldwijde milieuverslechtering en niet de armoede. En, ben ik geneigd toe te voegen, dus ook niet de bevolkingsgroei. Maar dat staat er niet.

Over de bevolkingspolitiek staat indirect veel in de paragrafen over gezondheidszorg, een van de prioriteitsterreinen. Beijing gaat door op de terminologie van Cairo. Ze geeft een omvattende definitie van reproductieve en van seksuele gezondheid, noemt het recht op reproductieve gezondheid een algemeen mensenrecht en pleit voor goede en op de juiste manier verstrekte voorbehoedmiddelen. In de subparagrafen over abortus (par. 107, j en k) wordt het slotdocument van Cairo rechtstreeks geciteerd. Dat is een uitzonderlijke procedure, maar het onderwerp lag dan ook gevoelig. Alleen wordt aan de tekst van Cairo de aanbeveling toegevoegd een illegale abortus niet strafbaar te maken. In par. 97 worden ten slotte, last but not least, de seksuele rechten van vrouwen erkend. In Beijing haalde dit concept de eindtekst wel.

Maar het is niet helemaal duidelijk wat precies de status van deze beleidsaanbevelingen is.⁶

Hoe waardeert nu de feministische bevrijdingstheologie de analyse die Beijing maakt van het bevolkingsprobleem en de bevolkingspolitiek?

Voor Beijing is, net als voor Cairo en voor de feministische bevrijdingstheologie, 'onderdrukking' een belangrijke term in haar analyse. Daarom heeft het Platform for Action in het algemeen – voor haar analyse van het bevolkingsprobleem gaat dat dus niet op – duidelijk aandacht voor de verschillen tussen vrouwen. Verschillende groepen vrouwen, bijvoorbeeld inheemse vrouwen, meisjes, migrantenvrouwen of vrouwen met Aids, hebben te lijden onder een opeenstapeling van onderdrukkende factoren en verdienen daarom speciale aandacht.

Indirect benoemt Beijing ook iets duidelijker dan Cairo de subjecten van deze overheersingsfactoren. Ze geeft namelijk per cluster van beleidsaanbevelingen aan voor wie deze speciaal bedoeld zijn. Dat zijn, net als in Cairo, meestal regeringen, maar daarnaast toch ook niet-gouvernementele organisaties, vrouwengroepen, multilaterale financiële instellingen, banken, onderzoeksinstellingen, vakbonden, VN-organisaties, etc. Wat dat betreft

werkt Beijing meer toegespitst dan Cairo. En uit het feit dat zoveel verschillende groepen worden aangesproken op de oplossing van de problemen van vrouwen mag je afleiden dat ze misschien ook een deel van de oorzaken van het probleem zijn.

Verwachtte Cairo wonderveel van de slachtoffers van overheersing, de (arme) vrouwen – dezen waren de spil tot verandering en ontwikkeling – Beijing werkt wat dat betreft diffuser. Het Platform for Action vermeldt, waar mogelijk, wat vrouwen zelf al doen ter verbetering van hun situatie, maar noemt daarnaast een hele reeks groepen en organisaties die daarbij, meer dan tot nu toe het geval is, zouden kunnen helpen.

Evenmin als Cairo dat noemt, ziet Beijing de tegenstrijdige situatie waarin groepen vrouwen kunnen komen te verkeren als ze op een of ander terrein macht moeten afstaan ten behoeve van de empowerment van vrouwen die zich lager in de patriarchale piramide bevinden. In par. 159 bijvoorbeeld wordt vermeld dat de globalisering van de economie soms geleid heeft tot nieuwe werkgelegenheid voor vrouwen, maar dat deze ook de bestaande ongelijkheden tussen mannen en vrouwen verscherpt heeft. Maar dat laatste geldt toch ook voor de bestaande ongelijkheden tussen de verschillende soorten vrouwelijke werknemers? In banken, regeringen, industrieën, onderzoekinstellingen zijn vrouwen in de hogere kringen duidelijk ondervertegenwoordigd, maar ze zijn toch niet afwezig? Empowerment van arme vrouwen zou ook voor hen consequenties hebben en vrouwen zijn niet alleen vrouw, maar bijvoorbeeld ook werkneemster. Maar noch Cairo, noch Beijing gaan op deze onderlinge tegenstrijdigheden in.

In het algemeen lijkt Beijing – weer: net als Cairo – de druk en het belang van economische ongelijkheden te onderschatten. Ten aanzien van de Structurele Aanpassingsprogramma's, de SAP's, zoals het IMF die vaak oplegt aan landen in financiële moeilijkheden, stelt het Platform for Action verschillende malen dat men tot nu toe vaak te weinig oog heeft gehad voor de nadelige sociale gevolgen van die SAP's, met name voor vrouwen, en dat dat in de toekomst moet veranderen. Maar het document verwacht ook dat die sociale problemen vanzelf minder zullen worden naarmate de SAP's economisch meer resultaat zullen hebben. Beide punten, het voorbijgaande karakter van de sociale problemen en het uiteindelijk gunstige economische effect van de SAP's, werden door feministische economes op de schaduwconferentie, het NGO-Forum in Huairou/Beijing, fel bestreden. Hetzelfde geldt voor de mogelijkheid van het samengaan van economische groei en duurzame ontwikkeling. Ook die werd op het NGO-Forum bepaald niet bevestigd, maar in het Platform for Action wordt deze simpelweg voorondersteld en behoeft hij geen verdere verantwoording of onderzoek. Trouwens, hoe de feministische bevrijdingstheologie tegenover dit soort kwesties staat, is nog niet bekend. Ze heeft er zich nog niet systematisch in verdiept.

Afsluitend kunnen we zeggen dat, bekeken vanuit de feministische bevrijdingstheologie, de analyse van Beijing maar gedeeltelijk is en te optimistisch. Ze is maar gedeeltelijk waar ze, iets minder dan Cairo maar toch, te vaag is over de verschillende overheersingsfactoren en niets zegt over de tegenstrijdige belangen van verschillende groepen vrouwen. Ze is te optimistisch waar ze het gewicht van de economische overheersingsfactoren onderschat. Maar de feministische theologie moet dat laatste zeker nog verder uitwerken.

Het Vaticaan verrast

Tot slot het Vaticaan dat op beide conferenties, maar met name in Cairo, prominent een eigen rol speelde.

Al een tijd voor de conferentie in Cairo was het Vaticaan bezig met een soort kruistocht tegen het ontwerp-actieprogramma ervan.⁷ Daarin gaf het ook zijn eigen analyse van het bevolkingsprobleem, een analyse die op verschillende onderdelen verrassend veel overeenkomsten vertoont met die van vrouwengezondheidsactivisten. Zo benadrukt ook het Vaticaan dat de wereldbevolking wel groeit, maar minder snel dan voorheen, dat het belangrijk is de demografische verschillen te blijven zien tussen en in de continenten en regio's, dat er sprake is van een wanverdeling van voedsel en hulpbronnen en dat niet van tevoren al vaststaat wat de omvang van hulpbronnen zal zijn. De analyse van het Vaticaan lijkt er echter meer op gericht om bij voorbaat de noodzaak van welke bevolkingspolitiek dan ook te ondermijnen dan dat het uitgaat van een systematische analyse en/of gevoeligheid voor overheersingen. Het onderkent wel de overheersing Noord – Zuid, maar is blind voor de overheersing man – vrouw.

Die feitelijke overheersing legde dan ook geen enkel gewicht in de schaal toen het Vaticaan, zowel vóór Cairo als op de ICPD zelf, zich sterk maakte voor zijn morele principes dat het menselijk leven gerespecteerd moet worden van conceptie tot natuurlijke dood en dat het gezin, het traditionele gezin, als de basiseenheid van de samenleving, de plaats is om het eerste principe vorm te geven. Daarom was het Vaticaan, met zijn verrassende bondgenoten (enkele conservatief-katholieke en -islamitische landen), in Cairo zo sterk gekant tegen abortus. Het verwierp het totale slotdocument alleen maar niet, omdat abortus er enkel als een gezondheidsprobleem beschreven werd, die bovendien zoveel mogelijk voorkomen moest worden. De erkenning van de reproductieve rechten van vrouwen staat wel in de eindtekst, niet omdat het Vaticaan het er van harte mee eens was – het werd naar zijn zin te veel ingevuld als een recht op anticonceptiemiddelen en dat strookt niet met de opvatting van het Vaticaan dat de vrouw pas als

moeder een essentiële en onvervangbare bijdrage levert aan de samenleving – maar omdat het zijn abortusstandpunt meer gewicht toekende.⁸ Maar de erkenning van de seksuele rechten van vrouwen was voor het Vaticaan in Cairo een brug te ver. Dat zou de deur openen voor promiscuïteit, voor homoseksualiteit en wat al niet meer. Het concept van de seksuele rechten komt in de slottekst van Cairo dan ook niet voor.

In Beijing haalde dit concept, tot veler verrassing, de eindtekst wel. Het Vaticaan was op de Vrouwenconferentie in het algemeen minder inhoudsbepalend aanwezig. Daar zag het tijdens de voorbereidingen op Beijing niet naar uit. Alle landen was gevraagd om te rapporteren over de voortgang van de uitvoering van de Forward Looking Strategies in hun land. Het Vaticaan vertelde in zijn reactie niets over de status van de vrouwen binnen zijn grenzen, maar gaf zijn mening ten beste over de status van vrouwen wereldwijd.⁹ Over de vrouw die gelijkwaardig is aan de man, maar alleen gelijk aan hem in haar eigen-aardigheid, de vrouw die pas echt tot haar recht komt in het (traditionele) gezin, die, als ze daarnaast actief is in politiek of onderwijs, daar haar eigen specifieke 'geest van dienstbaarheid' in moet brengen. Paus Paulus Johannes sprak met Gertrude Mongella, de voorzitter van de Vrouwenconferentie, over deze eigen waardigheid van de vrouw. En vanuit zijn essentialistische opvatting over het echte vrouw-zijn liet het Vaticaan tijdens de prepcoms, de voorbereidende besprekingen voor de conferentie, zelfs overal het woord 'gender' tussen haakjes plaatsen. Dit begrip dat verwijst naar alle culturele, sociale, economische, religieuze factoren, die maken dat vrouwen zo vrouw zijn, strookt inderdaad niet met een essentialistisch denken, maar de conferentie zou onhanteerbaar zijn geworden, als over dat begrip steeds onderhandeld had moeten worden. Gelukkig werden nog tijdens de prepcoms de haakjes rond 'gender' ook weer verwijderd.

Op de conferentie zelf stelde het Vaticaan zich relatief gematigd op. Het erkende weer de reproductieve rechten van vrouwen – de paragraaf over abortus werd rechtstreeks overgenomen uit het slotdocument van Cairo en nu zelfs ook de seksuele rechten. Het woord 'seksuele oriëntatie' mocht niet vermeld worden, dat was onacceptabel. Pas op het eind van de conferentie, in zijn slotwoord, stelde de delegatie van het Vaticaan zich sterk kritisch op ten aanzien van het Platform for Action en maakte het een voorbehoud ten aanzien van de abortusparagraaf. Het verwierp het totale document echter niet.

Naar de oorzaken van de meer gematigde opstelling van het Vaticaan valt enkel te gissen. Was het tevreden over het feit dat in par. 9 het belang van godsdienst voor de mensenrechten van vrouwen expliciet genoemd en erkend werd en daarom bereid ten aanzien van andere passages wat water in de wijn te doen? Dit is niet erg waarschijnlijk. Een zelfde uitspraak, maar

dan nog sterker, was ook al gedaan op de Mensenrechtenconferentie in Wenen in 1993. Of was het Vaticaan zijn onaangenaam verrast door het succes van de actie, die op het Forum officieel van start was gegaan, om het Vaticaan haar status als permanente waarnemer bij de VN te ontnemen? Het zou mooi zijn als dat de reden was. De actie werd, als dank voor de inschikkelijke houding van het Vaticaan, tijdelijk opgeschort, maar niets belet de initiatiefnemers (Catholics for a free choice en Stichting Onderzoek en Voorlichting Bevolkingspolitiek) hem zonodig weer op te starten.

1 Troch, L. Over onderdrukking gesproken. Plaatsbepaling van feministische theologie als bevrijdingstheologie. In: Meyer-Wilmes, H./Troch, L., *Over boeren, taarten en vrouwen die voorbijgaan*. Kok, Kampen 1992, p. 101.

2 Schüssler Fiorenza, E., Patriarchale macht scheidt verdeeldheden Feministische verschillen geven ons kracht. De ethiek en politiek van bevrijding. In: Meyer-Wilmes, H./Troch, L., (red) *Over boeren, taarten en vrouwen die voorbijgaan*. Kok, Kampen, p. 22 en 27.

Later heeft Schüssler Fiorenza, de term 'kyriarchaal' ontworpen om deze 'piramidale gelaagde politieke structuur van overheersing en onderwerping' te definiëren. Zie *But she said. Feminist practices of biblical interpretation*, Boston 1992, p. 8 en *Concilium*, 1994, nr. 2, noot 1.

3 S. Brooks-Thistlethwaite nam deze term over van S. Harding. Zie *Sex, race and God. Christian Feminism in Black and white*, New York 1989, p. 15.

4 Schüssler Fiorenza, E., *But she said*, p. 121-125.

5 Waarom er zo weinig over gezegd wordt weet ik niet. Misschien was Beijing bang Cairo te herhalen? Daar staat tegenover dat Beijing wel uitgebreid inging op

milieu en mensenrechten, terwijl die onderwerpen toch ook in 1992 in Rio en in 1993 in Wenen op VN-conferentieniveau aan de orde waren geweest.

6 De officiële tekst van het Platform for Action is, als ik dit artikel schrijf, nog niet gepubliceerd.

7 Ze deed dat o.a. door middel van een document van de Pauselijke Raad voor het Gezin: Trujillo, A./Sgreccia, E. *Ethical and pastoral dimensions of population trends*. Instrumentum Laboris, Città del Vaticano, 1994. Het document geeft ook de eerdere uitspraken van het Vaticaan over het bevolkingsprobleem weer. De in dit artikel geciteerde opvattingen zijn eraan ontleend.

8 Zie hiervoor Mgr. Ernst, H.C.A. International Conference on Population and Development, Cairo, Egypt, 5-13 September 1994, *Some remarks regarding the point of view of the Roman Catholic Church*, Breda, 1994, p. 3.

9 Report of the Holy See in Preparation for the Fourth World Conference on Women (undated).

Lien Willems heeft feministische theologie en theologie van het maatschappelijk handelen gestudeerd. Ze werkt nu bij het Missiologisch Instituut in Heerlen.

Profeet in een seculiere wereld

Arend Theodoor van Leeuwen 1918-1993

Op 27 juni 1993 overleed Arend Theodoor van Leeuwen, vijfenzeventig jaar oud, theoloog. Zijn leven en denken weerspiegelen de contrasten, conflicten en contradicties van kerk en theologie in de geseculariseerde wereld gedurende de tweede helft van de twintigste eeuw. Hij kwam uit de oorlog te voorschijn als leerling van Karl Barth en Hendrik Kraemer, hoorde tot de generatie van de rode dominees, kreeg een conflict met zijn eigen sociaal-democratische partij PvdA vanwege de politionele actie in Indonesië. Hij was een principieel voorstander van de onafhankelijkheidsstrijd van de Indonesische nationalisten. Hij ging als theoloog werken in de zending van Indonesië, maar moest later vanwege een ernstig ongeluk in Nederland blijven. Als directeur van het vormingscentrum *Kerk en Wereld* bevorderde hij de dialoog met Oost-Europa en het marxisme, schreef over secularisatie, ontwikkeling en politieke revoluties in de jaren zestig, was actief binnen de Wereldraad van Kerken en de Praagse Vredesbeweging. Internationaal werd hij bekend met zijn boek over de secularisatie, *Christianity in World History* (1964).¹ Aan het einde van deze 'actieve periode' hield hij zich intensief bezig met een nauwkeurige analyse van Karl Marx, die hij het 'oog van de naald' noemde waardoor de theologie de moderne tijd binnen moest kruipen. Zijn hierop gebaseerde Gifford Lectures (1970-1972) te Aberdeen/Schotland werden in 1972-1973 gepubliceerd als *Critique of Heaven/Critique of Earth*.² In 1971 werd hij hoogleraar aan de katholieke universiteit te Nijmegen en schreef in 1984 zijn magnus opus *De Nacht van het Kapitaal*.³ Dit boek legde de grondslagen voor een nieuwe theologische discipline, de economische theologie. Hij valt in dit boek de nieuwe 'burgerlijke religie' van het kapitaal in een seculiere, structureel atheïstische tijd frontaal aan. Daarbij leunt hij zwaar op de kritische methode

van Karl Marx, noemt zichzelf een structureel atheïst, spreekt over het atheïstisch karakter van de profetische traditie in de Schrift, en is tegelijkertijd een vroom, bijbelvast en aan de psalmen gehecht lid van de Hervormde Kerk.

Twee dissertaties

Het leven en denken van A. Th. van Leeuwen vormen een archeologische vindplaats voor een intelligente, bewogen en tegenstrijdige omgang met de contradicties van de moderne tijd, hier in het Westen, en zeker ook in de Derde Wereld. Binnen een jaar na zijn overlijden zijn er twee dissertaties verschenen die een grote hulp zijn bij het afgraven van deze archeologische vindplaats. Op 24 februari 1994 verdedigde Pieter Jeroen Godfried Jeroense (1961) zijn dissertatie, geschreven bij de missioloog prof. dr. J. Jongeneel, over de 'missionaire theologie' bij A. Th. van Leeuwen.⁴ Vier maanden later, op 22 juni 1994, bijna een jaar na het overlijden, verdedigt Cornelis Gerrit Jacobus de Jonge (1947) zijn dissertatie over de economische theologie als kritiek op de natuurlijke theologie. Zijn promotor is de Leidse hoogleraar G.H. ter Schegget.⁵ De grote verdienste van beide dissertaties is dat zij voor het eerst het hele oeuvre en heel het actieve leven van Arend Th. van Leeuwen, vanaf het begin als promovendus bij de missioloog Hendrik Kraemer (1947) tot en met zijn afscheidsrede als hoogleraar in Nijmegen, die de apocalyptische titel *Over de doodsgrens*⁶ draagt (1985), toegankelijk maken. Jeroense begint met een biografische schets en legt vervolgens vooral de 'jonge' Van Leeuwen bloot. Hij gaat in op Van Leeuwen als leerling van Karl Barth en Hendrik Kraemer, op Van Leeuwen als theoloog van de zending, op de dialoog met de islam, met de secularisatie en met Marx. De verdienste van Jeroense is dat hij onder het stof van de geschiedenis vandaan het grote belang van Van Leeuwens oorspronkelijke analyse van de secularisatie haalt. In zijn boek *Christianity in World History* (1964) neemt Van Leeuwen, aldus het onderzoek, definitief afstand van de in de christelijke kerken en ook binnen de zending gangbare angst voor de 'ontkerstening' van de moderne wereld. Hij duidt de secularisatie als een onontkoombaar en positief proces, dat in het verlengde ligt van het 'ontheiligingsproces' dat in Israël begonnen is. Het christendom wordt zelf geanalyseerd als een secularisatiebeweging in plaats van als de grote tegenstrever van de moderniteit. In zijn omvangrijke dissertatie over Van Leeuwens kritiek op de natuurlijke theologie brengt ook Cees de Jonge veel onbekend of uit het geheugen weggezakt materiaal naar boven. Zijn verdienste is dat hij vanuit een systematisch-theologische invalshoek heel

het oeuvre van Van Leeuwen als één tekst heeft geanalyseerd, dwars door de tijden heen, zonder zich te laten afleiden door de chronologische en genetische tegenstrijdigheden en breuken van de auteur zelf. Hij onderscheidt vier sectoren van die ene tekst van Van Leeuwen: religie, politiek, economie, theologie. Hij stelt de vraag wat het intellectuele, theologische schema is dat heel de diverse tekstproductie van Van Leeuwen, gedurende een halve eeuw, gestuurd heeft. C. de Jonge meent dat de eenheid en uniekheid van het denken van Van Leeuwen gelegen is in de profetisch gefundeerde kritiek op elke natuurlijke theologie; d.w.z.: op elke vergoddelijking van de aardse werkelijkheid. Of dat nu gaat over de natuurlijke theologie van de ouderwetse hemelse afgoden uit het verleden of om de nieuwe, moderne aardse afgoden van geld en kapitaal, van staat en militaire macht. Van Leeuwen voegt aan de seculiere ideologiekritiek een in de bijbelse traditie gefundeerde profetische kritiek toe, aldus De Jonge. In deze tekst zal ik beide dissertaties gebruiken als hulpmiddel om het denken van Arend Th. van Leeuwen tastbaar, toegankelijk en toetsbaar te maken op een tweetal kernpunten: zijn visie op secularisatie en zijn kritiek op oude en nieuwe afgoden. In tweede instantie zal ik een meer radicale benadering van Van Leeuwen op tafel leggen.

Als de goden zwijgen

In Nederland is vooral de latere Van Leeuwen bekend. De theoloog van het 'blauwe monster', van de omvangrijke, in blauwe kaft gestoken analyse *De Nacht van het kapitaal* (1984). Zijn oudere werk wordt meestal slechts als voorgeschiedenis van zijn latere economische theologie beschouwd en dus als verouderd, of in ieder geval gedateerd. Jeroense keert in zijn dissertatie de volgorde om. Hij leest de theoloog niet vanuit de latere economische theologie, maar 'vanuit de voedingsbodem, namelijk de zending'. Van Leeuwen heeft een grote bijdrage geleverd aan de missiologie, zegt hij. Dat betreft diens visie op de 'onomkeerbaarheid van het seculariseringsproces' en op het, theologisch gesproken, positieve karakter van de secularisering.⁷ De moderniteit is geen 'beest uit de afgrond', maar is zelf een produkt van de gang van jodendom en christendom door de geschiedenis. Deze godloze wereld realiseert in een bepaald opzicht precies de ontheiliging die Israël begonnen is: 'Het ontstaan van de planetaire wereld en de daarmee gepaard gaande crisis is door Van Leeuwen in zijn secularisatie-theologie gethematiseerd. De secularisatie is naar zijn mening een vrucht van de in Israël begonnen ontheiliging van de natuur [...] De geschiedenis van Israël toont ons een voortdurend verzet tegen het ontocratische cultuurpatroon. Israël heeft gebroken met de magische en cyclische mentaliteit van de ontocrati-

sche religie [...] Het is onmiskenbaar dat Israël om zijn eigen geschiedenis te verwoorden, gebruik gemaakt heeft van de religieuze taal en beelden van de hem omliggende religies. Hieruit mag niet geconcludeerd worden dat de godsdienst van het Oude Testament een supplement is van de Babylonische religiositeit. Nader onderzoek heeft uitgewezen dat Israëls taal en cultuur weliswaar bepaald worden door die van het nabije oosten, maar dat Israël op een geheel unieke wijze met deze beide elementen is omgegaan. Israël heeft juist bestaande religieuze elementen radicaal omgevormd door zijn specifiek gebruik daarvan. Een ontmythologisering van de godsdienst was het gevolg.'⁸ Vanuit deze unieke bron in Israël is er in de geschiedenis, eerst vanuit het Westen, later wereldwijd, een onomkeerbaar proces van secularisering begonnen. Jeroense vat Van Leeuwen aldus samen: 'De bijbelse oproep het ontocratisch cultuurpatroon te doorbreken, kenmerkt de westerse geschiedenis. Men kan zelfs stellen dat de technische revolutie, waarop de westerse geschiedenis uitloopt, zonder het serieus nemen van de bijbelse boodschap niet mogelijk zou zijn geweest. In Israël is de secularisering van de wereld gestart.'⁹

Kritiek op de nieuwe goden

Dat is de ene kant van de medaille bij Van Leeuwen. De secularisering als vrucht van het ontheiligingsproces in Israël. Een these die tegen de geest van de tijd in de jaren negentig ingaat en die ook wel eens aan Van Leeuwen het verwijt van een 'Westers vooruitgangsgeloof' heeft opgeleverd. Jeroense laat zien dat ook de 'jonge' Van Leeuwen zich vanaf het begin bewust was van de dubbelzinnigheid van de secularisatie in het Westen. Hij leverde geen loodrechte theologische legitimatie van de feitelijke geschiedenis van de burgerlijke maatschappij. Integendeel, aan zijn positieve waardering van de secularisering en het moderne 'structureel atheïsme' koppelt hij, vanuit hetzelfde uitgangspunt, een scherpe kritiek op de pseudo-goden van het moderne Westen, op de nieuwe goden van het tijdperk van de secularisatie. In zijn boek *Profetie in een technocratische tijd* (1968) hekelde hij al het moderne *secularisme*, de ideologie waarin de moderne mens de secularisatie vergoddelijkt. Hij trekt aan de noodrem als de secularisatie 'synoniem raakt met religie', bijv. de overheersing door de burger van de arbeidersklasse, de vergoddelijking van de techniek, en later de vergoddelijking van markt en kapitaal. Jeroense spreekt over de dialectiek van de secularisatie. Op dit andere gezicht van de burgerlijke maatschappij en op de fundamenteel kritische functie van theologie en bijbelse traditie in het denken van A.Th. van Leeuwen gaat het eerder genoemde proefschrift van C. de Jonge uitvoeriger en systematischer in. De Jonge legt daarbij sterk de nadruk op

de latere Van Leeuwen en diens 'economische theologie'. Hij meent dat het hart van de theologie van Van Leeuwen zijn kritiek op de natuurlijke theologie is. De Jonge laat de grote invloed van de theologie van K. Barth zien. De invloed van K.H. Miskotte, leerling van Barth in Nederland, wordt jammer genoeg door de Jonge en door Jeroense slechts rudimentair aangeduid. Net als Barth en Miskotte vertrekt Van Leeuwen bij de these over de ontheiliging, die begonnen is in Israël, bij de ontmythologiserings-geschiedenis van de bijbelse traditie. Kritiek op de goden, oude en nieuwe, is de kern van de profetische traditie. Van Leeuwen staat daarmee in de traditie van de dialectische theologie met haar onderscheid tussen geloof en religie en haar profetische kritiek op elke religie/natuurlijke theologie. Van Leeuwen, aldus C. de Jonge, gaat verder dan K. Barth, omdat hij de moderne markteconomie en het kapitaal herkent als de centrale plaats waar de nieuwe goden en de nieuwe religie van een seculier tijdperk gestalte krijgen: het kapitaal als de religie van de burger. Barth en Miskotte hadden, onder druk van de uitzonderlijke omstandigheden, de moderne afgoden vooral gezocht in de absolute staat en het racisme van de nazi's. De Nederlandse theoloog K.H. Miskotte brengt in 1944 tijdens de oorlog een verbinding aan tussen de moderne dictatuur van Hitler en het 'Beest' uit het Boek der Openbaringen. Voor hem is de afgod van de moderne tijd de absolute staat van Hitler.¹⁰ Later werd de apartheid in Zuid-Afrika als moderne afgod aangeduid. Ook ds. Allan Boesak gebruikt in zijn *Comfort and Protest* (1987) het boek der Openbaringen, veertig jaar na Miskotte, opnieuw als referentiekader om de 'beestachtigheid' van het Apartheidsregime zichtbaar te maken.¹¹ Van Leeuwen heeft zeker ook oog voor de nieuwe afgod van de nationaal-socialistische staat, maar hij meent dat Miskotte en al eerder K. Barth niet doorgestoten zijn in het hart van de moderne afgoderij. Zij hebben de uiterlijke, meest extreme gestalte van de moderne almacht in de burgerlijke maatschappij, haar verering van geweld en politieke macht, aangezien voor haar innerlijke, wezenlijke gestalte. Van Leeuwen meent, in het voetspoor van de 'plaatsvervangende theoloog' Karl Marx, dat het anders is. Hij zoekt naar het 'Heilige der Heilige' van deze nieuwe godendienst, die zo godloos is in de klassieke zin van het woord. Hij meent dit in zijn boek *De Nacht van het kapitaal* gevonden te hebben in het centrum van de moderne vrije markteconomie met haar dominante plaats voor het kapitaal als nieuwe Albeweger. Van Leeuwen spreekt over het moderne kapitaal als de 'burgerlijke religie' bij uitstek.

Terug naar het vaderhuis

De twee genoemde proefschriften bevatten een rijkdom aan materiaal en

discussies. Veel van het materiaal laat ik hier buiten beschouwing. Ik wil enkel ingaan op één kernpunt in het debat rond Van Leeuwen. Dat heeft te maken met de staat en status van theologie in een radicaal seculiere tijd. Van Leeuwen stelt, zoals gezegd, dat de moderne tijd onomkeerbaar seculier geworden is en dat dit niet als een negatieve ontwikkeling te beschouwen is. Hij spreekt over een structureel-atheïstische fase van de geschiedenis. De theologie, als voortzetting van de bijbels-profetische kritiek, moet zich aanpassen aan deze nieuwe tijd. En dus moet de theologie tot in de kern getransformeerd worden. Men kan zelfs spreken van de dwang een structureel-atheïstische theologie te ontwerpen. Daarbij vervult K. Marx, als plaatsvervangende theoloog, de rol van vroedvrouw. Dat zegt Van Leeuwen in zijn boek *Kritiek van Hemel en Aarde* (1972) en in *De Nacht van het Kapitaal* (1984). Wat betekent deze these? Spreekt Van Leeuwen enkel in overdrachtelijke zin? Hoe radicaal moet het theologische project van A.Th. van Leeuwen begrepen worden? Jeroense en De Jonge zijn op dit punt voorzichtig. Zij willen hem, gechargeerd gezegd, weer terugvoeren in het vaderhuis van de bijbelse theologie. Van Leeuwen is dan vooral een noodzakelijke aanvulling op theologen als Kraemer, Barth en Miskotte. De breuk die Van Leeuwen in de theologie introduceert, wordt niet als een afbraak van bijvoorbeeld de dialectische theologie gezien. Jeroense geeft, aan het einde van zijn betoog, de volgende kritiek op A.Th. van Leeuwen: 'Gaandeweg de ontwikkeling van zijn missionaire theologie wordt mijns inziens (bij Van Leeuwen) haar criterium teveel ondergeschikt gemaakt aan de opdracht tot ontheiliging.'¹² Er blijft te weinig een expliciete theologie over die over de NAAM spreekt, aldus Jeroense. Daar zou een terugkeer naar K. Barth en K.H. Miskotte op zijn plaats zijn. Dat is 'geen regressie, maar juist een stap voorwaarts', stelt hij aan het einde van zijn proefschrift. Bovendien blijft bij Van Leeuwen de kritische, profetische theologie in het luchtledige hangen, er ontbreekt een terugkoppeling naar een christelijke gemeente aan. Jeroense noemt dat een omissie.¹³ C. de Jonge spreekt in zijn slotbeschouwing ook over Barth. Hij noemt de kritiek op de natuurlijke theologie, met name in haar economische gestalte, van A.Th. van Leeuwen een 'originele variant van de opvattingen van de dialectische theologie'.¹⁴ Hij wijst er ook op, met een beroep op Barth, dat het moderne atheïsme uiteindelijk zelf een religieuze gestalte heeft en dat het gemakkelijk afgelost kan worden door een nieuwe mystiek. Atheïsme en mystiek zijn twee gezichten van dezelfde moderne wereld, zegt Barth.¹⁵ De Jonge voert een stevig debat met commentatoren op Van Leeuwen die zijn kritiek op de 'burgerlijke religie' interpreteren als een vorm van seculiere ideologiekritiek. De Jonge meent dat de theologie juist een eigen, unieke vorm van ideologiekritiek bezit, de profetische kritiek op de afgoden. En hoewel de gestalte van goden in de moderne tijd platter is en nogal afwijkt van de

goden uit de tijd van Israël, bevat de bijbelse traditie ook voor deze nieuwe goden een ongekend kritisch potentieel, mits de vertaling naar de nieuwe omstandigheden gerealiseerd wordt. Dat is de overtuiging van C. de Jonge en die overtuiging neemt hij ook waar in de theologie van Van Leeuwen. De Jonge meent dat Van Leeuwen trouw blijft aan de eigen functie van de profetische kritiek en deze niet 'vervangt door een seculiere kritiek'. Hij stelt: 'Naast de beoefening van een seculiere maatschappijkritiek zal in de kerkelijke gemeenten de profetisch-bijbelse kritiek op de kansels verkondigd moeten worden.'¹⁶ Ook bij De Jonge is er een neiging om Van Leeuwen vooral te zien als een voortzetting van de dialectische theologie. Transformatie van de theologie, waar Van Leeuwen over spreekt, betekent dan vooral aanvulling, toespitsing, uitbreiding van de dialectische theologie als de meest kritische vorm van theologie in de moderne tijd. Transformatie betekent in deze lezing geen breuk met heel het theologisch spreken tot nu toe, inclusief dat van Barth en Miskotte. In deze benadering wordt de cryptische uitspraak van Van Leeuwen over Marx als 'plaatsvervangend theoloog' enkel in overdrachtelijke zin opgevat. Wat de theologen nagelaten hebben, zo luidt de verklaring, heeft de niet-theoloog Marx ad interim en zonder theologische argumenten gedaan. Maar misschien bedoelt Van Leeuwen juist dat de atheïstische Marx zelf een theoloog was. In het tweede deel van dit artikel leg ik de vraag op tafel of het intellectueel project van A.Th. van Leeuwen, als pars pro toto voor de uitdaging van heel de theologie en filosofie aan het einde van de moderne tijd, ook tot een meer radicale discussie aanleiding kan geven. Een discussie over de staat en status van de theologie in een radicaal seculiere wereld tegenover god-loze goden. Ik begin met een gesprek met A.Th. van Leeuwen, een paar maanden voor zijn overlijden. Het gesprek sluit aan bij de grote lijn van de besproken dissertaties.

Fazanten voor het raam

Buiten loopt, schitterend tussen het dorre winterhout vroeg in maart 1993, een fazant. Een haan. Ons gesprek wordt even onderbroken. We hadden het over Walter Benjamin, de filosoof uit Duitsland voor de oorlog. Over theologie in een seculiere wereld. Over het marxisme na de val van de Muur in Berlijn 1989. Over de sterke behoefte van intellectuele gelovigen en andere seculiere wereldbeschouwers een stormvrije zone te construeren, waar de waarheid woont, onaangedaan door de golven van de moderniteit. Waar God woont, of de Zin van het bestaan, de troost voor ons verdriet, een woord voor het gemoed, een woord loodrecht tegen de geschiedenis. A.Th. van Leeuwen volgt een ander spoor. Sprak de profeet Elia niet heel

anders over God en waarheid en zo, zegt hij. Over wat 'de volkeren' hun Hoogste aandeden. Zo'n God kennen wij niet, zegt de profeet. We kijken niet van aangezicht tot aangezicht. Om het geheugen op te frissen, een korte parafraze van het verhaal. Elia was naar de woestijn gevlucht, bang voor een moord door Achab. Hij ging onder een bremstruik zitten en wilde dood. Een engel maakt hem een paar keer wakker, brengt hem brood en een kruik water en Elia loopt, gesterkt, in een reis van veertig dagen en nachten naar de berg Horeb, de Sinaï, waar JHWH zijn geboden aan Mozes gaf. Hij slaapt daar in een grot. En dan wordt hij geroepen om naar buiten te komen om voor het aangezicht van God te staan. Maar wat voor een vreemd aangezicht. Er steekt een enorme storm op, de bergen splijtend, maar dat is God niet, wat de volkeren en andere mensen ook beweren. En dan een aardbeving. Een groot vuur. Spectaculaire natuurkrachten, voor elk zinnig mens toen en nu een teken van een bovennatuurlijke macht. Maar dat is JHWH niet, zegt het Boek der Koningen 19. En dan is het stil, een stem van 'verschwebenden Schweigens' vertellen Buber en Rozenzweig. Een voorbijzwevende stilte. Elia keert de verhoudingen nog meer om. Hij slaat zijn mantel voor zijn ogen om toch maar vooral niets te zien van de stilte. En dat lege, die stilte, met toegedekte ogen waargenomen, dat is dan JHWH, een aanfluiting voor het beeld van de goden die over de natuurkrachten heersen, onderwerping van de mensen vragen en een aanhalig onderworpen blik eisen. Wat een vreemde omkering. En, zegt Arend Th. van Leeuwen, die tempel in Jeruzalem, die in 70 verwoest werd door Titus, die tempel was toch ook bizar. In het binnenste binnen, waar het godenbeeld zou moeten staan, is niets. Leeg. De Romeinen meenden niet voor niets dat joden atheïsten waren. Zij tonen geen normaal respect voor goden, zei men. Over de eerste christenen, een soort joden nog, zeiden ze hetzelfde. Het zou toch normaal zijn om in eerbied tot God te bidden, gezeten voor Zijn beeld, innig vroom in het Heiligste der Heiligen. Maar dat is juist een blasfemie, een lastering van JHWH. Was dat ook niet het probleem met de zusters Karmelitessen in Auschwitz, zeg ik. Zij wilden op de plaats van de Sjoa de slachtoffers gedenken en zo de plaats heiligen. Een vrome, katholieke traditie. De bedoeling is niet politiek. En de zusters zijn de beste mensen die er bestaan. Er valt niets te heiligen, zeggen joden. De plaats van de Sjoa is de plaats van vernietiging. En vernietiging heilig je niet. We spreken over de grote neiging van ons mensen, ergens diep in jezelf, ergens, diep in de materie, hoog in de hemel, of waar dan ook, orde te ontdekken, bloot te leggen, een harmonie, die we goddelijk noemen of eeuwig of natuurlijk of menselijk, in ieder geval onveranderlijk en van alle tijden. Een anker in het universum, iets wat de materie tot het heelal maakt. Dat kunnen oude goden zijn, maar ook nieuwe, aardse goden die zich met een kleine letter willen schrijven, in deze tijd voorbij de religie. Maar, zeg ik,

mensen zijn geen samenhangend geheel, de geschiedenis is geen zinnig patroon. De mens is een conflict, de geschiedenis is tegenstrijd, een samenstel van onverenigbare delen die desondanks samen functioneren. En een God, die de verbrokkeling tegengaat, bestaat niet. Zo'n eenheidsbeeld bestaat niet. En dus is deze verbrokkeling, deze tegenstrijd in mens en geschiedenis, de enige plek waar we waarheid vinden. Een waarheid die onaanzienlijk is, niet in grote woorden en met heftig geluid, niet met 'hart en ziel'. Er is geen 'hart van de zaak'. Niets is ons heilig. Een vreemde waarheid.

De lezing van de dissertaties van Jeroense en De Jonge verschaffen een historisch decor voor dit gesprek. De wetenschappelijke afgraving van vijftig jaar denken en doen maakt zichtbaar dat er vanaf het begin een constante tendens in denken bij Arend van Leeuwen aanwezig was, die bleef bestaan tot dit laatste gesprek toe. Jeroense noemt het de radicale doorvoering van het 'ontheiligingsproces' dat in Israël begonnen is. De Jonge spreekt over de consequente kritiek op elke natuurlijke theologie, van oude en nieuwe goden, die heel de tekst van Van Leeuwen doortrekt. Uiteindelijk gaat het om een simpel theologisch inzicht: *niets is ons heilig*. Dat behoort de kern van de traditie van Israël en het christendom te zijn, zeggen oude en nieuwe profeten. Alles en ieder, dat en die zich aandient als een absolute autoriteit, als heilig, staat onder de kritiek, omwille van de mens en de menselijkheid. Vraag is echter hoe deze oude profetische traditie die op een bepaalde plaats en in een bepaalde tijd begonnen is, aldus Van Leeuwen, over het schisma van de moderne, seculiere tijd heen, tot spreken gebracht kan worden. Wat betekent een niet-religieuze interpretatie van de profetische traditie?

Niet-religieuze interpretatie

De positieve waardering voor de seculiere, godloze wereld, deze positieve aanvaarding van het structureel-atheïsme bij A.Th. van Leeuwen, betekent dus niet een kritiekloze aanvaarding van heel de historische werkelijkheid van de nieuwste geschiedenis. Integendeel, juist in deze historische fase vertoont zich, ondanks het ontheiligde karakter van mens en denken, opnieuw de oude ontocratische neiging die Israël bestreed. De neiging om aan de natuur of aan de politiek een absolute, goddelijke kwaliteit toe te kennen. In dit godloze tijdperk kan de ontocratie niet meer een religieuze gestalte aannemen, de oude goden dienen niet meer als metafoor om de almacht van aardse zaken te bekleden. In de strikte zin zijn de afgoden van de moderne tijd dan ook slechts pseudo-goden. Aan hen worden wel de oude kwaliteiten van almachtig, alwetend en alomvattend toegeschreven,

maar deze nieuwe goden wonen niet meer in de hemel, ze onderhouden geen religieuze band met hun volgelingen en ze beloven ook geen verlossing in een hiernamaals. De nieuwe goden hebben een plat karakter, ze zijn veranderlijk en worden met een kleine letter geschreven, ook al is de aan hen toegeschreven macht analoog aan die van de oude goden, en overtreft die hen in effect en rijkwijdde.

Als de nieuwe goden met een kleine letter geschreven worden en een bestaan hebben voorbij de religie van het verleden dan moet ook het beroep op de profetische traditie van Israël en het christendom met een kleine letter geschreven worden, losgesneden uit de oude religieuze metafoor. Of anders gezegd: als Israël gebruik moest maken van de religieuze taal en beelden van de hem omliggende religies, om zijn onheilige kritiek op de Goden te formuleren, dan moeten theologen in deze tijd gebruik maken van de taal en beelden van de moderniteit, van de wetenschappelijke paradigma's en de seculiere wereldbeschouwingen van de burgerlijke maatschappij. Als toen de God van Israël als een omkering van de grote Goden van de omliggende wereld geduid werd, als een kleine, nietige, menselijke god, dan moet in deze tijd diezelfde inzet uitkomen bij een *atheïstische god*, bij een omkering van de grote nieuwe goden van de moderne tijd, die niet meer in de hemel wonen, zich geen god noemen en ook geen religieuze onderwerping van mensen eisen. De nieuwe taal en beelden van deze godloze tijd zijn het stramien waarop de oude in Israël begonnen afwijking van het algemeen menselijk patroon opnieuw vormgegeven moet worden. Van Leeuwen heeft ooit gesuggereerd, dat juist deze godloze tijd, als vrucht van de ontheiliging die begon in Israël, extra scherp oog doet krijgen voor die ontheiliging van vroeger, voor het atheïstische karakter van de profetische traditie. In 1984 schreef Van Leeuwen een commentaar op de Barmerthesen (Belijdende kerk, 1934). Hij stelt daarin: 'De "bürgerliche Gesellschaft" onderscheidt zich allereerst daarin van alle voorafgaande maatschappijvormen, dat zij fundamenteel god-loos is. Zij baseert zich op de theorie en praktijk van de moderne natuurwetenschappen en techniek, in welke methodiek geen plaats is voor "God".' Hij geeft vervolgens een opmerkelijke toelichting bij deze stelling die de kern van zijn wetenschappelijk werk raakt. Hij benadrukt dat dit een totaal nieuwe situatie schept voor de joodse en christelijke traditie. Tot dan heeft 'het Woord van JHWH' steeds geklonken binnen maatschappijen en culturen, welke door en door religieus van karakter waren [...] In de burgerlijke maatschappij is 'God' een 'zwart gat' in de Kosmos geworden. De theologie dient eindelijk deze fundamentele cultuurbreuk serieus te nemen. Dan zal ze ontdekken dat juist het verguisde a-theïsme van de burgerlijke maatschappij in zijn radicale negativiteit een nieuwe opening biedt voor een theologisch verstaan van het unieke (in algemeen religieuze zin 'a-theïstische!') karakter van de

JHWH-naam, waardoor een algemeen religieuze legitimatie van macht discutabel wordt.¹⁷

C. de Jonge is in zijn dissertatie bezorgd dat een bepaalde interpretatie van Van Leeuwen en van de niet-religieuze interpretatie van de bijbelse traditie (Bonnhoefer) ten koste zou kunnen gaan van het expliciet theologisch karakter van de analyse bij Van Leeuwen. Hij wil de halve eeuw tekstproductie van A.Th. van Leeuwen graag binnen het klassieke Barthiaanse paradigma van religie versus geloof blijven plaatsen. Zijn argumenten zijn omvangrijk en diepgaand. Vraag is of er in theorie bij Van Leeuwen, afgezien van diens persoonlijke bedoeling, niet een diepergravende breuk van de theologie en het geloof in een god-loze tijd als zodanig aan de oppervlakte begint te komen.¹⁸ Ik stel een paar vragen.

Wat zou een atheïstische herlezing van de bijbelse en de latere christelijke traditie, als katholiek theoloog voeg ik deze uitbreiding toe, kunnen betekenen? Waarom zegt Van Leeuwen dat het structureel atheïsme van de burgerlijke maatschappij een nieuwe opening kan bieden voor het zien van de unieke inzet van deze traditie, voor haar alomvattende kritiek op elke religieuze legitimatie van macht? Pas in de moderne fase van de geschiedenis van de mensheid, waarin men ontdekt heeft dat de religie een uit de nood geboren (Marx) projectie (Feuerbach) van de mens is, dat wil zeggen van de wereld van de mensen (Marx), waarin de hemel gezien kan gaan worden als het spiegelbeeld van de wereldse geschiedenis, pas dan kan tot in de kern geproefd worden welke indringende, de totale mens, met lichaam en geest, omvattende legitimatie religie en Goden geven aan het aardse streven naar macht en onderdrukking. In de religieuze fase van de mensheidsgeschiedenis moest elke kritiek op de goden en op de legitimerende functie van de goden rekening houden met een massief verwijt van atheïsme. Een verwijt dat de kritiek beroofde van haar moreel gezag. Zij die niet geloven in goden hebben geen recht om kritiek op de goden uit te oefenen. Deze kwetsbare plek verdwijnt in de burgerlijke maatschappij. Godloosheid is geen moreel verwerpelijke attitude meer. Maar deze nieuwe fase biedt ook op een andere manier een opening voor een radicale herlezing en ontdekking van het unieke project van bijbel en christelijke traditie. In de taal en beelden van de omringende religies werd JHWH als een alternatieve god voorgesteld, als een omkering van alle verhoudingen. Macht werd onmacht, heer werd slaaf, zichtbaar werd onzichtbaar, beeldenverering werd verboden, de hemel werd vervangen door de aarde, offer voor de goden vervangen door aalmoezen voor de armen. Enzovoort. Maar binnen de taal en beelden van de religie, binnen de palen van het religieuze paradigma van die fase van de mensheid, moest JHWH, hoe alternatief ook, gedacht blijven worden als een God. Als een andere God. In een tijd die structureel godloos is en zal blijven, is deze paradigmatische dwang niet

meer aanwezig. JHWH en de profetische boodschap kunnen losgesneden worden uit de denkmachine van het religieuze tijdperk, uit de beelden en de woorden van de goden en kunnen als een *atheïstische god* ter sprake gebracht worden in deze bezeten tijd, waarin de goden definitief zwijgen (Miskotte).

Misschien is deze nieuwe, andere, atheïstische god eerder een methode dan een Zijn. Zo spreekt Van Leeuwen niet, maar misschien voert zijn analyse wel tot een dergelijke gedachte. En dan methode in de oorspronkelijke betekenis: het bewandelen van een om-weg (meta hodos) om het doel te bereiken, het gebruiken van hulpmiddelen, gereedschappen om iets te bewerken. God als 'omweg' om de noodzakelijke afstand te verkrijgen tegenover de overmacht van de tijd en de machten. God als een gereedschap om een rechtvaardige maatschappij na te streven. En de bijbel en traditie als een historische bibliotheek waarin verhalen opgeslagen liggen over de wijze waarop deze onnoembare, zijn naam zij geprezen, zoals de joden zeggen, in de wisselende tijden als omweg voor de menselijke overmacht en onmacht optrad.

Superioriteit of analoge openbaring

Er is nog een ander probleem, ook in de denkpatronen van Arend Theodoor van Leeuwen. Hij spreekt over de unieke vindplaats van profetische kritiek in de bijbelse traditie, over het unieke karakter van de naam JHWH. Jeroense en De Jonge hebben in hun dissertaties zichtbaar gemaakt dat deze visie vanaf het begin, met de grote openheid tot dialoog, geleid heeft tot een rangorde van profetische traditie versus heidendom, tot een missionaire inzet. Onder heidendom wordt dan de neiging van het menselijk hart verstaan om macht religieus te legitimeren, te vergoddelijken. Dit soort heidendom komt binnen en buiten het christendom voor. Dat beklemtont Van Leeuwen steeds nadrukkelijk. Zo spreekt hij over het ketterse, het heidense karakter van zowel de islam als van het communisme. De profetische traditie is een kritiek op elke vorm van heidendom, of dat nu het heidendom van de christenheid is of van de oude religies, van de islam of het communisme, of van de pseudo-religies van de burgerlijke samenleving. Maar deze profetische traditie is gelokaliseerd in plaats en tijd. Het begint in Israël en zet zich voort in het christendom.¹⁹ Een simpele tegenvraag dient zich aan, vanuit een herwaardering van de eigen culturele waardigheid van de niet-Westerse culturen en godsdiensten. Zijn er in de geschiedenis van de mensheid andere plaatsen en tijden geweest waar deze profetische traditie ook vaste voet aan de grond gekregen heeft? Hebben zich buiten Israël en het Westen ook elders op de wereld en in andere tijden fragmenten

van een ontheiligingsproces ontwikkeld? Is er enkel sprake van een unieke openbaring in Israël en in Christus of moet men niet van een 'analoge openbaring' spreken? Heeft zich de omweg over de Onnoembare, gezegend zij zijn Naam, omwille van een behoud van de menselijkheid, ook niet in andere plaatsen en tijden opgedrongen aan de mensen die vochten om een menswaardig bestaan? Vindt men in deze tradities ook niet sporen van een ontheiligingsproces, vermengd en vaak overheerst door de vergoddelijking van een heidense religie, net als bij het christendom zelf? De laatste decennia is er binnen de missiologie, juist vanuit de opening die de seculiere wetenschap en de moderne 'atheïstische attitude' mogelijk maakte, een nieuw aanvoelen voor de parallelle cultuur- en godsdienstgeschiedenis van de mensheid gegroeid, is er oog voor de eigen waarde van andere culturen en godsdiensten.²⁰ Ik wijs, bijvoorbeeld, op de analyse van Jan Voshaar van de 'religie' van de half-nomadische Massai in Kenia. Deze religie heeft een opmerkelijk platvloers, seculier karakter, afwijkend van de omringende stamreligies van de Bantoe-volkeren.²¹ Past zo'n visie op interculturatie (in plaats van inculturatie) van het christendom en op analoge openbaring in het theologisch, missionair beeld van A.Th. van Leeuwen, dat is een open vraag. Wat zou zo'n radicaal missiologische herlezing van Van Leeuwen, en daarachter van Barth, opleveren?

Een beetje profeet

Van Leeuwen wijkt niet terug voor de afgrond van de moderniteit. Hij neemt de godloosheid van deze nieuwe tijd waar. Vlak na de oorlog is hij tot in zijn ziel geraakt door de verwoestingen en de waanzin van deze eeuw, hij engageert zich in de bevrijdingsbeweging van Indonesië en andere Derde-Wereldlanden, hij ziet de opmars van techniek en wetenschap in de lange hoogconjunctuur van de Westerse economie, ziet de dramatische effecten van diezelfde economie op de landen in de periferie, hij staart in de open muil van de apocalyptische atoomoorlog, 'over de doodsgrens' zegt hij. Hij volgt de opkomst en onttakeling van het socialisme in Oost-Europa, heeft oog en oor voor de studentenbeweging en Nieuw Links aan het einde van de jaren zestig en hij volgt de economische stagnatie in de jaren zeventig en tachtig. Bij zijn afscheid als hoogleraar in Nijmegen in 1985 citeert hij de grote Nederlandse historicus Johan Huizinga (1872-1945). In 1935, twee jaar nadat A. Hitler in Duitsland aan de macht kwam, schreef deze historicus: 'We leven in een bezeten tijd. En wij weten het.' Vijftig jaar later neemt Arend van Leeuwen deze zin als metafoor voor heel de twintigste eeuw. En toch wijkt Van Leeuwen niet terug voor de afgrond van de moderniteit. Hij vlucht niet terug in de geborgenheid van God en religie.

Hij noemt de godloosheid van de moderne tijd niet een verval, hij spreekt niet over 'moreel vacuüm' en 'lege zielen', zoals christenen en christendemocraten aan het einde van de jaren tachtig doen. Hij pleit niet voor een traditionele her-evangelisatie, zoals de huidige paus, Johannes Paulus II, doet. Hij pleit niet voor een nieuwe 'innere Mission' in het Westen zelf, niet voor een bekeringsarbeid onder de nieuwe heidenen van het seculiere Westen. Noch tracht hij de Derde Wereld als een nieuw moederland voor de bekering van het Westen aan te duiden. Evenmin trekt Van Leeuwen zich terug in kerk en godsdienst als een 'religieus reservaat' buiten de muren van 'de moderne stad, waar innerlijkheid en godsgeloof kunnen floreren. Van Leeuwen wil de moderne wereld en haar zelfbewustzijn, de godloze wereld met haar superieure techniek en economie, met haar afscheid van de goden en haar autonoom zelfbewustzijn, met haar revolutionaire bewegingen en haar wil de geschiedenis naar haar hand te zetten, deze moderne, Westerse, structureel-atheïstische wereld wenst Van Leeuwen te zien als plaats waarover de unieke, specifieke traditie van Israël en christendom spreekt. Een wereld die zelf, op een bijzondere dialectische wijze, voortgekomen is uit het ooit in de geschiedenis begonnen proces van 'ontheiliging' in Israël. En regelmatig wil hij de nieuwe, pseudo-goden van deze seculiere, burgerlijke maatschappij ontmaskeren met de middelen van het verstand. Van Leeuwen is, ook al is hij geïmpregneerd met het klassieke beeld van een totale intellectueel in de grote burgerlijke traditie van Hegel, Marx en Barth, geen systeembouwer. Van Leeuwen heeft geen nieuwe Summa geschreven, als eens Thomas van Aquino, geen *Kirchliche Dogmatik* als Karl Barth. Hij is eerder een intellectueel die openingen biedt, die nieuwe terreinen toegankelijk maakt door een ongewone vraagstelling, die zich niet laten intimideren door de evidente overtuigingen van theologen en economen. 'Harvey Cox,' zegt C. de Jonge in zijn dissertatie, 'noemde hem een beetje profeet'. Dat was hij, in technische zin. Met zijn scherp verstand sneed hij als een chirurg door de waanbeelden van deze bezeten tijd. Omwille van de mens en zijn menswaardig overleven. Als dat een profeet is, dan was hij een beetje profeet in een godloze tijd. Een beetje profeet, die zich beriep op JHWH, in onze dagen aan te duiden als een atheïstische god.

1 A.Th. van Leeuwen, *Christianity in World History*, London 1964. Vertaald in verkorte versie: *Het christendom in de wereldgeschiedenis*, Amsterdam 1966.

2 A.Th. van Leeuwen, *Critique of Heaven*, New York 1972; *Critique of Earth*, New York 1973 (vertaald: *Kritiek van hemel en aarde*, Deventer 1972).

3 A.Th. van Leeuwen, *De Nacht van het Kapitaal*. Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie, Nijmegen 1984.

4 P.J.G. Jeroense, *Theologie als zelfkritiek*. Een onderzoek naar de missionaire theologie van Arend Th. van Leeuwen, Dissertatie RUU, Zoetermeer 1994.

5 C.G.J. de Jonge, *Economische theologie als kritiek van natuurlijke theologie*. Een studie over de theologie van A.Th. van Leeuwen, Dissertatie RUL, Zoetermeer 1994.

6 Opgenomen in de bundel: *A. Th. van Leeuwen, De burger en z'n religie*. Verspreide teksten, Best 1988.

7 Jeroense, op.cit., pp. 209-210

8 Jeroense, op. cit., p. 131.

9 Jeroense, op. cit., p. 136.

10 K.H. Miskotte, *Hoofdsom der historie*. Voordrachten over de visioenen van den apostel Johannes, Nijkerk 1945.

11 A. Boesak, *Comfort and Protest*, Philadelphia 1987 (Nederlandse vertaling: *Troost en protest. Reflecties op de openbaring van Johannes*, Baarn 1987).

12 Jeroense, op. cit., p. 211.

13 Jeroense, op. cit., p. 213.

14 De Jonge, op. cit., p. 363.

15 De Jonge, op. cit., p. 370.

16 De Jonge meent dat de schrijver van dit artikel (Th. Salemink) een van de reductie-ideologen is, die een te groot belang hecht aan de breuk tussen oude religie en nieuwe seculiere pseudo-religie/ideologie. De Jonge ziet in religie als het ware een antropologische constante, die in hemelse of aardse gestalte kan voorkomen, maar als zodanig universeel en omnihistorisch is, de neiging namelijk tot vergoddelijking. Het kapitaal een religie noemen, is dan ook geen spreken in overdrachtelijke zin. Zie C. de Jonge, 343 – 362.

17 De tekst was bestemd voor het seminar 'Barmen 5' van de Niederländische Ökumenische Gemeinde in der DDR op 20-10-1984. Gepubliceerd in: A.Th. van Leeuwen, *De burger en z'n religie*. Ver-

spreide teksten, Best 1988, 125 – 133.

18 Met name de reductie tot 'sociale filosofie' bij de schrijver van dit artikel (Salemink) vindt hij te kort doen aan de volheid van de analyse van Arend van Leeuwen. In het voetspoor daarvan, in de traditie van Barth, benadrukt hij dat religie een werkelijkheid sui generis is. De werkelijkheid is in de oude maatschappijen en in de moderne maatschappij aanwezig, ook al verkleedt de religie zich in de burgerlijke maatschappij in een atheïstisch gewaad. Het is en blijft religie en dat is niet identiek met ideologie, zegt hij. Daarmee legt hij nadruk op de continuïteit van religie, ook over de breuk van het nieuwe van de burgerlijke maatschappij. Daarmee wordt ook de status van de theologie als een wetenschap sui generis benadrukt. Een grotere nadruk op discontinuïteit, zoals ik in dit artikel doe, levert meer problemen op. Maar zelfs als C. de Jonge de persoonlijke overtuiging van Arend van Leeuwen aan zijn kant zou hebben, dan nog laat zich uit de inhoudelijke vraagstelling van Van Leeuwen ook een meer radicale probleemstelling over de breuk van de moderniteit afleiden.

19 Bij Van Leeuwen zijn, in onderscheid met de oudere christelijke theologie, jodendom en christendom een gelijkwaardig dubbel spoor. De superieure rangorde tussen christendom en jodendom, Nieuwe en Oude Testament, waar Barth zulke problemen mee had, verschijnt niet bij van Leeuwen, zie: W. Veen, *Collaboratie en onderwerping*. Het Duitse protestantisme in 1933, Gorinchem 1991.

20 J. Heijke, *Inculturatie*, in: J. Heijke, e.a., *In elkaars spiegel*. Westers christendom in Afrika, Nijmegen 1993, pp. 12-54.

21 J. Voshaar, *Tracing God's walking stick in Mau*. A study of Maasai society, culture and religion. A missionary's approach, Doctoraalscriptie, Nijmegen 1979. Zie ook de bijdrage van J. Voshaar in het in noot 13 genoemde boek.

Dr. Th. Salemink is gepromoveerd bij Arend van Leeuwen. Zijn bekendste publicatie is *Katbolieke kritiek op het Kapitalisme 1891-1991*. Hij doceert aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht geschiedenis van Kerk en maatschappij van de 19e en 20e eeuw.

Wiel Eggen

De familiekerk en deelgenootschap

Wezenlijk voor het missionaire denken van de jaren '90 is het bevorderen van de gelijkwaardigheid tussen de jonge kerken in het Zuiden en de moedergemeenschappen in het Noorden, zodat het éénrichting verkeer doorbroken wordt en de jonge kerken herkenbaar worden in wat ze zijn: authentieke getuigen van de Gods tegenwoordigheid.¹ Welke kerkvorm is geschikt om ruimte te bieden aan een vruchtbare dialoog die de kerken toestaat gezamenlijk op te trekken en deelgenoten te worden van elkaars genadegaven? Met die vraag in gedachten willen we nog eens terugkijken naar de Speciale Bisschoppensynode voor Afrika die in april 1994 in Rome plaatsvond en een belangwekkend elan op dit punt bracht. Zoals thans blijkt uit discussies in diverse tijdschriften kwam die synode tot een nieuw verstaan van kerk-zijn dat tot nieuwe verhoudingen voeren kan.²

Aan Westerse observatoren is het doorgaans ontgaan hoe in het proces van wat de Afrika Synode is gaan heten en in zijn lange voorbereiding, een verrassend nieuwe kerkvisie is ontstaan die samengevat werd in het beeld 'Familie Gods'. De ruimte die de pers beschikbaar had voor deze synode was gering (mede omdat die plaatsvond toen Zuid-Afrika zijn eerste vrije verkiezingen had en er zich in Rwanda een afschuwelijk bloedbad voltrok), en men beperkte zich tot vragen die ingegeven waren door Westerse interesses en die slechts matig door Afrikanen herkend werden. Zeker vroeg men ook hoe de kerkleiders op de maatschappelijke problemen van hun continent reageerden; maar toch domineerden de kerkrechtelijke vragen, over hoeveel ruimte Rome bieden zou aan de Afrikaanse eigenheid, en of de bijeenkomst in Rome zelf al niet een knieval was van de Afrikaanse kerk voor het pauselijk machtsapparaat. Natuurlijk hebben Afrikaanse auteurs deze vragen ook uitvoerig besproken. Maar hun bijzondere wijze van

omgaan ermee – en hun subtiele antwoorden – brachten iets nieuws in missiologisch opzicht.

Zowel de werkmethode in de wandelgangen en de synodezaal zelf, als vooral ook het theologisch concept dat er naar voren geschoven werd, heeft bij de Afrikaanse synode een eigenheid van benadering getoond die aandacht verdient. De uitdrukking 'Kerk als familie Gods' die plots is gaan prevaleren, is geen dorre en academische bespiegeling die Afrikaanse theologen een eigen onderzoeksveld moet bieden, maar een weergave van de kerkbeleving die men er met elkaar had. Zonder ons hier bezig te willen houden met de geschiedenis van die synode, en met zijn voorbereiding en uitwerking, moeten we toch constateren dat dit nieuwe kerkmodel – vervat in het symbool van 'familie Gods' – allereerst een doorleefde realiteit was bij deze groep kerkleiders van een continent, waar men vanwege gebrekkige communicatie elkaar in feite nauwelijks kende.

Het is duidelijk te vroeg om een overzicht te willen geven van alle aspecten die bij dit begrip aan de orde komen. Hier wil ik slechts op twee punten ingaan. Allereerst is er de vraag onder welke hoek het begrip 'familie' hier beschouwd wordt, in vergelijking met de notie 'Kerk als volk Gods'. Vervolgens is er dan de vraag welk verschil dit maakt voor onze hulprelaties en ons deelgenootschap. Deze tegenstelling tussen 'volk' en 'familie' Gods geeft een nieuwe dimensie aan het slepend debat over theologie in termen van inculturatie of bevrijding, soms voorgesteld als een strijd tussen reactionaire krachten, die terug zouden willen naar vergane glorie, en de progressieve krachten, die vooral obstakels voor de vooruitgang uit de weg zouden willen ruimen. Een vertekende discussie.

Familie als communio

Als we spreken over een verrassend nieuwe visie op de kerk die uit de Afrika Synode naar voren is gekomen, dan moeten we opmerken dat deze in de lijn ligt van wat de laatste jaren al in de katholieke ecclesiologie gegroeid is. Zoals bekend heeft vooral het Tweede Vaticaans Concilie een stroom van bezinning over het wezen van de Kerk bewerkt. In de afgelopen veertig jaar zijn talrijke noties over de Kerk in omloop gekomen. De Kerk als de door God gewilde perfecte samenleving (*societas perfecta*), als het mystiek lichaam van Christus (*corpus christi mysticum*), het licht der volken (*lumen gentium*), het sacrament der wereld (*sacramentum mundi*), het volk Gods. Duidelijk bevat ieder van deze symbolen eigen visies op de missionaire en pastorale taken van de kerk. Maar in de laatste tien jaren is er een ander begrip naar voren gekomen – *Communio* – dat aan de theologische rijkdom van die andere noties een dieptedimensie toevoegde. Vooral het denken van de Pastorale

Synode van 1985 is hierdoor bepaald.³ Zelfs de notie van Kerk als volk Gods neigt nog ertoe de Kerk te bekijken als een gestructureerd instrument (of sacrament) van heil en dus de statische en hiërarchische structuur ervan te accentueren. Maar alom wordt er een verwoording gezocht van het feit dat de Kerk een dynamisch-geestelijke gemeenschap van mensen is, die elkaar – onderweg – tot steun en oproep zijn. In het begrip *Communio* lijkt dit gezamenlijk op weg zijn echt verwoord te worden. De Afrikaanse bisschoppen vonden echter ook dit begrip nog te abstract, ondanks al zijn rijkdom, en vanuit hun eigen beleving stelden zij nu een visie voor die tot een fundamentele bezinning noopt.

De notie 'familie Gods', als omschrijving van de Kerk, is een 'idee motrice' die bij de Afrika Synode plots een sturende rol is gaan spelen. Zoals gezegd, is dit aan Westerse observatoren grotendeels ontgaan. Toch was dit begrip bij de antwoorden op de *Lineamenta* al vaak gebruikt en het *Instrumentum Laboris* had het al opgenomen. Hoewel ook kard. Thiandoum er duidelijk naar verwees in zijn openingstoespraak, zijn de journalisten en de Romeinse curie er steevast aan voorbijgegaan. Maar mgr. Sanon en mgr. Mossengwo waren er snel bij om uit te leggen dat het hier om een doorbraak in het kerkelijk denken ging, die ook voor de Westerse Kerk grote implicaties moest hebben. Als idee van doorleefde gemeenschappelijkheid gaf dit aan het synodaal (*syn-hodos*) gebeuren voor Afrikaanse deelnemers een 'chaleur', die alle geagendeerde onderwerpen een nieuwe gloed verleende, als waren het familiezaken, die in een familieraad besproken werden. Die emotionele dimensie is slechts één aspect van de diepgang in het begrip 'Kerk als Gods familie' dat een nieuwe coherentie geeft aan de strijd om inculturatie. 'Familie' en 'samen optrekken' (*syn-hodos*) zijn begrippen die in Afrikaans perspectief duidelijk samenhangen,⁴ en de Kerk een diepgaande correctie op haar zelfbeeld kunnen bieden. Diverse auteurs hebben al bepleit om de theologische (pastorale, liturgische, katechetische, morele e.a.) aspecten van dit begrip op korte termijn te analyseren.⁵ Maar zoals gezegd, is onze aanzet hier van veel bescheidener aard.

Een dynamisch model

Toen het begrip 'Kerk als familie Gods' in de teksten van de Afrika Synode opdook, werd er een aantal wenkbrauwen gefronst. Was dit niet gewoon een ootmoedige knieval voor het Romeinse oppergezag, dat immers veel werk maakte van het door de VN uitgeroepen 'Jaar van het Gezin'? Wilde men gewoon aansluiten bij de pauselijke campagne voor herstel van de gezinsmoraal, met alle bekende strijdpunten: echtscheiding, anti-conceptie, abortus, voorechtelijk verkeer, enz.? Zoals bekend, heeft de Afrikaanse

samenleving op dit punt met enorme problemen te kampen, lopend van demografische ontvruchting door exorbitante bevolkingsaanwas tot en met de massale bedreiging die de Aids-epidemie behelst. Maar ook de desintegratie van de lokale orde door politiek-economische spanningen, evenals de vraag over de verhouding tot de traditionele familiestructuur, komen hier in het vizier. Het kon lijken dat men met deze notie 'familie Gods' in de lijn ging staan van een reactionaire aanval op de maatschappelijke verschuivingen die wereldwijd plaatsvinden. Hoewel er zeker aanwijzingen zijn in de synode-teksten, die in deze richting duiden, lijkt het niet vol te houden dat dit de voornaamste inspiratie is geweest voor de keuze van 'familie Gods' als definitie van de Kerk.

Andere bedenkingen, ook van Afrikanen zelf, waarschuwen tegen de relatie tussen het begrip 'familie' en de met veel emoties geladen 'ethniciteit'. Als men aan bloedbanden een theologische duiding ging geven, liep men dan niet het gevaar in de kaart te spelen van de politici die op criminele wijze de ethniciteit uitbuiten voor bedenkelijke doeleinden? Was dit de romantische terugkeer naar traditionele waarden, verfraaid met christelijk vernis? Het enthousiasme waarmee dit begrip ontvangen is, lijkt een zekere invloed van nostalgische gevoelens aannemelijk te maken. Zeker de mensen die hun bedenkingen hadden bij Afrika's nadruk op inculturatie, zijn geneigd hier een bewijs te zien van een reactionaire terugval in 'Blut und Boden'-interessen. Maar ook hiervoor zijn weinig bewijzen te vinden.

Verwant met de twee vorige bedenkingen is de opmerking dat de bisschoppen dit model van 'familie Gods' naar voren schuiven om hun eigen machtspositie een extra dimensie te geven, en om zichzelf de autoriteit van de familiehoofden toe te eigenen. Vooral enkele theologen die niet al te best liggen bij hun overheid, waarschuwen terecht voor dit gevaar, dat geenszins denkbeeldig is. Hebben bisschoppen, abten en priesters niet door de eeuwen heen familiale termen gebruikt om hun eigen positie in de gemeente aanzien te geven?

Maar waar mgr. Mossengwo uit Zaïre dit begrip 'familie Gods' aanprijst als een zinvolle vorm van inculturatie die voor de hele wereldkerk van belang is, daar kunnen we hem nauwelijks ervan verdenken het begrip te verstaan in één van deze drie misvattingen. Hij ziet het als een geschikt conceptueel model in zijn strijd voor een herwonnen zelfrespect onder zijn land- en lotgenoten.

Wij willen zijn keuze voor dit begrip nu eerst plaatsen in het licht van de twee voornaamste uitwerkingen ervan die ontstaan zijn, de ene in Oost- en de andere in West-Afrika. En verder kort aangegeven hoe hier, antropologisch gezien, een schakel ligt met culturele ontwikkelingen in het Westers christendom.

In Oost-Afrika (het gebied van de AMECEA) is – na een kleine aarzeling–

het genoemde begrip in relatie geplaatst met het pastoraal van Small Christian Communities. Deze centra van kerkelijke activiteit zijn al een tijd lang de kern van het kerkelijk bestel in het AMECEA-gebied, waar men ook allang familiale symbolen gebruikt om hun rol te markeren. Dit is zeker te danken aan de grote rol die vrouwen in deze kerkvorm spelen, waar de leden elkaar niet alleen benaderen als broers en zussen, maar als vaders en moeders in het geloof, die tot elkaar staan in een dynamische verhouding van verantwoording, deelgenootschap en steun. De beelden van 'huiskerk' en van de familiale plichten jegens elkaars geloofsleven worden spontaan en veelvuldig gebruikt. Het model van *communio*, zoals dat in de grootfamilie te vinden is, krijgt hier een operationele uitbreiding die zonder moeite religieus geduid wordt. Vooral als theologen, zoals Nyamiti, dit verbinden met het ontzag voor de voorouders, kan hierbij over een opmerkelijke inculturatie worden gesproken.

Dit begrip van *communio* krijgt echter een nog diepere duiding in de Westafrikaanse school, rond ICAO, waarvan mgr. A. Sanon de stimulator blijft. Inculturatie heeft hier steeds vooropgestaan en al jaren is men er doende de relatie te bestuderen tussen het Afrikaans verstaan van broederschap (in familiale en in extra-familiale vorm) en de christelijke idealen op dit punt. Vooral een theoloog als Penoukou wijst erop dat liefde, in christelijke zin, steeds begrepen moet worden vanuit het mysterie van de Drievuldigheid, dat zelf met familiale termen aangeduid wordt. Hij benadrukt echter dat de Vader-Zoon-Geestrelatie geen hiërarchische ordening is, maar integendeel een band tussen drie Personen, die niet eerst bestaan om dan met elkaar in relatie te treden, maar wier liefdesrelatie de kern van hun bestaan is. De plaats van het individu binnen de Afrikaanse grootfamilie moet idealiter ook zo gezien worden. En als men de Kerk dan 'familie Gods' noemt, betekent dit dat de kerk beeld is van die trinitaire liefdesgemeenschap.

Deze twee benaderingen vullen elkaar duidelijk aan, zeker als we ze in antropologisch perspectief plaatsen. De Afrikaanse samenleving is als een ellips, draaiend rond twee brandpunten. Het doorgeven van het leven is het alles beheersend element in de familiale structuur. Het is niet zó dat er clans zijn, die vervolgens relaties met elkaar aangaan. Een Banda dorpshoofd zei me ooit dat Afrikanen zich in clans en groepen indelen om met elkaar te kunnen trouwen. Een Westerse bioloog zou zeggen: 'om het genetisch materiaal zo goed mogelijk te verspreiden', al gaat het duidelijk om meer dan het genetisch materiaal. Als het doorgeven van leven evenwel duidelijk de kern vormt van de familiestructuur, dan hangt dit ook af van het tweede brandpunt van de ellips, namelijk het gezamenlijk op orde brengen van de wereld waarin dit leven moet plaatsvinden. En dat gebeurt via leeftijdsgroepen, genootschappen of andere samenwerkingsbanden die niet volgens

familiale lijnen lopen. De principes van die twee centra van sociale ordening botsen uiteraard regelmatig. Ze bestaan uiteindelijk dankzij interpersoonlijke banden die niet met deze twee sociale krachten samenvallen!

In vergelijking met deze Afrikaanse structuur, waar het doorgeven van het leven centraal staat, zien we dat de familie in het christelijke Westen sinds bijna duizend jaar vooral gericht is op het familiebezit en de erfrechten. Door de industriële revolutie is dit echter uitgehold en is de rol van de familie steeds verder teruggebracht tot het kerngezin, met emotionele functies: het veilige nest. Maar nu ook deze functie zwaar op de tocht staat (mede door de revolutie in communicatie), zijn beide cultuurgebieden op weg naar een soortgelijke impasse en lijken ze te moeten inzetten op een zelfde keuze voorwaarts. Nu de voortplanting in Afrika niet langer de centrale waarde is en nu het Westers burgergezin als het wel-gestoffeerde nest zijn rol verliest, geldt voor beide dat op een nieuwe wijze de *communio*, de persoonlijke band centraal moet komen te staan, inclusief zijn religieuze duiding. Heel summier samengevat, kan dit de wereldwijde betekenis zijn die mgr. Mossengwo meende te kunnen onderkennen in het beeld van 'kerk-als-familie-Gods', waarin de kerk zich dus als taak stelt het beeld te zijn van de *communio*, zoals die uitgedrukt wordt door het mysterie van de Drieuldigheid. Het symbool van 'familie Gods' geeft aan het begrip '*communio*' een hogere mate van concreetheid, terwijl het anderzijds het gezinsspastoraal verrijkt met een extra theologische diepgang.

Een volk is nog geen familie

Dit brengt ons terug naar de kerkgeschiedenis en naar de keuze van dit begrip, in tegenstelling tot de notie 'volk Gods'. Het brengt ons vooral bij het gebrekkige deelgenootschap, dat nog steeds de wereldkerk tekent ondanks en, zoals we zullen zien, vooral ook dankzij de gestructureerde hulprelaties.

In zijn openingstoespraak bij de Afrika Synode maakte kard. Thiandoum terloops en voorzichtig gewag van de tegenstelling tussen deze notie van 'familie' en de meer gangbare term van 'volk', als aanduiding voor de Kerk. Het is allang bekend dat het meer anonieme 'volk' moeilijk lag in de Afrikaanse visie. Het mag dan een bijbels begrip zijn, dat door het Vaticaanum II opnieuw naar voren geschoven is, in Afrika stuitte het op een weerstand, en niet in de laatste plaats vanwege zijn etnische connotaties. Want, op enkele uitzonderingen na, denkt Afrika niet etnisch. Ondanks zijn geschiedenis van veel opkomende en verdwijnende vorstendommen, kent Afrika nauwelijks volken, in de zin van etnische groepen die zich als eenheid ervaren, met één geloof, één wet, één koning.⁶

Die oppositie tussen 'volk' en 'familie' Gods geeft een extra theologische connotatie aan de slepende controverse tussen wat inculturatie- en bevrijdingstheologie is gaan heten. Ook al is dit een te complex thema voor dit artikel, toch is het goed te beseffen dat er een diep verschil in theologisch denken speelt als God in het tweede geval verschijnt als de Heer, Bevrijder en Beschermers van 'zijn' volk, en in het eerste geval als het oerbeeld en model van 'de familie'. 'Volk Gods' wijst op een bezits- of machtsrelatie, terwijl 'familie Gods' meer wijst op gelijkens. Zoals Penoukou en Sanon aangeven, lijkt menselijk leven op het goddelijke (en is er deel van) in de mate dat het relationeel van aard en intentie is.

Dit inzicht brengt ons nu bij het tweede thema dat ik boven aangaf: de sociaal-politieke dimensie van het verschil tussen deze twee modellen, en de implicaties ervan voor de relatie van deelgenootschap en ontwikkelingshulp.

Voor een goed begrip wil ik echter allereerst wijzen op de vaak averechtse werking van onze symbooltaal. Terwijl de term 'volk' steunt op een egalitair denken uit de recente Europese geschiedenis, is duidelijk gebleken dat het vaak vooral dient als kader voor concurrentie, machtsstrijd en zelfs dictatuur; anderzijds lijkt de term 'familie' een veel meer hiërarchische geleiding te veronderstellen, terwijl er juist onmiskenbaar een harmoniserende en democratische kracht van uitgaat.

De kerktraditie is gewend te spreken over God als de Heer, de Meester en Verlosser van Zijn volk. Dit Godsbeeld heeft vooral de christologische strijd getekend, via de vraag in welke mate van Jezus gezegd kon worden dat Hij goddelijk was. Volgens het heersende beeld bezat God autoriteit en macht – zie de joodse traditie –, en Hij personifieerde de eeuwige waarheid. Jezus was goddelijk in de mate dat Hij door de Geest deelde in die twee aspecten: leiderschap over het volk door zijn belichaming van de eeuwige waarheid. En zoals de liturgie zegt, is de mens geroepen te delen in die 'goddelijkheid' van heerschappij, die stoelt op inzicht in de waarheid (zoals 'goddelijk leven' meestal verstaan wordt). Dit betekent dat, theologisch gezien, de mens geroepen is om die eeuwige waarheid te leren kennen en op grond daarvan in die macht te delen. Kennis en macht zijn aldus de attributen die de mens – volgens deze traditie – tot beeld van God maken (zie Gen. 1,26). Deze opvatting heeft sinds de late Middeleeuwen (in een eeuwenlang seculariseringsproces) ertoe geleid dat de wetenschap en de politieke greep op zaken tot het hoogste goed uitgroeiden en dat zij een aureool kregen van absolute, onweerszegbare waarden.

Een bijzonder aspect van deze toespitsing op macht en waarheid is het denken over 'de mens'. De mens werd een 'te begrijpen grootheid', waarover door de verlichte geest (die toegang tot Gods waarheid had) gheerst kon (en moest) worden. Daarbij was de term 'volk' meestal niet meer dan de

anonieme veelheid van individuen die bestuurd moest worden door de elite, en dus allerminst de gelede samenleving die democratisch de macht kan uitoefenen. De religieuze basis van het Westers praten over de democratie is dan ook uiterst ambivalent. In de eindfase van die ontwikkeling komt de politieke economie naar voren als het domein van onaantastbare waarheid over de mens en zijn eeuwige verhouding tot de materiële gegevenheid. Dit is een belangrijk feit gezien de sociale ontwikkelingen van het moment. Rijkdom en armoede kregen daar immers een aspect van onaantastbaarheid door. Wie het spel goed kan spelen, deelt in Gods waarheid; en mislukkingen in dit spel – zo ze al niet afgeschreven worden als slachtoffer van eigen falen – gelden als drop-outs van de ware realiteit, waarover de machtige (de rijke) zich in een voorkeursoptie kan ontfemen. De Almachtige en de Barmhartige staan hier als twee grootheden naast elkaar!

Macht en rijkdom worden steeds uitdrukkelijker het domein en het bewijs van de waarheid. De logica van de Staat en de vrije markt worden de hoogste uitdrukking van de wetenschappelijke waarheidsdrang. En de secularisering van het zoeken naar Gods Gelaat heeft in het christendom, over de tijd van tientallen eeuwen, steeds dieper de gedachte doen inwortelen, dat er een 'werkelijke wereld' is – het domein van de wetenschappers, die greep op de eeuwig goddelijke wetten heten te hebben (ongeacht wat ze verder ervan maken). En dat er daarnaast nog een gebied van duisternis, onwetendheid en armoede is, dat om de verlossing smeekt. Hoewel de Kerk in zijn eigen organisatie model staat voor de verbinding van waarheid en macht, heeft zij zich in het Staat-Kerk-dualisme de rol toegemeten om de mensen die in duisternis van onwetendheid, machteloosheid en ellende dolen, te verlossen en naar het ware licht te brengen.

In de Westerse theologie heeft het goddelijke – de goddelijke natuur van Christus vooral – als model gediend bij het denken over waarheid en macht. God was het eeuwig licht en de hemelse vorst, Heer en genadige Vader van Zijn volk, de mensenmassa in zijn onoverzienbaar getal. De Kerk die zichzelf beschouwde als de bemiddelaarster (en zelfs als *depositum*) van die goddelijke macht en waarheid, heeft zich (theologisch correct, in feite) vooral als de mystagoog opgesteld, die de mens geleidt tot het licht en de waarheid. Dat dit 'ware licht' inmiddels de macht van rijkdom en wetenschap is gaan heten, heeft tot gevolg dat de kerkelijke rol is komen te liggen in de 'profetische' inzet voor de projectmatige hulp aan achterstandsgevalen. Als volk Gods ziet men steeds meer de grote massa die geen deel heeft aan de weldaden van de technologisch-economische bloei. In een meer dan terechte verontwaardiging over slavernij, uitbuiting en verdrukking, kiest de Kerk steeds meer voor projecten tegen de achterstand van 'het volk'; maar die Kerk onderkent nog te weinig haar taak om vragen te stellen bij die identificering van de 'macht en het weten' met de goddelijke orde.

In een opmerkelijke passage van zijn jongste boek suggereert de missioloog V. Neckebrouck dat er een verband is tussen de dubbele zending van de Kerk en het dogma van de twee naturen in de persoon van Christus.⁷ Zoals Christus tegelijk deel was van de goddelijke wereld van eeuwige waarheid en almacht, en ook het leven deelde van de gebrekkige mens, zo zou de Kerk de eeuwige realiteit tegenwoordig stellen en tegelijk de strijd moeten delen van hen die in duisternis en onmacht verkeren. Terecht protesteert hij tegen de versmalling van de kerktaak tot het tweede aspect. Maar de vraag is of dit christologisch dogma van Jezus' twee naturen, niet juist het geloof bevordert heeft in een onveranderlijke waarheid – waarin de wetenschap, technologie en economische politiek delen – en een menselijke schijnwereld die tot de eerste opgeheven moet worden.

De dubbele taak integreren

Het kerkbeeld 'familie Gods' kan helpen die dualistische visie op de missionaire taak te doorbreken en de twee onderscheiden opdrachten weer bijeen te brengen, doordat het onderstreept dat geen waarheidskennis bestaat, tenzij ze voorafgegaan wordt door beminnen,⁸ en dat alle macht voos is, die niet stoelt op deelgenootschap en liefde. De kerkgemeenschap kan zo echt tot incarnatie en mystagoog van het goddelijke worden door strijd te voeren tegen de tweedeling van de wereld in een domein van wetenschap en macht, naast de onderontwikkelde schijnwereld vol ellende, waaruit Gods volk verlost zou moeten worden. De vrucht van de dualistische theologie, die haaks stond op de notie van 'familie Gods', moet ongedaan gemaakt worden.

De taak is enorm als we zien hoe diep die dualistische visie is kunnen doordringen. Want was dat niet wat in seculiere vorm doorwerkte op de VN-top van Kopenhagen, waar een tweedeling aangebracht werd in de politieke economie: 80% voor het harde zakenbestel (de waarachtig/technocratische wereld) en 20% voor de zachte/sociale sector, die ten doel heeft alle mensen ten snelste in te voeren in de eerste sector?

De (post)koloniale situatie vormt een perfecte weergave van de taakverdeling die het theologische denken bewerkt heeft. De Staat is de ware werkelijkheid en aan de Kerk komt de taak toe de 'primitieven' zó te ontwikkelen, dat ze van hun vrije leven verlost worden – zoals mgr. Augouard het verwoordde, toen hij voor het eerst de Congo en de Oubangui opvoer – en kunnen uitgroeien tot produktieve burgers van de koloniale Staat. Vanuit de idee dat er een goddelijke Heer is, die van eeuwigheid een leefregel voor Zijn volk verordend heeft, zijn missie en zending een beschavingstaak begonnen die in de twintigste eeuw steeds meer is overgegaan in

handen van de projecthouders en NGO's (als seculiere erfgenamen van die kerkelijke taak). De Kerk en de NGO's delen het geloof in die absolute macht van Staat/ economie/wetenschap, en zij zien de 'leiders van het volk' structureel als de vertegenwoordigers van de God die spreekt via maat en getal (vooral via de maat van 50% + 1).⁹

Het is hier de plaats niet om de vreemde liefde-haatrelatie te bespreken, die de NGO's – in overeenstemming met de kerkleiders en de theologie – zijn gaan onderhouden met de dominante macht van de politieke economie. Merken we echter op dat ze de macht tegelijk paaien en bekritisieren, zoals clerici weleer de rol van wetenschap, technologie en politiek bevorderden en tevens bekritiseerden. Deed de kerkinstitutie niet ten volle mee aan de politieke ontwikkelingen, en speelde ze vaak zelfs geen prominente rol, terwijl ze klaagde over de beperkingen die ze opgelegd kreeg? In de koloniale tijd ontmaskerde mgr. Augouard ongewild die ambiguïteit van de kerken door openlijk de echte bedoeling te verwoorden: via scholen e.d. moest de kerk helpen gewillig werkvolk te vormen voor de koloniale macht en voor de politieke economie, onder de veronderstelling dat de Staat de Kerk vervolgens ruimte zou bieden (en zou helpen), om dit werk met een spirituele dimensie te bezegelen.

Natuurlijk moeten we de eerlijke bedoelingen en de integriteit van de betrokkenen erkennen. Er blijven echter vragen, zeker in de huidige fase van secularisatie. Want op het moment zien we NGO's, al dan niet van kerkelijke signatuur, binnen dit Kerk-Staatparadigma, structureel de kerkpositie overnemen, terwijl de Staatsmacht steeds meer in handen komt van een anoniem en ongrijpbaar cybo-kapitalisme. De NGO's klagen over beperkingen waaronder zij structureel lijden, maar tegelijk ratificeren ze de onderliggende visie, en kwantificeren zelfs wat hun positie is (in een Kopenhagen-contract).

Dat er een fundamentele ommezwaai in het denken nodig is (en in feite al plaatsvindt), wordt op diverse niveaus erkend.¹⁰ Wordt de Noord-Zuid-relatie, ook in kerkelijke zaken, niet nog steeds beheerst door het dualistisch model met christologische boventonen? De idee dat er een rijk van waarheid en welzijn is waartoe men via kennis en macht de toegang moet krijgen, om dan vervolgens anderen uit goedheid de helpende hand te bieden en hen deelgenoot te maken, verkeert in crisis. Voorsprong, in concurrerende zin, is de tegenhanger van deelgenootschap. Als afstand ten opzichte van hen die in onwetendheid en duisternis verkeren, is zo'n rijk van waarheid een fictie. Voortrekkers belemmeren zichzelf het zicht door hun 'remmende voorsprong', ondanks alle filantropie.¹¹ De overtuiging groeit dat het rijk slechts in deelgenootschap als zodanig kan groeien..

De notie van 'Kerk als familie Gods' – die de Afrikaanse Kerk uitdraagt – kan een wezenlijke scheefgroei in het christelijk denken helpen rechtzet-

ten in de zin dat zij nu deelgenootschap centraal zet en zó het *extra ecclesia nulla salus* ontdoet van zijn exclusieve en rivaliserende kant. Naar mijn mening kan daarmee weer aangesloten worden bij het augustiniaanse denken en bij de visie van Noordafrikaanse kerkvaders als Athanasius en de Alexandrijnse school, in hun strijd tegen het dualisme (dat huns ondanks zo sterk het Europees christendom is blijven aankleven).¹² De materiële kant van het delen, blijkt een veel fundamentele dimensie te verhullen, die zichtbaar wordt als we via het symbool 'familiekerk' opnieuw kijken naar een dogma als dat van de Drievuldigheid. Zowel het dogmatische als het missiologische denken vindt hier een nieuwe aanzet die we niet licht kunnen negeren.¹³ Als kerk = familie = trinitaire liefdesband, dan kunnen de missionaire stelling van het *extra ecclesia nulla salus* en de pauselijke oproep tot verkondiging in *Redemptoris missio* een nieuwe, zinvolle duiding krijgen. Maar dat veronderstelt een wezenlijk ander geloofsperspectief.

1 Zie *Wereld en Zending*, 1994, 1. Wij bedenken dat de Afrika Synode van april 1994 in Rome gehouden werd onder het motto: 'Gij zult mijn getuigen zijn'.

2 Zie hierover mijn overzicht van Afrikaanse theologische tijdschriften, als eerste aflevering van een nieuwe serie in *Exchange* (1995, 3).

3 Over de kerkvisie die in het begrip *Communio* vervat ligt en over de rol van het begrip 'subsidiariteit' daarin, schreef A. Leys recentelijk zijn dissertatie *Ecclesiological Impacts of the Principle of Subsidiarity*. Kampen 1995. Zie vooral zijn hoofdstuk VII 2.4, p.162-165 en zijn uitgebreide bibliografie.

4 Zie hierover mijn studie 'African roads into the theology of earthly reality' in *Exchange* 22(1993) nr. 2, p. 91-169.

5 Om het notenapparaat hier niet te veel te belasten verwijs ik voor referenties over die kerkidee naar mijn *Exchange*-artikel vermeld in n. 2.

6 Spraken ontdekkingsreizigers eertijds niet van: '*peuples sans foi, sans lois, sans roi*'? De opkomst van etniciteit is nauw verbonden met het ontstaan van de natie-staat, waar de overheid het leven domineert en minderheden in de verdrukking raken.

7 V. Neckebrouck, *Het dubbele ventmeester-schap*, Missionaire verkondiging en sociale actie. ACCO, Leuven, 1994, p. 146.

8 Deze augustiniaanse overtuiging is eeuwenlang genegeerd vanwege de prioriteit

die aan het kennen werd toegemeten. In onze eeuw is ze herontdekt door de fenomenologische studies van M. Scheler, met name over de 'sympathie'.

9 Hoe weinig verschil het maakt of de macht gebaseerd wordt op de verticale mythe van historische successie, of op de horizontale mythe van de gekozen meerderheid, is helaas in Rwanda gebleken, waar die visie op de goddelijke macht van de leiders onder het bewind van zowel de Tutsi als de Hutu tot wandaden geleid heeft, die aan de kerstening van dit 'uiterst christelijk' land diepgaande vragen stellen.

10 Er wordt dan gesproken van *paradigma shift*, zoals Kuhn in de wetenschap en D. Bosch die in de missiologie onderkent.

11 Dit Chinese begrip heeft een diepe, epistemologische betekenis, die steeds duidelijker wordt: voorsprong zonder *communio* is een rem die ons inzicht belemmert.

12 Hoewel Augustinus vaak als bron van dit dualisme genoemd wordt, is het duidelijk dat zijn visie op God als interne wezenskern van de mens, radicaal hiertegen gekant is. Dat de paus de Afrika Synode opende met een homilie die juist de Afrikaanse Vaders honoreerde, is een uitnodiging om dit opnieuw te bekijken en ook het wereldbeeld opnieuw te onderzoeken dat, via de Afro-Aziatische wortels van de semitische taal, aan de bijeltraditie ten grondslag ligt.

13 Hulpverlenende instanties zouden die

inhoudelijke dialoog moeten bevorderen, terwijl ze hem nu vaak belemmeren. Zie hierover mijn evaluatie van het AMA-beleid: *Missionaire hulp van de andere kant...* (Oegstgeest, CMC, 1986).

Wiel Eggen was studie-secretaris voor Afrika van de NMR. Hij doceert nu godsdienstwetenschap en missiologie in Engeland.

Jan Hoeberichts

Missie en dialoog

In de visie van de Indiase theoloog Felix Wilfred

Apostolische Exhortatie voor Afrika

Op 15 december, bij zijn vertrek naar Kameroen, Zuid-Afrika en Kenya, heeft Johannes Paulus II zijn lang verwachte apostolische exhortatie over de Afrika Synode doen verschijnen. Het stuk van 150 p. is van opvallend positieve toonzetting, met accenten die enkele malen herhaald worden. Onderstreept wordt het eigen karakter van de Afrikaanse Kerk binnen de eenheid van de hele Kerk. Het getuigenis van Afrikaanse christenen dient het volle gewicht te geven aan de waarden in de eigen tradities, niet alleen op het continent, maar ook naar buiten toe. De nieuwe ecclesiologie van de Kerk als Familie Gods, die in de Synode naar voren kwam, verschijnt als titel boven nr. 23-26, en wordt besproken in nr. 63. Maar daar wordt een diepgaande studie ervan aanbevolen, en de Paus geeft er verder geen functie aan in het kader van deze exhortatie. Wel onderstreept hij de taak van Afrikanen om de familiale waarden in het licht te stellen. De tekst volgt een andere indeling dan de Synode-documenten zelf, hetgeen de Paus de kans biedt om de vijf hoofdtbema's van de Synode en met name de taak van inculturatie en van de sociaal-politieke verplichtingen enkele malen te benadrukken, waaronder met name de strijd tegen armoe, corruptie en Aids. Daarbij valt zeker het belang op, dat aan de rol van vrouwen en van leken wordt gegeven, naast de gebruikelijke zorg voor het kerkelijk kader. De pers heeft onderstreept dat hier geen wijzigingen van de seksuele moraal te vinden zijn; maar belangrijker is de bemoedigende en zeer open toon die ruimte biedt aan een serieuze zoektocht ten dienste van de hele Kerk. In dat licht moet ook de vernieuwde nadruk op de rol van de Afrikaanse Vaders uit de eerste kerkegeschiedenis gezien worden, evenals de uitgesproken missionaire en dialogale toonzetting.

W.E.

In een artikel waarin hij *Ad Gentes*, het missiedecreet van Vaticanum II, vergelijkt met *Redemptoris Missio*, de 25 jaar later verschenen missie-encycliek van Johannes Paulus II, vraagt Joseph Neuner, de nestor van de katholieke theologen in India, zich af waarom de encycliek het conciliaire uitgangspunt van Gods universele heilswil vervangt en terugkeert naar de pre-conciliaire benaderingswijze die uitgaat van de persoon van Jezus Christus, de ene Verlosser. Deze laatste heeft immers duidelijke nadelen zoals de geschiedenis uitwijst. Gedurende vele eeuwen heeft het centraal stellen van Jezus Christus christenen blind gemaakt voor de schatten van wijsheid die God aan andere culturen heeft geschonken, en geleid tot een negatieve houding ten opzichte van de andere godsdiensten.¹ Bovendien, door het naar de achtergrond verdringen van de conciliaire theologie wijst de encycliek de ontwikkeling af zoals die zich in de Aziatische Kerken na het concilie met betrekking tot de theologie en de praktijk van missie en dialoog heeft voorgedaan. Deze afwijzing wordt zeer duidelijk verwoord in verschillende toespraken die kardinaal Jozef Tomko, hoofd van de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volken, zowel in Rome als in Azië gehouden heeft, en waarin hij met name de theologen in India voor de nieuwe, in zijn ogen gevaarlijke ontwikkelingen verantwoordelijk stelt.² De spanning die hierdoor ontstaat tussen de Kerk van Rome en de andere lokale Kerken, doet Jozef Neuner aan het slot van zijn artikel pleiten voor een nauwere samenwerking van de Kerk van Rome met die Kerken die worstelen met de problemen van een pluralistische samenleving, om zo te voorkomen dat ze van elkaar verwijderd raken in een sfeer van wantrouwen en argwaan. 'We geloven immers,' zo eindigt Neuner, 'in de werking van de Heilige Geest in alle kerken, vooral in die kerken die nog zoeken om tot een passende formulering van hun geloof in Jezus Christus te komen.'³ Dit betekent dat de geloofservaringen en reflecties van de lokale Kerken in de

toekomst meer serieus zouden genomen moeten worden door de Kerk van Rome.

Tegen deze achtergrond wil ik meer bekendheid geven aan de visie op missie en dialoog zoals die door Felix Wilfred, één van India's leidende theologen, is ontwikkeld.⁴ Hij gaat hierbij nieuwe wegen en neemt bewust afstand van de manier waarop dit onderwerp in het verleden behandeld is en in bepaalde kringen nog steeds behandeld wordt. Naar zijn mening, heeft de discussie over de verhouding tussen missie en dialoog tot nu toe vooral plaatsgevonden op academisch niveau waar men bij de keuze van een uitgangspunt uitgaat van theologische apriori's die een open discussie op basis van persoonlijke ervaringen onmogelijk maken. De conclusies liggen van tevoren reeds vast. Dialoog en missie zijn evenwel, zo merkt Wilfred op, concrete activiteiten van mensen.⁵ Als zodanig vinden zij steeds plaats binnen het bredere verband van de samenleving en de cultuur. Om die reden is het onmogelijk over dialoog en missie te discussiëren zonder ze te beschouwen binnen de context van de samenleving en de socioculturele processen die zich daar voordoen en het karakter van de samenleving bepalen. Het is dan ook in deze context dat Wilfred het uitgangspunt zoekt voor zijn beschouwingen, die bijgevolg een sterk contextueel en inductief karakter dragen en aldus diepgaand verschillen van de a-contextuele en deductieve benaderingswijze zoals die bijvoorbeeld in *Redemptoris Missio* gevolgd wordt.⁶

Van macro- naar microniveau

In zijn analyse van de context ontdekt Wilfred allereerst dat er op bijna alle terreinen van het leven een conflict heerst tussen het macro- en het microniveau. Op politiek gebied is het de allesoverheersende structuur van de nationale staat die, in naam van de ene natie, geen ruimte wenst te bieden aan de ontwikkeling van de religieuze en culturele identiteit van de verschillende etnische en andere groepen binnen de staat.⁷ Integendeel, de staat probeert hen in een centraal geleid proces van voortdurende homogenisatie zoveel mogelijk te nivelleren met als uiteindelijke doel het volledig opgaan van de micro- in de macrowereld. De nationale staat begint echter op vele plaatsen zijn greep op het politieke gebeuren te verliezen, met het gevolg dat etnische en andere groepen hun kans grijpen en in verzet komen. Dat gebeurt in Azië, met name in India, Sri Lanka, Indonesië, maar ook elders in de wereld zoals in de voormalige Sovjetunie en in ex-Joegoslavië.

Op cultureel niveau bespeuren we de tendens om de hele wereld te transformeren in een monocultuur.⁸ De politiek en economisch machtige Eerste Wereld probeert met een niet aflatende propaganda een bepaalde cultuur gebaseerd op gestandaardiseerde vormen van produktie, distributie en consumptie overal door te voeren als de cultuur die iedereen die mee wil tellen, moet volgen. Voor deze macrocultuur moet alles wijken. Dit cultureel imperialisme roept echter weerstand op in talrijke landen in de Derde Wereld, en met name in de islamitische wereld.

Ook bij de sociale en antropologische wetenschappen valt iets dergelijks waar te nemen. Tot voor kort stelden wetenschappers hun vertrouwen in grootse vooropgezette theorieën, die men vervolgens toepaste op de concrete realiteit. Het concrete was slechts een verbijzondering, een 'geval' van het universele, en daarom te beschouwen als iets van secundair belang, iets marginaals.⁹ Deze theorieën worden echter voortdurend doorbroken door de concrete werkelijkheid die op microniveau zo'n rijkdom aan variaties biedt dat deze niet meer binnen een algemeen kader kunnen geclassificeerd worden en om steeds nieuwe verklaringen vragen. Op gelijke wijze gaat men zich in toenemende mate realiseren dat de grote wereldproblemen niet opgelost kunnen worden door de toepassing van een algemene theorie op een concrete lokale situatie. De ervaring leert dat dit meestal de verkeerde aanpak betekent.¹⁰

Dit algemeen verschijnsel is, naar de mening van Wilfred, niet zonder gevolgen voor de dialoog tussen de godsdiensten. Met deze dialoog wordt thans gewoonlijk de dialoog op macroniveau bedoeld: een dialoog met de grote religieuze systemen die meestal door de religieuze elite op een vrij hoog en abstract niveau gevoerd wordt en niet toegankelijk is voor de gewone gelovigen. Bovendien vindt deze dialoog plaats op basis van een christelijke theologie van de godsdiensten die zich in het Westen ontwikkeld heeft in een bijna volledige isolatie van de andere godsdiensten en van daaruit naar Azië overgebracht is. Volgens deze theologie is het christendom de enige door God gewilde weg tot het heil en staat het daarom ook centraal in de dialoog met de andere godsdiensten. In deze context is de belangrijkste vraag wat het christendom, vanzelfsprekend met behoud van zijn eigen in het Westen verkregen identiteit, van de andere godsdiensten kan overnemen, waar het zich aan hen kan aanpassen, om zich zo beter onder de mensen in Azië thuis te voelen en meer aantrekkelijk voor hen te worden.¹¹

Een dergelijke dialoog die volledig vanuit een Westers christelijk perspectief gevoerd wordt, past echter helemaal niet bij de existentiële dialoog, de dialoog van het leven, zoals deze reeds eeuwenlang op microniveau plaats-

vindt tussen de volgelingen van de verschillende godsdiensten in Azië. Aan deze dialoog werd in het verleden echter weinig aandacht geschonken. Vaticanum II bracht hierin verandering door sterk de nadruk te leggen op de eigenstandigheid en de eigen verantwoordelijkheid van de lokale Kerken. Dit heeft ertoe geleid dat men in de lokale Kerken van Azië minder aandacht is gaan schenken aan religieuze instituties en hun belangen, en meer aan het microniveau, het lokale gebeuren waar christenen als goede burensamen met andersgelovigen het leven van elke dag delen. Vanuit deze nieuwe locatie, zoals Wilfred het noemt,¹² komen ook geheel andere vragen naar voren. Er bestaat immers een diepere uitwisseling van levenservaringen, ook van religieuze ervaringen. Gelovigen van verschillende godsdiensten delen in elkaars ervaringen van God, van het heilige, zoals die beleefd en uitgedrukt worden in de gebeden, rituelen en feesten van hun religieuze tradities. Een dergelijke deelname is niet alleen een teken van verbondenheid met elkaar, zij leidt ook tot een diepgaande verandering voorzover allen deelgenoot worden in elkaars zin voor het heilige, in elkaars zoektocht naar God. De vragen die dan aan de christenen gesteld worden, hebben geen betrekking op de wijze waarop andere godsdiensten zich verhouden tot het christendom als de enige weg tot het heil. Het gaat er veel meer om te bepalen welke plaats het christendom inneemt, welke zijn identiteit is in een religieus pluralistische wereld, waarbinnen men de aanwezigheid van God ervaren heeft. Christenen stellen niet langer a priori het christendom en het bewaren van zijn historisch bepaalde identiteit als door God gewild centraal, maar nemen de godservaringen van de andersgelovigen serieus als even zovele uitnodigingen van God om in het licht van deze ervaringen op zoek te gaan naar een nieuw interpretatief geheel waarbinnen deze ervaringen van een godsdienstig pluralisme op een bekentenisvolle manier in het christendom kunnen geïntegreerd worden. Zo kunnen deze ervaringen leiden tot een herinterpretatie van het christendom, van zijn leer en zijn symbolen. Een dergelijke herinterpretatie is niet slechts wenselijk, maar noodzakelijk gezien de totaal nieuwe situatie waarin het christendom zich in Azië bevindt op grond van zijn existentiële ontmoeting met de andere godsdiensten, en heeft vooral betrekking op de betekenis van de persoon van Jezus en van zijn boodschap van het Rijk van God in deze nieuwe fase van het christendom.¹³ De verplaatsing van de dialoog van het abstracte, elitaire macroniveau naar het microniveau van het leven van elke dag leidt dus tot een ware omwenteling waarvan de gevolgen op dit ogenblik nog niet zijn te overzien.

Deze dialoog van het leven krijgt extra betekenis in de context van een Azië dat geteisterd wordt door massale armoede.¹⁴ Want op het existentiële niveau van het leven van elke dag is de religiositeit van de mensen, tot welke

godsdienst zij ook behoren, sterk verweven met hun gemeenschappelijke strijd tegen honger, ellende en allerlei vormen van overheersing en onderdrukking. Daarom kan de bundeling van hun religieuze ervaringen en symbolen een grote revolutionaire kracht oproepen die een nieuwe solidariteit tussen de mensen schept in hun strijd tegen de gezamenlijk ervaren onderdrukking.

Deze dialoog zal echter weinig bereiken, zo is Wilfreds overtuiging, als ook de missieactiviteiten van de Kerk niet meegaan in de verschuiving van macro- naar microniveau.¹⁵ In Azië heeft de missie zich tot nu toe vooral afgespeeld op macroniveau met grote investeringen van personeel en geld op het gebied van onderwijs, gezondheidszorg en sociale ontwikkeling. Ondanks de belangeloze en heroïsche inzet van talrijke individuele missionarissen, heeft dit er toch toe geleid dat de missie vooral gezien werd, en nog steeds wordt, in termen van macht: in het verleden als een verlengstuk van de koloniale overheersing en nu als een religieuze versie van de moderne multinationale onderneming. Als zodanig wordt de missie gewantwoord en gevreesd, ook en misschien zelfs vooral wanneer ze over dialoog praat. Is de dialoog met andere godsdiensten waarover christenen de laatste 20-30 jaar spreken, niet een verkapte bekeringsstrategie, een laatste poging om het christendom vaster voet te doen krijgen in Azië. In zo'n vijandige atmosfeer kan de eigenlijke boodschap van het evangelie niet of slechts moeilijk met anderen gedeeld worden. Om deze reden is ook hier een verschuiving van het macro- naar het micro-niveau van het leven van alledag noodzakelijk. Daar, vrij van alle institutionele belangen, en des te gevoeliger voor wat er in hun onmiddellijke omgeving gebeurt, kunnen christenen door een leven in de geest van Jezus getuigen van de christelijke boodschap en de anderen daaraan deelgenoot maken. Op dit niveau geldt de paradox, dat het specifieke karakter van het christendom erin bestaat geen specifiek karakter te hebben. Juist als Jezus, moet de kerk zich identificeren met de totaalsituatie van de mensen en zich er volledig in verliezen als gist, dat zichzelf wordt door verloren te gaan maar toch levend in het hele deeg werkzaam aanwezig te zijn. Missie en dialoog, zo beleefd, zijn niet bedreigend. Zij zijn geen zaak van macht, maar juist van géén macht te willen bezitten, van machteloos te willen zijn. Het is deze machteloosheid waaruit, zoals eens water en bloed uit de zijde van Jezus op het kruis, liefde en medelijden kunnen vloeien in de levensstroom van Azië om deze tot volledige ontplooiing te doen komen.

Van verdeeldheid naar harmonie

Een tweede belangrijk sociocultureel proces is, volgens Wilfred, het diepe verlangen van de mensheid om alles wat ons verdeelt te overstijgen en samen te streven naar eenheid en harmonie. Zo zien we dat, ondanks alle belemmeringen, de internationale samenwerking groeit. Op een meer fundamenteel niveau bestaat de tendens om de werkelijkheid te bezien vanuit een holistisch perspectief. De Westerse mythe dat we de werkelijkheid steeds beter leren kennen door haar met een agressieve heersersmentaliteit te overweldigen en in de kleinste deeltjes op te delen, begint plaats te maken voor een integrale, holistische benadering die met grote schroom probeert het hele web van relaties te ontrafelen dat alle delen van de werkelijkheid harmonieus bijeenhoudt. Deze holistische benadering die breekt met de technologische epistemologie, past veel beter bij de Aziatische visie van de werkelijkheid die uitgaat van een intuïtief verstaan van de werkelijkheid in haar totaliteit. Daarbij bestaat vooruitgang in kennis niet in een steeds verdergaande mogelijkheid een deel van de werkelijkheid te analyseren, maar in de mogelijkheid om deel en geheel op elkaar te betrekken door een dieper verstaan van de innerlijke orde en harmonie die deel en geheel samenbindt.¹⁶

De theorie en praxis van dialoog en missie moeten binnen de context van deze globale ontwikkeling gesitueerd worden. Waar godsdiensten dikwijls oorzaak van verdeeldheid en conflict geweest zijn, daar is nu de dialoog tussen de verschillende geloofstradities de concretisering op religieus niveau van het algemeen menselijk verlangen om verdeeldheid te overwinnen en eenheid tot stand te brengen. Het zo ontstane wederzijdse begrip zal tevens de voorwaarden kunnen scheppen om bestaande sociale conflicten op te lossen, aangezien deze dikwijls mede onder invloed van godsdienstige verschillen ontstaan zijn. De dialoog in Azië moet daarom gericht zijn op het vestigen van basisgemeenschappen waarin gelovigen van verschillende godsdiensten samen leven en werken en zo de krachten genereren die nodig zijn om eenheid en sociale harmonie te bewerken.

Christenen vinden de inspiratie tot een dergelijke dialoog in het universalisme van de bijbel, dat gebaseerd is op de scheppingsgedachte volgens welke alle mensen zonder uitzondering naar Gods beeld geschapen zijn en samen als pelgrims op weg zijn naar een voor allen gemeenschappelijke bestemming: een nieuwe hemel en een nieuwe aarde, het nieuw Jeruzalem. Verder worden zij gemotiveerd door de bijbelse overtuiging dat de zorg voor de naaste het uiteindelijke criterium is van het heil. Bovenal is het

echter het voorbeeld van Jezus zelf die zijn leven gaf voor de vestiging van het rijk van God, waardoor christenen bewogen worden zich in te zetten voor eenheid en harmonie onder de mensen van verschillende godsdiensten.¹⁷

Deze harmonie, die tevens één van Azië's belangrijkste waarden is, betekent geen nivellering van alle godsdiensten ten bate van een artificieel ideaal van eenheid. Integendeel, harmonie houdt de erkenning in van het specifieke karakter van elke godsdienst, niet abstract en theoretisch maar existentieel. Godsdienstige harmonie kan zo omschreven worden als de levensgemeenschap van gelovigen van verschillende godsdiensten die gebaseerd is op ieders gevoeligheid en eerbied voor de godsdienst van de ander in zijn anders zijn. De mogelijkheid van God niet door een individu of een groep begrepen kan worden. Noch kan het in een geloofsformule gevangen worden. Alle godsdiensten zijn daarom beperkte, historisch en cultureel gebonden uitdrukkingen van het ene goddelijke mysterie. Als zodanig kunnen zij niet onverschillig staan ten opzichte van elkaar, maar worden zij verondersteld samen met elkaar te harmoniëren als de akkoorden van één en dezelfde melodie.¹⁸

Door de eeuwen heen is deze melodie echter nogal eens verstoord, mede door toedoen van de missie die niet uitging van de scheppingstheologie en de daarin geïmpliceerde universele heilseconomie, maar van het theologisch model van de heilsgeschiedenis. Dit model schiep een afgrond tussen de geschiedenis van Israël en die van de rest van de mensheid op grond van de veronderstelling dat Gods heilsactiviteiten beperkt bleven tot de bijzondere geschiedenis van één door God uitverkoren volk: Israël. Zo werd de indruk gewekt dat de geschiedenis van de andere volken in de bijbelse tijden slechts een decor was voor het opvoeren van bijzondere heilsgebeurtenissen ten bate van het uitverkoren volk. Deze lijn doortrekkend, kwam men ertoe ook de huidige geschiedenis van de Aziatische volken met hun culturen en godsdiensten, hun ervaringen van uitbuiting en onderdrukking, alleen maar te zien als een nieuw decor voor het opvoeren van de heilsgebeurtenissen die hun climax en voltooiing vonden in de dood en verrijzenis van Jezus van Nazareth. Met andere woorden, door het model van de heilsgeschiedenis aan te houden, konden de Kerken de huidige geschiedenis van de Aziatische volken niet echt een plaats geven binnen Gods heilsplan.¹⁹ Als gevolg daarvan leidden de missieactiviteiten van de Kerken tot verdeeldheid onder de mensen en kwamen zo in tegenspraak met zichzelf. Missie heeft immers alles te maken met de uiteindelijke eenheid van alle volken in een nieuwe mensheid. Deze nieuwe mensheid van de toekomst staat evenwel niet los van de geschiedenis van de mensen nu. Integendeel, zoals Vaticanum II zegt, het is in deze geschiedenis, dat het lichaam van de

nieuwe mensheid nu reeds groeit.²⁰ Daarom kunnen de Kerken zich in hun missieactiviteiten niet afzijdig houden van de geschiedenis van de mensen en volken en het heil dat daarin nu reeds wordt gerealiseerd, maar moeten zij met hen in dialoog treden als partners in het ene universele heilsplan van God dat alle mensen en volken omvat. De geschiedenis van Israël is en blijft een geschiedenis van Gods volk, maar als een deel binnen het grotere geheel van Gods plan met de hele mensheid: de uiteindelijke eenheid van alle mensen en volken van Oost en West rond de tafel van de Heer samen met Abraham (Lc 13, 28-29).

Het moderniseringsproces

Het moderniseringsproces raakt iedere samenleving maar in het bijzonder de Derde Wereld. Wetenschap, technologie, industrialisatie, urbanisatie, moderne communicatiemiddelen, moderne systemen van opvoeding en politiek hebben een grote invloed op de traditionele culturen, levenswijzen, instituties en dergelijke. De mensen reageren echter verschillend op deze ontmoeting tussen traditie en moderniteit. In de meeste Aziatische samenlevingen bestaan traditie en moderniteit naast elkaar. Dit is niet zo verwonderlijk omdat Aziaten gewend zijn te leven met contradicties. Er zijn echter ook mensen die de traditionele cultuur proberen te vervangen door een moderne levensstijl die zij, bewust of onbewust, als beter en meer ontwikkeld beschouwen. Het zijn met name vertegenwoordigers van de dominante groepen in Azië die zo reageren, mede omdat het moderniseringsproces met zijn technologische kennis hun de mogelijkheid biedt de samenleving te blijven controleren en manipuleren tot hun eigen voordeel. Wetenschap en technologie die de mensen in de Derde Wereld de mogelijkheid zouden moeten bieden om zelf, als vrij subject, hun eigen geschiedenis te maken, verworpen zo tot een instrument van uitbuiting en overheersing. Weer anderen verzetten zich tegen iedere vorm van modernisering omdat zij zien hoe onder invloed van de moderniteit de traditionele, en meer in het bijzonder de religieuze waarden afbrokkelen. Het zijn dan ook vooral religieuze leiders die bij dit verzet betrokken zijn en het fundamentalisme hanteren als het beste middel om de moderniteit en haar seculariserende invloeden te bestrijden en de traditionele invloedrijke rol van de godsdienst in de maatschappij te handhaven.²¹ De meest voorkomende reactie onder de mensen van Azië is er, volgens Wilfred, echter op gericht om de voordelen van de moderniteit te plukken zonder de identiteit, gebaseerd op de traditionele cultuur en haar waarden en idealen, te verliezen. De mensen in Azië verlangen ernaar traditie en moderniteit harmonieus samen te brengen.

Waar staan de godsdiensten in deze ontwikkeling? Vrijwel geen godsdienst in Azië ontkomt aan de invloed van de moderniteit. De godsdiensten zijn van al hun ornamenten ontdaan, zo meent Wilfred, en staan nu naakt voor elkaar, ieder met de noodzaak zichzelf te herdefiniëren in de context van de moderniteit. Bij deze taak kunnen zij elkaar niet langer uit de weg gaan. Het moderniseringsproces draagt er zo in belangrijke mate toe bij de scheidsmuren tussen de godsdiensten te slechten en hen ertoe te dwingen de onderlinge dialoog te zoeken om zo elkaar te helpen bij de herinterpretatie van zichzelf. Hoe de ene godsdienst de andere kan complimenteren, verrijken en versterken, kan alleen maar duidelijk worden in de verschillende crisissituaties waarmee ze geconfronteerd worden. Zoals bij iedere crisis het geval is, bezitten deze situaties naast vele gevaren ook nieuwe mogelijkheden en bieden ze nieuwe hoop.

Het moderniseringsproces vormt ook een uitdaging voor de wijze waarop missie traditioneel verstaan en beoefend wordt. In de nieuwe, gesecculariseerde situatie zouden de kerken zich vooral defensief kunnen gaan opstellen. Dit zou kunnen leiden tot een christelijk fundamentalisme. Missie zou dan een activiteit worden die, vanuit een christelijk fundamentalistische houding, er meer op gericht is de kerken en hun positie te verdedigen dan te getuigen van Jezus' Blijde Boodschap voor de armen. Daarmee zouden ze de vijandige atmosfeer die er hier en daar in Azië heerst tussen de godsdienstige gemeenschappen verscherpen, zoals nu reeds gebeurt door de fundamentalistische prediking van vele christelijke sekten. Jammer genoeg is een dergelijke houding m.b.t. missie ook niet helemaal afwezig in de grotere Kerken van Azië. Bij deze laatste overheerst echter een houding van accommodatie waarbij ze het werk aan de nieuwe situatie van industrialisatie en urbanisatie aanpassen en zich vooral richten op nieuwe pastorale doelgroepen zoals arbeiders, jongeren, etc. Daarbij blijft de manier waarop missie verstaan en uitgevoerd wordt, fundamenteel onveranderd.

De huidige situatie verlangt echter een veel radicalere aanpak. De Kerken zouden zich meer open moeten stellen voor de werking van God in de wereld. Dit houdt in dat ze in hun missieactiviteiten steeds meer in dialoog zouden moeten treden met de bevrijdende en humaniserende krachten die het proces van modernisering en sociale verandering beïnvloeden en waarin de bevrijdende God werkzaam in onze geschiedenis aanwezig is. De Kerken hebben echter niet het monopolie op de interpretatie van het moderniseringsproces vanuit een laatste zingevend perspectief. Ook andere godsdiensten kunnen hiertoe bijdragen. De dialoog met hen is daarom van levensbelang voor de Kerken om de betekenis van hun missie in de huidige wereld te ontdekken en vooral om samen met hen een profetische kritiek

uit te oefenen daar waar het moderniseringsproces leidt tot uitbuiting, overheersing en andere vormen van dehumanisering.²²

De centrale plaats van de cultuur

Als gevolg van het moderniseringsproces is de culturele dimensie naar de achtergrond gedrongen en is de economie de belangrijkste factor geworden in het leven van individu en gemeenschap. Dit blijkt uit het feit dat, tijdens de zgn. 'development decades' in de jaren vijftig en zestig, de vooruitgang in de Aziatische landen uitsluitend gemeten werd in termen van economische groei. Langzaam ging men echter inzien dat deze groei de arme massa's niet bereikte, omdat zij politiek niet meetelden en geen stem hadden. Tijdens de jaren zeventig en tachtig probeerde men met deze politieke kwestie, de kwestie van de macht, in het reine te komen. Toch heerst er nog steeds armoede op het platteland en in de krottenwijken van de steden. Vragend naar de reden van het falen van economie en politiek, concludeerde men dat deze gezocht moet worden in de verwaarlozing van de cultuur door economie en politiek. Daardoor geraakten deze in een moreel vacuüm en vervreemdden ze van elke vorm van idealisme. Een politiek handelen, dat niet door cultuur gehumaniseerd wordt, zo zegt Wilfred, wordt een strijd om de naakte macht, terwijl een economische activiteit zonder culturele horizon een zaak wordt van geld en hebzucht. Dit heeft ertoe geleid dat in bijna alle Aziatische landen twee werelden bestaan: de wereld van hen die zich de wetenschappelijke en technologische ontwikkelingen en de daaruit voortvloeiende voordelen toeëigenen en zo in staat zijn snel hun economische status en hun sociale positie te verbeteren, en de wereld van hen aan wie deze ontwikkelingen voorbijgaan en die er zelfs het slachtoffer van zijn. Terwijl voor de eerste de cultuur noodzakelijk is als een humaniserende factor voor hun economisch en politiek handelen, is zij voor de laatste van levensbelang omdat zij hun identiteit als mens en als groep kan bevestigen, hun zelfbewustzijn kan versterken en hen zo in staat kan stellen op basis van hun eigen tradities en waarden hun ontwikkeling zelf ter hand te nemen en als subject hun eigen geschiedenis te bepalen.²³

De accentverschuiving van het economische en politieke naar het culturele heeft ook gevolgen voor de godsdiensten en voor de godsdienstige dialoog. Godsdienst en cultuur zijn immers zeer intiem met elkaar verbonden. Godsdienst, zo zegt men, is de ziel van de cultuur. Dit is echter maar de gedeeltelijke waarheid. Want deze formulering wekt de indruk alsof de godsdienst een vooraf bestaand gegeven is dat alleen maar zichzelf zoekt

uit te drukken door middel van de cultuur. De cultuur is evenwel niet alleen een vehikel voor de godsdienst. Godsdienst vindt immers zijn oorsprong in de ervaringen van een gemeenschap, in haar interpretatie van haar identiteit en van haar plaats in de wereld, in één woord: in haar cultuur. De cultuur is de matrix, de voedingsbodem waaruit de godsdienst voortkomt en waaraan hij vorm en structuur ontleent. Dit betekent niet dat de cultuur de godsdienst volledig bepaalt. Integendeel, de godsdienst geeft de cultuur een uiteindelijk perspectief en daarmee haar fundamentele wereldvisie. Dit neemt echter niet weg dat de godsdienst afhankelijk is van de ervaringen van de gemeenschap en in zekere zin een deel is van de cultuur.

Als de relatie tussen godsdienst en cultuur zo juist beschreven is, dan roept dit talrijke, fundamentele vragen op voor de interreligieuze dialoog. Is een ontmoeting tussen twee godsdiensten zoals het christendom en het hindoeïsme die in twee totaal verschillende culturele matrices ontstaan zijn, eigenlijk wel mogelijk? Feit is dat zo'n ontmoeting nog niet heeft plaatsgevonden. De reden hiervoor is echter niet dat deze ontmoeting onmogelijk zou zijn. Volgens Wilfred, is een dialoog tussen beide godsdiensten mogelijk wanneer het christendom zichzelf zou interpreteren vanuit de hindoeïstische cultuur, zoals dit bijvoorbeeld in de proloog van het Johannesevangelie wordt gedaan vanuit de hellenistische cultuur. Wanneer dit evangelie Jezus de *logos* noemt, probeert het niet een reeds geformuleerd en vastomlijnd mysterie van Christus te vertalen met een woord dat bekend is binnen de hellenistische wereld. Dit zou niet meer zijn dan een uiterlijke aanpassing waarbij de hellenistische cultuur en haar begrippen gebruikt worden als pedagogische middelen om zich beter verstaanbaar te maken. Wat in het Johannesevangelie gebeurt, gaat veel dieper. Hier wordt aan het mysterie van Christus, dat als zodanig alle culturen overstijgt, op een nieuwe manier uitdrukking gegeven doordat Jezus gepresenteerd wordt als *logos*. Daarmee breekt het Christusbysterie door de beperkingen van de joodse taal en cultuur waarbinnen het geformuleerd was, en wordt het mogelijk een nieuwe, tot dan toe onbekende betekenis te ontdekken en zo een grotere katholiciteit te realiseren. Met andere woorden, het Christusbysterie vraagt, juist vanwege zijn universeel, transcendent karakter, om in zoveel mogelijk verschillende culturen uitgedrukt te worden. Hoe meer dit gebeurt, des te rijker zal zijn betekenis worden en des te universeler zijn aantrekkingskracht. Dit houdt in dat het Christusbysterie dat meestal gepresenteerd wordt in aan de Westerse cultuur ontleende woorden en symbolen, voor christenen in Azië veel meer kan gaan betekenen, als zij erin slagen het te interpreteren vanuit de culturele achtergrond van de Aziatische godsdiensten. Zoals Wilfred opmerkt, het is niet ongewoon dat hindoes meer zien in het Christusbysterie wanneer zij het vanuit hun

cultuur interpreteren dan christenen ervan verstaan in het licht van de eeuwenoude Westerse christelijke traditie.²⁴

Deze enigszins abstracte ideeën over de centrale betekenis van de cultuur hebben talrijke implicaties voor de praxis van de dialoog. Zij dagen de christenen in Azië uit zichzelf aan een kritisch onderzoek te onderwerpen over het feit dat zij nog steeds vreemden zijn in Azië, en hoe daaraan een einde te maken door een diepgaande dialoog met de Aziatische culturen (cross-cultural hermeneutics). In deze dialoog zouden de christenen grote eerbied moeten tonen voor de symbolische wereld van de andere godsdiensten en voor de taal van de mythen waarin zij hun ervaringen met het goddelijke uitdrukken. Dit zou dan moeten leiden tot een herdefiniëring van christelijke begrippen binnen de Aziatische context.²⁵ Dit alles veronderstelt dat de kerken, in navolging van Jezus' zelfontleding, zich ontdoen van alle triomfalisme ten aanzien van andere culturen en godsdiensten die in het verleden dikwijls als minderwaardig of zelfs zondig beschouwd werden. Men zag het hindoeïsme als een vorm van polytheïsme die beelden opriep van valse goden, morele verwording, en dergelijke, en een positieve benadering nagenoeg onmogelijk maakte. Dit leidde tot de vreemde situatie dat christenen met hun burens van andere godsdiensten waarmee ze een gemeenschappelijke cultuur en geschiedenis delen, een dialoog moesten aangaan als vertegenwoordigers van een andere cultuur! Daarnaast houdt deze zelfontleding voor de christenen in dat zij zich bewust worden dat het Westerse christendom een historisch en cultureel gebonden en daarom beperkte uitdrukking van het mysterie van God is die in zich zeer waardevol is maar vanwege het transcendente karakter van het goddelijk mysterie en de beperkte uitdrukking ervan in de Westerse cultuur, wezenlijk vraagt om een dialoog met andere godsdiensten en culturen.²⁶

Deze inzichten over het belang van de cultuur hebben ook hun invloed op ons begrip en onze beoefening van missie. Missie zou in deze tijd, juist zoals Jezus' menswording, een totale onderdompeling in de totale werkelijkheid van het leven van de mensen moeten zijn, een werkelijkheid die hun cultuur en hun geschiedenis insluit. Missie kan daarom nooit de mensen vervreemden van die meest oorspronkelijke, door God gegeven werkelijkheid die hun hele wezen kenmerkt: hun Indiaas, hun Chinees zijn. Integendeel, steeds weer zullen de Kerken zich moeten afvragen in hoeverre zij echt wortel geschoten hebben in de cultuur van een volk. Daarbij gaat het niet, zoals gezegd, om een sterk zelfgerichte poging om door de overname van enkele culturele elementen de christelijke boodschap uiterlijk aantrekkelijker te maken. De cultuur van de mensen in Azië moet als zodanig, om haarzelf, geëerbiedigd worden en niet als een instrument voor de christelijke

verkondiging. De cultuur geeft een volk immers zijn eigen identiteit en maakt de mensen subject van hun eigen, ook religieuze, geschiedenis. Als zodanig moet de missie de cultuur van een volk bevorderen, vooral wanneer deze als gevolg van koloniale en neokoloniale praktijken in gevaar verkeert. Want de mensen in Azië kunnen, heel concreet, alleen als Indiër of als Chinees leerlingen van Jezus worden. Hun cultuur moet niet gezien worden als de context waaraan de kerken hun reeds vastgelegde boodschap slechts hoeven aan te passen. Integendeel, zij maakt om zo te zeggen deel uit van de eigenlijke tekst die de lokale Kerken in Azië spreken. Dan kan zich het pinksterwonder herhalen waar de verschillende volken niet eerst een nieuwe taal moesten leren, maar de Blijde Boodschap hoorden in hun eigen taal!²⁷

Overlevingscrisis

Als laatste sociocultureel proces analyseert Wilfred de overlevingscrisis waarin honderden miljoenen mensen in Azië verkeren. Hun natuurlijke bestaansbronnen: aarde, zee, bos, zijn uit hun handen gegrist en worden nu gecontroleerd door kapitaalkrachtige binnen- en buitenlandse maatschappijen die met hun technologische macht de natuur uitbuiten om een zo groot mogelijke winst te maken. Als gevolg hiervan kunnen ontelbare mensen niet langer een bestaan vinden op het platteland. Helemaal verarmd, trekken zij, op zoek naar werk, naar de steden, waar ze vaak gedwongen worden in armoede en ellende te leven in mensonwaardige krottenwijken. De situatie van deze miljoenen mensen in de steden en op het platteland lijkt hopeloos, vooral omdat zij beroofd zijn van iedere economische en politieke macht om over hun eigen lot te beslissen.²⁸

Toch zijn er tekens van hoop. Grote groepen mensen worden zich bewust van de radicale onrechtvaardigheid van de huidige situatie. Tegelijkertijd groeit bij hen de overtuiging dat deze situatie niet hun onvermijdelijk noodlot is, maar door hun inzet en strijd overwonnen kan worden. De godsdiensten kunnen in deze strijd niet afzijdig blijven. In Azië zijn zij immers geen privézaak. Het is daarom onvermijdelijk dat zij betrokken raken bij de huidige overlevingscrisis. In feite is het zo dat zij in veel gevallen de crisis mede hebben veroorzaakt, omdat zij in het verleden ongelijkheid en onrechtvaardigheid op godsdienstige gronden hebben gelegitimeerd. Ook hebben zij dikwijls de invloed die zij hebben op mensen en hun geweten, laten misbruiken door machtigen en rijken die erop uit waren de bevolking te onderdrukken en uit te buiten om zo hun macht te versterken. Een kritisch zelfonderzoek van de godsdiensten naar hun rol in de samenleving is daarom meer dan gewenst: helpen zij door hun leer, hun rituelen

en praktijken mee aan de onderdrukking en uitbuiting van mensen of bevorderen zij hun leven en hun menselijke waardigheid?

De godsdiensten mogen het hier niet bij laten.²⁹ Vanuit hun bewustzijn van medeplichtigheid aan de ene kant en van de enormiteit van hun huidige taak aan de andere kant, moeten zij zich in dialoog met elkaar inzetten om positieve en creatieve relaties tussen mensen van verschillende godsdiensten op te bouwen en gezamenlijk de sociale en politieke problemen aan te pakken waar leven en dood van miljoenen mee gemoeid zijn. Zo'n dialoog zou hen tevens in staat stellen om de profetische krachten die in elke godsdienst aanwezig zijn, vrij te maken en initiatieven aan de basis te ontwikkelen voor een gezamenlijke praxis van solidariteit met de miljoenen mensen in Azië, mannen, vrouwen en kinderen, die voortdurend in hun menselijke waardigheid en hun mensenrechten geschonden worden.

De overlevingscrisis leidt tot een soortgelijke uitdaging aan de praktijk van de missie. De missiegeschiedenis van Azië kent wel voorbeelden van het samengaan van verkondiging, bekering en bevrijding. Daarbij was de bevrijding van een onderdrukte groep echter niet het directe doel van de missie. Het dominante motief was steeds het redden van zielen, terwijl de bevrijding eerder een bijkomstigheid was en diende als een middel om de bekering te vergemakkelijken. Het duurde een aantal eeuwen voordat de kerken zich realiseerden dat bevrijding een wezenlijk deel van missie is. Op grond van deze bevrijdingsmissie worden de christenen opgeroepen zich in te zetten voor de machtelozen. Machteloosheid staat met duidelijke letters geschreven op het gelaat van miljoenen mensen in Azië. Wij, christenen, zo schrijft Wilfred, zien in hun gelaat een weerspiegeling van de lijdende en machteloze Jezus. Hun hulpeloosheid betekent daarom voor ons een dringende uitnodiging om de missie van de Kerken te beleven als een praxis van solidariteit en bevrijding in het voetspoor van Jezus.

Het meest effectieve getuigenis van het evangelie in Azië is daarom de betrokkenheid van Kerken en christenen bij de overlevingsstrijd van de Aziatische massa's. Deze deelname aan de bevrijding van de gemarginaliseerden roept echter het ongenoegen op van de onderdrukkers, zoals duidelijk blijkt uit de maatregelen die op verschillende plaatsen, ook van regeringswege, tegen christelijke groeperingen worden ondernomen. Voor de christenen zijn deze reacties evenwel een bewijs dat zij op de goede weg zijn. Bevrijding is echter geen monopolie van christenen. Zij zijn partners samen met vele anderen die zich inzetten de onderdrukten te helpen. Dit betekent dat de bevrijdingsmissie van de Kerken de christenen niet vreemd maakt van de anderen, maar hen dichterbij brengt bij al die mensen en

groepen die actief betrokken zijn bij het scheppen van een nieuwe wereld van vrijheid en rechtvaardigheid.

Conclusie

Dialoog en missie zijn, volgens Wilfred, niet een zaak van theorie, maar van christelijk leven en christelijke praxis.³⁰ Op dit existentiële vlak worden individuele christenen en christelijke gemeenschappen geconfronteerd met de vraag wat er gebeurt met hun plicht tot missie wanneer zij betrekkingen aanknopen met hun burens die tot een andere godsdienst behoren. Zij raken dan dikwijls verdeeld tussen twee verantwoordelijkheden, dialoog en missie, die met elkaar in tegenspraak lijken te zijn. Vanuit de analyse van enkele belangrijke sociaal-culturele processen en hun implicaties voor dialoog en missie, is echter gebleken dat dialoog en missie geen tegengestelde maar convergerende werkelijkheden zijn.

Dialoog en missie convergeren op het niveau van het leven van de mensen in zijn sociaal-culturele en politieke dimensies. Zij ontmoeten elkaar op het vlak van het *humanum*. De dialoog probeert het *humanum* te bevorderen door nieuwe en creatieve contacten met andersgelovigen op te bouwen op het terrein van het leven van alledag, terwijl missie het *humanum* verkondigt als de werkelijkheid die God in Jezus aangenomen heeft en die zij daarom verdedigt als iets heiligs door haar betrokkenheid bij de strijd van de gemarginaliseerden en machtelozen in wier armoede en ellende het *humanum* wordt veracht en verminkt.

Het *humanum* is niet alleen het convergentie- maar ook het referentiepunt voor een goed begrip van de taken en de doelstellingen van dialoog en missie. Dit *humanum* is nooit een abstractie, maar krijgt concreet gestalte in het leven van een volk, zijn cultuur, zijn geschiedenis, zijn strijd, zijn hoop en verwachtingen. Wat dialoog en missie zijn, moet daarom afgelezen worden uit de context van het leven van de mensen en de sociaal-culturele processen die zich daar voltrekken en waarin God werkzaam is en ons uitdaagt. Zoals eens Paulus, zo moeten de christenen nu opstaan en de stad binnengaan. Daar zal hun verteld worden wat zij moeten doen (vgl. Hand. 9, 6).

Vanzelfsprekend kan er niet voorbijgegaan worden aan het verleden, vooral wanneer er over missie gesproken wordt. De geschiedenis van de missie heeft vele gezichten. Wanneer we kijken naar het eerste begin, dan verschijnt het verleden als een uitnodiging, als een impuls, heel bijzonder in

het leven van Jezus die zichzelf geheel onderdompelde in het leven, de cultuur en de geschiedenis van de mensen. Jezus was, zij het beperkt vanwege de omstandigheden waarin hij leefde, in dialoog met mensen van andere godsdienstige overtuigingen. Hij hield zich ook bezig met missie. Hij beoefende beide, nu eens de dialoog, dan weer de missie, afhankelijk van Gods roep zoals deze tot hem kwam binnen de context van zijn leven. In het Azië van nu komt Gods roep tot de volgelingen van Jezus in een religieus pluralistische context waar het *humanum* zoals dat in het leven, de cultuur en de godsdienst van de Aziatische volken gestalte krijgt, door allerlei sociaal-culturele processen bedreigd wordt. Het is deze bijzondere context waarin God de christenen uitdaagt om in een dialogale praxis samen met de andersgelovigen zich in te zetten om het geschonden *humanum* te herstellen door deel te nemen aan de strijd van de armsten en de geringsten. Aan de christenen de taak om in navolging van Jezus, in een geest van nederigheid en openheid, in een geest van ontledingen, deze uitdaging aan te nemen. Een dergelijke nederige en open Kerk in Azië, die steeds op zoek is naar nieuwe relaties met andersgelovigen en, in antwoord op Gods roep, zich samen met hen tot in haar diepste wezen betrokken weet bij de strijd van de minsten, zegt meer over wie Jezus is en wat hij betekent voor de mensheid dan een getto-kerk die plechtig en lui verkondigt dat Jezus Heer en Heiland is.³¹ Of zoals Wilfred in één van zijn laatste publicaties schrijft: Jezus kan iets voor Azië betekenen, niet omdat de Aziatische massa's voor het merendeel niet-christenen zijn, maar omdat zij arm zijn! Het is in hun lijden en strijden dat de bevrijdende boodschap van Jezus gerealiseerd wordt; het is temidden van hen, mensen van verschillende godsdienstige overtuigingen, dat de Geest van Jezus de Bevrijder werkzaam aanwezig is en menselijke basisgemeenschappen vestigt die een afspiegeling zijn van het Rijk Gods.³²

1 J. Neuner, Mission in *Ad Gentes* and in *Redemptoris Missio*, *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* (VJTR) 56 (1992) 228-241, hier 239-240.
 2 Zie A. Camps, Discussies gevoerd in de Encycliek *Redemptoris Missio* en Aziatische reacties, *Wereld en Zending*, 22 (1993.1) 12-17
 3 a.c. 241
 4 Geboren in Tamilnadu, Zuid India, in 1948, doceert Felix Wilfred thans systematische theologie aan het St. Pauls' Seminary, Tiruchirapalli. Hij is theologisch adviseur van de Catholic Bishops' Conference of India (CBCI) en lid van de Theological Advisory Committee van de

Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC). Tot voor kort was hij eveneens lid van de Internationale Theologencommissie. Zijn interesse gaat vooral uit naar de problemen met betrekking tot inculturatie en dialoog: twee thema's waarmee ook de FABC zich vanaf het eerste begin in 1974 zeer indringend heeft beziggehouden. Zie hiervoor: De Federatie van Aziatische Bisschoppenconferenties (FABC) en de dialoog met andersgelovigen, in het bijzonder met moslims, in mijn boek *Franciscus en de Islam*, Assen 1994, 129-149. Het is niet de bedoeling hier een volledige bibliografie van F. Wilfred te geven. We beperken ons tot de artikelen die voor ons onderwerp

vooral van belang zijn:
 A Matter of Theological Education. Some Critical Reflections on the Suitability of 'Salvation History' as a Theological Model for India, *VJTR* 48 (1984) 538-556 (=Matter).
 Dialogue Gaspng for Breath? Towards Nes Frontiers in Interreligious Dialogue, *FABC Papers* 49 (1987) 32-52 (=Dialogue).
 World Religions and Christian Inculturation, *Indian Theological Studies* 25 (1988) 5-26 (=World).
 Dogma and Inculturation, *VJTR* 53 (1989) 345-353 (=Dogma).
 Dialogue and Mission in Context, *CTC Bulletin* VIII, 3 (December 1989) 5-18 (=Context).
 Asia on the Threshold of the 1990s. Emerging Trends and Socio-Cultural Processes at the Turn of the Century. A Position Paper for the Fifth Plenary Assembly of the *FABC Papers* 55 (1990) 1-43 (=Asia).
 Towards an Anthropologically and Culturally Founded Ecclesiology. Reflections from an Asian Perspective, *VJTR* 54 (1990) 501-511 (=Towards).
 Once Again... Church and Kingdom, *VJTR* 57 (1993) 6-25 (=Once).
 Images of Jesus Christ in the Asian Pastoral Context. An Interpretation of Documents from the Federation of Asian Bishops' Conferences, *Concillium* 1993/2, 51-62 (=Images).
 Some Tentative Reflections on the Language of Christian Uniqueness. An Indian Perspective, *VJTR* 57 (1993) 652-672 (Uniqueness)
 5 Voor hetgeen hier volgt, zie vooral Context 5.
 6 Zie A. Camps, a.c. 16.
 7 Het probleem van de 'nation-state and ethnicity' wordt uitvoerig besproken in Asia 2-8.
 8 Context 6.
 9 Dialogue 44-45.
 10 Asia 33-34.
 11 Dialogue 33-34.
 12 *ibid.*; Uniqueness 658-659.
 13 Dialogue 34 en 49; Matter 550-551.
 14 Context 7.

15 Context 7-8.
 16 Dialogue 43-46; verder Asia 14-16; Context 9.
 17 Context 9-10.
 18 *ibid.*; zie ook Uniqueness 664-666.
 19 Matter, 554-556.
 20 Vgl. *Gaudium et Spes*, Pastorale Constitutie over de Kerk in de wereld van onze tijd, 39.
 21 Asia 16-20; Context 11-12.
 22 Context 12-13.
 23 Asia 25; Context 13.
 24 World 11-12, 16-17; Dogma 346-348; Towards 504-505; Context 14; Uniqueness 666-671, waar Wilfred in het kort een Indiase christologie van de weg (*mārga*) uitwerkt waarin de aandacht niet gericht is op het metafysisch wezen van Jezus, zoals te Chalcedon, maar op de weg die hij ons toont. Door hem te volgen op deze weg, zal hij ons ook zijn wezen openbaren.
 25 Dialogue 46-48.
 26 World 11 en 21; Dialogue 47.
 27 World 10, 20-24; Context 14-15; Towards 504-505.
 28 Dialogue 38-39; Asia 27-28; Context 15.
 29 Context 16.
 30 Context 17.
 31 Context 18.
 32 Images 52; Towards 508-509.

Dr. J. Hoerberichts (1929), was na zijn theologische studies te Rome, gedurende 28 jaar (1958-1986) docent in de theologie te Karachi, Pakistan. Hij is thans verbonden aan het Franciscaans Studiecentrum te Utrecht met als studieopdracht: Franciscus en de islam. Een eerste publicatie verscheen onder dezelfde titel in *Franciscan Studies* 7, Utrecht 1991. Daarnaast is hij, in samenwerking met de *Missiionszentrale der Franziskaner te Bonn*, uitgever van *Theological Reprints at the Service of Mission*, een theologische literaturoordienst in het Engels, vooral voor mensen werkzaam in de Kerken van de Derde Wereld.

Een spiritualiteit voor de 21e eeuw

Een 'sahlim' dans voor bevrijding en heelheid

Op de manifestatie van de Acht-meibeweging op 13 mei 1995 was de belangrijkste gast de Koreaanse feministische bevrijdings-theologe Chung Hyung Kyung. Chung is momenteel professor systematische en feministische theologie aan de grootste vrouwen-universiteit ter wereld, de EWHA te Seoul. Chung werd in het Westen vooral bekend door haar inleiding op de algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken te Canberra in 1991. Zij hield toen een pleidooi voor een theologie van het leven tegen dualisme, voor een metanoia die het politieke en het persoonlijke verenigt en de kracht van de Geest weet te zien in de bevrijdings- en verzetsbewegingen, een beweging die de spirituele wijsheid van duizenden jaren verbeeld weet in veelvoudige beelden en godsdiensten. Haar inleiding op de Acht-meimanifestatie was vooral een 'gebeuren'. De ongeveer zeventuizend aanwezigen werden aangesproken via beelden, beweging, zang. De hiernavolgende tekst van dit 'optreden' doet een beroep op het verbeeldende en mediterende vermogen. We meenden de tekst intact te moeten laten zoals prof. Chung hem op papier heeft doorgegeven, hoewel ze zelf tijdens het gebeuren door korte interrupties afweek van deze tekst om meer gedetailleerd op onderdelen in te gaan. Het jubeljaar 1998 waarnaar ze verwijst is een initiatief van christenen uit Azië en Afrika, waaraan ook een aantal groepen in Nederland hun medewerking hebben toegezegd. Meer informatie daarover verschijnt nog in Wereld en Zending.

I. Welkom

Laten we elkaar hier begroeten.
Wij Aziaten begroeten elkaar
door de palmen van onze handen
bij ons hart te brengen.

(uitnodigen van de aanwezigen om elkaar op deze Aziatische manier te begroeten)

Het is een groet aan
een god die nog niet geboren is,
een boeddha die nog geen werkelijkheid geworden is,
een christus die groeit in ieders volheid.

Laten we onze goddelijke vonk begroeten
beeld van god,
de oorspronkelijke heelheid.

Laten we onze 'levensenergie' delen.
Levensenergie heeft vele namen.
adem, ruach, prana, shakti, ki, chi

We leven nog steeds!
is het niet prachtig om nog te leven?
Voel het

Alles is met elkaar verbonden
Omdat jullie er zijn, ben ik hier
Omdat ik er ben, zijn jullie hier.
Omdat de zon er is, zijn er bomen.
Omdat de bomen er zijn, is er water
Omdat er water is, is er lucht
Omdat er lucht is, zijn wij er.

II. Adem!

Ik nodig jullie allen uit samen met mij een lied te zingen dat ik zelf leerde van een boeddhistische monnik.

Inademen	Breathing in
Uitademen	Breathing out
Inademen	Breathing in

Uitademen	Breathing out
Ik bloei als een bloem.	I am blooming like a flower
Ik ben fris als de dauw.	I am fresh as the dew.
Ik ben onverzettelijk als een berg.	I am solid as a mountain.
Ik ben standvastig als de aarde.	I am firm as the earth.
Ik ben vrij	I am free
Ik ben vrij	I am free
Ik ben vrij	I am free

III. Wie zijn jullie? Waarom zijn jullie hier?

Ik ben Chung Hyung Kyung,
 een Aziatische feministische bevrijdingstheologe.
 Ik ben een vrouw.
 Ik kom uit Azië.
 Ik ben een feministische bevrijdingstheologe.
 Ik ben hier om met jullie mijn vreugde en strijd te delen,
 om in leven te kunnen blijven op dit moment van de geschiedenis,
 het einde van de twintigste eeuw,
 de overgang naar de eenentwintigste eeuw,
 een tijd van grote omwentelingen
 die vele zieners hebben voorspeld.
 In vele Aziatische landen voorspellen ook nu zieners het aanbreken van een
 nieuwe periode in de geschiedenis.

Ik ben hier om met jullie de wijsheid van het overleven te delen,
 het verhaal van de bevrijding,
 de spiritualiteit van het heelmaken, het verzet en de hoop,
 vanuit de geschiedenis en de cultuur van mijn volk.
 Ik ben hier ook om de nog niet afgehandelde zaken tussen jullie als volk en
 mijn volk op te helderen
 om zo de nieuwe hemel en de nieuwe aarde te verwelkomen
 die de 21e eeuw ons zal brengen.

En bovenal,
 Ik ben hier om met u samen de wonden te helen,
 de wonden in onszelf,
 de pijn die we elkaar aandoen.

Nu, op dit ogenblik,
 nu zijn jullie aan de beurt

om met elkaar te delen
 wie jullie zijn
 en waarom jullie hier zijn. (aanwezigen worden uitgenodigd om met
 elkaar kort kennis te maken en de reden van hun aanwezigheid uit te
 wisselen)

IV. Wat zijn onze kwalen?

In de bijbel lezen we een verhaal
 over het uitdrijven van de kwade geesten.
 Eén kwade geest werd uitgedreven
 en meteen kwam er een legioen van kwade geesten
 die de leegte vulde.
 Dit is het verhaal van onze tijd.

Laten we een naam geven aan onze kwalen,
 onze ziektes, pijn en lijden.

Voor mij en mijn volk betekent het:
 500 jaar kolonialisme,
 het zogenaamd ineenstorten van de socialistische landen,
 koude vrede in plaats van koude oorlog.
 De Tweede Wereldoorlog is op het Koreaanse schiereiland immers
 nog niet voorbij.
 Het is duidelijker om in de huidige internationale verhoudingen te
 spreken over noord en zuid in plaats van over oost en west.

De wereld is een grote eenzijdige uitverkoop,
 WTO, Gatt, Nafta regeren de wereld en de economie.
 De invloed van de wereldbank en het IMF zijn voor de meeste erbij
 betrokken landen enkel negatief.

Globalisatie heeft geleid tot
 CNN-isatie, MTV-isatie, RTL-isatie, verlies van culturele identiteit.

Voor mij is er geen plaats in deze wereld waarvan men zegt dat ze een dorp
 geworden is.

Postmodernisme viert overal hoogtij. Maar wat betekent het?
 een viering van het verschil?
 Is dat werkelijk zo? Of worden daardoor de machtsverschillen

uit het oog verloren en vieren enkel de machtigen de positieve mogelijkheden van de verschillen tussen mensen.

Geavanceerd kapitalisme overheerst ook de Aziatische wereld, een imitatie van westerse ontwikkeling, Nics (de nieuw geïndustrialiseerde landen in Azië), de vijf draken: Korea, Singapore, Hong Kong, Taiwan, Japan, ze verslinden de rest van Azië, te veel produktie, te veel consumptie, vernietiging van het milieu.

Toerisme is op dit ogenblik de snelst groeiende industrie met de grootste winsten, maar Azië wordt regelmatig het bordeel van de wereld.

Er is een groeiende cultus van ongelimiteerde competitie, survival of the fittest, geweld.

Een teruggang van het feminisme, groeiend racisme, vreemdelingenangst, homohaar, opkomst van een wereldwijd fundamentalisme. Wel, wat zijn dan jullie kwalen? Hoe noem je die? (aanwezigen worden uitgenodigd de kwalen van de Westerse wereld te benoemen)

In deze tijd van geestelijke leegte verlangen we naar heelmaking, we dorsten naar heelheid.

V. Hoe kunnen we onszelf heelmaken?

Laten we in een tijd als deze onze diepste herinneringen aan heelmaking, bevrijding en heelheid bijeenbrengen.

Laten we ons de erfenis van de volksbewegingen eigen maken, de spiritualiteit van de Exodus, het rijk van god en mensen, onze kracht om iemand te zijn, de macht van het volk, de sterke bewegingen aan de basis, een goede sociale analyse.

Laten we ons de erfenis toeëigenen van de vrouwenbeweging en de ecologische beweging, de spiritualiteit van het eco-feminisme, de kracht van het erotische, niet de macht over maar een kracht van binnenuit, een gedeelde macht, je eigen bruisende kracht.

Een spiritualiteit die lichamelijke bevestiging, de aarde liefheeft en de kosmos eert.

Een spiritualiteit die het leven centraal stelt in plaats van enkel de mens, de onderlinge verbondenheid in plaats van het dualisme, een spiritualiteit die een beweging is voor leven.

Laten we ons de erfenis van de Aziatische godsdienst en cultuur toeëigenen, de spiritualiteit van de zelfgekozen armoede, en de naar binnen-gekeerdheid.

Een vrijwillig gekozen armoede is de uiteindelijke oplossing ter voorkoming van de vernietiging van de aarde.

De kracht van de naar binnen-gekeerdheid – een zielzuiverende kracht – is ons grootste afweersysteem.

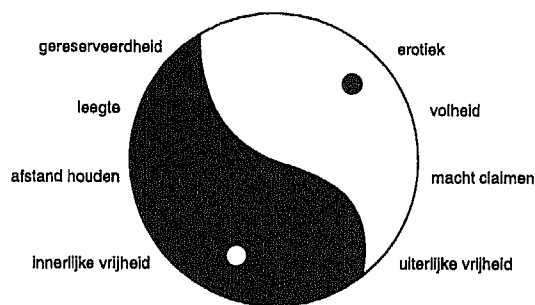
Kom en zie,
Dit is de sahlim dans voor heelmakende bevrijding en heelheid.
De kosmos, god en het volk, een Yin en Yang dans.
Sahlim betekent
levengevend,
leven voortbrengend,
leven voedend,
dingen tot leven brengen,
het doodgewone huishouden doen,
zorgen en liefhebben,
het is de dans van de doodgewone dingen.
Het is het tegenovergestelde van doden.

De dans van het leven beweegt zich tussen de Yin en Yang,
tussen gereserveerdheid en erotiek,
leegte en volheid,
afstand houden en macht claimen,
innerlijke vrijheid en uiterlijke vrijheid,
het persoonlijk psychologische en het politiek economische.

Je moet voldoende afstand nemen om de brandende kracht van het erotische te kunnen volhouden.

Je moet voldoende leeg zijn om de volheid te kunnen bevatten.

Je weet wanneer je moet ophouden als de klemmende kracht overhelst naar hebzucht.



De innerlijke vrijheid stelt ons in staat om te vechten voor uiterlijke vrijheid.

Als we onszelf laten meenemen in deze alsmaar ronddraaiende
Yin en Yang dans,
worden we steeds levendiger,
vibrerender en
vreedzamer.

VI. Wat moet er gedaan worden?

Schuld bekennen,
metanoia,
een radicale verandering van richting in ons bewustzijn,
onze gevoeligheid,
omgang met het lichaam.
Dus, doe wat!

Adem,
voel,
raak aan,
maak verbindingen,
verander,
zie alles zoals het is,
benoem onze kwalen, persoonlijke, politieke, kosmische.
Herstel de balans en de harmonie,
maak juiste verhoudingen, rechtvaardigheid,
terugbetaling aan hen wier energie we hebben ontstolen.

Bouw een sahlím gemeenschap,
na 500 jaar kolonialisme
hebben we een tienvoudig jubileum nodig.

En Jubileum betekent ook werkelijk een jubeljaar
waar de verhoudingen veranderen.
1998 wordt het jubeljaar waarop volkeren in Azië en Afrika hun recht zullen
claimen, wat hun is afgepakt opnieuw zullen opeisen.
Sluit je aan bij deze beweging voor gerechtigheid.

VII. Laten we de kracht vieren van onze volheid van leven.

de kracht van intimiteit,
schoonheid,
en humor.

Als je ten diepste alles aanraakt,
verandert alles;
zij,
altijd aanwezige wijsheid,
sofia,
zal ons naar de heelheid brengen.
Laat haar vleugels je omarmen,
zodat je thuis mag komen van je kosmisch ontheemd zijn.
Ze raakt aan, ze verandert.
Alles wat ze aanraakt, verandert.

She touches,
She changes,

Everything she touches
changes.
Touch is change.
Change is touch.
She touches everything
she changes.
Everything she touches
changes.
Touch is change.
Change is touch.
We are women,
people,
the world.
Everything we touch changes.

Moge de liefde voor het leven je
in je reis naar heelheid kracht geven.

(Vertaling en introducties: Lieve Troch.)

Leny Lagerwerf

Bibliografie van in 1994 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 studies in Europa, met name Nederland verwerkt.

Over het algemeen gelden de volgende regels: van publikaties 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. Tegen alle regels in wordt soms een Nederlandstalige titel uit Suriname of Zuid-Afrika 'meegenomen'.

Eventuele informatie bij IIMO, Heidelberglaan 2 (Transitorium II, k. 827), 3584 CS Utrecht, tel. 030-539413 (of via het secretariaat 030-532079).

Inleiding bibliografie

ALGEMEEN	1-7
BIBLIOGRAFIE EN STUDIE VAN MISSIOLOGIE	8-32
RELIGIES/DIALOOG	33-57
POLIT., CULT. EN SOCIO-ECON. CONTEXT 5	8-64
VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	65-79
AFRIKA	80-111
AZIë	112-141
LATIJS AMERIKA	142-150
OCEANIë	151
EUROPA	152-177

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ adm. adres
Allerwegen	Allerw.	Kampen	Kok
Archief Missieaktie in Ned.		Sambeek	Grottenstraat 44
Begrip Mosl./Chr.	Begrip	Den Bosch	Luybenstraat 17
Bazuin, De	Bazuin	Den Bosch	S. Stevinweg 17
Christenen en China	Chr.& China	Kessel-Lo	Zavelstraat 60
Concilium	Conc.	Hilversum	Postbus 17
Doc.blad Geschied.Ned.			
Zend.& Overz.Kerken	Doc.GNZOK	Kampen	TU, Postbus 5021
Exchange	Exch.	Utrecht	Heidelberglaan 2
EZA Informatie	EZA-Inf.	Nunspeet	Vlaanderenlaan 54
ID-informatiedienst	ID	Den Bosch	Postbus 750
Itinerario	Itin.	Leiden	Doelensteeg 16
JOTA		Den Bosch	KBS, Postbus 742
Kerk en Missie	K&M	Brussel	PMW, Vorstlaan 199
Kerk en Theologie	K&T	Den Haag	Boekencentrum
Levensteken		Schiedam	Boerhaavelaan 99b
Mara		Kampen	Kok
Mediant, Tijdschr. Ned.	Franciscanen	Utrecht	
Missie in Aktie	MiA	Den Haag	Laan v. N.O. Indië
Ned.Theol.Tijdschr.	NTT	Den Haag	Boekencentrum
Opbouw	Nieuwerkerk	a/d IJssel	Hunze 16
Reflection	Ref.	Groningen	Postbus 2232
Rondom het Woord	RhW	Hilversum	NCRV, Postb. 25000
Soteria	Sot.	Sliedrecht	De Eenhoorn, PB 217
Stud.in Interrel.Dial.	SID	Kampen	Postbus 130
Summa		Amsterdam	Oude Turfmarkt 147
Suriname Zending	Sur.Zend.	Zeist	ZZG, Postbus 19
Tijdschr.voor Theol.	TvT	Nijmegen	Postbus 909
		Leuven	Gr. Begijnhof 53
Vandaar		Leusden	Postus 200
WCRP Nieuwsbrief	WCRP Nbr.	Leiden	V.d. Brandelerk. 22
Wereld en Zending	W&Z	Kampen	Pr. Hendrikl. 37
Wereldwijd	WW	Antwerpen	Idem

ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Current annotated bibliography of Dutch Expansion Studies. Comp. by Jaap de Moor. In: Itin. 16(1992)3/4, 111p. (Gedateerd: Leiden 1994).
2. Klinkers, E., The Archives of the Moravian church in Herrnhut, Germany. In: Itin. 17(1993)1, 99-100.
3. Lagerwerf, L., Bibliografie van in 1993 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur. In: W&Z 23(1994)4, 68-92.
4. Missiologie gewogen, In: W&Z 23(1994)4, 1-47.
Ype Schaaf, Ten geleide, 1-2; A. v.d. Meiden, Evangelie-overdracht in het post-audiovisuele tijdperk. De historische media-schaar, 3-12; J. Verkuyl, Missiologie en missionaire praxis in deze tijd, 13-25; Mechreld M. Jansen, Eerste reactie: De prangende vraag aan de gelooflozen, 26-29; F. Wijsen, Tweede reactie: Oecumenische missiologie ter discussie, 30-35.
5. Missiologisch Instituut: toespraken bij gelegenheid van de opening op 25 maart 1994. Jan J.E. v. Lin (red.). Heerlen: UTP i.s.m. Miss. Instit., 1994, 43p.
G. Groot Zevent, Openingswoord, 5-8; J.J.E. v. Lin, Missiologisch Instituut, vragen, doelstelling, methode, werkplan, 9-19; J. Heijke, Prognose voor de komende Afrika-synode, 20-43.
6. Steenbrink, K., 25th Anniversary of IIMO. In: Exch. 23(1994)2, 183-184.
7. Terugblik en perspectief: Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1969-1994. Utrecht/Leiden: IIMO, 1994, 76p.
A.J. v.d. Berg, Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, 1969-1994, 1-38; A.W.J. Houtepen (red.), 25 jaar reflectie op zending en oecumene: terugblik en perspectief, 39-60; L. Lagerwerf/A.J. v.d. Berg, De bibliotheek van het IIMO, 61-62.

63

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/niet-Westerse kerkgeschiedenis

8. Ackermans, Gian, Vereniging van vrouwen... Franciscanessen van Heythuysen in Nederland (1900-1975). Heythuysen: Provinciaal Fransiscanessen van Heythuysen, 1994, 496 p. [Hfdst. VIII. Missie in Nederlands-Indië/Indonesië, IX. Missie in Tanzania].
9. Dankbaarheid is het geheugen des harten. Zusters Franciscanessen van

Veghel S.F.I.C. 1844-1994. Red. C.G.M. Bak. Veghel: Drukkerij Bek, 1994. [Hfdst. 6 over missie in Indonesië, Filippijnen, Tanzania].

10. Eerenbeemt, W.A.v.d., De ontwikkeling van het missiewerk bij de Kapucijnen. In: *Archief MAiN* (1994)5, 9-18.
11. Kampen, P. v., De geschiedenis van de zending, dl XI. In: *EZA-Inf.* 25(1994)1, 17-19; XII: (1994)2, 17-19; XIIIa: (1994)4, 18-20; XII-Ib: (1994)5, 19-22; XIV: (1994)6, 13-17.
12. Woudenberg, J.A., *Uw Koninkrijk Kome: Het Utrechtsch Studenten-Zendingsgezelschap Eltheto Hè Basileia Sou (1846-1908)*. [Proefschrift Univ. Utrecht]. Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, 363 p. (Mission, 9).

1,2,71,82,88,95,103,107,110,111,114,115,116,121,124,128,130,
131,138,141,149,151, 152

Bijbels perspectief 85

Theologie van zending

13. Eerenbeemt, W.A. v.d., Dr. Gregorius van Breda ofm cap., missionoloog. In: *Archief MAiN* (1994)5, 19-24.
14. Jeroense, P.J., Theologie als zelfkritiek. Een onderzoek naar de missionaire theologie van Arend Th. van Leeuwen, [Proefschrift Univ. Utrecht]. Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, 235 p. (Mission, 7).
15. Jongeneel, J.A.B., Waar zijn de 'blinde heidenen' gebleven? In: *K&T* 45(1994)3, 206-218.
16. Joris, E., Van plantation tot intercambio. De evolutie van de inhoud en het gebruik van de termen 'missie' en 'evangelisatie' binnen enkele documenten van de Rooms-katholieke kerk, de Nederlandse kerkprovincie en het bisdom Breda: een proeve van vergelijking. *Scr. Univ. Centr. Theol. & Past. Heerlen*, 1994, 184 p.
17. Neckebrouck, V., Het dubbele rentmeesterschap. Missionaire verkondiging en sociale actie. Leuven/Amersfoort: Acco, 1994, 199 p.
18. Salemink, Theo, *Prophet in a Secular World*. Arend Theodoor van Leeuwen 1918-1993. In: *Exch.* 23(1994)3, 207-220.
19. Schirrmacher, Th., 'Missio Dei' – God, the first missionary. In: *Refl.* 5(1994)1/2, 38-41.

7,81,112

Theologie in context

20. Boer, G. de, *Religie, armoede en bevrijding: een discussie binnen* 80

EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians). *Doct. scr. RU-Gron.*, 1993, 78p.

21. Küster, V., *Models of Contextual Hermeneutics: Liberation and Feminist Theological Approaches compared*. In: *Exch.* 23(1994)2, 171-182.
22. Oosterzee-Dudok de Wit, Marleen v., *Wie zeggen jullie dat ik ben. Beelden van Jezus bij feministische theologen uit de derde en de westerse wereld*. *Eindscr. Hogeschool Holland Diemen*, 1994, 118p.

Afrikaanse/zwarte theologie

23. Behrens, S., James H. Cohn. *Wie is Jezus voor ons vandaag*. In: *Summa* 25(1994)2, 22-23.
24. Boekel-Brouwer, F., Jean-Marc Ela en zijn theologie onder de boom. In: *Summa* 25(1994)2, 16-18.
25. Spijker, G. van 't, *Man's Kinship with Nature – An African Reflection on Creation*. In: *Exch.* 23(1994)2, 89-148.

31,106,109

Aziatische theologie

26. Honig, A.G., *Aziatische christologie*. In: *K&T* 45(1994)4, 288-299.
27. Nienhaus, D., Aloysius Pieris. *Ideologie en religie*. In: *Summa* 25(1994)2, 19-21.
28. Ruitenbeek, H., *Een wereld van verschil en toch één wereld: de Aziatische en feministische theologie van Chung Hyung Kyung in context en dialoog*. *Doct. scr. TU-Kampen*, 1993, 101 p.

60, 120, 127

Latijnsamerikaanse theologie

29. Bennet, Juan S., *Dienaren van de zwarte god. Een Panamese theoloog over het antwoord van zwarten op het blanke christendom*. In: *WW* no.242, 1994, 38-41.
30. De Vreese, E., *Hernieuwde aandacht voor de cultuur in de Latijnsamerikaanse theologie en pastoraal: een status questionis*. *Diss. Lic. KU-Leuven*, 1993, 112p.
31. Milder, M., *God heeft eertijds vele malen en op vele wijzen tot onze Afrikaanse vadersen gesproken [Latijnsamerikaans congres over zwarte theologie]*. In: *Bazuin* 77(1994)48, 36-37.
32. Payne, R.L., *Sacramentality in the writings of Leonardo Boff; its Franciscan roots, its elaboration, and its role in the process of liberation*. *Diss. M.A. KU-Leuven*, 1993, 134p.

RELIGIES/DIALOGOOG

Algemeen

33. Ariarajah, W., *Andere religies in bijbels perspectief*. Kampen: Kok, 1994, 116p. (Vandaar-reeks, 4). Vertaling, plus twee toegevoegde artikelen:
M.L.Fitzgerald, *De Katholieke Kerk en de interreligieuze dialoog*, 94-108;
D.C. Mulder, *Eén God, één mensheid* [reactie op Ariarajah], 109-116.
34. *Bidden in meervoud: hindoes, boeddhisten, joden, christenen en moslims in gebed*. Gé Speelman (red.). Kampen: Kok, 1994, 156 p.
35. Camps, A., *De minderbroeders en de dialoog van het leven*. In: *Franciscaans* 77(1994)6, 243-252.
36. Camps, A., *De wereld genezen: Godsdiensten voor de vrede* [thema 6e bijeenkomst WCRP]. In: *WCRP Nbr. nr. 12*, 1994, 7-9.
37. Evers, G., *Trends and Conferences in the Field of Interreligious Dialogue*. In: *SID* 4(1994)2, 214-223.
38. Hummel-Parera, S.C., *Syncretism inevitable but problematic*. *Doct. scr. RU-Groningen*, 1994, 108p.
39. Kranenborg, R., *Contemporary Millenianism and the New Age Movement*. In: *Exch.* 23(1994)1, 44-57.
40. Kyoung Jac-kim: *Christianity and the encounter of Asian religions* [Proefschrift Univ. Utrecht]. Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, 213 p.
41. Pranger, J.H., *Dialogue in discussion: the World Council of Churches and the challenge of religious plurality between 1967 and 1979*. Utrecht/Leiden: IIMO, 1994, 198 p.
42. Schäfer, H., *Fundamentalism: Power and the Absolute*. In: *Exch.* 23(1994)1, 1-24.
43. Speelman, Gé, *Gemengde huwelijken: proeftuinen van een grote oecumene?* In: *Begrip* nr. 120, 20(1994), 9-18.
44. Troch, Lieve, *Als zalmen tegen de stroom. Vrouwen en feministische theologes op het pad van de interreligieuze communicatie*. In: *Mara* 8(1994)2, 10-15.
45. Woudenberg, R. v., *Christelijk exclusivisme en religieus pluralisme*. In: *NTT* 48(1994)4, 275-290.

27, 63, 199, 140.

Boeddhisme

46. Sterkens, C./K. Jordens, *Dialoog tussen Christendom en Boeddhisme: een godsdienstdidactische benadering*. *Diss. Lic. KU-Leuven*, 1993, 253 p.

82

Chinese religies

Hindoeïsme

47. Rego, M.X., *A spiritual-contemplative approach to Hindu-Christian dialogue: John Main: rediscovering the prayer of poverty through the Mantra in Christian meditation*. *Diss. Lic. KU-Leuven*, 1993, 132 p.

Islam

48. Hoeberichts, J., *Franciscus en de islam*. Assen: Van Gorcum, 1994, 202 p. (*Scripta franciscana* 1).
49. Heurkens, H./H. v.d. Vleuten, *Van studiezaal naar keukentafel. Over dialoog tussen christenvrouwen en moslimvrouwen*. In: *Mara* 8(1994)2, 15-18.
50. *Islam – een uitdaging voor het christendom. De ontmoeting tussen islam en christendom als wederzijdse bedreiging en als hoopvolle uitdaging*. In: *Conc.* (1994)3, 4-147.
51. Wessels, A., *Islamic Fundamentalism*. In: *SID* 4(1994)2, 143-158.
52. Woly, N.J., *Show us the straight path: a hermeneutical-theological study on al-fatihah (Qur'an, Sura 1) verse 5-7, toward a worthy understanding of muslim prayer and its significance for the muslim-christian relationship*. *Doct. scr. TU-Kampen*, 1993, 66 p.

73,87,92,93,99,134,135,136,154,167,170,176

Japane religies

53. Kamstra, J.H., *Het Westen in de Japane religie: Japans monotheïsme*. In: *NTT* 48(1994)2, 89-103.

Traditionele religies/volksreligie

54. Gbégnoni, R., *Voodoo, een Afrikaans religieus verschijnsel gediskwalificeerd*. In: *Refl.* 4(1994)3&4, 34-36. L.J. Joosse, *Enkele missiologische kanttekeningen*, 37.
55. Muijen, A.S.C.A., *Hoe te denken over Indiaanse religiositeit*. In: *Levensteken* nr. 96, 22(1994), 3-10.
56. Spijker, G. van 't, *Liberating the Church from its Northern Captivity: Dialogue with Traditional Religion in Africa*. In: *SID* 4(1994)2, 170-188.
57. *Volken in beweging. Over heilsverwachting en messianisme bij de volken*. Red. Chr. Fahner e.a. Gocs: Oosterbaan & Le Cointre, 1994, 88 p. (*Zending dichterbij*, 2).

29,85,88,90,122,154

POLITIEKE, CULTURELE, SOCIO-ECONOMISCHE CON- TEXT

Algemeen

58. Butselaar, Jan v., Gospel and Culture: the new Focus for Mission. In: Exch. 23(1994)2, 171-182.
59. Het christendom en de culturen: kansen voor beide? Een bezinning op het inculturatieproces als een proces van wederzijdse verrijking. Red. N. Greinacher en N. Mette. In: Conc. (1994)1, 4-136.
60. Pieris, A., Het probleem van universaliteit en inculturatie, in het bijzonder met het oog op theologische denkpatronen. In: Conc. (1994)6, 77-86.
61. Westerse cultuur model voor de hele wereld? S.W. Couwenberg (red.). Kampen: Kok Agora i.s.m. Stichting Civis Mundi, 1994, 144 p.
36,85,104,108,126,129,132,133,137,139,146,147,149,150,152,168

Mensenrechten/Racisme/Kasten 80,113,145a

Positie van de vrouw/Huwelijk/Jeugd

62. Meisjes van heinde en ver. Eindred. M. Douma. In: Allerw. no.16, 26(1994), 5-82.
Chr. de Vries, De kwetsbaarheid van meisjes in het zuiden, 11-27; R. Ploem /T. Schrover, Kinderkeuze: zelf beslissen, 28-39; B. Korvinus, 'Devadasis' in India, 40-55; A. Hoekema-Norel, Jonge vrouwelijke migranten in Hong Kong, 56-70; M. Douma, Filipijnse 'au pairs' in Nederland, 71-80.
63. Wereldwijde woede. In: W&Z 23(1994)2, 1-86.
E. Keulemans, Ten geleide, 1-2; M.J. Mananzan, Vrouwen uit de derde wereld overschrijden grenzen, 3-11; I. Bakker, Latijnsamerikaanse vrouwen sublimeren de woede, 12-21; Lieve Troch, Religie redden of vrouwen redden? Vrouwen en interreligieuze communicatie, 22-32; T. Versteegen, E. Smeekens/W. Vogels, Grenzen bepalen en grenzen verleggen. Een gesprek over missiologie en feministische theologie, 33-43; J. Breemer, Missionaire opdracht. Ficties blijven ontmaskeren, 44-53; O. Bouttefeux, Nieuwe missionaire keuze, 54-68; A.-M. Koot, De woede van een werkster, 62-68; Nyambura J. Njoroge, Vrouwen van gereformeerde signatuur zoeken samenwerking in Gods zending, 69-80; L. Lagerwerf, Vrouwendecennium Wereldraad van Kerken: de tweede ronde (1993-1998), 81-86.
43,44,49,65,103,104,149

Ontwikkelingsproblematiek/Bewustwording

64. Joosse, L.J., Developmentprojects: a secular business? In: Refl.

5(1994)1/2, 42-47.

93

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

65. Kiezen om te delen. Vrouwen en mannen wereldwijd. Missionaire Agenda 12. Amersfoort: Vastenactie-Nederland, 1994, 39 p.
142

Spiritualiteit/Liturgie

66. Godgewijd leven en missie (dossier). In: K&M no. 274, 1994, 2-23.
67. Peters, Jan, Naar de bronnen van de Ganges. Aalsmeer: Dabar/Luyten, 1994, 80 p.

148

Pastoralia/diakonaat 30,107,123,174

Evangelisatie/apostolaat

68. Castillo Coronado, J., A new consciousness of being Church in communion and participation: struggling for liberation while doing evangelization. Diss. Lic. KU-Leuven, 1993, 176 p.
69. Ernst, Bisschop H.C.A., Missionaire Kerk, Overwegingen over geloof en kerk. Breda: Boekhandel Overweg, 1994, 44 p.
70. Uitstralen is werven. Over missionaire opbouw van de gemeente. Red. L.J. Joosse e.a. Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1994, 128 p. (Zending dichterbij, 3).

109,156,157,162,173

Ambten/theologische opleiding 86

Medisch werk 151

Onderwijs 88,107,118,121,124,149

Catechese/missionaire vorming

71. Krol, H., Zendingsfeesten op buitenplaatsen in Zuid-Kennemerland.

In: Oud-Heemstede-Bennebroek (2103 VC Heemstede, Meerweg 6), no. 81, 21(1994), 76-87.

177

Communicatie

72. De missionaire functie van de taal. In: *W&Z* 23(1994)3, 1-95. Ype Schaaf, Ten geleide, 1-2; Jan de Waard in gesprek met Ype Schaaf. Taalkeuze in de overdracht van de bijbel. Een historische plaatsbepaling, 3-11; M. Frederiks, Vertaling als het keurmerk van het christendom: Lanin Sanneh's 'Translating the message', 12-22; Ype Schaaf, Taalpolitiek in Afrika. Van zending en missie, van de kolonisator, van kerken en regeringen, 23-33; E.R. Wendland, Storende bijgeluiden in de communicatie van de christelijke boodschap, 34-43; G.P. Reesink, De toegankelijkheid van de boodschap. Over de incarnatie van het Woord in de context van Papua Nieuw Guinea, 44-51; K. Steenbrink, Van fetisj tot video: vormen van de Heilige Tekst in Indonesië, 52-60; J. v. Kessel, Hoe komt de christelijke boodschap aan in schriftloze culturen?, 61-73; P.K. Turkson, De taal van de bijbel en Afrika, 74-80; S.J. Noorda, Jacobs stem en Esaus armen. Over de verleidingskunst van een nieuwe Nederlandse bijbelvertaling, 81-87; Wiel Eggen, Verrichte en onverrichte zaken. Een slotbeschouwing, 88-95.
73. Slomp, J., De koran en bijbel vertalen: een vergelijking. In: *Begrip* nr. 117, 20(1994), 16-19.
74. Verhoef, A.C., Een bevlogen onderneming: 40 jaar Raptim reisorganisatie 1949-1989. Proefschr. KU-Nijmegen. Nijmegen: KDC, 1994, 344p.

4,93

Kerkelijke relatiepatronen/missionaire werker

75. Eerenbeemt, W.A. v.d., De missionaris: geroepen, gezonden en gegaan. In: *Archief MAiN* (1994)3, 11-25.
76. Eerenbeemt, W.A. v.d., Fidei donum: seculiere priesters voor de missie. In: *Archief MAiN* (1994)1, 17-22.
77. Leeuwen, P. v., Bisschop Rudolf Staverman (1915-1990). Nijmegen: KDC/KSC, 1994, 158p.
78. Nieuwe relaties. In: *W&Z* 23(1994)1, 1-98. Ype Schaaf, Ten geleide, 1-2; J. v. Burselaar, Structuurveranderingen in de zending. Nieuwe schoenen of kousevoeten, 3-15; H. Roldanus, Het model van de CEVAA. Geschiedenis en evaluatie, 16-23; E. Manhaeghe, Internationalisatie van Scheut. 'Belgische Missie' wordt intercultureel missie-instituut, 24-32; Ype Schaaf/J.J. v. Capelleveen, Bijdragen in een wereldwijde opdracht. Nieuwe relaties binnen de bijbelgenootschappen, 33-40; D. Mulder, De missionaire visie van de nieuwe kerkorde, 41-48; G. Lemopoulos, Getuigenis, genezing en onderwijs. Zending in de gherstructureerde Wereldraad, 49-56; J.A. v. Hezewijk,

Nieuwe verhoudingen tussen noord en zuid. Een operationele visie van het zuiden, 57-64; M. Coolen, De toenadering is een klein vlammetje hoop. Uitwisseling in het kader van 500 jaar Latijns Amerika, 65-70; H. Koetsier, ECUFORUM, uitwisseling van basis tot basis, 71-77; F. Loots, De mooiste weg is de weg naar elkaar. Intercambio: uitwisseling van gelijkwaardigen, 78-84; Jef Felix, Aziatisch deelgenootschap voor ontwikkelingssamenwerking, 85-90; Broeder John van Taizé, Wisselwerking tussen continenten. Uitwisseling bij de Communauté van Taizé, 91-98.

79. Soudant, G., 'Zijn broer is dominee'. Brieven van Geer Soudant, missionaris in Afrika. Red. J.P. Heijke. Zoetermeer: Meinema, 1994, 220 p. (Binnenkant, 10).

93,102,111,115,131,143,160

AFRIKA

Algemeen

80. Afrika: Onderdrukking en verzet. Red. F. Wijsen. Heerlen: UTP, 1994, 88 p. (UTP teksten 37). Wiel Eggen, Afrika en Europa's mensbeeld sinds 1492, 8-22; H. Hoeben, De 'ontdekking' van Amerika en de transatlantische slavenhandel. Het begin van de derde wereld?, 23-39; Ron Rote, Afrika en het fort Europa, 40-47; F. Wijsen, De kracht van het positieve denken in Afrika, 48-59; J. Heijke, De Afrikaanse synode, 60-87.
81. Angenent, C., Bekering in Afrika: Horton vs Nauta. Doct. scr. RU-Leiden, 1993, 32 p.
82. Breman, Chr., Honderdjarig jubileum van evangelische kerken van West Afrika. In: *Opbouw* 38(1994)2, 26-28.
83. Jong, Albert de, Missie en politiek in Oostelijk Afrika: Nederlandse missionarissen en Afrikaans nationalisme in Kenya, Tanzania en Malawi 1945-1965. [Proefschr. KU-Nijmegen]. Kampen: Kok, 1994, 370 p. (KTC, 25).
84. Heijke, Jan, Schuchter op weg naar een Afrikaanse kerk – Bisschoppensynode in Rome. In: *Bazuin* 77(1994)13, 5-7. – De Afrikaanse kerk bij de Romeinse keuringsdienst van waren. *Bazuin* 77(1994)20, 7-9.
85. Inculturation: abide by the otherness of Africa and the Africans. Papers from a congress (October 21-22, 1993, Heerlen, the Netherlands) at the occasion of 100 years SMS-presence in the Netherlands. P. Turkson, F. Wijsen (eds.) Kampen: Kok, 1994, 98 p. P. Turkson, Inculturation: a biblical perspective, 1-9; Teresa Hinga, Inculturation and the otherness of Africans. Some reflections, 10-18; Smangaliso Mkhathshwa, Inculturation. Abide by the otherness of Africa and the Africans, 19-29; Sidbe Semporé, Popular Catholicism in Africa. A way of the Gospel, 30-46; Anne Nasimiyu-Wasike, Acceptance of the total human

situation as a precondition for authentic inculturation, 47-56; Laurenti Magesa, The present and future of inculturation in Eastern Africa, 51-71; F. Wijsen/H. Hoeben, We are not a carbon copy of Europe, 72-84; R. v. Rossum, Catalysts of Catholicity. A few notes on their formation, 83-89; Ton Storcken, Perspectives for the future, 90-91.

86. Lagerwerf, L., Leadership Training in African Independent Churches – Working with Whites. In: Exch. 23(1994)3, 241-251.
87. Leven, Cokkie van 't, Het Project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika, PROCURA: visie en organisatie. In: Begrip nr. 119, 20(1994), 15-22.

5,72,155,161

Benin

88. Hegeman, B.L., Religion and education amongst the Baaton: a historico-missiological summary of the entry of Islam, christianity and Francophonisation into Benin and their subsequent involvement in the religious and educational sphere of the Baatonu people. Doct. scr. Univ. Utrecht, 1994, 125 p.

Egypte

89. Shenouda III, Paus, De doop, 28 p; Het leven van geloof, 156 p; Wacht op God, 12 p. Amsterdam: Stichting Koptisch Orthodoxe Kerk in Nederland, 1994.

59

Ghana

90. Bogaard, P., Afrikania, of: hervormde traditionele religie. Een politiek-religieuze beweging in Ghana. Doct. scr. Univ. v. Amsterdam, 1993, 259 p.
91. Haar, Gerrie ter, Standing up for Jesus. A survey of new Developments in Christianity in Ghana. In: Exch. 23(1994)3, 221-240.

163

Ivoorkust

92. Mulder, A., Procra in Ivoorkust. In: Begrip nr. 119, 20(1994), 23-25.

Kameroen

93. Kameroen op zoek naar nieuwe verhoudingen. Kampen: Kok, 1994, 64 p. (Omkeer-reeks, 7).

M. Douma, Inleiding, 7-9; P. Konings, geschiedenis van Kameroen, 10-20; Kameroen in cijfers, 21; J. v. Slageren/Y. Schaaf, De protestantse kerken in Kameroen, 22-31; Y. Schaaf, De Rooms-Katholieke Kerk in Kameroen, 32-35; M. Jansen, Moslims en christenen in Fouban, 36-41; H. Haafkens, De Islam in Kameroen. Overwegingen over de relatie moslims en christenen, 42-50; J.K. v.d. Werk, Kameroenese literatuur, 51-56; M. Douma, 'Train leidinggevend en stop houtkap'. Interview met L. Norbert Kenne, 57-60; Y. Schaaf/M. Douma, Samenwerkingsrelaties met Kameroen, 61-64.

Kenia

94. Breman, Chr., Zegen op het werk van de Redeemed Gospel Church, Mathare Vallei, Kenia. In: Opbouw 38(1994)3, 50-51.

83

Malawi 83

Nigeria

95. Dekker, M.L., Nigeria Reformed Church. From Mission Field to Autonomous Church. Doct. scr. RU-Leiden. The Hague 1994, 154 p.
96. Ethelbert, Uwadoka, An investigation into the declining sense of sin in Igboland. Diss. Lic. KU-Leuven, 1993, 102 p.

Rwanda

97. Overdulve, C.M., Rwanda – volk met een geschiedenis. In: Allerw. nr.15, 25(1994), 3-60.
98. Overdulve, Kees, Verzoening in de Rwandese tragedie. In: W&Z 23(1994)4, 36-47.

Sudan

99. Eggen, Wiel, Een nieuw geluid tussen oude rivalen. Bij de conferentie van strenggelovige christenen en moslims in Khartoem is ook het Vaticaan aanwezig. In: Bazuin 37(1994)5, 13-14.

Tanzania 8,9,83

Zaire

100. Delathuy, A.M. Missie en staat in Oud-Kongo, 1880-1914. Redemptoristen, trappisten, priesters van het H. Hart, paters van Mill Hill. Berchem: EPO, 1994, 455 p.
 101. Niati, J.-P., La messe zairoise: efforts d'une église africaine en vue d'une liturgie inculturée. Doct. scr. Theol. Fac. Tilburg, 1994, 130 p.
- 59

Zambia

102. Groeneveld, Alida, Reformed Church or Church in Zambia? The developments of the Reformed Church in Zambia after this church became independent from the Dutch Reformed Church in Orange Free State, South Africa in 1966, Doct. scr. RU-Groningen, 1994, 74 p.
103. Hinfelaar, H.F., Bembe-speaking women of Zambia in a century of religious change (1892-1992). Leiden: Brill, 1994, 224 p. (bewerking van een proefschrift Londen, 1989).
104. Rasing, Thera, Passing on the Rites de Passage. Girls' initiation rites in the context of an urban Roman Catholic community on the Zambian Copperbelt. Doct. scr. VU-Amsterdam, 1994, 81 p.

Zimbabwe

105. Jut, Harm G., Religious Experiences in Zimbabwe. An investigation and comparison of conversion and altered states of consciousness. Three churches in Harare. Doct. scr. Univ. Utrecht, 1994, 119 p.

Zuid-Afrika

106. Bergh, E. v.d., Between Resistance and Reconciliation. A Bibliographic Essay on Church and Theology in a changing South Africa. In: Exch. 23(1994)3, 252-269.
107. Bieuwenga, A.W., Kerk, armenzorg, onderwijs en zending aan de Kaap 1652-1732. Een overzicht van de stand van het onderzoek: resultaten en leemtes. Doc.GNZOK 1(1994)2, 1-22.
108. Heuvel, A.H., Waarnemer. Baarn: Ten Have, 1994, 251 p.
109. 'We hebben hier alles om het prachtig te maken'. Kerk en theologie in Zuid-Afrika. In: RhW 36(1994)1, 3-104.
C.F. Beyers Naudé, Gericht op God, 5; id., Ik schaam mij niet om een Afrikaner te zijn, 6-7; M. v.d. Sijs, Kerk en theologie in Zuid-Afrika, 8-11; Lulu Mazamisa, Het werk van de zwarte Nederduitse Gereformeerde Kerk in Langa, 12-16; Takatso Mofokeng, Contextuele theologie, 17-20; A. Nolan, Democratie en geweld, 21-27; T./mw. Mofokeng, De onafhankelijke kerken, 28-31; E. v.d. Bergh, 'De Heere ziet op zulke dingen', 32-41; W. Nicoll/J. Heyns, De 'bekering van blanke theologen', 42-47; C. Niehaus, Vechten voor hoop, 48-50; T.-J. Tabak, Een nieuw programma voor Zuid-Afrika, 51-52; W./M. Verwoerd, De last van een beruchte naam, 53-61; D. Ackermann, Feministische theologie in Zuid-Afrika, 62-65; J. Hartney, H. Adonis/D. Cloete/R. Borman, Impressies uit de kleurlingenkerk, 66-69; Wela Boesak, Ethiek van vergelding, 70-73; Nederlandse vragen voor Allan Boesak, 74-78; L.J. Koffeman, De kerkelijke relaties tussen Nederland en Zuid-Afrika, 79-84; E. v.d. Bergh, Een terugblik, 85-91; id., Tussen verzet en verzoening, literatuuroverzicht, 92-104.
110. Minderhoud, H., Gereformeerd zendingswerk in Zuid-Afrika: geschiedenis en oriëntatie van de zending in Zuid-Afrika van Die Gere-

formeerde Kerke in Suid-Afrika, Nederlands Gereformeerde Kerken, Christelijke Gereformeerde Kerken, Gereformeerde Gemeenten. Doct. scr. Univ. Utrecht, 1993, 163 p.

111. Schoeman, K., Die kort sendingloopbaan van Sophia Burgmann, 1805-1812. Kaapstad: Suid-Afrikaanse Bibliotheek, 1994, 97 p.

AZIË

Algemeen

112. R.A.D. Siwu, Pandangan-Pandangan Asia Ekumenikal dan Evangelikal Mengenai Misi (1910-1961-1991). Ecumenical and Evangelical Asian Views on Mission (1910-1961-1991). With an English summary. Proefschr. Univ. Utrecht, 1994, 467 p.

China

113. Butselaar, Jan v., De deur kan niet meer in het ideologische slot. Beperving vrijheid van godsdienst. In: Bazuin 77(1994)8, 12-13.
114. Camps, A., 700 jaar franciscanen in China. In: Mediant 1(1994)14, 245-246.
115. Charbonnier, J., Candida Xu, een vrouwelijke apostel (1607-1680). In: Chr. & China, 4(1994)maart, 2-4.
116. Dujardin, C., Missionering en moderniteit: spanning tussen missiologie, beleid en missiepraktijk. Het vicariaat van de Belgische minderbroeders in Zuidwest-Hubei (China), 1872-1940. Proefschr. KU-Leuven, 1994.

Filippijnen 9,62

Hong Kong 62

India

117. Kranenborg, R., Jezus' verblijf in India. In: K&T 45(1994)4, 300-313.
118. Schalkwijk, J.M.W., Broeders en Baptisten in Bengalen. 175 jaar Serampore College India. In: Sur. Zend. (1994)1, 8-9.
119. Venema, C., Living apart together: inter-faith dialogue in India. Doct. scr. Univ. v. Amsterdam, 1993.
120. Zwan, R. v.d., Mysterium Saeculi. Secularisatie en theologisch wereldbeeld in het Indiase christendom, in het bijzonder in het werk van Michael Amaladoss. Een interpretatievoorstel. Proefschr. KU-Nijmegen. Kampen: Kok, 1994, 292 p. (KTC, 27).
62

Indonesia

121. Aritonang, I.S., *Mission schools in Batakland (Indonesia), 1861-1940*. Leiden/New York/Cologne: Brill, 1994, 359 p. (Diss. Jakarta 1987).
122. Baas, P.R. *Delen met de doden voor de clan [Irian Jaya]*. In: Refl.: 4(1994)3&4, 12-22 + *Reactie Th. Schirmmacher*, 23.
123. Bakker, Attie, *Gaan-de-weg*. Eindscriptie [Hogeschool Holland te Diemen] met als vertrekpunt het verhaal van Bima. Amstelveen, 1994, 67 p.
124. Boone, A.Th., (Ped)agogische aspecten van het zendingswerk van het Nederlandsche Zendelinggenootschap (NZG) in Oost-Java (1848-1858). In: Doc. GNZOK 1(1994)2, 23-43.
125. Eerenbeemt, W.A. v.d., *Missieaktie en de groei naar onafhankelijkheid in Indonesië*. In: MAiN (1994)4, 13-27.
126. Hoek, K.-W. v.d., *De verklaring van Oegstgeest van 25 October 1945: continuïteit en discontinuïteit in de houding van de Nederlands Hervormde Zending in de Indonesische kwestie*. Grijpskerk, 1994, 57p.
127. Hoekema, A.G., *Denken in dynamisch evenwicht: de wordingsgeschiedenis van de nationale protestantse theologie in Indonesië (ca. 1860-1960)*. [Proefschr. RU-Leiden]. Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, 350 p. (Mission, 8).
128. Holtrop, P.N., *De NCSV op de serambi. De Vereeniging Indische Oud-Leden der Nederlandsche Christen-Studenten Vereeniging, 1920-1940*. In: Doc. GNZOK 1(1994)1, 25-61.
129. Jong, Chr.G.F. de, *Godsdienst en Staat in de Negara Indonesia Timur. De godsdienstkwesitie in het Voorlopige Parlement van de Deelstaat Oost-Indonesië (1949), nader toegelicht aan de situatie op Bali*. In: Doc. GNZOK 1(1994)2, 44-82.
130. Niemeijer, H.E., *Als eene Lelye onder de doornen. Kerk, kolonisatie en christianisering op de Banda-eilanden 1616-1635*. In: Doc. GNZOK 1(1994)1, 2-24.
131. Noort, G., *De dagboeken van Albert Christiaan Kruyt, de pionier van de Poso-zending: een overzicht van de periode 1892-1922*. Tentena, Sulawesi: 1994, 392 p. [De dagboeken bevinden zich in het archief van de Raad voor de Zending NHK te Oegstgeest.]
132. Noort, G., *De inculturatie van het evangelie in Centraal Sulawesi: confrontatie of contextualisatie?* In: Sot. 11(1994)4, 13-25.
133. Nusalim, Vivien D., *Traditional Toba Batak religion and christianity: a case study for inculturation approach*. Diss. M. KU-Leuven, 1993, 169 p.
134. Poerwowidagdo, J., *Indonesië: samenleven in een bevolking van in meerderheid moslims*. In: Conc. (1994)3, 24-30.

135. Slob, J., *Islam en ontwikkeling. Visies van zes moslim denkers in Indonesië*. Leusden: GKN/Driebergen: NHK, 1994, 77 p. (Christenen ontmoeten moslims, 17).
136. Steenbrink, K., *Islamitische mystiek uit Indonesië*. Den Bosch: Begrip Moslims-Christenen, 1994, 159 p.
137. Steenbrink, K., *Turmoil in the Batak Church of Indonesia: Patronage as State Policy*. In: Exch. 23(1994)1, 58-72.
138. Veen, A.v.d., *'Wat baten kaers of brill als d'uyl niet en sien wil?' Zendelingen en hun werk op Buru van 1885-1907*. Doct. scr. (Lett.) VU-Amsterdam, 1994, 75 p.
139. Venema, H., *Kerk en Pancasila (2)*. In: Refl. 4(1994)3 & 4, 40-51; (3) In: Refl. 5(1994)1/2, 21-37.

8,9,72,164,165

Korea

140. Kim, K.J., *Christianity and the encounter of Asian religions: method of correlation, fusion of horizons, and paradigm shifts in the Korean grafting process*. [Diss. Univ. Utrecht.] Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, 213 p. (Mission, 10).

Pakistan 59

Sri Lanka

141. Wagenaar, L., *Galle, VOC-vestiging in Ceylon. Beschrijving van een koloniale samenleving aan de vooravond van de Singalese opstand tegen het Nederlandse gezag, 1760*. Amsterdam: De Bataafse Leeuw, 1994, 90-105.

LATIJS AMERIKA

Algemeen

142. Codina, V., *De wijsheid van de basisgemeenschappen in Latijns-Amerika*. In: Conc. (1994)4, 83-92.
143. Derickx, Jan, *Juruá, de wenende rivier; het relaas van een missionaris in het Amazonegebied*. Mensen met een missie. Uitg. Week voor de Nederlandse Missionaris. Oegstgeest: WNM/CMC, 1994, 130 p.
144. O'Neill, P., *The fourth general conference of the Latinamerican episcopate: 'Santo Domingo': an investigation into its sources, development and final document*. Diss. Lic. KU-Leuven, 1993, 164 p. 59,63,169

Brazilië

145. Als ik ga, gaan we samen: ervaringen van een reis naar Noordoost-Brazilië, T. Starman, V. Schoenmakers e.a. Aalsmeer: Uitg. Daar/Luyten, 1994, 108 p.
- 145a Nieuwenhove, J.v./B. Klein Goldewijk, Mensenrechten als rechten van God. Een profiel van kardinaal Paulo Evaristo Arns. In: TvT 34(1994)1, 3-23.

Chili

146. Guerrero Jiménez, B.S., A Dios roganda... Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile. Proefschr. CA/NWS VU-A'dam. Amsterdam: VU University Press, 1994, 264 p.
148. Roodsant, R., Over kritiek, konsessies en kollaboratie: de verhouding tussen kerken en politiek in Chili tot 1991. Doct. scr. Univ. Utrecht, 1994, 256 p.

Haïti

148. Dreessen, Ellen, Chercher La Vie. De geschiedenis van een salesiaanse gemeenschap op Haïti tussen 1936-1993. Scr. Erasmus Univ.-Rotterdam, 1994, 143 p.

Nederlandse Antillen

149. Kerkwandel en lekehandel. De rooms-katholieke kerk op Curaçao. Red. B. Boudewijnse, H. Middelbrink, C. v.d. Woestijne. Amsterdam: Het Spinhuis, 1992, 148 p.
- R.M. Allen, Katholicisme en volkscultuur, een dialectische relatie, 15-32; N. Römer-Kenepan, Onderwijs als veiligheidsklep, 33-54; Chr. v.d. Woestijne, Op het smalle pad tussen macht en afhankelijkheid, 55-74; H. Middelbrink, Credit Unions op Curaçao, 75-100; Els Buesink-v.d. Horst, Oecumenische vrouwengroepen op Curaçao, 101-118; B. Boudewijnse, De charismatische beweging: over betekenis en geborgenheid, 119-140.

Nicaragua

150. Nauta, Rommy/H. Snoek, Pentecostal Churches and Nicaraguan Politics – An Awakening Love. In: Exch. 23(1994)1, 25-43.

OCEANIË

Hawaii Eilanden

151. Verbeeck, Ko/G. Verwey, Damiaan en zijn vreemd geluk. Best: Damon, 1994, 72 p. (Mensen voor anderen).

Papua New Guinea 72

EUROPA

Algemeen

152. Wessels, A. Kerstening en ontkerstening in Europa. Wisselwerking tussen evangelie en cultuur. Baarn: Ten Have, 1994, 271 p.

53

België

153. Gekleurde gezinnen worstelen met hun identiteit. In: WW nr. 248, 1994, 4-13.

Duitsland 2

Nederland

154. Afrikaanse religies. Red. R. Kranenborg. Amsterdam: VU Uitg., 1994, 138 p. (Religieuze bewegingen in Nederland, 28).
- G. ter Haar, Afrikaanse kerken in Nederland, 1-36; J.H. Sommer, 'Waar de Nijl uitmondt in de Noordzee...' Koptische en Ethiopisch orthodoxe christenen in Nederland (met een reactie van de Ethiopische orthodoxe kerk te Den Haag), 71-78; P. Remmelenkamp, Marokkaanse moslims in Nederland. Naturalisatie en het behoud van de religieuze identiteit, 79-98; W. v. Beek, Dogon religie: Afrika en Sirius?, 99-114.
155. Breman, Chr., Afrikaanse Evangelische Alliantie houdt internationale assemblee. In: Opbouw 38(1994)1, 5-6.
156. Crijns, H./H. Noordegraaf/E. v. Vilsteren, Pendelen tussen werk en kerk. Verhalen rond de opkomst van het bedrijfsapostolaat. Gorinchem: Narratio [i.s.m. Stichting landelijk bureau Dienst in de Industriële Samenleving vanwege de Kerken (DISK) te Amsterdam], z.j. (1994), 139 p.
157. Dag apostolaat; een bonte verzameling columns over het missionaire werk, geschreven op verzoek van het H.E.B. Red. mw. S. v.d. Hoek, mw. L. Offermans, mw A. Weiland. Driebergen: 'Hervormd Evangelisatorisch Beraad, 1994, 120 p.
158. Eerenbeemt, W.A. v.d., Bij een vogelvlucht over 25 jaar NMR. In: Archief KAI N (1994)5, 1-8.
159. Eerenbeemt, W.A. v.d., Missieactie in de oorlogsjaren, 1940-1945. In: Archief MAi N (1994)2, 15-28.
160. Eerenbeemt, W.A. v.d., Th.M. Bours (1917-1986), Missie van oud naar nieuw. In: Archief MAi N (1994)1, 1-16; (1994)2, 1-14; (1994)3, 1-10; (1994)4, 1-12.
161. Eggen, Wiel, Afrikasynode, getuigenis ten onzent. In: W&Z

- 23(1994)4, 48-59.
162. Erwich, R., 'Over een andere boeg'. Visie voor Nederland. [N.a.v. het VisNed-congres in Dalfsen, 2-4 mei 1994.] In: Sot. 11(1994)2, 33-39.
 163. Haar, G. ter, In ballingschap in de Bijlmer. De situatie van Afrikaanse christenen in Nederland. In: Jota no. 21, 6(1994), 42-51.
 164. Hekker, M., Minahassers in Indonesië en Nederland – migratie en cultuurverandering. Proefschr. Univ. v. Amsterdam, 1993, 177 p.
 165. Hoek, Antje v.d., Religie in ballingschap. Institutionaliseren en leiderschap onder christelijke en islamitische Molukkers in Nederland. [Proefschr. RU-Leiden.] Amsterdam-VU Uitg., 1994, 297 p.
 166. Jonge, J. de, Halverwege de hemel, religieuze kaart van Amsterdam-Zuidoost. Amsterdam: Mozeshuis, z.j., 60 p.
 167. Karagül, A., Islamitisch godsdienstonderwijs op de basisschool in Nederland. Theorie en praktijk. Proefschr. Univ. v. Amsterdam, 1994. Zie ook in: Begrip nr. 121, 20(1994), 16-21.
 168. Missionair Bondgenootschap: Aandacht voor arbeidspositie van allochtonen (n.a.v. rapport Kees Dekker). In: ID (1994)7/8, 10-11.
 169. Muchas Gracias! Jubileumuitgave over 25 jaar beleid en solidariteit met de sociale beweging CLAT in Latijns-Amerika. A. v. Bochove e.a. Kampen: Kok, 71 p.
 170. Oers, B. v., Moslims en katholieken tussen dialoog en verkondiging. In: een-twee-een 22(1994)22, katern.
 171. Oomen, M. e.a., geloven in de Bijlmer: over de rol van religieuze groeperingen. Amsterdam: Het Spinhuis, 1994, 105 p.
 172. Oudejans, Fr., Missiehuis [Mill Hill, Roosendaal] dicht – missie gaat door. In: MiA 49(1994)2, 4-5.
 173. Polhuis, At, Lotgenoten bondgenoten? Mogelijkheden van coalitievorming in oude stadswijken; een bijdrage vanuit de kerk [proefschr. RU-Leiden.] Zoetermeer: Boekencentrum, 1994, 364 p.
 174. Samuel, Vinay, Partners in Gods Koninkrijk [25 jaar TEAR FUND]. In: Sot. 11(1994)1, 15-21.
 175. Slageren, J. v., 'Naast de mensen staan'. Ds. Jan Rumberar na 5 jaar Meedhuizen terug naar Irian Jaya. In: Vandaar 20(1994)10, 20-21.
 176. Spit, H., Dialoog op kousevoeten: voetstappen naar een 'vruchtbare en bevrijdende ontmoeting van christenen en moslims in Nederland. Doct. scr. TU-Kampen, 1993, 107 p.
 177. Standplaats Nederland (David Kpobi & Maria Politton). Werkmateriaal voor de missionaire gemeente. Met bijdragen van Cees van Dorp e.a. In: Allerw. nr. 14, 25(1994), 3-72.

In memoriam Prof. Dr. J.M. van der Linde (1913-1995)

Op 6 juli 1995 is mijn voorganger in de Faculteit der Godgeleerdheid aan de Universiteit van Utrecht overleden en op 11 juli 1995, onder overweldigende belangstelling, volgens de traditie der Evangelische Broedergemeente, te Zeist begraven. Van der Linde heeft een zeer vruchtbaar leven geleid: als predikant van de Nederlandse Hervormde Kerk en van de Evangelische Broedergemeente; als docent en hoogleraar te Paramaribo, Zeist en Utrecht; als bestuurder van kerk en zending, van seminarie en faculteit; als auteur van vele boeken, brochures en artikelen. Een bibliografie van zijn voornaamste publikaties is verschenen in de afscheidsbundel *Gods wereldhuis* (1980). Ook na zijn emeritaat heeft Van der Linde niet stil gezeten, getuige, onder meer, zijn boeken: *Jan Willem Kals* (1987) en *Over Noach met zijn zonen: de Cham-ideologie en de leugens tegen Cham tot vandaag*. (1993).

Van der Linde is in 1956 bij J.C. Hoekendijk te Utrecht gepromoveerd. Hij is daarna eerst de collega van Hoekendijk geworden als bijzonder hoogleraar vanwege de Evangelische Broedergemeente (1958) en ten slotte, voor 'wezen en geschiedenis van het apostolaat', zijn opvolger (1966). Behalve Hoekendijk hebben Jan Amos Comenius en graaf Nicolaus Ludwig von Zinzendorf grote invloed op zijn denken uitgeoefend. Internationaal gold hij als een van de belangrijkste Comenius-kenners. Met hoofd, hart en handen is Van der Linde vooral verknocht geweest aan Suriname, waar hij enkele jaren (1951 e.v.) gewoond en gewerkt heeft. Niet alleen zijn grote studies zijn direct of indirect gewijd aan de Evangelische Broedergemeente in Suriname, maar ook heeft hij als een vader gezorgd voor Surinaamse theologie studenten in Nederland. De eerste Surinamer die in de theologie gepromoveerd is, deed dat bij Van der Linde te Utrecht. Van der Linde was niet alleen een

zeer aimabel mens, maar ook een zeer gelovig mens. In woord en geschrift, in persoonlijke gesprekken, achter de kathedr én op de kansel heeft hij – bescheiden en beslist – zich boodschapper geweten van het koninkrijk Gods in een wereld vol 'leugens tegen Cham'. Voor de komst van dit rijk heeft hij intensief gebeden en gestreden. Met grote dankbaarheid zullen wij hem ons blijven herinneren als van God geleerde, en met vrucht zullen wij van zijn publikaties gebruik blijven maken voor de opbouw van de gemeente van het Lam, de levende Christus.

Jan A.B. Jongeneel

Kerk in Actie

Tien protestantse organisaties voor zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking zijn onder de naam 'Kerk in Actie' samenwerking gestart op het gebied van de fondsenwerving.

In eigen huis blijven de verschillende organisaties zelfstandig opereren. Ze handhaven de bestaande taakafbakening en ook hun eigen relaties met partners overzee. Het geldt dat via 'Kerk in Actie' binnenkomt zal met een bepaalde verdeelsleutel onder de participanten verdeeld worden. Er is al foldermateriaal in 5000 kerken uitgedeeld en men werkt met spots op televisie. 'Kerk in Actie' is een bundeling

die mensen in en vooral aan de rand van de kerk hoopt aan te spreken om zo een duidelijk christelijk gemotiveerd tegenwicht te bieden aan de succesvolle fondsenwerving met name via de televisie van organisaties als de NOVIB en Foster Parents.

Het vignet is een wereldbol met daarop de eerste en de derde wereld, die elkaar de hand schudden onder het motto: 'Samen Werken'. Op dit ogenblik krijgen de samenwerkende organisaties via vrij sterk binnenkerkelijk gerichte acties ongeveer 70 miljoen gulden per jaar binnen.

(gegevens uit het Centraal Weekblad)

Moslims en christenen

De Synode van de Nederlandse Hervormde Kerk sprak op 16 juni jl. over de 'verhouding tussen moslims en christenen'. Zij riep daarbij alle kerkeraden ertoe op 'de ontmoeting tussen christenen en moslims in getuigenis en dienst op het plaatselijk vlak te bevorderen'. In de unaniem aangevaarde besluiten erkende de Synode eveneens dat: 'het beoefenen van gerechtigheid en verdraagzaamheid tot onze roeping als christenen behoort; hetgeen insluit dat wij ons er actief voor hebben in te zetten dat moslims in Nederland hun eigen leven als volwaardige medeburgers kunnen leven'.

Theologisch gezien betekent dit, dat de synode met de woorden van San Antonio de spanning erkent en laat staan die er bestaat tussen zending en dialoog: 'Wij kunnen op geen andere heilsweg wijzen dan op Jezus Christus; tegelijkertijd kunnen we Gods reddende macht niet inperken... we erkennen dat getuigenis de dialoog niet uitsluit maar juist tot dialoog uitnodigt, en dat dialoog getuigenis niet onmogelijk maakt maar juist verdiept'.

Tot zover de uitspraken van de NHK Synode en de Raad voor de Zending. De winst van deze discussie schuilt in het feit dat dialoog en getuigenis niet meer tegen elkaar uitgespeeld worden. De vraag is niet of christenen wel of niet zouden moeten getuigen... Waar het hart vol van is loopt de mond immers van over! Veel belangrijker is vraag HOE christenen op een goede manier in onze tijd getuige kunnen zijn: in onze tijd past het niet meer om onze waarheid aan te bieden vanuit een machtspositie, of met een dominante opdringerige houding. Steeds vaker delen wij wat ons beweegt met anderen door naast hen te staan, in gesprekken waar ook de ander aan het woord komt: een houding van dienst en van respect. 'Naast elkaar' slaat dan op wederkerigheid en uitwisseling. 'Naast elkaar' betekent dan niet dat alle religies allemaal even goed of slecht zijn, maar het

geeft wel ruimte voor christenen om hun burens op waarde te schatten, om open en kwetsbaar hun inzichten met anderen te delen en zich niet te hoog te achten om ook van anderen te leren.

Cokkie van 't Leven

Bijeenkomst Oegstgeest

Op 18 augustus is met het Hendrik Kreamer Instituut als gastheer en de Nederlandse Zendingsraad als organisator in de Pauluskerk en het Zendingshuis in Oegstgeest een door ongeveer 300 mensen bezocht mini-symposium gehouden naar aanleiding van het verschijnen van een drietal publikaties rond 50 jaar Indonesië. Tijdens die bijeenkomst gaf ds. Hans van der Wal toelichting op het door hem samen met dr. Henk Koetsier samengestelde boekje *Indonesië 50 jaar vrij. De Verklaring van de Raad van Kerken, toelichting en commentaar*, dat als Allerwegen Plus publikatie verschenen is bij Kok in Kampen. Ds. Pieter ter Veer vertelde vervolgens hoe hij het ook bij Kok verschenen boek *Indonesië. Harmonie op de rand van een vulkaan* had geconcipieerd (een recensie staat op p. 110 van dit nummer van W en Z) en dr. Karel Steenbrink presenteerde het derde nummer van *Wereld en Zending* van dit jaar dat als thema heeft de weg van de kerken in de laatste 50 jaar in Indonesië.

Echter de hoofdmoot van de bijeenkomst was een gesprek met prof. dr. Jo Verkuyl over zijn rol in het Indonesië (en het Nederland) van vlak na de oorlog. Daarbij deed Verkuyl een paar opmerkelijke uitspraken, die vrij geciteerd hierop neerkwamen:

- De Nederlandse overheden van toen begrepen niet wat er in Indonesië in 1945 aan de gang was, omdat men niet beseftte dat de Indonesische nationale bewegingen deel uitmaakten en gevoed waren door de nationale bewegingen van heel Zuidoost-Azië. Men dacht met een conflict te maken te hebben dat alleen Indonesiërs en Nederlanders betrof.
- De keuze voor het Maleis als nationale taal, die de nationalistten in 1929 al maakten, maar ook de Pantacila van 1945 maakten een federale staatsvorm onmogelijk. Alleen een eenheidsstaat kon op de vele eilanden uitgroeien tot een Indonesische natie.

Prof. Verkuyl werd ook persoonlijk:

- Hoewel de AR mijn visie afwees ben ik niet met de Doorbraak meegegaan naar de nieuwe PvdA. Dat deed Henk Kreamer wel. Ik was ervan overtuigd dat je politiek inzetten voor het Koninkrijk in een niet-christelijke partij onvermijdelijk zou leiden tot meewerken aan de verdere secularisatie.
- Met vele anderen in de kampen heb ik mijn leven te danken aan de atoomboom op Hiroshjima, maar twee dagen nadat die bom

gevallen was kon ik bij een avondmaalsviering in het kamp niet anders dan zeggen dat die bom toch niet kon. Het Koninkrijk Gods kan onmogelijk dichterbij gebracht worden door het gebruik van kernwapens.

Ype Schaaf

Verzoening van Molukkers

Op 7 maart van dit jaar is een delegatie van twee Molukse kerken uit Nederland (GIM en NGPMB) en van de Hervormde kerk en de Gereformeerde kerken (NHK en GKN) op bezoek geweest bij de Indonesische Gemeenschap van Kerken (GKI) in Jakarta in Indonesië. Nadat door de politieke ontwikkelingen – het uitroepen destijds van de Republiek der Vrije Molukken (RMS) – de Molukkers in Nederland en de Indonesiërs voor vele jaren uit elkaar gedreven waren, werd dit de eerste ontmoeting. In Jakarta werd een Gezamenlijke Overeenkomst ondertekend waarin men elkaar beloofde zich in te zetten voor een officiële oecumenische relatie. De beide Molukse kerken (GKN en NGPMD) zullen ernaar streven een dialoog tot stand te brengen met de GKI en de Molukse Protestantse Kerk (GPM): 'De bedoelde dialoog is gericht op het aangaan en stimuleren van een dialoog tussen de Molukse samenleving in Nederland en de Molukse samenleving op de Molukken

en in geheel Indonesië. De GKI en de Nederlandse hervormden en gereformeerden zullen daarbij assisteren. Na de ontmoeting in Jakarta bracht een groot deel van de delegatie nog een informeel bezoek aan Ambon.

In de zomer, tussen 2 en 15 juli, bracht het moderamen van de Molukse Protestantse Kerk uit Ambon een tegenbezoek aan Nederland. Voor het eerst sinds 44 jaar was er weer formeel contact tussen de Molukse christenen in Nederland en die van de Molukken. De delegatie maakte kennis met geloof en leven van de Nederlandse Molukker waarbij contextuele verschillen duidelijk op tafel kwamen. Ook de pijn uit het verleden bleef niet onbesproken. Tegelijk was men gericht op de toekomst. Uiteindelijk werd in Deventer een gemeenschappelijke verklaring ondertekend waarin de beide Nederlandse Molukse kerken en de kerk van Ambon besloten een formele oecumenische relatie aan te gaan. Aan de uitbouw van die relatie zal worden gewerkt door het opstellen van een samenwerkingsprogramma op het gebied van theologie, wetenschap en techniek, communicatie en sociale economie. Een onderlinge uitwisseling van studenten en predikanten, alsmede toerusting van gemeenteleden, maken deel uit van dit samenwerkingsprogramma.

De breuk tussen de Molukse kerken is hersteld. De verklaring heeft een verzoening tot stand gebracht en een nieuwe fase in de relatie met Ambon ingeluid.

Otto Ruff

Aziatische oecumene volwassen

De samenwerking tussen de kerken van Azië wordt steeds hechter. Ze hebben nauwelijks hulp van het Westen nodig en kunnen onderlinge verschillen steeds beter overbruggen. Aldus dr. Jan van Butselaar na zijn bezoek aan de tiende algemene vergadering van de Aziatische Raad van Kerken (CCA) in Sri Lanka van 9 tot 15 juni van dit jaar. Ook de protestanten zijn in Azië een minderheid. Dat maakt dat een dergelijke ontmoeting op zichzelf al een hart onder de riem is. Van de 200 deelnemers kwamen er 40 uit Indonesië. De CCA – die zoals meer oecumenische organen in de Derde Wereld voor het overgrote deel door het Westen wordt gefinancierd – bleek weinig relaties te hebben met de evangelische christenen, terwijl dialoog met andere religies op de agenda ook nauwelijks voorkwam. Wel werd besloten tot meer samenwerking met de katholieken. De kerken wekten de indruk een grondige analyse te maken van de

sociaal-economische situatie in hun werelddeel. Ze klagen niet meer dat het Westen het arme Azië onderdrukt, maar realiseren zich dat ze allemaal door de vrije markt worden besprongen, waardoor een kleine groep rijken en een veel grotere groep armen ontstaat. De kerken spannen zich daarbij in om die armen mondig te maken, waarbij met name aandacht wordt gegeven aan de onderdrukking van vrouwen en kinderen; het toenemend oorlogsgeweld en het onderdrukkende systeem van kastenselsels. Helaas bleek de visie van de CCA nauwelijks verder te gaan dan het traditioneel oecumenische vocabularium. Dat is vreemd omdat elders in Azië hard gewerkt wordt aan de ontwikkeling van een Aziatische theologie. Eén van de besluiten die genomen werd, was om op korte termijn een 'seminar' te organiseren om voor vandaag de hoop op God in Azië te formuleren. Dat was een wijze beslissing omdat de vergadering in deze tekort schoot.

(Ontleend aan de rapportage van J. van Butselaar aan de NZR.)

Platform Niet-Inheemse kerken

Het Platform Niet-Inheemse kerken is een platform van christelijke kerken die oorspronkelijk niet Nederlands zijn. Het platform is bedoeld als steunpunt voor de niet-inheemse kerken in Nederland bij het vervullen van hun missionaire opdracht in de Nederlandse samenleving.

Het platform wil dat doen door contacten te leggen tussen de niet-inheemse kerken onderling en door contacten te leggen met de Nederlandse kerken. Daarbij gaat het om praktische assistentie maar ook om toerusting.

He platform heeft een stuurgroep met o.a. de Ghanese Rev. S. Bempong, de Surinaamse ds. R. Polanen, de Molukse predikant O. Ruff en de Indonesische ds. R. Budiman. Dr. J.J. Visser van het HKI is adviseur en mevrouw Drs. K. Ferrier de contactpersoon.

Haar adres is:

Vlasland 15
3833 CM Leusden
tel. 033-4941165
fax. 033-4944399

boeken

Benny Giay, Zakheus Pakage and His Communities. Indigenous Religious Discourse, Socio-political Resistance, and Ethnohistory of the Me of Irian Jaya, diss. VU, Amsterdam 1995, 295 pp., f 49,50. ISBN 90-5383-397-8.

De auteur, die werd geboren in het binnenland van Irian (Wisselmeren/Paniai), verdedigde deze studie op 13 juni 1995 voor de faculteit der Sociaal-culturele Wetenschappen van de Vrije Universiteit. Daarmee was hij waarschijnlijk de eerste bewoner van het Centrale Bergland van Irian die een doctorstitel behaalde. Belangrijker is dat hij erin is geslaagd een studie te schrijven van een religieuze beweging onder zijn eigen volk, dat door buitenstaanders 'Kapauku' of 'Ekari' wordt genoemd, maar zichzelf aanduidt als 'Me', 'de Mensen'. Zo kan hij spreken als een insider, terwijl hij door zijn theologische opleiding te Makassar en zijn voortgezette studie aan de VU voldoende outsider is geworden om een wetenschappelijke studie te schrijven over de *Wege Bage* zoals Zakheus Pakage's volgelingen worden genoemd.

Na enkele inleidende hoofdstukken geven hoofdstuk 3-5 de hoofdmoot van het boek. In 3 een verslag van de radicale veranderingen die de Me hebben doorgemaakt sinds zij in 1935 door de Nederlanders werden 'ontdekt'. De hoofdpersoon van het boek, geboren omstreeks 1920, kreeg daarvan rijkelijk zijn deel (hoofdstuk 4). In 1943 was hij een van degenen die zich meldden toen de controleur J.V. de Bruijn vrijwilligers opriep voor de guerrillastrijd tegen de Japanners. Meer dan een jaar lang wist de groep (Oaktree Party) zich te handhaven, maar toen werd zij, inclusief de Me die er deel van uitmaakten, geëvacueerd naar Australië. Daar ontfermde Walter Post, van 1938-1942 zending voor de Christian and Missionary Alliance in het gebied van de Wisselmeren, zich over hen. Toen de oorlog afgelopen was, werd Pakage opgeleid aan de Theologische School van de CAMA te Makassar en in 1950 kwam hij als evangelist terug in zijn geboortestreek.

Zijn prediking leidde tot een massabeweging naar het christendom. Pakage gaf de Me niet alleen een nieuw geloof maar ook een nieuwe levenswijze, die hen in staat zou stellen zich staande te houden in de veranderde economische en sociale omstandigheden. Reeds na een jaar echter volgde arrestatie door de koloniale autoriteiten. In 1952 verloor hij ook de steun van zijn zending, hij werd krankzinnig verklaard en afgevoerd naar een psychiatrische inrichting bij Hollandia waar hij werd vastgehouden tot 1957. Aanleiding waren symbolische handelingen waarmee hij zijn prediking illustreerde, maar volgens de in dit geval gehanteerde maatstaven zou ook de profeet Ezechiël zeker niet aan opsluiting in een kliniek zijn ontkomen. Pakage slaagde er tweemaal in zich weer bij zijn gemeenten te voegen, maar beide malen werd hij teruggezonden naar de Noordkust, waar hij in 1970 stierf. Zijn gemeenten echter hielden stand tegen de gecombineerde druk van de *ogai*, de vreemdelingen van gouvernement en zending, tot op de dag van vandaag.

Hoofdstuk 5 'The birth of an indigenous religious discourse', geeft een diepteboring. De auteur beschrijft 'the idea of God', 'the perception of the Bible', 'the view of salvation' en 'the idea of Jesus' zoals gevonden onder de Me in het algemeen en onder de *Wege Bage* in het bijzonder. Daarbij toont hij aan dat de ideeën van de *Wege Bage* een inheemse theologie zijn die is ontwikkeld in wisselwerking met de overeenkomstige christelijke concepten (133). Deze visie diept hij uit in zijn conclusies (hoofdstuk 6). Daarin benadert hij het religieuze systeem van Zakheus Pakage als (1) 'a reinterpretation of the existing belief system in the context of change'; (2) 'which was used by the people as 'theological arrows' with which they defended themselves against the pressure of the *ogai*;' en (3) 'as an expression of the Me's wish to restore their identity and bring back their perceived history in the light of contending visions'. Vervolgens geeft de auteur op pp. 257-266 zijn eigen mening en beleidsvoornemens. Hij is geordend predikant in de Alliance kerk (Gereja Kemah Injil Irian Jaya) die ook een deel van de Me omvat. Hij keurt de confrontatiebenadering van de CAMA af. Waarom heeft de zending de kerk wel vrijheid gegeven zichzelf te regeren, maar niet om een eigen theologie te ontwikkelen? (259). De zendelingen zijn er niet in geslaagd hun cultuur en traditie los te koppelen van de Bijbel die zij brachten. Maar de mensen van de *Wege Bage* maken een zelfde fout, doordat zij geen kritische houding aannemen tegenover hun eigen religieuze aspiraties. Beide partijen claimen een alomvattende en enig ware visie op de wereld en de geschiedenis te bezitten, en beide hebben daarin ongelijk (262). Beide hebben de Bijbel hoofdzakelijk gebruikt als bron van inspiratie voor hun eigen overtuigingen en praktijken. Daarom is een dialoog tussen beide noodzakelijk. Op de laatste bladzijden van zijn boek schetst de auteur de uitgangspunten voor zo'n dialoog: partijen moeten de mensen en hun

dagelijks bestaan serieus nemen, de Bijbel niet onkritisch gebruiken als bewijsmateriaal voor de eigen overtuigingen en haar loskoppelen van de Westerse cultuur en kerktraditie, maar integendeel toelaten dat zij functioneert als 'a social and moral critic and a source of transformation of their views' (266). Zo alleen kan de Bijbel de Me helpen bij de noodzakelijke sociaal-religieuze integratie met de rest van de wereld (265).

Giay doet een bewonderenswaardige poging om met behulp van antropologische en theologische gereedschappen greep te krijgen op de religieuze en sociaal-culturele situatie van zijn volk. In zijn fascinerende boek staat veel meer dan hierboven kon worden weergegeven. Er blijven vragen. Zeer intrigerend is bijv. dat geen poging wordt gedaan de 'historische Zakheus Pakage' los te pellen uit het mythisch aandoende beeld dat de *Wege Bage* van hem geven. Mede daardoor wordt ook niet duidelijk wat nu eigenlijk de oorzaken waren van de botsing met zending en gouvernement. Ook geeft de auteur geen concrete voorbeelden van een theologie en kerkvorm waarin de Bijbel inderdaad is losgekoppeld van Westerse tradities. Hier wrekt zich ook dat hij niet heeft gekeken naar verwante bewegingen in andere gebieden. Een vergelijking, bijvoorbeeld, met Simon Kimbangu en het Kimbangusme, eveneens gemengd tussen zending (missie) en koloniale staat, had voor de hand gelegen. Maar antwoorden op deze vragen moet de lezer zelf dan maar zoeken. Intussen wenst deze lezer de auteur tevens een behouden terugkeer naar Irian en een ongestoorde arbeidstijd in zijn kerk toe.

Jammer dat de uitgever de op zich goede Engelse tekst van de auteur zeer slecht heeft afgewerkt, waardoor het boek wemelt van drukfouten, wegge laten of dubbele woorden, enz. Het boek is verkrijgbaar bij het Zendingsbureau te Oegstgeest.

Tb. van den End

Lamin Sanneh, Encountering The West, Christianity and the Global Cultural Process: The African Dimension, Maryknoll, N.Y. 1993, Orbis Books ISBN 0-88344-929-3, pp. 286, \$ 24,95 (Geb.)

Heeft het Westen zagezegd beschaving gebracht, of heeft het honderden bloeiende culturen vernield, zoals de relativisten van onze eeuw alom verkondigen? Cultuurheld of cultuurbarbaar? Beide visies op het Westen klinken soms zelfs te zamen, terwijl hun tegenstelling dan wordt verhuld door het christendom af te schilderen als de echte vijand van zowel het beschavingsproces als de exotische culturen. De Westerse verlichting bewees haar tegenstrijdigheid inderdaad door halfbewust medestanders bij de niet-Westerse culturen te zoeken. Lamin Sanneh, Senegalees met moslim

achtergrond, die in de VS missiologie doceert en vooral bekend werd door te wijzen op de centrale waarde van de vertaalbaarheid in het christendom, analyseert in dit boek op scherpe wijze hoe zowel de evolutionisten als de relativisten de plank mislaan. Ze vergeten gelijkelijk dat de historie van Afrika en andere continenten pas te begrijpen is, als we zien hoe de vertaalde bijbelse boodschap aan de bevolking vanaf het begin een middel gaf om op basis van hun eigen verstaansgrond, weerwoord te bieden aan het koloniale geweld. Zonder de oude tradities op te hemelen, als 'een Eden zonder slangen', of het missionaire handelen onkritisch te bewieroken, toont Sannet het belang van deze bijbelse factor. Missiologisch komt hij dicht in de buurt van Newbigin, maar doet dat met cultuurhistorisch onderzoek dat hem in staat stelt ook de positieve bijdragen uit niet-Westerse culturen te markeren in een interreligieuze hermeneutiek, die zijn waarde kan bewijzen voor de Westerse geloofscrisis. Hij ontmaskert feilloos talloze drogredeningen over interculturele verhoudingen en scheidt een geloofwaardige ruimte voor de christelijke taak. Hoewel de grote belezenheid – zij het met opvallend weinig katholieke titels, die in deze materie toch niet zouden misstaan – en de wervelende stijl soms de argumentatie lijkt te verstoren, moet hier van een baanbrekend boek gesproken worden, dat de nieuwe stroming in de missiologie en de antropologie bijeen weet te brengen.

Wiel Eggen

Wouter Smit, De islam binnen de horizon. Een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties (1797-1951), Zoetermeer: Boekencentrum 1995, 312 p., ISBN 90 239 14813, f 49,90 [Dissertatie aan de Rijksuniversiteit Utrecht]

Smit heeft onderzoek verricht naar de vier genootschappen die eerst samen gingen in de SZC: Samenwerkende Zendingscorporaties, in 1917 de Zendingshogeschool in Oegstgeest oprichtten en 'kerkelijk' zijn geworden als Raad voor de Zending van de Nederlands Hervormde Kerk. De studie is uitdrukkelijk geschreven volgens 'de empirische methode' en aan het materiaal werd geen vooraf al bedacht concept opgelegd. Dit betekent dat niet alleen de verschillende corporaties, maar daarbinnen ook de afzonderlijke personen in hun eigen terminologie en uitbundige verscheidenheid aan bod komen. Dit levert een rijk beeld op. Omdat Smit de kunst verstaat goede samenvattingen te geven en deze te illustreren met pakkende citaten, heeft hij ook een uitstekend leesbaar boek geschreven. Er komen vanzelfsprekend nogal wat droef stemmende passages in voor, vanwege de vaak zeer gebrekkige kennis van de islam en de even vaak ook al zeer gemakkelijke en nogal retorische oordelen. De geleerde prof. H. Millies wordt op p.

74 geciteerd over de eenheid Gods volgens de islam 'die zoo geestdodend en verderfelijc is geworden'. Bij de samenstelling van zijn boek heeft de auteur af en toe te weinig durven schrappen. De vermelding van het zevenjarige werk van Hulstra in Gorontalo, een man die kennelijk niet geschikt was voor zijn werk, heeft absoluut niets opgeleverd, behalve dan toch die halve pagina in dit werk.

Smit heeft een boeiende aanvulling gegeven op de studie over Bernard Arps, die al in een aantal documenten uit de bronnenpublicatie van Th. van den End was gepresenteerd. Het keurslijf van een proefschrift eiste kennelijk wel dat dit verdeeld moest worden over twee, gedeeltelijk overlappende passages 240-241 en 259-265. Arps is een man die buiten de bestaande christen gemeenten in West-Java rechtstreeks contact met moslims zocht, geduld had, geen gemakkelijke bekeerders bij marginale figuren zocht. Prominent figureert hier ook Jurriaan Verhoeven, die van 1877-1922 in West-Java werkte en ervoor waarschuwde om propaganda te voeren voor het christendom door de islam zoveel mogelijk te kleineren. Hij erkende 'tot zijn spijt wel eens wat te hard geoordeeld te hebben over de islam en de koran' (p. 162). Hij wordt zelfs geciteerd als iemand die 'mogelijkheden ziet om, als christenen en moslims, gezamenlijk de bijbel en de koran te lezen'.

Temidden van de rijke mogelijkheden onder de 'heidene' in Nederlands Oost-Indië, was er een dubbel dilemma ten opzichte van de moslims. Er waren theologische redenen om hen voorlopig maar te ontwijken: er is een gemeenschappelijke basis in het belijden van 'den Eënen, Waarachtigen God' (Verhoeven, p. 163). Dus beter maar de aandacht gericht op de 'echte' heidene! Daarnaast is er een praktisch bezwaar: de islam lijkt een rots van graniet (190). 'De uitspraak dat de islam niet meer zou zijn dan een vernislaag wekt ten onrechte de idee dat deze laag gemakkelijk te verwijderen zou zijn. Wat hij eenmaal heeft gevat, verstijft, gaat dood en laat hij niet zoo gemakkelijk weer los' (Govert Maan, blz. 192). Dus ook om praktische redenen dan maar beter proberen 'de islam vóór te zijn' (152). Ook al speelde in deze periode de vraag rond dialoog en/of missionering nog geen rol, in andere termen komt deze vraag steeds weer naar voren. De zending Geerard Smit wordt geciteerd: 'Wie arbeidt in de Zending, hoopt op bekering' (uit 1911: p. 226). Dit wordt bijna ongemerkt vertaald in het lid worden van de christelijke gemeente. Dat dit vrijwel niet gebeurde, maakte deze zending zo onvruchtbaar en het debat erover zo vol herhalingen. Wouter Smit heeft met gevoel voor zijn bronnen dit debat nauwkeurig geschilderd. Controverses heeft hij gemedend: de felle debatten over de positie van Hendrik Kraemer worden nauwelijks vermeld. Boven de paragraaf over Haafner staat braaf: 'Het nut van Islam-zending volgens...' (p. 33-34). Dat deze man, die van de zending niets moest hebben, onlangs nog

een herdruk mocht beleven en zelfs de oprichting van een genootschap voor de studie van zijn werk, wordt evenmin genoteerd. De missiologische verwarring, die door dit vele materiaal wordt gesticht, is niet stevig aangepakt. Voor een nadere uitwerking van de uitgangspunten van p. 1: de gemeenschappelijke wortels van jodendom, islam en christendom, waarom 'de vraag naar hun onderlinge verhouding intrigeert en vraagt om stellingname', worden wij in dit werk wel behoed voor droogzwemmen of luchtkastelen. Hier wordt geen anderhalve eeuw van pure theorievorming beschreven, maar veeleer van reflectie op een dagelijkse praktijk.

Karel Steenbrink

Peter Beyer, Religion and Globalization, Sage Publications, Londen 1994, 250 p., ISBN 0803980172 (pbk), £ 12,95

Of de zich steeds uitdrukkelijker manifesterende, religieuze bewegingen van fundamentalistische en liberale huize gerekend moeten worden bij een nieuw (postmodern) bestel, of horen bij de globalisatie die de moderniteit sinds eeuwen bewerkt, is een vraag die ook missiologen bezighoudt. P. Beyer is duidelijk de tweede mening toegedaan. Hij volgt in grote lijnen de visie dat de globalisatie in wezen de verspreiding is van Westerse economische, politieke, culturele en sociale machten. Hij zet deze vier factoren helder uiteen in een eerste deel, waarin hij de systeemtheorie van N. Luhmann belicht als een verfijning op Wallerstein, Meyer en Robertson, die de eerste drie polen benadrukken. Luhmann toont aan dat de sociale verschuiving in modern Europa van groepsdifferentiatie naar een functionele differentiatie binnen diverse systemen (van economie, politiek en kunst tot sport of religie) een geheel nieuw menstype heeft doen ontstaan, waarop religieuze mensen proberen te reageren, zowel door de functie van religie (als privécommunicatie met het transcendente) te benadrukken, als door de invloed ervan op verwaarloosde waarden in andere secties (performance) op te voeren. De secularisatie door de moderniteit bedreigt vooral het tweede (en indirect ook het eerste); maar de religie als Luhmanniaans systeem zal zich hiertegen verzetten, zoals Beyer probeert aan te tonen in de vijf voorbeelden die het tweede deel vormen: Nieuw Rechts, de Bevrijdingstheologie, de Iraanse Revolutie, Religieus Zionisme en het Religieus Ecologisme. De vijf voorbeelden passen zeker in het model, al tonen ze aan hoe moeilijk het de religieuze bewegingen lukt een antwoord op het terreinverlies te vinden. De socioloog Beyer let uiteraard vooral op wat hij 'performance' noemt en minder op religieuze 'functie'. Deze boeiende analyse had echter wèl meer aandacht kunnen geven aan het feit dat het christendom een hoofdbron van de moderniteit is geweest (en niet slechts

een in het nauw gedreven slachtoffer); en de voorbeelden (behalve het Iraanse) zijn te veel van Westerse oorsprong. Misschien had Beyer toch de Soga Gakkai moeten kiezen, of Afrikaanse bewegingen. Maar het boek vormt zeker een belangrijke bijdrage aan de discussie.

Wiel Eggen

J. Friedman, Cultural identity and Global Process, London 1994, 270 p. Sage Publ., ISBN 0803986386 (pbk), £ 12,95

De stelling dat de wereld een groot dorp is geworden met een eenheidscultuur van blik, slikken we even snel als verhalen over de etnische groepen die (al dan niet onder religieuze voorwendselen) elkaar naar het leven staan. De kerken hebben een wereldbroederschap bepleit, maar zien nu christelijke (en soortgelijke) symbolen gebruikt worden om groepsidentiteiten te markeren. In missionaire kring wordt al jarenlang naar de antropologie uitgekeken om wat helderheid te krijgen in deze tegenstrijdigheden. Friedmans boek is een welkome, maar geen gemakkelijke hulp. Zijn bundeling van artikelen (sinds 1980) wil eerst enkele waanbeelden rechtzetten. Globalisatie is niet hetzelfde als verwestering; antropologische noties over cultuur zijn zelf gegroeid in een politiek kader; de bedoelde groepen worden niet opgeroepen vanuit andere (conservatievere) krachten dan modernistische patronen. Via handel is er altijd een soort wereldproces geweest, met een grote fluiditeit van symbolen. Steeds als de hegemonie van één groep verzwakte, was er een dubbel proces: van de periferie, die symbolen gebruikte om de eigen identiteit te markeren, en van het centrum, dat de eigen symbolen niet langer als summum van de evolutie zag. Er moet hierin een proces gezien worden dat zich voltrekt binnen een kader van moderniteit, postmodernisme, traditionalisme en (ecologisch) primitivisme. Friedmans analyses laten zien hoe de wereldbevolking overal met verwante middelen probeert een antwoord te vinden op de crisis die sinds de jaren vijftig de Westerse hegemonie heeft aangetast. De narcistische nadruk op de individuele of groepsidentiteit blijkt deel te zijn van een groter proces. Voor het missionaire denken is dit een nuttig, maar geen gemakkelijk boek. Uiteraard kan men van antropologen geen religieusmissiologische duiding van dit proces vragen. De voorbeelden uit Congo en Hawaii, laten echter verstaan dat een missionaire keuze om die nadruk op eigenheid serieus te nemen, complexe vragen openlaat; want in welke mate is de menselijke zelfontplooiing in de christelijke zin ermee gediend? Dit boek kan in ieder geval een aantal stoffige noties helpen opklaren.

Wiel Eggen

Pieter ter Veen, Indonesië: harmonie op de rand van een vulkaan,
Kampen: Kok 109 p. ,ISBN 90 242 2277x, f 24,90

Als achtste en voorlopig laatste deel in de *Omkeer*-serie verscheen 'pas' een boekje over Indonesië. Is dat toevallig of is er inderdaad sprake van verminderde belangstelling, ook in zendingen-kringen voor Indonesië, iets wat we ook positiever kunnen uitdrukken als een verbreding van de aandacht naar andere landen? Hoe het zij, ds. Pieter van Veen heeft een uitstekende bijdrage geleverd over het moderne Indonesië. Hij duikt niet al te ver de geschiedenis in, omdat hij een beeld van de moderne tijd wil geven. Daarbij hoort 'de mythe van het ontstaan van Indonesië': 'De onafhankelijkheid als gave van de Al-ene Heer vindt zijn uitdrukking in een nieuwe mythe en nieuw ritueel. Elk jaar wordt op 17 augustus bij het ritueel van de onafhankelijkheidsdag die mythe weer gedramatiseerd en zo wordt die eenheid die werd geboren in een mythisch oergevecht weer bevestigd.' (blz. 30). Net als in de wajang zijn de kwade karakters niet blijvend slecht en dat verklaart ook, waarom huidige Nederlanders niet blijvend dat vroegere kwaad wordt aangewreven! Ook in zijn beeld van de islam weet Ter Veen de juiste toon voor een kijk op het heden te treffen door aandacht te geven aan de populaire prediker Zainuddin MZ (vanwege zijn veel verkochte geluidscassettes ook wel Omzet genoemd). De vier pagina's, besteed aan de opsomming van de 62 kerken, die lid zijn van de Gemeenschap van Kerken, zijn wel wat veel, vooral als men bedenkt, dat er weinig of geen leertwisten zijn in Indonesië en dat deze verscheidenheid zijn grond heeft in de verschillende zendingsgenootschappen en in persoonlijke factoren. De protestantse kerken worden levendig geschetst in het laatste hoofdstuk, dat benadrukt hoe deze kerken eerder zingende en sociaal actieve kerken zijn dan gemeenschappen die over het geloof redeneren of erover twisten. De katholieken konden in het boekje geen aparte behandeling krijgen. Wellicht daarom is de komst van het christendom hier (blz. 17) gedateerd op de activiteit van Franciscus Xaverius uit 1546. Juist in katholieke kring houdt men het tegenwoordig graag op de Nestoriaanse kerk, die rond 645 al gebouwd werd in het dorpje Fansur, vlak bij Baros aan de westkust van Sumatra. Dit is geen willekeurig jaartal, maar het begint ook een mythische betekenis te krijgen: hierdoor zou er eerder (enig) christendom in Indonesië zijn geweest, vóór de komst van de islam! Ter Veen constateert terecht dat de activiteiten van de Indonesische regering om officiële programma's te ontwikkelen ter bevordering van de harmonie tussen de godsdiensten te zwaar onder de ambtenarendruk staan om tot een werkelijke religieuze ontmoeting te leiden (104). Daar heeft hij gelijk in, maar ik vraag me af of een regering meer kan doen dan alleen de voorwaarden tot rust, orde en welvaart te scheppen. Het werkelijke

gesprek zal natuurlijk van onderop moeten komen, zoals de op blz. 105 besproken 'Interfidei'. Het boekje is mooi en goed verzorgd uitgegeven met pakkende illustraties. Van harte aanbevolen!

Karel Steenbrink

Uit de internationale missiologische tijdschriften

Missiology 1995/2 handelt over uiteenlopende onderwerpen: het belang van taal en cultuur in missie, de waarde van de traditionele religies, inculturatie en bevrijding. Het artikel van Stephen B. Bevans, een katholiek theoloog, die nagaat wat katholieken kunnen leren van evangelicalen, is in verschillende opzichten ongewoon. De betrekkingen tussen katholieke missionarissen en evangelicalen zijn weinig ontwikkeld. Wanneer ze hun eigen begrip van missie met dat van de evangelicalen vergelijken, doen ze dat over het algemeen niet om van hen iets te leren. Bevans is zich terdege bewust van het verschil in traditie tussen beide, maar meent toch dat de katholieken van de evangelicalen kunnen leren. Zij leggen namelijk sterk de nadruk op de missionaire dimensie van het christelijk leven en de verkondiging van de boodschap; zij wijzen er tevens op dat men terdege rekening moet houden met de 'machten' die de verkondiging in de weg zullen staan.

Het Zuidafrikaanse *Missionalia* 1995/1 heeft verschillende artikelen die een aantal aspecten van de missie in Afrika behandelen: discussie over de bijdrage van Zwitserse missionarissen in de 19de eeuw in Zuid-Afrika, de Geest als het hart van missie, het Rijk Gods en politiek, uitdagingen voor de missiologie in Afrika, inculturatie in Ethiopië. Pieter F. Theron pleit voor een theologische opleiding, uitgebouwd volgens de principes van Paulo Freire, die gericht is op een radicale vernieuwing van de maatschappij. Een dergelijke opleiding zal in niet geringe mate bijdragen tot de contextualisatie van pastoraal en theologie in Afrika.

Spiritus nr. 139 (mei 1995) is geheel gewijd aan de kerken in Oost-Europa. Michel Kubler schetst eerst de situatie van de verschillende kerken. Dan volgen drie artikelen over Rusland. Yves Hamant analyseert de context van de evangelisatie in Rusland: hoe staan de Russen tegenover de godsdienst? wat verwachten zij ervan? René Marichal gaat dieper in op de wijze waarop de Orthodoxe Kerk missie gestalte geeft in Rusland en François Euve schetst een beeld van de Katholieke Kerk. Verder kan men nog getuigenissen lezen uit Roemenië, Hongarije en Tsjecho. Didier Rance stelt ten slotte de

voornaamste boeken voor die over dit onderwerp in het Frans gepubliceerd werden.

International Review of Mission, nr. 332-333 (januari-april 1995) is een themanummer over *het christelijk geloof en de culturen*. Het bevat de referaten van de consultatie aan het *Institute for Ecumenical Research* te Straatsburg in 1994. De fundamentele vragen worden in vier artikelen behandeld. Yacob Tesfai wijst er op dat de meerderheid van de christenen niet langer in het Westen te vinden is. In de niet-Westerse wereld komt het geloof vaak vreemd over. Moet dit ons niet aanzetten om de band tussen christelijk geloof en de culturen opnieuw te bekijken? Claude Geffré pleit voor een radicale creatieve herinterpretatie van het evangelie in de verschillende culturele contexten. Cultuur en geloof verrijken elkaar wederzijds. Georg Kretschmar analyseert de historische ontwikkeling van de apostolische geloofsbelijdenis. Oost en West legden hierbij eigen accenten. Hij besluit dat men steeds met twee dimensies rekening moet houden: trouw aan de overlevering en aanmoediging om het geloof creatief te beleven in steeds nieuwe contexten. Lamin Sanneh is ervan overtuigd dat men zowel het 'gezag' van Christus als de authenticiteit van de cultuur moet respecteren. Een cultureel naakt evangelie is ondenkbaar, maar men mag het evenmin met een bepaalde cultuur vereenzelvigen. Anita Stauffer toont daarna aan hoe de concrete interactie tussen geloof en cultuur plaats vindt. Verder volgen nog drie getuigenissen uit Afrika, Azië en Europa.

Verbum SVD 1995/2 is een voortzetting van het vorig nummer. Men vindt er het tweede deel van de lange bijdrage van Robert Hardawiryana over de theologische perspectieven van missie in Azië. Ook over het leven van Helena Stollenwerk wordt verder nagedacht. Verder is er nog een artikel over de Duitse kerken en buitenlandse gelovigen, met name Filipino's. *Last but not least* moeten we het artikel van James H. Kroeger vermelden over missie, bekering en het paasmysterie. Het moet wel zeer de moeite lonen, want het duikt in verschillende Aziatische tijdschriften op, weliswaar telkens onder een nieuwe titel.

Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 1995/2 is een eerbetoon aan Prof. Hans-Werner Gensichen ter gelegenheid van zijn tachtigste verjaardag. De bijdragen aan het symposium *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte* dat bij die gelegenheid gehouden werd, worden hier gepubliceerd. Alle artikelen gaan uiteraard over historische onderwerpen. Men vindt er ook een lijst van de verschillende publikaties van H.-W. Gensichen vanaf 1980. Een lijst van zijn vroegere werken werd bij zijn vijfenzestigste verjaardag reeds gepubliceerd.

International Bulletin of Missionary Research 1995/3 bevat bijdragen over uiteenlopende thema's: partnership in missie van de Presbyterianen, charismatische bewegingen in Nigeria, portretten van Murray Titus en Anastasios Yannoulatos. Dit tijdschrift heeft altijd al van 'portretten' gehouden en wil nu ook met echt fotomateriaal gaan werken. Paul Jenkins opent in dit nummer de reeks met een geïllustreerde bijdrage over een belangrijke Bamun familie. De kinderen vroegen de missionarissen een foto van hun ouders te maken (begin deze eeuw). De vader nam een stoel en gebood zijn vrouw op de grond te gaan zitten. Noch de fotograaf (een vrouw), noch de dochters konden hiermee akkoord gaan en slaagden erin hun vader over te halen om moeder ook op een stoel te laten zitten. Dit voorval is een aanzet om over foto's door missionarissen gemaakt verder na te denken. Wellicht vertellen ze ons meer over de geschiedenis van de missie dan we vermoeden.

Exchange 1995/2 neemt afscheid van Marc Spindler die gedurende vele jaren lid van de redactie was. Het hele nummer is gewijd aan het thema *hermeneutiek van het leven*. Vier bijdragen gaan over 'woorden van leven'. De Schrift wordt niet als een 'oud voorwerp' bestudeerd, maar als een woord van leven onder de hedendaagse gelovigen ervaren. De drie resterende bijdragen zijn gewijd aan de theologie van het leven.

Eric Manhaeghe

INHOUDSOPGAVE JAARGANG 24. 1995.

Thema's

- 1995/1 Godsdienstvrijheid
1995/2 Afrikaanse antwoorden
1995/3 Vijftig jaar Indonesië
1995/4 Vrouwen bijeen in China

Artikelen

- Bediako Kwame Theologie van het grondvlak
Afrika en de toekomst van het christendom.
(2/27-40)
- Boonstra Herman Het verhaal van Ali Ahmed AbdelRahman.
(1/46-50)
- Chung Hyung Een spiritualiteit voor de 21e eeuw.
Kyung Een 'sahlim'dans voor bevrijding en heelheid.
(4/68-76)
- Darmaputera Eka De Indonesische protestantse kerken na vijftig jaar
onafhankelijkheid.
(3/12-22)
- Desouter Serge A. Ryangombe-rituelen als buffer tussen de machti-
gen en de horigen in Rwanda.
(2/57-66)
- Eggen Wiel De familiekerk en deelgenootschap.
(4/39-50)
- Epps Dwain C. Vrijheid om te dienen.
De ontwikkeling van het oecumenisch denken en
handelen ten aanzien van godsdienstvrijheid.
(1/79-93)
- Giay Ben De Ogai en de Me
Over de noodzaak van een eigen weg op Irian Jaya
(3/68-73)
- Grijp Klaus van der Religieuze verdraagzaamheid in Latijns Amerika.
(1/34-46)
- Haar Gerrie ter Geloof en macht
De rol van religie in het hedendaagse Ghana
(2/15-27)
- Heyndrickx Jeroom Godsdienstvrijheid in de Chinese Volksrepubliek.
(1/22-34)

- Hoeberichts Jan Missie en dialoog
In de visie van de Indiase theoloog
Felix Wilfred.
(4/51-67)
- Hoekema Alle Dossier: Recente protestantse dissertaties in Indonesië.
(3/92-97)
- Jans Jan Godsdienstvrijheid volgens Rome.
(1/68-97)
- Jong Kees de Honderd procent katholiek, honderd procent Indo-
nesisch
De ontwikkeling van de Katholieke Kerk in het
onafhankelijke Indonesië.
(3/22-37)
- Karamaga André De protestantse kerken en de Rwandese crisis.
(2/66-80)
- Koetsier Henk Verklaring van de Raad van Kerken in Nederland
naar aanleiding van 50 jaar onafhankelijkheid van
Indonesië. Toelichting en commentaar.
(3/81-92)
- Korvinus Berthy, Van Nairobi via Wenen naar Beijing.
A.W. (4/3-11)
- Labuschange Bart Godsdienstvrijheid volgens de Verenigde Naties.
(1/50-61)
- Lagerwerf Leny Marie-Louise Martin
Een Zwitserse theologe bij de Kimbanguïsten.
(2/40-47)
- Leeuwen Gerwin India's pelgrimstocht naar vrijheid van godsdienst.
van (1/3-11)
- Leven Cokkie van't Dialoog aan de basis:
Het Project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika.
(2/80-92)
- Meijer Johan Godsdienstvrijheid in de voormalige USSR:
Men moet de les nog leren.
(1/11-16)
- Manhaeghe Eric Boodschap voor de kerken van Nederland en België.
Een slorbeschouwing.
(2/92-101)
- Mulder Dick Godsdienstvrijheid in de wereldreligies.
(1:61-68)
- Nkashama Ngandu De rol van de kerken en religieuze bewegingen in de
huidige politieke ontwikkeling van Afrika.
(2/3-15)

- Noort Gerrit Aanzetten tot ontwikkeling. De christelijke kerk van Centraal Sulawesi van 1947-1995. (3/45-52)
- Oosthuizen C.G. De Onafhankelijke Afrikaanse kerken in het nieuwe Zuid-Afrika. (2/47-57)
- Purwanto L.H. en Susanto D. Van Chinese kerk tot Geredja Kristen Indonesia. (3/60-68)
- Ruff Otto Een Zuidmolukse weg naar Nederland. (3/73-81)
- Salemink Theo Profet in een seculiere wereld. Arend Theodoor van Leeuwen 1918-1993. (4/24-38)
- Schaaf Ype Dossier I: Incarnatie is inculturatie. (2/101-105)
- Schaaf Ype Dossier II: Wedergeboorte als antwoord. De PACLA-conferentie in Nairobi van 23-30 november 1994. (2/105-109)
- Schreiner Lothar De eigen weg van de Batakkerk. (3/52-60)
- Steenbrink Karel Vijftig jaar christendom in de Pancasila-staat. (3/3-12)
- Stratmann Henriëtte Vervolgd om hun geloof. Amnesty International en de godsdienstvrijheid. (1/93-101)
- Ukur Fridolin Protestants-rooms-katholieke contacten in Indonesië, gedurende de laatste vijftig jaar. (3/37-45)
- Willems Lien Hoezo een bevolkingsprobleem? De feministische bevrijdingstheologie over Cairo en Beijing. (4/12-23)

Bibliografie

- Lagerwerf Leny Bibliografie van de in 1994 in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur. (4/77-96)

Boekbesprekingen

- Beyer P. Religion and Globalisation, Sage Publications. WIEL EGGEN (4/108-109)
- Brown S. The nearest in affection. Towards a christian understanding of islam. KAREL STEENBRINK (9/114).
- Bouma C. Samen leven en geloven in Arnhem. KAREL STEENBRINK (1/114-115).
- Crijns H., Herman Noordegraaf en Eef van Vilsteren (red.). Pendelen tussen werk en kerk. Verhalen rond de opkomst van het bedrijfsapostolaat. KAREL STEENBRINK (2/116-117)
- Delathuy A.M. Missie en staat in Oud-Kongo 1880-1914. KAREL STEENBRINK (1/115)
- Documentatieblad voor de geschiedenis van de Nederlandse zendingen en overzeese kerken. Jaargang 1994. KAREL STEENBRINK (1/113-114).
- Fornet-Betancourt R., H. Hoeben. (red.). Jahrbuch für kontextuelle Theologie '93. FRANS WIJSEN (1/113)
- Friedman J. Cultural identity and Global Process. WIEL EGGEN (4/109)
- Giay Benny Zakheus Pakage and his communities. Indigenous religious discourse, socio-political resistance and ethnohistory of the Me of Irian Jaya. T.H. VAN DEN END (4/105-107)
- Gnanadason A. Geen geheim meer: De kerk en het geweld tegen vrouwen. KAREL STEENBRINK (2/117).
- Jong A. de Missie en politiek in Oostelijk Afrika. Nederlandse missionarissen en Afrikaans nationalisme in Kenya, Tanzania en Malawi 1945-1965. G.J. van BUTSELAAR (1/111-112).
- Jong Chr.C.F.de Geschiedenis van de Nederlandse zending op Zuid Sulawesi. G.van SCHIE (3/106-107).
- Keiper M. Pazifische Begegnungen. Ein Lesebuch. KAREL STEENBRINK (2/116)
- Kool A.M. God moves in a mysterious way. The Hungarian Protestant Foreign Movement (1756-1951). J. CZIRIA (3/108-109).
- Mensen B. svd. (hrsg.). Recht auf Leben. Recht auf Töten. Ein Kulturvergleich. WIEL EGGEN (3/104-105).
- Mukunyera. I. (ed.) Rewriting the Bible: the real issues. Perspectives from within biblical and religious studies in Zimbabwe. WIEL EGGEN (2/115-116).
- Neckebrouck V. Het dubbele rentmeesterschap. WIEL EGGEN (3/115)
- Olupona Jacob K. en Sulayman S. Nyang (red.). Religious plurality in Africa. Essays in honour of John S. Mbiti. MATTHIEU SCHOFFELEERS (3/108-109).

Pan-Chiu Lai. Towards a trinitarian theology of religions. A study of Paul Tillich's thought. WIEL EGGEN (1/110-111).
 Salma Khadra Jayyus (ed.). The Legacy of muslim Spain. KAREL STEENBRINK (3/109-110).
 Sanneh Lamin. Encountering the West. Christianity and the global cultural process: The African dimension. WIEL EGGEN (4/105-106).
 Schwarzlander J. (hrsg.). Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte. JAN SLOMP (3/111-112).
 Smit Wouter. De islam binnen de horizon. Een missiologische studie over de benadering van de islam door vier Nederlandse zendingscorporaties. KAREL STEENBRINK (4/106-108).
 Speelman Gé, Jan van Lin and Dick Mulder. Muslims and christians in Europe; Breaking new ground; Essays in honour of Jan Slomp. A. WESSELS (3/114-115).
 Sumartana Th. Mission at the crossroads. Indigenous churches, European missionaries, Islamic association and socio-religious change in Java 1812-1936. C.D. GRIJNS (3/1).
 Thomaz de Bossiere, Y. de, Jean-François Gerbillon S.J. (1654-1707) Mathématicien de Louis XIV. Premier Supérieur Général de la Mission française de Chine. ARNULF CAMPS (3/112-114).
 Veen P. ter. Indonesië: harmonie op de rand van een vulkaan. KAREL STEENBRINK (4/110-111)
 Vugt J. van (red.). In elkaars spiegel. Westers christendom in Afrika. Met bijdragen van J. Heijke e.a. G. van't SPIJKER (2/114-115).
 Yates T. Christian mission in the twentieth century. ROGIER van ROS-SUM (1/109-110).

English summaries

Women meet in China

The contents of the last issue of 'Wereld en Zending' of this year cover again different subjects but also some topical themes are treated.

Berthy Korvinus gives her impressions of the worldwide conference of women in September in China. She is primarily interested in the problem of violence against women as victims of increasing international traffic, and she analyses the decisions of the conferences of Nairobi in 1985, Vienna of 1993 and Beijing of this year on this point. She shows that the efforts of the GAATW, the Global Alliance against the Traffic of Women, to get the 1994 treaty against the traffic of human beings, and the exploitation of people for prostitution, of the UN modernized, have had success. In general she is modestly positive on the results of Beijing.

Lien Willems analyses the decisions on the population problem of the conference in China as a series of necessary steps following the conference of Cairo of 1994. She does that from the viewpoint of the feministic theology of liberation, which centres on the words 'oppression' and 'power' for the analysis of the position of women. Cairo had moderate viewpoints but did not stress the underlying need for more empowerment of women enough. Beijing analysed the oppression from which women suffer, better, but Cairo and Beijing both underestimated the importance of economic inequality. In Cairo the Vatican stressed the differences between north and south but blinded itself to the domination of women by men.

The Vatican was surprisingly moderate in Beijing and Lien Willems does not really know why.

The title of this issue, 'Women meet in China', has to do with these two articles.

Arend van Leeuwen died in June 1993. He has contributed to the Dutch theology after World War II in a very special and unique way. Internatio-

nally he became famous by his book: 'Christianity in World History', of 1964. In 1984 his magnum opus appeared: 'De nacht van het kapitaal', with the outlines of an 'economic theology'. Theo Salemink, being himself a pupil of Van Leeuwen, has read two recent theses on his work. He gave his description of Van Leeuwen's views the title: Prophet in a secular world.

Wiel Eggen explains the meaning of the concept of 'the church as God's family' in the 'Apostolic Exhortation' of the Pope on the results of the African bishopssynod in Rome of April 1994. 'God's family church' is related to African ideas of community and continuation of life and not primarily to the western idea of family in the legal sense. And this concept of the African family-church as an authentic way of witnessing God's presence can inspire the church there and here to develop a partnership in equality.

It has been said that the idea of 'dialogue' originated in the multireligious society of India. Anyway, Jan Hoeberichts makes clear what the words mission and dialogue mean in the publications of the Indian theologian Felix Wilfred.

He states that a theology of creation leads to the concept of harmony which is familiar in India, respecting the convictions of others, but when missions gave a central position to the salvation in Christ as the fulfilment of Jewish promises, Christians put themselves outside the Indian idea of harmony. According to Wilfred, India, a modernizing state itself, requires from the church that, in its dialogue with other religions, it takes a positive stance towards the modernization process so that together they can speak out prophetically against the dehumanizing aspects of modernization. Since culture is closely related to religion, the question can be asked if in India this does not entail that christianity has to find a new Indian inculturation. Christian mission cannot mean depriving people of their Indian roots.

The last article gives the text of the 'sahlim' dance of the Korean theologian Chung Hyung Kyung, which she 'performed' on the meeting of the so called 8 May Movement in the Netherlands. It is said to be a sample of 21st century spirituality.

Leny Lagerwerf has made a useful bibliography of missiological publications in 1995, which appeared in Dutch in the Netherlands and Belgium. Finally a varied Chronicle and a number of Book Reviews are offered.

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 1996

- Evangelie en cultuur
- De omgekeerde missie van allochtone kerken
- Vrouwen horen het evangelie

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

- Godsdienstvrijheid 1995/1
- Afrikaanse antwoorden 1995/2
- Vijftig jaar Indonesië 1995/3
- 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)
- Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)

(Prijs incl. verzendkosten)