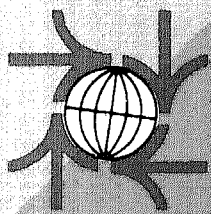


# Afrikaanse antwoorden

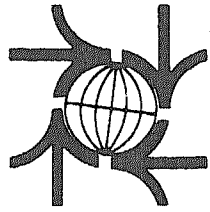


**Wereld en Zending**

**1995.2**

**Afrikaanse antwoorden**

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Ngandu Nkashama	De rol van kerken en religieuze bewegingen in de huidige politieke ontwikkeling van Afrika	3
Gerrie ter Haar	Geloof en macht De rol van religie in hedendaags Ghana	15
Kwame Bediako	Theologie van het grondvlak Afrika en de toekomst van het christendom	27
Leny Lagerwerf	Marie-Louise Martin (1912-1990) Een Zwitserse theoloog bij de Kimbanguïsten	40
G.C. Oosthuizen	De Onafhankelijke Afrikaanse kerken in het nieuwe Zuid-Afrika	47
Serge A. Desouter	Ryangombe-rituelen als buffer tussen de machtigen en horigen in het oude Rwanda	57
André Karamaga	De protestantse kerken en de Rwandese crisis	66
Cokkie van 't Leven	Dialogo aan de basis: Het project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika	80
Eric Manhaeghe	Boodschap voor de kerken in Nederland en België Een slotbeschouwing	92
Ype Schaaf	Dossier I Incarnatie is inculturatie	101
	Dossier II Wedergeboorte als antwoord De Pacla II Conferentie in Nairobi van 23 tot 30 november 1994	105
	Kroniek	109
	Boekbesprekingen	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  
Dr. Jan Joosten  
Drs. Ina Koeman  
Drs. Arie Kramer  
Dr. Jan van Lin  
Dr. Jaap van Slageren  
Dr. Lieve Troch  
Dr. Frans Wijsen

**adres redactie**

Ds. Y. Schaaf  
Baantjebolwerk 1  
9101 NH Dokkum  
tel. 05190-98104  
fax 05190-92870  
Voor toezending artikelen (in  
tweevoud) en boeken ter recensie

*directie*

Henny van Dolderen, vz.  
Drs. Huib Lems, secr.  
Armand Berghmans  
Drs. Elianne Keulemans

**Wereld en Zending** verschijnt  
viermaal per jaar en wordt  
uitgegeven door

Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingsraad,  
Amsterdam  
Comité van de Missionerende  
Instituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

**administratie**

Voor opgave abonnement en  
bestelling losse nummers: uitgeverij  
Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen,  
tel. 05202-92414

**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

**copyright**

Overname van artikelen alleen met  
toestemming van de redactie en met  
bronvermelding

ten geleide

## Afrikaanse antwoorden

Verschillende landen in Afrika worstelen met grote problemen. De staat heeft als bouwer van het nieuwe Afrika gefaald omdat die te veel een westerse ik-staat werd. In sommige landen is die westerse staat niet tot een eigen structuur uitgegroeid en verworpen tot een dictatuur. Etnische tegenstellingen hebben zo hier en daar verschrikkelijke gevolgen gehad. Tegelijk wordt in Zuid-Afrika geprobeerd om eindelijk de democratische staat voor allen op te bouwen.

Ook de islam is duidelijk aanwezig in Afrika. Wat is de plaats en de eigen boodschap van de kerken van Afrika bij dit alles?

In de crisis waarin Afrika verkeert groeien de kerken nog steeds, maar welke kerk heeft toekomst in Afrika?

Dit zijn de vragen waarop in dit nummer Afrikaanse antwoorden gegeven worden.

De Zaïrees Ngandu Nkashama die in Europa doceert, geeft een kritische analyse van de desintegratie van de staat, vooral in Zaïre en de rol van de kerk en geloof in die situatie.

Gerrie ter Haar toont aan dat

waar de politiek het af laat weten, de religie de economische belangen van veel Ghanezen behartigt. De boodschap, zoals uitgedragen door de nieuwe kerken zet daarbij op moderne wijze een Afrikaans religieuze traditie voort, waarbij het heil zich altijd al ook materieel mocht manifesteren.

De Ghanese theoloog Kwame Bediako analyseert de 'theologie van het grondvlak' van een traditionele Akan vroedvrouw van het platteland.

Het leven van Marie-Lousie Martin gewijd aan de theologische opvoeding, vooral bij de Kibanguisten in Zaïre, wordt beschreven door Leny Lagerwerf als een voorbeeld van een Europese bijdrage tot Afrikaanse antwoorden.

De Zuid-Afrikaan Gerrit Oosthuizen bewijst dat de grote Zionistische Kerken bij de verkiezingen in Zuid-Afrika geen zwarte rugsteun voor De Klerk betekenden, maar een openlijke voor het ANC en dat ze nu een belangrijke stabiliserende factor zijn.

Serge Desouter laat zien dat in het oude Rwanda de Ryangobe-ri-tuelen een soort buffer waren tussen de machtigen en de horigen. André Karamaga vertelt dat in Rwanda de mens de taak had om

in harmonie te leven met de doden, de levenden en de natuur. En hij stelt de vraag hoe het gekomen is dat de normen die bij die opdracht horen, niet meer functioneren, met verschrikkelijke gevolgen.

Sinds 1959 werken deskundigen op de grens van de islam en het christendom in Afrika, dus tussen Senegal en Kenya in een project dat eerst Islam in Africa heette en nu PROCMURA: het project voor Christen-Moslim Relaties en Afrika. Cokkie van 't Leven die voor PROCMURA in West-Afrika heeft gewerkt evalueert deze poging tot dialoog tussen Afrikanen en Afrikanen via comités in dertien landen.

Ten slotte beantwoordt Eric Manhaeghe de vraag wat de consequenties zijn van deze antwoorden voor de missio in Afrika van de kerken van Nederland en België.

Informatie die meer aandacht vraagt dan de Kroniek kan bieden zal voortaan gepresenteerd worden in een 'Dossier'.

Twee van dergelijke Dossiers geven aanvullingen ten aanzien van de thematiek van dit nummer, namelijk één over het katholieke antwoord dat 'incarnatie' vertaalt met 'inculturatie', en één over de 'wedergeboren christen' als antwoord, zoals dat in november 1994 op de PACLA II conferentie in Nairobi naar voren kwam.

De Kroniek zelf is weer gevarieerd en datzelfde geldt van de Boekbesprekingen.

De themaredactie voor dit nummer bestond uit Gerrie ter Haar, Wiel Eggen en Eric Manhaeghe.

*Ype Schaaf*  
eindredacteur

Bij de vertaling uit het Frans en Engels van Afrikaanse begrippen heb ik de volgende Nederlandse termen gebruikt:

Afrikaanse Onafhankelijke Kerken:	African Independent Churches
Afrikaanse Onafhankelijke Eigenlandse Kerken:	African Independent Indigenous Churches
(Afrikaanse) traditionele godsdiensten: eigenlands:	(African) traditional religions indigenous
gesproken theologie	oral theology
historische kerken:	uit het werk van westerse zendingen en missies ontstane kerken
informele sector of onofficiële woongebieden:	informal sector of squatter-camps
theologie van de aanpassing:	theology of adaptation
theologie van het grondvlak:	grassroot theology
uitgebreide familie:	extended family
volks-inculturatie:	popular inculturation
zendingskerken:	uit het werk van missie en zending ontstane kerken

## De rol van de kerken en de religieuze bewegingen in de huidige politieke ontwikkeling van Afrika

In de westerse visie op het probleem van de godsdienst lijkt het erop dat het instituut belangrijker is dan het besef van Gods aanwezigheid. En dat terwijl de klerikale organisatie vaak het gedrag van de gelovigen stuurt. De confessionele vraag gaat niet alleen de grote openbaringsgodsdiensten aan, ze staat ook centraal in de vaak dubbelzinnige relaties, die er gegroeid zijn tussen Afrika en de oude koloniale moederlanden, die in onze dagen als machtig gezien worden, en die van ver of van dichtbij het functioneren van de kerken sturen.

Tegen deze achtergrond is het centrale probleem de bijdrage aan de hedendaagse geschiedenis, zoals die leeft en naar voren komt in de kerken en in de godsdienst.

Het is waar dat sinds het Tweede Vaticaans Concilie wat de katholieke kerk betreft, maar ook sedert de duidelijke acties van protestantse kerken met name tijdens de bevrijdingsoorlogen die Zuidelijk Afrika op de grondvesten hebben doen schudden, de breuken met de zendingscongregaties en -genootschappen niet alleen naar voren gekomen zijn in felle uitspraken of in discrete tegenstellingen. De polemieken van de jaren zeventig op basis van strijdvaardige thesen of stellingnames die grensden aan militante ketterijen, roepen ook slecht verborgen vermoedens op dat ze erop uit waren om de historische kerken op te blazen ten voordele van de nieuwe profetische, charismatische en messiaanse kerken, die overal in Afrika in het centrum stonden van de godsdienstige discussie.

Deze uitgangspunten maken drie onderwerpen belangrijk voor dit artikel: de rol van religie in het politieke geweten; het uiteenvallen van de kerkelijke hiërarchie geïnstalleerd door kerkleiders, die vaak gecompromitteerd wer-

den en in diskrediet geraakten door hun relaties met politieke dictators en de macht van een nieuwe religieuze boodschap, die door haar dynamiek en ethiek vooral een jongere generatie aanspreekt.

Geloven en doen worden hier tot inzet en tot test en het zou kunnen zijn dat deze uitgangspunten ons leiden naar een andere kerk, die dicht bij de menselijke samenleving staat en die het woord van God uitdraagt door de hoop van mensen.

## De rol van religie in het politieke geweten

De politieke en sociale geschiedenis van heel wat Afrikaanse landen is diep beïnvloed door godsdienstige daden of beter gezegd door daden van kerken. De gebeurtenissen die geleid hebben tot deze bewustwording hebben te maken met de verkondiging van Gods woord. Het woord van God dat de volken van Afrika menen ontvangen te hebben van hun voorvaders en het woord dat de westerse missionarissen denken gebracht te hebben. Deze confrontatie die soms de vorm heeft gekregen van botsingen, heeft de eigenlijke politieke rol opgeleverd van zowel de mensen van de kerken als van de politici.

Het voorbeeld van het voormalig Belgisch Congo is in dit opzicht in hoge mate illustratief meteen al vanaf de komst van de Portugese zeevaarders in 1482. De koloniale geschiedenis vertelt, dat wanneer Diego Cão aan wal gaat op de oever van de Congo (nu Zaïre) rivier hij een groot institutioneel en cultureel georganiseerd koninkrijk ontdekt, dat al een eeuw lang over een sterke militaire macht beschikte. Er komen relaties tot stand tussen dit koninkrijk en de Europese landen via officiële uitwisseling van ambassadeurs en diplomatieke vertegenwoordigers. Datzelfde gebeurt zelfs met het Vaticaan. Tien jaar later is de relatie met het koninkrijk volkomen religieus bepaald. Portugal heeft een missionaire expeditie gestuurd in 1491 bestaande uit monniken en soldaten. Koning Nzinga Kuwu (Manikongo) wordt gedoopt, volgens de katholieke rite opnieuw gekroond en neemt de naam aan van João. De bekering van zijn oudste zoon Alfonso tot het christendom wordt een politieke daad van de eerste orde, want die maakt het hem mogelijk om zichzelf te beschouwen als gelijke van de christelijke koning van Portugal. Bén van de zonen van Alfonso wordt op elfjarige leeftijd meegenomen naar Portugal en daar gewijd tot bisschop van Utica. Op basis van die banden van vertrouwen en met de zegen van de kerk installeren zich de Portugezen, exploiteren ze de minerale rijkdommen en beginnen ze ongestraft met hun slavenhandel.

Zo goed als het christendom de monopolisering van de banden met het koninkrijk door de Portugezen ondersteund heeft, heeft het ook de opstan-

dingsbewegingen geïnspireerd, zoals die van Chimpa Vita bijgenaamd 'Béatrice du Congo'. Zij betiep zich op het evangelie voor haar oproep dat 'de aarde van de zwarten het echte Heilige Land is'. Zij kreeg een leger bij elkaar van medestanders en politieke dissidenten; streed tegelijk tegen de missionarissen en tegen de koning, die deze laatste steunde en werd ten slotte levend verbrand na een veroordeling wegens afvalligheid door de Portugese priesters.

De les van dit stuk pré-koloniale geschiedenis toont de belangrijke rol van de godsdienst aan, allereerst bij het instellen van de politieke macht in verband met het missionaire doel en later de koloniale doelstelling, en vervolgens ook de rol van het alweer religieus gemotiveerde verzet tegen ditzelfde koloniale streven.

Dit voorbeeld uit het verleden maakt ook duidelijk waarom in het begin van deze eeuw, de daad van Simon Kimbangu van religieuze aard was, terwijl die veroordeeld is als een politieke daad. Immers door de ideeën van Chimpa Vita opnieuw op te nemen, kon Kimbangu zichzelf proclameren tot Profeet van Jezus Christus en talrijke volgelingen krijgen, die gezien werden als tegenstanders van de Belgische kolonisator.

Die kolonisatie concretiseerde zich ook in specifieke actie van de missionarissen, die opriepen tot de verovering van de 'heidense volken' en tot de overwinning van het christendom op de 'ongelovigen'. In de ogen van de gekoloniseerden werden de kerken niet alleen ervaren als plaatsen om te bidden, maar maakten zij ook aanspraak op de superioriteit van het westers cultureel symbolisme over elke andere culturele of zelfs sociale expressie van het 'animisme' van de inboorlingen.

De niet bepaald geliefde term 'animisme' demonstreert de kleinerende aanpak, maar eigenlijk nog meer hoe betekenisloos de cultuur der gekoloniseerden was in de ogen van de kolonisten.

Het is waar dat elk ander militair of oppositioneel gebaar onmogelijk werd tussen de partijen. De vuurwapens en de technologie van de dood van de kolonisator hadden de aanvechting tot strijd doen verdwijnen, zo goed als het onderwijs en de economische methoden van handel drijven en industriële exploitatie ten slotte het sociale netwerk van de antieke pre-koloniale samenlevingen vernietigden.

Het religieuze komt ook naar voren als een ruimte en basis voor overleven. De gedwongen verbanning van 'helden van het verzet' als de chef Bamba of de volharding waarmee geprobeerd werd om de stichters van 'kerken en secten' uit te schakelen, zoals Matsoua in Frans-Congo en Harris in Ivoorkust, zijn feiten die op een onvergetelijke wijze in het collectieve geheugen zijn gegrift. Met als gevolg dat toen de onafhankelijkheid kwam en de staatshoofden en presidenten van de nieuwe republieken met eerbetoon ontvangen werden in de westerse hoofdsteden, de symbolen van de bevrij-

ding zich manifesteerden in religieuze vormen. Het feit dat voormalige studenten van groot-seminaries op hoge posten belandden en zelfs tot het hoogste ambt, zoals Fulbert Youlou in Congo is geen toevalligheid. Commentatoren hebben nog onvoldoende aandacht geschonken aan de rol van 'de mensen van de kerk'. Verschillende politieke leiders hebben zich gepresenteerd als 'Messias' zoals Nkrumah de Osagyefwo. Anderen zijn veranderd in mysterieuze wezens zoals de vermoorde Lumumba, van wie het volk de terugkeer verwacht, als die van een nieuwe historische Christus. Talrijke opstanden in de voormalige Belgische kolonie bevestigen die veranderingen tot en met de mystiek van tovenaars die zeggen dat ze over fetissen beschikken die kogels in water kunnen veranderen (mulele mayi).

Natuurlijk mogen we hier niet de reële en concrete ervaring ontkennen van het politieke verzet. Toch dienen we tegelijk vast te stellen dat een religieuze dimensie op de achtergrond van alle politieke initiatieven aanwezig is. Men kan bijvoorbeeld denken aan de historische kerken die gesteund door de missionarissen de doelstellingen van opstand gelijkstelden aan acties van communisten en atheïsten, die 'streden tegen de God van de christenen'. Tegelijkertijd verklaarden de leiders van de rebellie, dat ze vochten tegen vreemdelingen, die gekomen waren 'om de goden van onze vaders te vernietigen'.

Militaire dictaturen, die er kwamen na perioden van politieke instabiliteit, steunden met een nog fanatieker vasthoudendheid ook op religieuze symbolen. De rituelen van hun inhuldiging, de mystiek rondom de 'keizers' en maarschalken en zelfs het tentoonspreiden van militaire macht spelen zich af in een sfeer van permanente mythevorming. De namen van instituties worden veranderd en aangepast naar het model van religieuze vormen. Kostbare feesten nemen soms tot in het obscene christelijke vormen aan. In de oppervlakkige beelden van de media worden deze aspecten uitgewerkt tot in het belachelijke. De 'uitspraken' van de leiders worden gemaakt tot evangelie of samengevoegd tot heilige boeken. Het symbool van de basiliek van Yamoussoukro is in dezen overduidelijk.

En zelfs wanneer de politieke macht fel botst met de leden van de historische kerken, krijgen deze tegenstellingen vaak de draai van een beangstigende mystieke fixatie van een strijd met buitenaardse machten. In een dergelijke situatie groeit ook het aantal religieuze bewegingen sterk alsmede onafhankelijke kerken en messianisme van alle mogelijke snit.<sup>1</sup>

## Het uiteenvallen van de kerkelijke hiërarchieën

Het is waar dat in de meeste gevallen leiders van de plaatselijke kerken zich geenszins gegeneerd hebben om samen te werken met de politieke despoten.<sup>2</sup>

De steun van de leiding van de Eglise du Christ de Zaïre (ECZ) aan het regime kent geen grenzen. Ten slotte heeft eind december 1974 de politieke macht zijn vijandige houding tegenover de godsdienstige activiteiten verhard en geprobeerd om het 'mobutisme' als nationale religie te installeren met de president als Messias dan wel profeet van deze politieke religie. Deze situatie heeft de katholieke kerk ertoe gebracht om te getuigen van haar geloof. Echter in deze weinig verheffende situatie zijn de verantwoordelijke mensen van de Verenigde Kerk doorgegaan met hun symbolische integratie en hun steun aan het regime. Zij proclameerden openlijk de politieke 'messianiteit' van de generaal, waarbij ze hem erkenden als de gezondene van God. Dit is een duidelijke consequentie van de fameuze toespraak van dominee Makunzu, die de titel had van: God of de keizer?<sup>3</sup>

In feite botsen twee fundamentele uitgangspunten hevig als het gaat om de politieke macht: de manier waarop die macht gegrepen door een militaire dictator wordt geïnstitutionaliseerd en de morele basis van de samenleving uitgaande van een godsdienstige overtuiging.

De historische bron blijft het volk, dat in het koloniale verleden het argument voor zijn bestaan als natie niet kan vinden en dat voor zichzelf geestelijke of symbolische maatstaven verzint om zijn ervaring als bij elkaar gevoegde collectiviteit te rechtvaardigen.

Er was alle mogelijke mystificatie. De marxistische theorieën van de klassenstrijd kwamen met de machtige beelden opgeroepen door Che Guevara of Frantz Fanon. De intellectuelen lieten zich bedwelmen door revolutionaire ideologieën die 'de nieuwe dageraad' zouden brengen. Tegelijkertijd haalden de laatste kolonisten nog stomme streken uit in de vorm van staatsgrepen met hulp van westerse huurlingen zonder scrupules en van boeven van allerlei soort. De verschrikking van het vele geweld vernietigde het idee van een politieke macht op een gezonde basis te veroveren.

Binnen de kerken liepen intussen ruzies uit op harde confrontaties. Jonge priesters die zich lieten inspireren door de 'bevrijdingstheologie' die uit Latijns-Amerika gekomen is, werden door het institutionele gezag vermord. Medelijden en barmhartigheid werden daarbij beschouwd als overbodige kwaliteiten.

Alle redevoeringen stonden bol van gespierde taal en breedspakige heftigheid. Geen enkele logica corrigeerde de collectieve hysterie die de massa aangreep, noch die van de leider die de ambtenaren van het tirannieke regime probeerde naar zijn hand te zetten zodat ze producenten konden worden van ontwikkelingsprogramma's verzonden door de Wereldbank en becijferd door multinationale ondernemingen.

Uitgaande van die historische fouten worden de hoofdlijnen duidelijk van de nieuwe godsdienstige bewegingen en van de bewegingen, die men

syncretistisch noemt. Ze worden in de historische kerken weliswaar gezien als kwalijke uitingen maar zelfs de best gewaarschuwde theologen hadden niet door dat ze het bouwwerk van een christendom, dat zichzelf had laten opsluiten binnen de eigen muren, zouden ondermijnen.

De plannen over de bevrijding van de volken, die eerst gepresenteerd werden door de meest welsprekende stromingen werden ten slotte vermengd met de meest negatieve aspecten van naïef egoïsme. Daar ligt de verklaring waarom integristische visies bij jonge Afrikanen nu veel gehoor en spontane adhesie vinden. En wanneer dan die jongeren uit echt achtergebleven milieus of uit de in de nieuwe megasteden van hun cultuur beroofde kringen komen, dragen ze de potentie tot veel gewelddadige waanzin in zich, die angst en paniek betekent voor hun onmiddellijke omgeving.

Het is niet voor niets dat alle wrede dictaturen van onze dagen opgevolgd zijn of vervolmaakt zijn door religieus integrisme. Iran doet niet alleen denken aan Algerije en de Soedan, terwijl ook de islam van de fundamentalisten niet het alleenrecht heeft van uit de hand lopende eschatologische verwarring. Het ongelooflijk grote aantal 'profetische kerken' die ontstaan zijn in voormalig Belgisch Congo aan het einde van de dictatuur is in dit opzicht ook een duidelijke illustratie.<sup>4</sup>

De dictators op hun beurt verklaarden om strijd dat hun verschillende volken begenadigd waren met een bijzonder lot. In Ghana, Liberia, Gabon maar ook in Kameroen, op Madagascar, in de Centraal Afrikaanse Republiek en in Ivoorkust of zelfs in het Guinee van Sekou Toure verleende elk land zichzelf de bevoorrechte status van uitverkoren volk. Dat begrip kreeg dan inhoud door mythische beelden en geestelijke symbolen. Overwinnings in sportieve ontmoetingen of economische prestaties op de internationale markten werden resultaten van goddelijk ingrijpen. Zowel de populistische literatuur als de elite, de muziek, de cultuurmanifestaties in het algemeen en alles wat de verbeelding tot stand brengt, worden ten slotte verdraaid tot een epische interpretatie van de nationale bestemming.

De leerboeken, geïnspireerd door het primitivisme en het animisme dat naar eenheid streeft, vermelden alleen maar de excessen, zoals de uitgebreid besproken gevallen van menseneten of van rituele moorden, die door de machthebbers en hun trawanten zijn gepleegd.

De verhandelingen over afro-pessimisme geven uitgebreide bijzonderheden over het oneigenlijk gebruik van fetisjen en maraboetisme door ministers, evenals van mystieke praktijken uit 'providentielle gidsen', omdat ze graag teruggrijpen naar occulte hulpmiddelen om de bestuurlijke posten die ze bezetten, te behouden.

Deze occulte praktijken mogen niet doen vergeten dat de ware achtergrond bij de gebruikers van deze criminele praktijken lag in een ziekelijke hang naar macht. In het voormalige Belgisch Congo lieten de redevoeringen, gehouden sinds de democratisering door de oude leiders van de eenheidspartij, voldoende zien welke wegen gevolgd werden om daarbij slim gebruik te maken van godsdienstige argumenten.<sup>5</sup>

De feiten worden nog veel pijnlijker wanneer herinnerd wordt aan de massieve en actieve medewerking van de hiërarchie in de historische kerken. Pater Jean K. Gbikpi-Benissan heeft – onder pseudoniem – het volgende kwalijke voorbeeld gepubliceerd:

*'Het christenvolk heeft te doen met de materiële verwaarlozing van de geestelijkeheid in het aartsbisdom Lomé. De onverschilligheid van de aartsbisschop en de procureur ter plaatse, Monseigneur Kwakivu, die al een priester op jaren is, verontrust en bedroeft diep alle christenen, zowel katholieken als protestanten in het hele land. (...) Wanneer men de slechte omstandigheden ziet, waarin de priesters in de arme parochies leven zonder enige hulp, noch enige bezorgdheid van de aartsbisschop, roept dat eveneens medelijden op. Ook in de instituties en gemeenschappen wordt de geestelijkeheid aan het lot overgelaten. De priesters, die de gebedsintenties uitspreken in de eucharistievieringen van de aartsbisschop lukt het nauwelijks om de bescheiden bedragen in handen te krijgen, die voor die gebedsintenties betaald worden, terwijl die voor verschillenden van hen de enige bron van inkomsten zijn. (...) Onze geestelijkheid heeft geen enkele voorziening in geval van ziekte, ongeluk, ouderdom of pensionering. De hulp uit Europa bereikt in Lomé nooit de geestelijkheid.'*<sup>6</sup>

Het gaat niet alleen om het aan de kaak stellen van polygame bisschoppen, van prelaten die zich schandalig verrijkt hebben ten koste van de christenen, of om degenen die niet aarzelen binnen het christendom terug te grijpen op praktijken van toverij. Het is al vaak vastgesteld dat al deze daden, die voor christenen van het westen onaanvaardbaar zijn, gemakkelijk vergeven worden door de christenen van Afrika. Wat echter onvergefelijks is en wat neerkomt op verraad, is het verdraaien van de christelijke boodschap zelf. Op basis van dat bewustzijn ten aanzien van de boodschap zelf, lijkt daarom de analyse van de rol van religie, die verder reikt dan strikte context van de allereerste kerkelijke instituties gemakkelijker uit te voeren.<sup>7</sup>

Gedurende lange tijd zijn de pogingen om de kerken te afrikaniseren, gezien als een weer te voorschijn halen van oude folklore door de invoering van Afrikaanse melodien en hysterische dansen in de zondagse eredienst. Of men haalde de 'couleur locale' erbij in een goedkoop exotisme, om de

essentiële onderdelen van de religieuze conceptie en van de relatie met de machtige God buiten de theologische reflectie te houden. In werkelijkheid ging het om uiterlijkheden, die ten slotte de fundamenteën van het Afrikaanse christendom veranderd hebben en die een andere dimensie van het heilige in de historische ervaring naar voren brachten.

In zijn proefschrift, dat een stempel op een hele denkrichting heeft gedrukt: 'Le discours théologique Africain: problèmes de fondements' (Parijs 1987) heeft Bimwenyi Kweshi al geprobeerd om de elementen van een dergelijke fundamentele problematiek te verwoorden. In andere studies zoals die van Kā Mana of Jean-Marc Ela is dit onderzoek voortgezet en in de ware context geplaatst, namelijk in een eis die tegelijk ethisch en politiek is.

## Religie als theorie van de geschiedenis

Kerken spelen op dit ogenblik een grote rol in de sociale organisatie van de Afrikaanse samenlevingen. Een dergelijke stelling kan overdreven lijken, maar heeft de verdienste te laten zien dat na de tegenstrijdige en weinig overtuigende ervaringen met de post-koloniale staten, men terug moest naar andere institutionele en morele kaders om wat gezien kan worden als een eenheid van historisch geweten te kunnen bewaren.

In de strijd die begonnen is met het democratiseringsproces, zijn nieuwe uitdrukkingen naar voren gekomen, die meer en meer de toon aangeven in het gemeenschapsleven. In het geval van het voormalig Belgisch Congo, dat in dezen vaak als voorbeeld dient, moet men bedenken dat daar de staat al lang opgehouden was om de sociale relaties vorm te geven en zelfs om heel gewoon de burgers de veiligheid en de wetshandhaving te garanderen die ze van de overheid mochten verwachten.

Integendeel de symbolen van de institutionele hiërarchie waren ten slotte de tekenen geworden van de terreur door de staat in haar meest onbeschaafde vorm. Waarbij allerlei legers het als opdracht zagen om het volk te terroriseren, om het permanent aan te vallen, om het te beroven van alle bezit, ja om het zinloos te doden. Daarbij mag niet vergeten worden dat alle overheidsinstellingen al sinds een tiental jaren verlamd zijn: de devaluaties en maandelijkse geldontwaardingen lopen in de getallen van vier cijfers; de salarissen van de ambtenaren bedragen nauwelijks meer dan vijf dollar per maand; het onrecht is dermate ten hemel schreiend dat het geen verontwaardiging meer oproept; kunstenaars en schrijvers, schilders en zangers doen niet anders meer dan de tragische beelden geven van ellende, van immoraliteit, van decadentie.

Men kan er nog aan toevoegen: verkrachte juridische codes, niet uitgekeer-

de salarissen op alle niveaus van de overheid, te wankele regeringen zowel als het gaat om beslissingen als om hun naakte bestaan, allerlei mechanismen geblokkeerd door misplaatst ingrijpen van bevoorrechten rond de president van de republiek.

In een document, dat opgesteld is door de groep 'Droits de l'Homme maintenant' in maart 1992, een tekst die staat in het boek met getuigenissen: 'La Marche d'Espoir' van christenen die in bloed gesmoord was, staat onder meer dit:

*'Op het moment dat we deze brief schrijven, is Zaïre een land zonder ziekenhuizen, zonder scholen, zonder universiteiten, zonder bestuur, zonder wegen. Sinds vier maanden hebben de werkers geen salaris gehad. Honderden kinderen sterven dagelijks aan ondervoeding en door gebrek aan geëigende zorg. Honderdduizenden jongeren in de steden zijn zonder werk. Alles is duur en gezinnen moeten hele dagen zien door te komen zonder voedsel.'* (blz. 257)

De kerk wordt niet gebouwd op lege woorden, noch op het zand van de tijdeloze idealen, maar op fundamenteën, die 'hoekstenen' zijn en 'onbreekbare rotsen'.

In Uganda bijvoorbeeld is de 'Holy Spirit Mobile Force', gesticht door Alice Lakwena een formidabele politieke macht geweest, die dan ook aanleiding gegeven heeft tot een burgeroorlog van verscheidene jaren, uitgevochten in het grensgebied met Kenya. Ook hier vond de profetische onderneming haar betekenis eerst in een staat van geweldige beroeringen, toen de morele waarden gedegradeerd waren en toen de gevolgen van dictatuur desastreus bleken te zijn voor het publieke geweten van een heel volk. Eén van de verantwoordelijke mensen van deze profetische beweging, Joseph Kony, schreef aan een minister van zijn land: wij strijden door totdat het Koninkrijk Gods op aarde gesticht is. Hij beweert zelfs: 'het ware bankroet van Oeganda is niet economisch maar moreel en de werkelijke wederopbouw kan alleen maar religieus zijn.'<sup>8</sup>

In de historische en in de nieuwe kerken ontstaat een gemeenschap van mensen, die voor zich natuurlijk het geloof bezitten (en niet alleen om er bergen mee te verplaatsen) maar ook dat wederzijds vertrouwen, dat het een sociaal pact bevordert en mensen brengt tot een historisch geweten. Het met elkaar beheren van goederen, groenten, salarissen of winst op verkochte produkten gebeurt niet alleen op basis van inspiratie uit het Boek der Handelingen, maar veel meer vanuit herinterpretatie van de sociale banden van een burgerschap dat niet meer functioneert.

Tijdens de gebeurtenissen die het mijngebied van Katanga op de grondvesten hebben doen schudden in 1992-1993 zijn honderdduizenden mensen afkomstig uit Kasai uit hun huizen gejaagd bij een 'etnische zuivering'. Hun



bezittingen zijn geconfisqueerd en verscheidene duizenden van hen zijn in onmenselijke omstandigheden vermoord. Het is nu bewezen dat de milities van jonge Katangezen, die deze moorden ongestraft hebben begaan, aangemoedigd waren tot deze schanddaden door de politieke leiders. Een gouverneur van de provincie, een voormalige eerste minister, voormannen uit de voormalige eenheidspartij, leden van de bevoorrechte klik rond de president, ze hielden allemaal toespraken vol haat, die zover gingen dat ze de inwoners van Kasai denigrerend 'bilulu' noemden: insecten die je dood moet slaan opdat ze zich niet vermenigvuldigen.

Echter de meest schokkende reactie kwam van de historische kerken. De bisschoppen van Katanga kozen zelf publiekelijk partij en stonden borg voor alle wandaden, door te stellen dat gehandeld werd in naam van de 'waardigheid en de vrijheid'. Dominees en priesters erkenden sacramenten toegediend door de 'vreemde invallers uit Kasai' niet en proclameerden de voorrang van de 'grond van hun vaders', volgens een document van Pater Bowa Kalela (pseudoniem). Zij bedachten regels van een hypothetisch 'canoniek recht', dat hun het recht gaf om hun broeders ongestraft te beroven.

De verjaagden ontwikkelden een godsdienstig leven dat hen bewaarde voor de wanhoop. Religieuze gemeenschappen en gebedsgroepen werden tot coöperaties om datgene wat er niet meer was samen te beheren. Leken diakenen organiseerden het gevaarlijke transport per trein terug naar hun provincie van oorsprong. De repatriëring kostte maanden en honderden doden, en ging gepaard met onvoorstelbare drama's en andere vandalistische daden gedurende het hele parcours.

Tegenover de valsheid van het verhaal van de regering verklaarde de bisschop van Mbujimayi, zelf weggejaagd uit Katanga in een pastorale brief aan zijn gelovigen:

*'Omdat dat in overeenstemming is met de wil van God, die de schepper van de mens is en de Heer van de geschiedenis, hebben mensen als individu en georganiseerd als wettige groepen, natuurlijke en onverbrekbare rechten. Wanneer het nodig is dienen die rechten duidelijk en moedig verdedigd te worden. En men mag altijd op de immanente gerechtigheid van de geschiedenis rekenen, die God ten slotte zal waarmaken. Op de lange duur is het wachten op werkelijk wettige rechten van mensen nooit tevergeefs. Waar zij onschuldige slachtoffers zijn, blijft het feit van het beroven van hun leven en hun bezittingen zonder enige wettige basis van de mensen uit Kasai, niet zonder effect in de geschiedenis.'*

## Conclusie

De profetische bewegingen, zoals die zich nu in een groot aantal landen manifesteren, zijn niet meer alleen symbolische vervangers van een falende politieke macht, zoals dat in de jaren zeventig het geval was. Het verschijnsel dient in de huidige situatie geanalyseerd te worden op basis van puur politieke factoren. Naarmate de kerkelijke uitspraken zich in alle opzichten richten op de politieke machthebbers, mag men veronderstellen dat de inhoud van dat spreken over of op basis van godsdienstig profetisme, alleen reële betekenis krijgt in dat precieze kader.

En de invoering van democratie kan pas werkelijk worden, wanneer die precies onderscheid maakt, bewust en rechtmatig tussen politiek en religie, wetgevend, uitvoerend en justitieel. Het is waar dat het bij een dictatuur nooit eenvoudig is om duidelijk onderscheid te maken tussen wat behoort tot de politiek en wat tot de godsdienst. Dat heeft te maken met de mate waarin een dictatoriaal systeem dat in zichzelf al letterlijk overweldigend is, het wettige kader overschrijdt door geweld en terreur tot in het privéleven van individuen.

Religie in de context van politiek in Afrika is niet een slinkse weg naar een onwaarschijnlijk overleven, maar een ruimte voor totale hoop. Zeker, ongrijpbare mystiek komt regelmatig de waarheid van het geloof verduistert en profetische bewegingen leiden soms tot irrationeel gedrag. Fundamentalisme kan decadente ideologieën van eenheidspartijen vervangen, die niet in staat zijn gebleken om inzet te mobiliseren zonder net zo hard het geweten te sussen.

In het beheersen van de religie door de rede ligt de mogelijkheid om het meest dynamische aspect te versterken van het nadenken over de relatie tussen de God die redt en de mens die bidt. Wat zo bereikt wordt, zal niet alleen de plotselinge vrees afwenden voor de hardheid van het systeem van instituties als zodanig. Door het Lijden te sublimeren, levert het woord van de Zoon van God reëel het eerste voorbeeld van het religieuze gegeven: de geschiedenis van de vrijheid.

- 1 Zie: Ngandu Nkashama: *'Eglises nouvelles et mouvements religieux'*. Parijs 1990
- 2 Zie hierover Achille Mbembe: *'Afrique indociles'*. Parijs
- 3 Voor het voormalig Belgisch Congo: Philippe Kabongo Mbaya: *'L'Eglise du Christ au Zaïre, formation et adaptation d'un protestantisme en situation de dictature.'* Parijs pag. 315.
- 4 Zie hiervoor: Ngandu Nkashama: *'L'Eglise des prophètes africains; lettres de Bakatuasa Lubwe wa Mvudi Mukulu'*. Parijs 1991
- 5 Zie: *'Les Confessions de Sakombi'* en *'Les Repentences de Bafossa'* gepubliceerd door de schrijver.
- 6 *'Politique Africaine'* no. 43 van oktober 1991 in het artikel: 'Les chemins de la démocratie,' pag. 12
- 7 Zie Ngandu Nkashama: *'Le discours composé et la pensée politique des nouveaux prophètes dans la diaspora congolaise (zaïroise) en Europe.'* Seminarium op het Afrika Studie-

centrum in Leiden juni 1994. Binnenkort verschijnt: Ngandu Nkashama *'Le discours composé et la pensée politique des mouvements religieux.'*

8 *'L' Invention religieuse,'* Parijs 1993. blz. 419

**Ngandu Nkashama** is Zaïrees en studeerde letteren en filosofie in Straatsburg en Kinshasa.

Hij doceerde aan het Lovanium in Kinshasa, in Brazzaville en was vanaf 1986 verbonden aan de universiteit van Lumumbashi Hij doceert nu aan de universiteit van Limoges in Frankrijk.

Hij is betrokken bij de litteraire uitgaven van Harmattan in Parijs.

Hij heeft veel geschreven op het gebied van Afrikaanse literatuur, maar ook romans en poëzie. Daarnaast heeft hij zich verdiept in religieuze bewegingen in Afrika.

G. ter Haar

## Geloof en macht

de rol van religie in hedendaags Ghana

In Nederland wonen anno 1995 duizenden Ghanezen. Volgens officiële cijfers gaat het daarbij om meer dan 7000 officieel geregistreerde personen.<sup>1</sup> Dit cijfer laat onverlet het grote aantal niet-geregistreerde asielzoekers die om economische redenen hun land verlaten hebben om in West-Europa werk te zoeken. Thuis zijn zij niet in staat in hun onderhoud en in dat van hun families te voorzien. Hun precieze aantal in Nederland is onbekend, maar zou naar schatting de statistieken verdubbelen.<sup>2</sup>

De trek van talrijke Ghanezen naar West-Europa vormt een belangrijke indicatie voor de economische situatie van het hedendaagse Ghana. Sinds de koloniale tijd heeft de Ghanese economie grotendeels gedreven op de produktie en export van cacao, dat als voornaamste handelsgewas jarenlang de belangrijkste bron van deviezen vormde. De val van de cacao-prijzen op de wereldmarkt luidde de gestage neergang in van de Ghanese economie sinds 1964, hetgeen zijn sporen heeft nagelaten op de sociale en politieke situatie in het land. Algemeen wordt aangenomen dat deze ontwikkeling een der belangrijkste oorzaken is geweest van de val van president Nkrumah in 1966. Nkrumah was de man die Ghana in 1957 naar de onafhankelijkheid leidde en daarmee tot lichtend voorbeeld werd voor andere landen op het Afrikaanse continent. Sinds Nkrumah heeft Ghana een opeenvolging gekend van civiele en militaire regeringen, in 1993 culminerend in de democratische verkiezing van de huidige president Jerry J. Rawlings, die eerder via een staatsgreep aan de macht was gekomen.<sup>3</sup>

In het onderstaande willen we de relatie tussen religie en de sociaal-politieke verhoudingen in Ghana nader bezien en nagaan welke rol religie vervult in het hedendaagse Ghana. De religieuze factor blijkt van grote betekenis in de moderne veranderingsprocessen in Afrika, en dat geldt ook voor Ghana. De recente ontwikkelingen in Europa ten gevolge van de migratie van

Ghanezen laten zien hoe ook in de diaspora religie voor velen de onderstroom vormt van hun bestaan. De nieuwe kerken en andere geloofsgemeenschappen die in tal van Europese steden zijn ontstaan vormen daarvan het meest levende bewijs.<sup>4</sup>

Ghana is rijk aan religieuze tradities, die tezamen een breed spectrum omvatten. Niet alleen treft men de oorspronkelijke religies aan in al hun verscheidenheid, maar ziet men die religieuze diversiteit in gelijke mate weerspiegeld in het christendom. Ook de islam laat zich niet onbetuigd in de moderne tijd en vormt een krachtige concurrent van het christendom. Voeg daarbij de nieuwe religieuze bewegingen die op innoverende wijze tonen hoe de wereld een *global village* is geworden en men krijgt enig idee van de spirituele verbeeldingskracht op het Afrikaanse continent, waarvan Ghana slechts een voorbeeld is.<sup>5</sup>

## Religieuze ontwikkelingen in Ghana

Het christendom, naar het zich laat aanzien, is religieus gezien de belangrijkste factor in Ghana op dit moment.<sup>6</sup> Volgens een landelijk onderzoek, uitgevoerd in de beginjaren '90 door het *Ghana Evangelism Committee*, is de meerderheid van de ruim 16 miljoen leden tellende bevolking van Ghana christen. Volgens deze cijfers was in 1993 ruim 62 % van de bevolking aangesloten bij een christelijke kerk of groepering, was 16 % moslim, en beschouwde bijna 22% zich aanhanger van een der traditionele religies in Ghana, of hing geen enkele religie aan.<sup>7</sup>

Het rapport van de commissie geeft een goed inzicht in de nieuwste ontwikkelingen op religieus gebied in Ghana. Dit betreft vooral de groei en bloei van nieuwe kerken die in Ghana algemeen worden aangeduid als 'charismatische' kerken. Zij vormen een nieuwe, zelfstandige loot aan de stam van het pentecostalistisch christendom in Ghana, waartoe ook de oudere onafhankelijke kerken, bekend onder de naam *spiritual churches*, gerekend kunnen worden. Naast de z.g. historische kerken, die zijn ontstaan uit het werk van missie en zending, wordt het religieus leven in Ghana in toenemende mate beheerst door pinksterkerken van verschillende herkomst of kerken die zich laten leiden door een vorm van pinkstertheologie. Zij worden alle gekenmerkt door een nadruk in leer en leven op de rol en de werking van de Heilige Geest. De 'pinksterexplosie' is in feite een van de opvallendste ontwikkelingen binnen het Afrikaans christendom in algemene zin.<sup>8</sup>

De nieuwe, als 'charismatisch' aangeduide kerken in Ghana maken deel uit van de charismatische vernieuwing die zich momenteel wereldwijd voordoet op kerkelijk gebied. Dat geldt ook de historische kerken, waaronder

met name de rooms-katholieke kerk. In Ghana heeft de charismatische vernieuwing sinds 1971 voet aan de grond gekregen onder katholieken, onder invloed van ontwikkelingen in de Verenigde Staten. Aan protestantse zijde leidde de belangstelling voor de rol van de Heilige Geest als instrument voor de vernieuwing van het geestelijk leven al in de jaren '30 tot het ontstaan van pinksterkerken. De oudste onder hen, de *Assemblies of God* en de *Church of Pentecost*, behoren nog altijd tot de populairste kerkgenootschappen van deze signatuur. Hun oorsprong moet eveneens gezocht worden buiten Ghana, respectievelijk in de Verenigde Staten en Groot-Brittannië.<sup>9</sup> De nieuwste kerken op dit terrein, de charismatische kerken, zijn echter onafhankelijk tot stand gekomen, zonder directe bemoeienis vanuit het buitenland. Zij vertegenwoordigen in feite een nieuw soort Afrikaanse onafhankelijke kerken. In tegenstelling tot de oudere generatie Afrikaanse onafhankelijke kerken kunnen zij effectief concurreren met de vroegere zendingskerken.<sup>10</sup>

De historische kerken leggen het in populariteit af tegen de charismatische kerken, die zich kritisch-onafhankelijk opstellen jegens het gevestigd christendom. Dit is een ontwikkeling die de historische kerken zorgen baart, temeer daar deze nieuwe generatie onafhankelijke kerken vanuit een veel krachtiger positie opereert dan de oudere. Laastgenoemde zijn inheemse kerken die weliswaar een grote populariteit genieten onder de lokale bevolking maar weinig macht bezitten. Zij vertegenwoordigen met name de armsten onder de bevolking en hebben vaak slechts een beperkte actieradius. Als eenvoudige basisgemeenschappen zijn zij in het begin van deze eeuw ontstaan in reactie op de houding en het beleid van de toenmalige zendingskerken. Zoals ook elders in Afrika gaat het om kerken die dicht bij de bevolking staan en een pastorale gevoeligheid tentoonspreiden die in de historische kerken dikwijls ontbreekt. Dit uit zich met name op het terrein van ziekte en genezing en de noodzaak tot bestrijding van het kwaad.<sup>11</sup> De charismatische kerken zijn eveneens inheemse, onafhankelijke kerken. Het doorslaggevende verschil is echter dat zij onder leiding staan van goed opgeleide mensen, mannen doorgaans, die toegang hebben tot een netwerk van internationale contacten en hun eigen financiën kunnen genereren.

De nieuwe charismatische kerken oefenen grote aantrekkingskracht uit op hedendaagse christelijke gelovigen, die tevens verantwoordelijk zijn voor hun snelle groei. Als gevolg daarvan spelen deze kerken een belangrijke rol niet alleen in het persoonlijk leven van velen, maar drukken zij ook hun stempel op het openbare leven, met name in de stedelijke gebieden. Hun (duizenden) aanhangers lijken vooral te behoren tot de middenklasse van de bevolking, die zich in de stad een inkomen probeert te verwerven. De leden weten zich in hun streven gesteund door deze nieuwe kerken, waar

geestelijk en materieel welslagen expliciet met elkaar verbonden worden. Hun invloed op het bestaan van individuele gelovigen geeft hun tevens greep op het sociale en politieke leven in Ghana, terwijl de institutionele macht van deze nieuwe kerken hen in een structurele machtspositie plaatst ten opzichte van regerings- of staatsgebonden instellingen.

## Religie en macht

De machtspositie van de kerken in het algemeen in de sociaal-politieke context van Ghana is in eerste instantie een gevolg van de veronderstelde relatie tussen religieuze en politieke macht, zoals die zich alom in Afrika manifesteert. De combinatie van vermeende steun uit zowel de zienlijke als de onzienlijke wereld, waarbij de eerste gezien wordt als een afgeleide van de laatste, blijkt voor velen doorslaggevend bij het bepalen van hun keuze voor de macht. Dat heeft alles te maken met de betekenis die men hecht aan het begrip 'macht', waarvan gelovigen de oorsprong situeren in de onzienlijke wereld. Door moderne christenen in Afrika wordt dit beschouwd als het domein van een almachtige God, die goed en kwaad bestiert. Kerken die als hoedster van die macht het geloof daarin effectief weten te benutten kunnen rekenen op een aanwas van gelovigen. Niet voor niets wordt in de geloofsbeleving voortdurend verwezen naar het begrip 'macht' en de mogelijkheid in de goddelijke of geestelijke macht te delen.<sup>12</sup>

Macht, met andere woorden, wordt per definitie geassocieerd met de onzienlijke wereld. In de relatie tussen religie en politiek werkt dit geloof naar twee kanten. Enerzijds geloven de politieke onderdanen dat iemand die effectieve macht ten toon spreidt dit slechts kan doen met steun vanuit de onzienlijke wereld; anderzijds gelooft de politicus veelal dat hij een goddelijke opdracht heeft te vervullen en voert deze dan ook uit met een beroep op de vermeende krachten in die wereld.<sup>13</sup>

Voor Ghana heeft John Pobee, voorheen als theoloog werkzaam aan de Universiteit van Ghana en tegenwoordig verbonden aan de Wereldraad van Kerken in Genève, zich in dit onderwerp verdiept.<sup>14</sup> Hoewel zijn beschouwingen zich in hoofdzaak beperken tot de periode voorafgaand aan het huidige regime, leveren deze interessante voorbeelden op van de wijze waarop religieuze en politieke macht elkaar kunnen beïnvloeden. Pobee concentreert zich op de periode die begint met de regering van president Nkrumah in 1957 en eindigt met de val van het bewind van generaal Acheampong in 1978. Het interessantste voorbeeld betreft de militaire staatsgreep van Acheampong in 1972, dat op duidelijke wijze de continuïteit van de traditie in dezen illustreert.<sup>15</sup>

De toenmalige kolonel Acheampong was oorspronkelijk van rooms-katholieken huize. Ten tijde van de staatsgreep was hij echter aanhanger van een onafhankelijke religieuze groepering, de *Nazarite Healing Church*. Volgens zeggen was hij daarmee in aanraking gekomen via een bevriende relatie, een zakenman aan wie bijzondere geestelijke krachten werden toegeschreven, evenals aan de leider van de kerk, de nu overleden Kohan E.K. Johnson. Voor een succesvol verloop van zijn greep naar de macht kon Acheampong rekenen op spirituele ondersteuning vanuit genoemde kerk. Daar werd, aldus Pobee, op spiritueel terrein en met geestelijke middelen slag geleverd tegen het kwaad dat de te verdrijven regering Busia in de ogen van betrokkenen vertegenwoordigde en waartegen Acheampong en de zijnen met fysieke middelen streden.

Pobee tekent hierbij aan hoezeer Acheampong en anderen in zijn directe omgeving geloofden in de macht en invloed van onzienlijke wezens, aangeduid als 'spirit beings', op het handelen van mensen. Hij haalt in dit verband een legerkapitein als ooggetuige aan. Deze verhaalt hoe de nieuwe leider de indruk wekte ten tijde van de coup in bezit genomen te zijn door een onzienlijk macht die zijn handelen beheerste en hoe hij er bij de legerofficieren op aandrang zijn kant te kiezen aanzien hij, naar eigen zeggen, steun genoot in zowel de zienlijke als de onzienlijke wereld.<sup>16</sup> Kenmerkend is ook de naam van de vervolgens door Acheampong ingestelde regeringsraad: de *National Redemption Council*, een impliciete verwijzing naar de ultieme goddelijke opdracht die hij meende te hebben. Uit latere regeringsdaden blijkt evenzeer hoe Acheampong gebruik maakte van een religieuze machtssymboliek om zijn aardse politiek te funderen.

Ook in het huidige Ghana treffen we een haast vanzelfsprekend verband aan tussen religieuze en politieke macht, met de bijbehorende pogingen politieke macht religieus te legitimeren.

De in 1993 gekozen president Rawlings kwam voor het eerst via een militaire staatsgreep aan de macht. In juni 1979 wierp hij als luitenant van de luchtmacht het – eveneens militaire – bewind van generaal Akuffo omver, dat in de ogen van de militairen grote schade had toegebracht aan het imago van de strijdkrachten in Ghana. Na enkele maanden, waarin schoon schip gemaakt werd, droeg Rawlings het bewind over aan een burgerregering onder leiding van Dr. Hilla Limann, die zich in korte tijd een reputatie verwierf voor corruptie en economisch wanbeleid. Op oudejaarsavond 1981 greep Rawlings opnieuw de macht. Zijn populariteit, mede gevoed door de wijze waarop hij afrekende met de vertegenwoordigers van het oude regime, blijkt uit de bijnaam die hij in die dagen verwierf: *Junior Jesus*, in overeenstemming met zijn initialen J.J.

De sympathie voor zijn beleid moge inmiddels zijn afgenomen en de koosnaam in onbruik geraakt, het blijft niettemin een welsprekend voor-

beeld van de wijze waarop religie en politiek een verbinding aan kunnen gaan in de *popular mind*. Opvallend is dat, evenals Acheampong, Rawlings zich bij voorkeur placht te bedienen van een religieus getinte spreekstijl, waarin de begrippen redding en verlossing een centrale plaats innamen. Ook zijn latere verkiezingsretoriek vertoont daarvan de sporen.

## Kerk en staat in Ghana

De relatie tussen religie en politiek concretiseert zich in Ghana met name in de relatie tussen kerk en staat. Kerken vormen niet alleen een institutionele machtsfactor; zij vertegenwoordigen voor alles een bron van spirituele macht, die in de ogen van gelovigen op alle terreinen van het leven effectief kan worden aangewend. Men gelooft in dat geval dat degenen die toegang hebben tot die machtsbron deze zelfstandig en naar eigen inzicht voor wereldlijke zaken kunnen hanteren. Voor politieke leiders is het daarom zaak die religieuze macht naar vermogen voor eigen doeleinden te manipuleren. Dat gebeurde in het verleden in de traditionele samenlevingen van Afrika, waar politieke macht religieus werd gelegitimeerd. Het geldt echter ook voor de moderne tijd, waarin enerzijds politieke leiders pogen hun macht met spirituele middelen te versterken,<sup>17</sup> en religieuze instanties anderzijds hun geestelijke macht proberen aan te wenden om politieke processen te beïnvloeden.

Het geloof in een onzienlijke wereld als ultieme kracht- en machtsbron maakt het noodzakelijk voor politieke leiders in Afrika om op enigerlei wijze een pact aan te gaan met de kerken. De kerken immers, ongeacht hun specifieke signatuur, beroepen zich op een bijzondere relatie met de onzienlijke wereld en bijgevolg op directe toegang tot de veronderstelde bron van alle macht. Ghana heeft dan ook een geschiedenis van samenwerking, of op zijn minst pogingen daartoe, tussen kerk en staat, waarbij de kerk de relatief gunstigste uitgangspositie bekleedt. Uit Pobees relaas blijkt hoe de noodzaak tot interactie zich reeds voor deed onder Nkrumah,<sup>18</sup> en zij is vandaag nog evenzeer aanwezig onder Rawlings. De institutionele macht van een aantal grote kerken speelt daarbij uiteraard een rol, maar is niet noodzakelijkerwijs doorslaggevend. De kern van de zaak ligt in het gedeelde geloof in spirituele macht.

Een effectieve combinatie van deze twee vormen van macht vindt men momenteel met name in de grote pinkster- en charismatische kerken in Ghana. Zij beroepen zich in al hun activiteiten op de kracht van de Heilige Geest, waarvan zij geloven dat deze ook concreet kan worden aangewend in het hedendaagse maatschappelijk leven. Op die basis kunnen zij hun aanhang mobiliseren, indien nodig ook tegen de regering.<sup>19</sup> Niet alleen is

de regering zich van die mogelijkheid bewust, maar zij gelooft ook zelf dat haar macht zijn ultieme oorsprong heeft in de onzienlijke wereld. Bij iedere situatie van nationaal belang worden de kerken daarom aangespoord de regering spiritueel te ondersteunen. Na de verkiezingen in 1992 riep Rawlings – overigens niet voor het eerst – de kerken op een speciale dienst te houden om te bidden voor het welzijn van de natie. De dienst, die geboycot werd door de historische kerken in Ghana, vond plaats op 31 januari 1993 bij de inauguratie van de Vierde Republiek. Men moet daarbij bedenken dat het gebed, als instrument van – tweezijdige! – communicatie tussen het zienlijke en onzienlijke, een centrale plaats inneemt in de religieuze tradities van Afrika.

Een jaar later werd opnieuw een nationale gebedsdienst georganiseerd, ditmaal met de medewerking van alle denominaties.<sup>20</sup> Waarom de historische kerken dit keer wel bereid waren hun medewerking te verlenen, is onduidelijk. Het laat zich vermoeden dat deelname minder bepaald werd door het metafysisch geloof in de werking van de Heilige Geest dan door de aardse calculatie dat afwezigheid door de gelovigen zou kunnen worden uitgelegd als een zwaktebod. Kerk en staat hebben elkaar nodig, zo beseffen ook de historische kerken.

De historische kerken in Ghana stellen zich formeel onafhankelijk op jegens de regering, hoewel hun leerstellingen op dit gebied geen opzienbarende afwijkingen vertonen met wat de pinksterkerken hun gelovigen algemeen voorhouden. Dit blijkt onder meer uit publikaties van de *Christian Council of Ghana*. De Ghanese Raad van Kerken, die de historische protestantse kerken organisatorisch verenigt, is enkele jaren geleden begonnen met de uitgave van een reeks publikaties over christelijke ethiek,<sup>21</sup> waarvan het eerste deel gewijd is aan de houding van christenen ten aanzien van de nationale politiek.<sup>22</sup> Doctrinair gezien spitst de argumentatie zich toe op de houding van de christen als burger van twee werelden. De christen is in de wereld maar niet van de wereld, een persoon met een tweeledige natuur. Het is een denkwijze die velen bekend zal voorkomen.

Toegepast op de verhoudingen in Ghana betekent dit, dat zowel individuele christenen als de kerk als instituut een rol hebben te vervullen in kwesties van nationaal belang. De kerk moet, in aansluiting op haar primaire taken van prediken, onderwijzen en genezen, op een aantal terreinen een rol spelen. Zij moet een profetisch geluid laten horen en aldus de rol van geweten van de natie vervullen. Zij moet met behulp van de Heilige Geest de belangen verdedigen van de armen en machtelozen en haar invloed aanwenden in kringen van de macht. Zij moet door middel van onderwijs en training mensen opvoeden tot bewuste burgers en ten slotte moet zij, als instrument van God, een vitale rol spelen in de transformatie van de samenleving.<sup>23</sup>

De wijze waarop de historische kerken hun verantwoordelijkheid in dezen vormgeven leidt in de praktijk vaak tot een andere strategie ten aanzien van de overheid dan bij de nieuwe kerken. Zowel in het heden als in het verleden hebben de historische kerken hun stem regelmatig verheven, met name op het terrein van de fundamentele rechten van de mens.<sup>24</sup> Ook staat onomstotelijk vast de rol die de historische kerken in veel landen in Afrika, ook in Ghana, hebben gespeeld in het recente democratiseringsproces. Hierbij dient met name de rol van de rooms-katholieke bisschoppen genoemd te worden.<sup>25</sup>

Waar de nieuwe kerken zich voor het oog vaak lijken te vereenzelvigen met het heersende regime, pogen de historische kerken zich daarvan verre te houden, althans in het openbaar, om elke schijn van ongeoorloofde vermenigving van twee in hun ogen gescheiden werelden te vermijden. De verhouding tussen de regering en de nieuwere kerken in Ghana is er echter evenzeer een van gedwongen samenleven. Zij doen dat doorgaans op een andere wijze dan de historische kerken, die zich in dezen veel meer lijken te oriënteren op het Westeuropees model. Dat is gebaseerd op een strikte scheiding tussen kerk en staat, die kenmerkend is voor de westers-seculiere samenleving.

## Macht en identiteit

Ondanks het aandeel van de historische kerken in de nationale politiek en hun pogingen de bestaande verhoudingen ten gunste van de burgers te veranderen, voelen gelovigen in Ghana zich in toenemende mate aangetrokken tot kerkgenootschappen van andere snit. De vraag laat zich stellen waarom dit zo is. Mijn suggestie is dat de historische kerken de reële betekenis onderschatten die het begrip *spiritual empowerment* voor veel Afrikaanse gelovigen heeft. In de onafhankelijke kerken, van zowel het oude als het nieuwe soort, worden nieuwe vormen van samenwerking en solidariteit gesmeed op basis van het gemeenschappelijk geloof in de kracht van een God die zich kan manifesteren door zijn Geest. Voor de gelovigen is dit geen symbolisch gegeven, maar een tastbaar feit. Het is een kracht die in hun ervaring alle bestaande macht te boven gaat en waarvan de bijbel hun leert dat zij daar rechtstreeks in kunnen delen. Die wetenschap leidt tot een vorm van *empowerment* die gelovigen weerbaar maakt en helpt hun lot in eigen hand te nemen, ook in politieke zin.<sup>26</sup>

Het geloof in de kracht van de Geest, of meer algemeen in een onzienlijke wereld als bron van kracht die sociaal en politiek kan worden aangewend, is kenmerkend voor tal van gelovigen in met name de niet-westerse wereld. Om een dergelijk geloof, zoals nogal eens gebeurt, als 'fundamentalistisch'

van de hand te wijzen, gaat niet alleen uit van een onbewezen eigen gelijk, maar getuigt ook van een gevaarlijke kortzichtigheid die een paradoxaal effect kan hebben. In verscheidene islam-landen heeft dit misverstand reeds tot een politieke revolutie geleid, ook in Afrika.<sup>27</sup> Daarbij speelt de kwestie van macht en identiteit, zoals tot uitdrukking gebracht in religie, een bepalende rol. Binnen het christendom liggen de verhoudingen in feite niet anders, zoals blijken moge uit de wereldwijde dominantie van het westerse, of westers georiënteerde christendom, ondanks de numerieke meerderheid van andersdenkende christenen.

De tegenstelling tussen die beide tekent zich ook af in Ghana. Hoewel de historische kerken in Ghana organisatorisch geheel zijn geafrikaniseerd, zijn zij in aanleg en structuur georiënteerd op het Westen waar hun oorsprong ligt. Ook hun denkpatronen sluiten veeleer aan bij de voormalige zendingskerken dan bij de denkwijzen van veel Afrikaanse christenen, wier geloofswereld de realiteit van hun bestaan reflecteert. Voor velen is die werkelijkheid verbonden met het idee van een Afrikaanse identiteit, door sommigen omschreven in termen van een 'zwarte' identiteit. In de onafhankelijke kerken krijgt het zelfbeeld van zwarten ook, impliciet of expliciet, religieus gestalte. In de nieuwe onafhankelijke kerken gebeurt dat meer expliciet dan in de oudere. Dit laat zich wellicht het beste demonstreren aan de hand van ontwikkelingen in een der grootste en invloedrijkste charismatische kerken in Ghana, de *International Central Gospel Church*. Deze kerk werd in 1984 gesticht door Dr. Mensa Otabil, nu de leider van een duizenden-leden-tellend kerkgenootschap. Otobils sociale en politieke stellingname als pastor en evangelist is allereerst gericht op de zelfverheffing van zwarte gelovigen. Zijn ideeën daarover heeft hij uiteengezet in een recent boek met de veelzeggende titel *Beyond the rivers of Ethiopia: abiblical revelation on God's purpose for the Black Race*, waarin hij de kwestie van identiteit als voorwaarde voor het betekenisvol functioneren als christen in Afrika centraal stelt.<sup>28</sup> Dat wil zeggen, op een nieuwe en meer intellectueel gevoede wijze, stelt Otabil zaken aan de orde die ook in het verleden gelovigen aanzetten tot het vormen van onafhankelijke kerken in Afrika. Hoewel de rassenkwestie niet een populair onderwerp is in de hedendaagse kerken, ook niet in Nederland,<sup>29</sup> lijkt het toch raadzaam de tekenen des tijds in dezen te verstaan. Dat geldt ook voor de historische kerken, en het is nuttig in dit verband te wijzen op een opvallend initiatief uit deze hoek, dat eveneens de kwestie van identiteit centraal stelt in het geloof. Na een ambtsvervulling van 25 jaar verliet de Ghanese priester Vincent Damuah de rooms-katholieke kerk om een nieuwe godsdienst te propageren, het z.g. Godianisme. Met dat doel richtte hij in 1982 de Afrikania Missie op, die haar naam ontleent aan de Afrikaanse ervaring waarin zij volgens haar stichter is geworteld, zoals de naam Godianisme verwijst naar

God die gezien wordt als haar geest en die haar diepste grondslag en doel vormt.<sup>30</sup> Evenals in het geval van Otabil is deze nieuwe religie er expliciet op gericht de religieuze en culturele emancipatie van zwarte gelovigen te dienen. Zij verwerpt de exclusieve aanspraken van het christendom als de enige weg tot het heil en verwijt de vroegere kolonisators, waartoe ook de missionarissen van Afrika worden gerekend, een vals beeld gecreëerd te hebben van de historische religies van Afrika. Damuahs nieuwe religie grijpt bewust terug op de oude religieuze tradities van Afrika, die in zijn ogen gereactiveerd moeten worden om een leidende rol onder de wereldgodsdiensten in te nemen.

Damuahs religieus en cultureel nationalisme vond haar natuurlijke bondgenoot in de politiek. Begin 1982, kort na de tweede machtsovername van Rawlings, trad Damuah, als rooms-katholiek priester, toe tot de Voorlopige Nationale Verdedigingsraad (PNDC), daarbij voor zichzelf een politiek platform creërend voor zijn religieuze aspiraties die later dat jaar kristalliseerden in de vorming van de nieuwe godsdienst. Damuah presenteert 'Afrikania' als de religie van de huidige generatie, de godsdienst die het 'born again' Afrika vertegenwoordigt. In de beste tradities van Afrika ziet hij zichzelf als een geroepene, als een man die een goddelijke opdracht heeft te vervullen en Afrika terug moet leiden naar haar geestelijke oorsprong.<sup>31</sup>

Ook in andere delen van Afrika, in het bijzonder in Nigeria, komt men soortgelijke uitingen van religieus nationalisme tegen. Om de bijbehorende ideeën uit te dragen wordt gebruik gemaakt van moderne media-technieken. Hetzelfde geldt voor de nieuwe kerken in Ghana, die dikwijls over hun eigen publiciteitsmedia beschikken. In tegenstelling tot de onafhankelijke kerken van oudere datum zijn zij in staat hun spiritueel zelfbewustzijn ook materieel gestalte geven. Buitenstaanders kritiseren graag de nieuwe kerken voor hun vermeende materialisme en de wijze waarop zij het evangelie als een *success story* lijken aan te prijzen.<sup>32</sup> Voor de aanhangers ligt juist daar de grote attractie: het christelijk geloof, of meer precies: het geloof in Christus, opent voor hen een weg naar concrete voorspoed en geluk en wijst hun tevens hoe die weg kan worden begaan.

De mogelijkheid tot samengaan van spiritueel en materieel heil is een maatschappelijk-relevante boodschap in hedendaags Ghana, die tevens een politieke lading bevat. De op macro niveau succesvol geachte structurele aanpassingsprogramma's van de internationale monetaire organen bieden op micro niveau vooral nog weinig soelaas.

Waar de politiek het af laat weten, behartigt de religie de economische belangen van veel Ghanezen. De boodschap zoals uitgedragen door de nieuwe kerken zet daarbij op moderne wijze een Afrikaans-religieuze traditie voort, waarbij het heil zich altijd al (ook) materieel mocht manifesteren.

- 1 Centraal Bureau voor de Statistiek, Niet-Nederlanders in Nederland, 1 januari 1994.
- 2 G. van 't Hoff, Leeronderzoek: 'Migratie van Ghanezen', Universiteit van Amsterdam, 1992: 6.
- 3 Voor een beschrijving en analyse van de Rawlings-revolutie, zie K. Shillington, *Ghana and the Rawlings factor*, London: 1992.
- 4 G. ter Haar, 'Afrikaanse kerken in Nederland', *Religieuze Bewegingen in Nederland*, 1994, 28: 1-35.
- 5 G. ter Haar, 'Gemeenschapsgodsdiensten', in: J. Weerdenburg (samenst.), *De godsdiensten van de wereld*, Utrecht: Bureau Studium Generale, Utrecht Universiteit, 1993: 9-30.
- 6 G. ter Haar, 'Standing up for Jesus: a survey of new developments in Christianity in Ghana', *Exchange*, 1994, 23, 3: 221-240.
- 7 Ghana Evangelism Committee, National Church Survey, 1993 update: *facing the unfinished task of the church in Ghana*. 1993: 103.
- 8 P. Gifford, 'Some recent developments in African Christianity', *African Affairs*, 1994, 93: 513-534.
- 9 Zie noot 6.
- 10 Gedoeld wordt hier op een zelfstandige categorie kerken, bekend onder de naam African Independent Churches, waarvan zich er duizenden bevinden op het Afrikaanse continent. In Ghana werd de eerste kerk van dit type gesticht in 1914 onder de naam de Twelve Apostles Church.
- 11 Vgl. het conflict rondom het genezingspastoraat van de Zambiaanse aartsbisdom Milingo. (G. ter Haar, *Spirit of Africa: the healing ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, London: 1992).
- 12 R.I.J. Hackett, 'The symbolics of power discourse among contemporary religious groups in West Africa', in: L. Martin (ed.), *Religious transformations and socio-political change*, Berlin and New York: Mouton de Gruyter, 1993: 381-409.
- 13 Voor een eigentijds voorbeeld, zie S. Ellis, 'Rumour and power in Togo', *Africa*, 63, 4, 1993: 462-476.
- 14 J.S. Pobee, *Religion and politics in Ghana*, Accra: 1991.
- 15 J.S. Pobee, *Religion and politics in Ghana: a case study of the Acheampong era*, Accra: 1992.
- 16 *Ib.*: 4. Ook in Pobee 1991: 132.
- 17 Met dat doel bedienen tal van staats-hoofden in Afrika zich van 'spiritual advisers'. Een aantal Westafrikaanse marabouten geniet een zekere reputatie op dit terrein.
- 18 Zie noot 14.
- 19 Voor een hedendaags voorbeeld kan worden verwezen naar de 'Heilige Geest' beweging van de Oegandese profetes Alice Lakwena.
- 20 C. Toulabor, 'Ghana: nouvelles églises et processus de démocratisation', *L'Afrique Politique*, 1994: 131-142.
- 21 De reeks wordt door de Christian Council of Ghana uitgegeven onder de titel *Christian social ethics for everyman* bij Asempa Publishers in Accra.
- 22 J.N. Kudadjie & R.K. Aboagye-Mensah, *The Christian and national politics*, Accra: 1991.
- 23 *Ib.*: 44-52.
- 24 Tegelijkertijd is het opmerkelijk dat in incidentele gevallen de z.g. historische kerken niet van zich hebben doen spreken, zoals in het geval van de arrestaties van een moord op leden van de Lord Is My Shepherd Church in 1982 in Kumasi (zie G. ter Haar, 'Standing up for Jesus', *Exchange*, 1994, 23, 3: 231-232).
- 25 Zie o.m. F. Boillot, 'L'église catholique face aux processus de changements politiques au début des années 90', *Année Africaine* 1992-3: 115-149; J.R. de Benoist, 'Les "clercs" et la démocratie', *Afrique contemporaine*, 164, 1992: 178-193.
- 26 Voor een korte samenvatting van deze visie, zie P. Gifford, op. cit., p. 532-533.
- 27 Men denke hier in het bijzonder aan de situatie in Algerije. Vgl. H. Jansen, 'De macht om Gods wil op te leggen', *Volkskrant*, 25 februari 1992, p. 18.
- 28 M. Otabil, *Beyond the rivers of Ethiopia: a biblical revelation on God's purpose for the Black Race*, Accra: 1992.
- 29 Zie bijv. Doreen Hazel, o.m. in *Wereld en Zending*, 1993, 2: 35-42. Zie voorts S. Maimela, 'Black theological response to racism as a theological problem', *Journal of Black Theology in South Africa*, 7, 2, 1993: 100-113.
- 30 Osofo O. Damuah, *Miracle at the shrine: religious and revolutionary miracle in Ghana*, Accra: Dames Paper Products Ltd.,

1990. Na zijn bekering in 1982 veranderde Father Vincent Damuah zijn naam in Osofo Okomfo Damuah. Hij overleed in 1992.

31 Zie ook K.A. Opoku, 'Damuah and the Afrikania Mission, the man and his message: some preliminary considerations', *Trinity Journal of Church and Theology*, 1993, 3, 1: 39-60.

32 Zie o.m. P. Gifford, 'Ghana's charismatic churches', *Journal of Religion in Africa*, 1994, 24, 3: 241-265.

**Dr. Gerrie ter Haar** is als godsdienstwetenschapper verbonden aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht. Zij is auteur van o.m. *Spirit of Africa: the healing ministry of Archbishop Milingo of Zambia* en *Faith of our fathers: studies on religious education in sub-Saharan Africa*. Zij doet momenteel onderzoek naar Afrikaanse geloofsgemeenschappen in Nederland.

**Kwame Bediako**

---

## Theologie van het grondvlak

Afrika en de toekomst van het christendom

---

**Nu de Koude Oorlog voorbij is, wordt in onze dagen gepraat over de marginalisering van Afrika en over de verwachting dat Afrika strategisch een minder belangrijke plaats heeft gekregen in een wereld, die niet meer gedomineerd wordt door de ideologische strijd tussen oost en west; tussen communisme en kapitalisme. De stelling kan echter verdedigd worden dat op één speciaal gebied Afrika niet gemarginaliseerd zal worden en dat is op het gebied van de christelijke theologie.**

Ik wil ten aanzien van de rol van Afrika niet overdrijven. Het op dit ogenblik algemeen aanvaarde gezichtspunt dat het centrum van het christendom zich verplaatst heeft naar de niet-westerse wereld, refereert naar meer dan wat er in Afrika alleen is gebeurd. De gehele niet-westerse wereld is belangrijk in de huidige fase van de cultuurgeschiedenis van het christendom. Iedere context, waarin het christendom zich in de niet-westerse wereld manifesteert levert waardevolle inzichten en belangrijke lessen ten aanzien van de christelijke presentie in de wereld aangezien daar, zoals Andrew Walls onlangs schreef 'Christelijke theologie op nieuwe terreinen van het leven aan de orde komt, waar westerse theologie geen antwoorden heeft omdat die geen vragen stelt'.<sup>1</sup>

En dat terwijl aan het begin van deze eeuw weinige van de best geïnformeerde westerse strategen van de christelijke wereldzending verwachtten dat Afrika zo massief het christelijk geloof zou omarmen als de Afrikanen in feite hebben gedaan. Het officiële standpunt op de belangrijke Wereld Zendingsconferentie van 1910 in Edinburg was dat 'wanneer de dingen doorgaan zoals het nu lijkt, dan kon Afrika wel eens een moslim (sic) continent worden'.<sup>2</sup>

Blijkbaar voorzag niemand op dat ogenblik de opkomst van een intens



levende christelijke presentie in Afrika, laat staan het ontstaan van een uitgesproken Afrikaanse geloofservaring met Jezus Christus. Daarom kan de stelling verdedigd worden, dat christelijk Afrika, niet in de laatste plaats vanwege een verrassingselement, duidelijke mogelijkheden biedt voor een frisse nieuwe theologische reflectie, bijvoorbeeld over de vraag hoe het evangelie zich verhoudt tot de cultuur.

Een essentieel punt in dezen is naar voren gebracht door Harold Turner in een artikel in een bundel ter ere van wijlen Harry Sawyer van Fourah-Bay College in Sierra Leone met als titel: 'De bestudering van godsdienst in Afrika als bijdrage tot de westerse religiebestudering.'<sup>3</sup>

In dat artikel probeert Turner aan te tonen dat in alle theologische disciplines: exegese, kerkgeschiedenis, missiologie en oecumenica; systematische theologie en christelijke ethiek, maar ook in de fenomenologie en de godsdienstgeschiedenis in het algemeen, Afrika nieuw licht werpt op oude thema's, omdat het met gegevens komt die zowel levend als eigentijds zijn. Turner baseert zich daarbij op serieuze bestudering van het Afrikaanse christendom. Hij zegt:

*'Theologie hangt als wetenschap af van bruikbare, dat wil zeggen authentieke en levende gegevens. Wanneer we de gegevens van de theologie definiëren als zijnde de openbaringen en daden van het Goddelijke, dan zullen de bijbelse en hedendaagse manifestaties daarvan minder levend naar voren komen in de ontgeestelijkte westerse kerk met teruglopende aanhang en teruglopende moraal. Aan de andere kant zijn deze gegevens meer zichtbaar en toegankelijk in de eenvoudige, onbedorven kerken, waar de levende God serieus genomen wordt, zoals Hij zich manifesteert in de belende en veroverende macht van de Geest met een groei, die uit het evangelie zelf komt en met geestelijke creativiteit en vertrouwen. Hier aan de uiteinden waar het christendom groeit in de meest dynamische vormen, wordt de theologie uitgedaagd om weer wetenschappelijk aan de slag te gaan omdat er een heel scala van eigentijdse gegevens beschikbaar is om mee te werken. Natuurlijk zijn deze dynamische gebieden van het christendom niet volmaakt.*

*Juist omdat ze vol zitten met oude en nieuwe ketterijen hebben ze theologische doordenking nodig en bieden ze aan de theologie een belangrijke opdracht.'*<sup>4</sup>

Turner toont zich hier niet onkritisch of naïef ten opzichte van de Afrikaanse werkelijkheid en ik hoop dat ook niet te zijn.

## Jezus uit het oerwoud als theologie waar het geloof uit leeft

In plaats van verder uit te weiden over de betekenis van Afrika wil ik het bewijs op tafel leggen in de vorm van een theologische expressie uit Ghana – die op eigen wijze ongetwijfeld ook elders in Afrika voorkomt – die zelden aan bod komt in de gebruikelijke discussies over Afrikaanse theologie, maar die ik van belang acht voor ons begrip van het leven van vele christelijke gemeenschappen in Afrika. Het is het soort bewijs, dat laat zien hoe het mogelijk is te spreken over het christelijk geloof zelf dat een niet-westerse religie is geworden.

Het gaat om wat ik theologie van het grondvlak noem, anderen spreken van 'gesproken' theologie of van spontane of impliciete theologie.<sup>5</sup> Toch is het op eigen wijze ook een theologie die reflecteert:

'Jezus is de slijpsteen  
waarop we onze wapens scherp maken  
vóór wij mannenwerk gaan doen.  
We zijn opgestaan bij zonsopgang  
om onze wapens op te nemen  
en ten strijde te trekken.  
Nkrante Brafo, jij bent de drager van het zwaard  
Okatakyyi Birempon, onvergelijkbare held;  
Wanneer wij bij het strijdperk aankomen  
is de oorlog al over.  
Wij gaan terug en zingen lofliederen.

Wanneer je met Jezus ten strijde trekt  
heb je geen zwaard of geweer nodig.  
Het woord uit Zijn mond is het wapen  
Dat vijanden doet omkeren en vluchten.

Wanneer we met Hem wandelen en in de problemen komen  
zijn we niet bang.  
Al zou de duivel zelf een leeuw worden  
en achter ons aanjagen als zijn prooi.  
Dan zouden wij geen vrees kennen.  
Lam van God!  
Satan zegt dat hij een wolf is.  
Maar Jezus strekt zijn hand uit  
en zie Satan is een muis.  
De ene Heilige.' (6. blz 17-18)

Dit is een deel van het spontane loflied op Jezus van een Ghanese vrouw, Christina Afua Gyan, beter bekend als Afua Kuma. Ze kan niet lezen of schrijven en komt uit het dorp Obo-Kwahu, gelegen in het oerwoud op de Kwahu bergrug in oostelijk Ghana. Daar woonde ze, bewerkte haar akker en was ze ook vroedvrouw op de traditionele wijze. Ze heeft haar gebeden en liederen over Jezus natuurlijk uitgesproken in haar moedertaal, het Akan. Broeder Jon Kirby heeft ze in het Engels vertaald, om de lezer een indruk te geven van de diep christelijke overtuiging die spreekt uit deze gedachten en concepties uit de Akan-levensbeschouwing van het platteland.

Sinds deze teksten voor het eerst gedrukt zijn in 1981 was de Akan uitgave 'Kweabirentuw ase Iesu' regelmatig uitverkocht, lang vóór de Engelse vertaling; 'Jesus of the Deep Forest'. Het zal duidelijk zijn dat de publikatie van deze christelijke gebeden en lofliederen, die een reflectie zijn van het geloofsleven met Christus van een Akan-vrouw, die niet kan lezen en schrijven, indruk heeft gemaakt op Ghanese christenen die wél kunnen lezen.

Wat is de plaats van deze eenvoudige christenvrouw in de Afrikaanse theologie? Ons wordt hier naar mijn overtuiging een illustratie geboden van de spiritualiteit die een sleutel biedt naar de levende christelijke presentie als het echte uitgangspunt voor Afrikaanse theologie en die ook het duidelijke bewijs levert, dat het christendom in Afrika een echte Afrikaanse ervaring is. Zoals Adrian Hastings ooit zei:

*'In de ervaring met bidden in de eigen taal, zowel in publiek als thuis, zowel liturgisch als informeel alsmede in de spiritualiteit die daaruit opbloeit, zullen zeker de werkelijke wortels voor een authentiek Afrikaans christendom gevonden worden.'*<sup>1</sup>

Dit is immers theologie die komt van de plaats waar het geloof leeft en voortdurend moet leven, namelijk het bestaan van alledag van de gemeenschap der heiligen. Dit is theologie van de levende kerk, die het geloof in de levende God reflecteert als een realiteit, die aanwezig is in het dagelijks leven.

Het eerste wat meteen opvalt in de gebeden en lofzangen van mevrouw Afua Kuma is hoe duidelijk zij getuigen van een welbekend en belangrijk kenmerk van de traditionele Afrikaanse godsdiensten, namelijk het natuur-besef, bijna als een 'kameraadschap met de natuur', zoals de Ghanees Kwesi Dickson het heeft genoemd. Toegevend 'dat deze kameraadschap met de natuur vanzelfsprekend veel minder zichtbaar is in de verstedelijkte gebieden van Afrika dan op het platteland', stelt Dickson toch:

*'In het algemeen... heeft de natuur een speciale betekenis voor de Afrikaan. Hij houdt*

*van de natuur, hij is er bang voor en ervaart de natuur als iets mysterieus. De elementen, de planten en de dieren, het land en alles wat daar in en op is, spelen een belangrijke rol in het Afrikaans verstaan van de werkelijkheid.'*<sup>8</sup>

In deze wereld van alomtegenwoordige machten en mysterieuze krachten voelt de christen, die begrepen heeft dat Jezus Christus een levende realiteit is, zich thuis in de zekerheid van het geloof dat Jezus alleen Heer, Beschermmer, Voorzienigheid en Krachtbron is. In de worsteling en strijd van het leven ontdekt de christen dat Jezus voorgaat en dat, Okatakya Birempon, Hij alleen in staat is om strijdend en overwinnend zijn volk tot de triomf te leiden. Satan mag daarbij zichzelf veranderen in een leeuw (gyata) of zelfs in een wolf (pataku). Dat zijn geen lege metaforen in een wereld waarin 'de ongeziene machten beschouwd worden als zijnde actief, ook in de natuurlijke orde'.<sup>9</sup> Wanneer een jager of een boer aangevallen wordt door een wild dier kan heel wel gedacht worden dat een of andere geestelijke macht bezig is. En de christen, die zich bewust geworden is van de geestelijke strijd door het lezen van het Nieuwe Testament (Epheser: 6) heeft geen behoefte aan meer bewijs van demonische activiteit. Alleen Jezus, de Heilige, kan de boze overwinnen door hem terug te brengen tot een 'muis' opdat 'wij niet vrezin'.

Het nieuwe bewustzijn ten aanzien van God in Jezus Christus is zo intensief dat het alle kennis tot dan over God vaag en onbelangrijk maakt:

'Onze voorvaders kenden Onyankopon, de Grote God, zij dienden mindere goden en geesten en werden daar moe van. Maar wij hebben heilige mannen en profeten gezien. Wij zijn de engelen gaan vertellen hoe Jehovah ons geholpen heeft om deze plaats te bereiken. Jehovah heeft ons tot hier geholpen. Dankbaar staan wij voor Jezus, Die eeuwig leven geeft.' (6.blz.30).

Door eeuwig leven en deze nieuwe kennis aangaande God te schenken is Jezus Christus ook het begin van een nieuw tijdperk en van een nieuw volk, Zijn Volk terwijl Hij hen in Zijn Jeruzalem bracht, in Zijn Zion, een Zion dat als veilige plaats dichtbij is:

'De bergen van Jeruzalem liggen rondom ons. Wij zijn midden tussen de bergen van Zion. Satan, je kogels kunnen ons niet raken. Wanneer Satan zegt dat hij tegen ons zal opstaan blijven wij het volk van Jezus. Wanneer Satan ons dwars zit;

Jezus Christus, Jij die de Leeuw van de savanna bent,  
Jij haalt met je scherpe nagels zijn ingewanden naar buiten  
en gooit ze op de grond als voer voor de vliegen.' (6 blz.46).

Maar de 'Jezus van het oerwoud is ook de Jezus van de evangeliën, de wonderdoener, die wat onmogelijk is doet, die de natuur overwint, die voedsel verschaft aan de hongerigen en water aan de dorstigen, die bevrijdt van alle mogelijke kwalen en die de heelheid van het heil schenkt.

'Wonderdoener, jij bent degene,  
die water in een mand draagt en aan de kant van de weg zet;  
drie dragen drinken voor de reizigers.  
Jij gebruikt een mand om water naar de woestijn te brengen  
en dan gooi je daarin je net uit om vis te vangen.  
Je gebruikt een net om water te scheppen  
en doet dat in een mand.  
Wij varen in kano's over het oppervlak van het water  
en vangen onze vis. (6 blz. 5)  
Net als in het verleden ga je in onze dagen door met je wonderen.' (6.  
blz. 7)

Op deze wijze gaat de Jezus uit de evangeliën vandaag door met zichzelf te manifesteren, door Zijn macht te openbaren temidden van de bedreigende bestaansvoorwaarden, waarbij de beelden van de ommekeer zo nu en dan verrassend zijn:

'Jij hebt eieren gestopt in het nest van de eieren etende slang.  
We gingen kijken en de slang lag er dood naast!  
Jij hebt kuikentjes in het nest van de havik gelegd.  
De havik is gevluht en heeft de kuikens achtergelaten.' (6 blz.7)

'Deze machtige Jezus, die bezig is met wonderbaarlijke daden' is ook:

'Jezus de redder van de armen, die ons gelukkig maakt.  
Damfu-Adu (:Grote Vriend, Vriend op wie je aankunt.)  
wij zijn van jou afhankelijk, zoals de tong van de mond.' (6 blz.5)

Als vriend waar je op aankunt, garandeert Jezus onze algehele groei:

'De rots waarachter wij ons verbergen.  
Het grote gewelf van het oerbos dat verkoelende schaduw geeft.  
De grote boom die haar klimplanten tot in de hemel laat gluren

De wonderbaarlijke boom van wie de druppelende bladeren  
de uitbundige groei beneden mogelijk maken.' (6 blz.5)

Afua Kuma moet als vroedvrouw op het Ghanese platteland ook de aanwezigheid en de macht van Jezus ervaren hebben bij de geboorte van vele baby's:

'Wanneer jij let op de dingen van God  
heb je geen amulet nodig om je huwelijk vruchtbaar te maken.  
Een vrouw worstelt met een zware bevalling  
en ineens is het allemaal in orde.  
Het kind komt eruit met placenta en al zonder operatie!  
Hij is de Grote Dokter.' (6 blz.14)

Jezus verschaft steun en beantwoordt de fysieke behoefte van Zijn mensen;  
wat Jezus doet is weergegeven in een prachtig beeld namelijk als de uitnodiging om gebruik te maken van Zijn middelen:

'Jij hebt je omslagdoek op de zee uitgespreid om te drogen  
je omslagdoek die wij mogen dragen.' (6 blz. 15)

En als een echo van het ontbijt na de opstanding bij het Meer van Tiberias  
in Joh. 21:

'Jij hebt je eten bereid in de stroom en toen het klaar was  
heb je een deel als voedsel aan ons gegeven.  
Je gebruikte een naald om een wilde yam op te graven.  
Jij voedde het leger van het land drie dagen lang  
en er was nog over ook.' (6 blz.15)

En Jezus is ook degene die barrières tussen mensen afbreekt. Hij verandert  
'vijanden' in broeders en zusters door aan allen te geven:

'De hongersnood is erg geworden.  
Laten we het Jezus vertellen, want Hij is degene die,  
wanneer hij zijn hand opheft,  
zelfs onze vijanden hun deel geeft  
en onze broeders dragen in pannen op het hoofd  
het voedsel weg.' (6 blz. 39)

Aldus is Hij de Heer en Redder van alle volken, zelfs wanneer deze waarheid  
verteld wordt in beelden ontleend aan het landschap van de Kwahu bergrug  
in oostelijk Ghana:

'O grote en machtige Jezus, onvergelykbare Gewijde,  
de zon en de maan zijn jouw mantel (batakari)  
die twinkelt als de morgenster.  
Sekyere Buruku, grote berg, alle naties zien jouw glorie.' (6 blz.6)

Sekyere Buruku is een lokale godheid verbonden aan een belangrijke rotsachtige heuvel in de Kwahu-gebied; die vrijwel elke morgen uitstekend boven de wolken op de heuvelrug gezien kan worden vanuit de stad Abetifi, gelegen op het hoogste bewoonde punt van Ghana. Hier wordt dus van de 'macht' van een lokale godheid gemakkelijk de overgang gemaakt naar de glorie en de macht van de ware God van het land, die ook heerst over lokale goden.

'Amansanhene: Koning van de naties  
Hij die de volken bij elkaar brengt  
Melk en honing vloeien er door zijn aderen.' (6 blz.23)

Men kan ook zien hoe de bijbelse wereld zo dicht bij de Afrikaanse wereld wordt ervaren, dat bijbelse realiteiten soms een opvallende directheid krijgen:

'Jezus wij hebben je weggevoerd en aan het kruis genageld.  
Aan een kruis hebben we je genageld.  
Dat kruis is jouw visnet;  
je zet het uit in de stroom en vangt er mensen mee.  
Het kruis is de brug die wij over moeten  
om de bron van Zijn bloed te vinden.  
De bloedvijver is daar.  
Als er geen kruis geweest was, zouden we niet de kans krijgen ons te wassen in dat bloed.  
Het kruis is het kostbare erfgoed van christenen.  
Het brengt ons eeuwig leven.' (6 blz 35,36)

En zo kan de macht van de bijbelse wereld ook hier en nu ervaren worden in de onzekerheden van de moderne Afrikaanse politieke situatie:

'Wanneer je problemen hebt met de overheid;  
ga en vertel het Jezus.  
Wanneer je bij de rechtbank komt, zullen ze tegen je zeggen:  
Ga maar naar huis. Niemand zal je verhoren;  
je hoeft niets te zeggen.' (6 blz.43)

We kunnen doorgaan met luisteren naar het bidden en lofprijzen van Jezus door mevrouw Afua Kuma, maar zoals zijzelf zegt:

'Wanneer we van zijn wonderbare daden spreken  
kunnen we doorgaan tot morgenvroeg.' (6 blz. 20)

Het zal duidelijk zijn, dat de christologie van deze teksten verheven is en een belangrijke illustratie van een Afrikaans antwoord op Jezus dat de kenmerken draagt van authentiek christelijke religieuze ervaringen en meditatie.

## Afrikaanse theologie: de zoektocht en de ontdekking

Aan het begin van dit artikel heb ik gewezen op het verrassingselement in de Afrikaans-christelijke inbreng van deze eeuw, dat is te zeggen de verrassing in de ogen van de eerste westerse beschouwers. Trouwens die verrassing geldt naar mijn overtuiging evenzeer ten aanzien van sommige latere Afrikaanse beschouwers, want hoe kunnen we anders het merkwaardige feit verklaren dat, toen het zoeken naar een Afrikaanse theologie begon aan het einde van de jaren vijftig en in het begin van de jaren zestig, men niet in de gaten leek te hebben dat er een Afrikaanse theologie bestond op het grondvlak van de kerken, als resultaat van een oprecht eigen Afrikaans besef van Jezus Christus als levende realiteit in de Afrikaanse wereld.

De Nigeriaan Bolaji Idowu, de doyen van de Westafrikaanse academische theologen uit de jaren zestig, schreef gefrustreerd dat alle theologie die de kerk van Afrika had, 'prefab' theologie was, een boek-theologie die men heeft uit boeken, die door Europese theologen geschreven zijn of die gedoceed is door Europese theologen.<sup>10</sup> John Mbiti uit Kenya, misschien de meest bekende Afrikaanse theoloog van zijn generatie, ging zelfs verder toen hij suggereerde dat 'zendings-christendom' een kerk die 'probeerde te bestaan zonder theologie' had opgeleverd,<sup>11</sup> een kerk 'zonder theologisch bewustzijn en interesse'.<sup>12</sup>

Onder de constante kritiek van een Europees publiek dat, voornamelijk uit onwetendheid met het continent, ongeduldig was ten aanzien van Afrika, zagen deze en andere pioniers van de Afrikaanse theologie het als hun opdracht om een voorgeschreven theologie te produceren. En dat terwijl in het dagelijks leven van de Afrikaanse christen, waar het geloof echt leeft, een diepgravend begrip aangaande Jezus Christus de basis had gelegd van een Afrikaanse theologie, die wanneer men er oog voor krijgt, beschouwd kan worden als de enige waardevolle basis voor een traditie van academische theologie.

De sleutel voor wat er is gebeurd moet niet zozeer liggen in de Afrikaanse

aanleg voor religie, maar bepaald in het christelijk geloof zelf; in de 'oneindige culturele vertaalbaarheid' van het evangelie zoals Andrew Walls het karakteriseert.<sup>13</sup> Anders dan in de islam waar het woord van Allah enkel echt gehoord kan worden door middel van het Arabisch, kunnen wij het Woord van God begrijpen in onze eigen moedertaal (Handelingen 2:11). En het moet de moderne westerse zending nagegeven worden dat in tegenstelling tot de missionering van Europa in vroeger dagen, de geschiedenis van de moderne zending geschreven kan worden als de geschiedenis van de vertaling van de bijbel.

In Afrika als continent van taal en talen betekent dit gegeven heel veel. Want zoals Lamin Sanneh het helder gesteld heeft, het maken van bijbelvertalingen en de prioriteit daaraan gegeven bij het zendingswerk, is een bewijs, dat 'God niet neerzag op de Afrikanen, zodat Hij niet geopenbaard kon worden in hun talen'.<sup>14</sup> Dit, aldus Sanneh, doordrenkte de Afrikaanse culturen niet alleen met eeuwige betekenis en begiftigt Afrikaanse talen niet alleen met een 'transcendent bereik' maar 'het vooronderstelde ook dat de God van de bijbel de zendeling voorgegaan was in de ontvangende cultuur.' Immers aangezien door dat proces van bijbelvertaling 'de centrale begrippen van de christelijke theologie – God, Jezus Christus, de schepping, de geschiedenis – overgebracht worden in plaatselijke equivalenten, die suggereren dat ook op het Christendom adequaat geanticipeerd was,' creëren zij in de eigenlandse talen een weerklank die de missionaire communicatie ver te boven gaat.<sup>15</sup> De centrale plaats van het vertalen van de bijbel duidt op de betekenis van de vóórchristelijke Afrikaanse godsdienstige culturen, niet alleen als een 'waardevolle drager van de goddelijke openbaring', maar ook als de verschaffer van het idioom voor begrip voor het christelijk geloof, zoals een ieder die iets afweet van de oorsprong van de Afrikaanse christelijke namen voor God zal begrijpen. In tegenstelling bijvoorbeeld met wat er gebeurd is bij de eerdere evangelisatie van Europa, is in Afrika gebleken dat de God die in eigenlandse talen aangeroepen werd in de vóór-christelijke traditie, de God van de bijbel was, op een wijze zoals Zeus noch Jupiter noch Odin dat kon zijn. Onyankopon is de God en Vader van onze Heer Jezus Christus; Zeus, Jupiter en Odin zijn dat niet. De consequenties van dit alles zijn voor ons onderwerp van zeer groot belang in die zin, dat het relatief vroeg bezitten van bijbels in de moedertaal inhield, dat veel Afrikanen toegang kregen tot de oorspronkelijke bronnen van de christelijke openbaring zoals die doorgegeven kon worden door traditionele Afrikaanse religieuze terminologieën en ideeën. Op deze wijze heeft Jezus Christus de Heer toegang gekregen tot de Afrikaanse godsdienstige wereld en werd Hij daar ontdekt door geloof en niet uitgevonden door theologie. Omdat Mbiti deze gegevenheid leerde zien kon hij twintig jaar na zijn kritische opmerkingen over de kerk in Afrika, als volgt schrijven:

*'De christelijke levensweg zal in Afrika blijven, zeker in de nabije toekomst en veel van de theologische activiteit van christelijk Afrika is mondeling (in tegenstelling tot de geschreven theologie) op basis van de levende ervaringen van christenen. Het is openlucht theologie, van de preekstoel, van de markt, van thuis, die tot stand komt wanneer mensen bidden of de bijbel lezen of erover praten... Het Afrikaanse christendom kan niet wachten tot er een geschreven theologie is om gelijke tred mee te houden... Academische theologie kan alleen achteraf geformuleerd worden en de elementen kunnen alleen achteraf bestudeerd worden met als doel ze te begrijpen.'*<sup>16</sup>

## Theologie als getuigenis

Maar wanneer we de term 'gesproken theologie' gebruiken, kan dat het misverstand wekken alsof we te maken hebben met een fase van het gesproken woord als overgang naar de academische oftewel geschreven theologie, die dan de echte theologie zou zijn. De ontwikkeling van de theologie zoals we die gewoonlijk beschouwen als academische discipline, die een geschreven intellectuele prestatie is en een inspanning verwant aan de filosofie, die een speciale vakkennis veronderstelt, zou de indruk kunnen wekken dat 'gesproken theologie' alleen gevonden kan worden in de kringen van mensen die niet kunnen lezen of schrijven. In plaats daarvan zouden we positief moeten spreken over gesproken spontane theologie van het grondvlak, als een theologie die geboren is op het niveau waar het geloof leeft in het dagelijks bestaan van de gemeenschap van gelovigen. Dus is deze theologie van het grondvlak een duurzaam element, waar de academische theologie mee in verbinding moet staan, naar moet luisteren, in moet participeren en van moet leren, maar de academische theologie mag er nooit voor in de plaats komen. Inderdaad kan de academische of geschreven theologie nooit de spontane theologie van het grondvlak vervangen omdat beiden elkaar aanvullende aspecten van één realiteit zijn; omdat het spontane het fundament is van het academische. Zonder dit levende contact met de spontane theologie van het grondvlak, kan academische theologie zomaar losraken van de gemeenschap der heiligen en aldus niet veel meer worden dan een exclusieve conversatie gevoerd door een gilde van geleerden, die niet in staat zijn leven in Jezus Christus aan anderen door te geven.

Maar wanneer de twee aspecten goed functioneren, krijgt theologie haar authentieke karakter als een opgave niet alleen van geleerden, maar van een gemeenschap van gelovigen die functioneert in een gezamenlijke situatie en die er op gericht is om als een missionaire opdracht het evangelie te confronteren met de vragen en problemen van hun situatie. Binnen dit verstaan van onze christelijke roeping is de speciale betekenis de spontane theologie, dat die tot een bevrijdende macht wordt voor de academische

theoloog, die daardoor bevrijd wordt van de onjuiste opdracht om op eigen houtje een theologie te verzinnen. Op haar beurt heeft de academische theologie de belangrijke taak om de universele en academische betekenis van de theologie van het grondvlak te begrijpen en te verhelderen in het belang van de wijdere missionaire opdracht om de wereld tegemoet te treden met het evangelie.

Ik geloof, dat wanneer Afrikaanse academische christelijke theologie een levende band krijgt en houdt met de christelijke werkelijkheid in Afrika, die theologie wezenlijk zal kunnen bijdragen aan de vormgeving van de kerk van de komende eeuw, door christelijke wetenschapsbeoefening in onze dagen voor de eeuwige uitdaging te stellen dat gezonden zijn door en geloof in Jezus als Heer, de theologie doet ontstaan; dat daarom de hoogste opdracht van de theologie is om te getuigen: het evangelie te verkondigen opdat mannen en vrouwen het horen en erop antwoorden met de liefde die God voor deze wereld heeft getoond in Jezus Christus.

Maar het laatste woord is – terecht – aan de inspirerende theologe van het Ghanese platteland wier gebeden en lofzangen voor Jezus ons eraan herinneren dat als het er op aan komt onze hele christelijke roeping bestaat uit het eren van Jezus de Heer.

'Het is niet alleen vanwege Zijn wonderen  
en wonderbaarlijke werken dat wij Jezus volgen.  
Bij Hem is genade en zegen  
In Hem is eeuwig leven, in Hem vrede.' (6 blz.35)

Want:

'Hij is degene, die zijn voedsel kookt  
in grote palmolie potten.  
Duizenden mensen hebben ervan gegeten  
en toch bleven er twaalf manden vol over.  
Wanneer we dit alles achterlaten en weggaan  
Wanneer we Zijn grote gift weigeren,  
waar zullen we dan anders heengaan?' (6 blz.38)

En uitgebreider en andere versie van dit artikel is verschenen in *Vox Evangelica*, Vol. XXIII van april 1993 blz. 7-25.

1 A. F. Walls: Structural problems in mission studies in *International Bulletin of Missionary Research* vol 15, no 4, Oct. 1991 blz 147-155.

2 D. Barrett: AD 2000: 350 millions christians in Africa, in *International Review of Missions*. vol 59. Jan. 1970: 39-54.

3 H.W.Turner: The contribution of studies on religion in Africa to western religious studies in *M.Glasswell en E. Fasbøl-Luke* (ed.): *New Testament Christianity for Africa and the World*. Londen 1974 blz. 169-178.

4 H.W.Turner idem blz 177.

5 A. Hastings: *African christianity – an essay in interpretation*. Londen 1976 blz. 54.

6 Afua Kuma: *Jesus of the deep forest – The prayer and praises of Afua Kuma*, translated from the original Twi version by Jon Kirby . Accra 1981.

7 A. Hastings idem blz. 49.

8 K. Dickson: *Theology in Africa*, Londen 1984; blz.48,49.

9 K. Dickson idem blz. 49.

10 B.Idowu: *Towards an indigenous church*. Londen 1965 blz. 22-23.

11 J.Mbiti: *African religions and philosophy*. Londen 1969 blz.232.

12 J.Mbiti: Some African concepts of christology in *George Vicedom ed. Christ and the Younger Churches*, Londen 1972 blz. 52.

13 A.F.Walls: The gospel as the prisoner and liberator of culture in *Faith and Thought* 108 (1-2), 1981 blz. 39.

14 L.Sanneh: The horizontal and vertical

in mission, an African perspective in *International Bulletin of Missionary Research*. vol. 7 no. 4, oct. 1983 blz. 166.

15 zie hiervoor:

K. Bediako: The missionary inheritance, in *Robert Keeley (ed.) Christianity-a World Faith*, Londen 1985. blz. 300-311.

Sanneh L.: *Translating the message – the missionary impact on culture*. New York 1989.

P.Stine (ed): *Bible translation and the spread of the church – the last 200 years*. Leiden 1990.

K. Bediako: The impact of the Bible in Africa, epilogue in Ype Schaaf: *On his way rejoicing; the history and the role of the Bible in Africa*. Carlisle 1994 blz. 243-254.

16 J.Mbiti: *Bible and theology in African Christianity*, Nairobi 1986 blz.229.

**Dr. Kwame Bediako** is predikant in de Presbyteriaanse Kerk van Ghana en directeur van het Akrofi-Christaller Center for Mission Research and Applied Theology in Akropong-Akuapem in Ghana.

Hij is jaarlijks gastdocent in Afrikaanse theologie aan de Universiteit van Edinburg en directeur van het Oxford Center for Mission Studies in Oxford.

Hij studeerde letteren in Bordeaux en theologie in Aberdeen.

Recente publikaties van zijn hand zijn: *Theology and Identity: The impact of culture upon Christian thought in the second century and modern Africa*. Oxford 1992.

In juli 1995 verschijnt in Edinburg een verzameling artikelen: *Christianity in Africa: the recovery of a non-western religion*.

## Marie-Louise Martin (1912-1990)

Een Zwitserse theologe bij de Kimbanguïsten

---

Woensdag 7 juni was het vijf jaar geleden dat de Zwitserse Dr Marie-Louise Martin overleed. Zij was voor velen een welbekende figuur, die een groot deel van haar leven heeft besteed aan theologische opleiding in Zuidelijk Afrika en Zaïre. Het verbaasde mij dan ook te bemerken dat haar dood destijds tamelijk onopgemerkt was gebleven en er nauwelijks artikelen te vinden waren waarin op dit leven werd teruggeblikt. Deze korte biografie wil daar verandering in brengen.<sup>1</sup>

### Leven en werk in Zwitserland (1912-1946)

Martin werd op 12 februari 1912 in Luzern geboren, waar haar vader een tapijtenzaak had. Ze groeide op met twee broers en had een gelukkige jeugd. Na de lagere school en 'Havo' behaalde zij het handelsdiploma, maar besloot toen alsnog naar het lyceum te gaan. Ze nam privé-lessen Latijn en behaalde twee jaar later haar Matura. Intussen was ze betrokken bij een meisjesgroep van de padvinderij en werd later leidster van de Pestalozzi jeugdgroep van de kerk.

Daarna schreef ze zich in als theologisch student aan de Universiteit van Basel, waar ze diepgaand werd beïnvloed door Karl Barth. Ook met de familie Barth knoopte ze betrekkingen aan. Na een semester aan de Universiteit van Edinburgh beëindigde zij haar studie in 1937 en werd hulppastor in Locarno. Daarop volgde haar bevestiging als predikant in de 'Reformierte Kirche' in Luzern (zij was één van de eerste vrouwelijke predikanten in Zwitserland), waarna ze terugkeerde naar de Gereformeerde diaspora gemeente in Locarno.

### Leven en werk in Zuidelijke Afrika (1946-1968)

Na de Tweede Wereldoorlog voelde Martin zich geroepen zendingswerk in Afrika te gaan doen. Ze kwam in dienst bij de Zwitserse Zending in Zuid-Afrika<sup>2</sup> en volgde enkele cursussen aan het zendingsopleidingsinstituut voor vrouwen van de Basler Mission in Basel. Na een zeereis van Engeland naar Zuid-Afrika werkte zij vanaf 1946 als studentenpastor en docent godsdienst aan het Lemana Training Institution voor zwarte studenten in Noord-Transvaal. Ze begon ook met het geven van bijbellessen, om zowel mannelijke als vrouwelijke studenten te trainen voor zondagsschool- en evangelisatiewerk in 'the bush'.

Vanaf 1957 bekleedde ze de post van 'lecturer' theologie aan het theologische opleidingsinstituut van Morija in Lesotho (toen Basutoland), en van 'lecturer' (vanaf 1966 'reader') theologie en studentenpastor aan de Universiteit van Botswana, Lesotho en Swaziland, in Roma, Lesotho. Vanaf 1966 werkte zij niet langer met de SMAS, maar was tot eind 1968 in dienst van het Parijse Zendinggenootschap.<sup>3</sup>

Intussen zette zij haar studie voort en promoveerde in 1962 op vijftigjarige leeftijd op een proefschrift over messianisme in Zuidelijk Afrika. Vanaf het begin was zij zeer negatief in haar beoordeling van profetische en messianistische bewegingen. Kopjes als: 'Verkeerde eschatologie,' 'Natuurlijke theologie' en 'Verkeerde ecclesiologie' laten niets aan duidelijkheid te wensen over. Toch zag ze deze bewegingen ook als uitdaging aan de gevestigde kerken. Ze wees daarbij op de noodzaak van een christelijke (geen Afrikaanse!) theologie die in de Afrikaanse bodem geworteld was, van afrikanisering, van een nieuwe kijk op de rol van de Heilige Geest, van de kerk als werkelijk christelijke gemeenschap. Zaken die nu algemeen geaccepteerd zijn, maar in het Zuidelijke Afrika van 1962 waarschijnlijk minder vanzelfsprekend. Een deel van haar studie bestaat uit een beschrijving van een aantal bewegingen vanuit geheel Afrika, gebaseerd op in die tijd beschikbare literatuur. Uiterst kritisch is zij daarbij over de profeet Simon Kimbangu, die in 1921 gezangen begon te verrichten in Zaïre. Later zal zij hiervan terugkomen.

In 1967, tijdens een korte vakantie in Zwitserland, ontving zij van Ds. W. Béguin uit Neuchâtel rapporten van twee Zwitsers die het jaar daarvoor bij de Kimbanguïsten op bezoek waren geweest. Hij arrangeerde ook een onderhoud met de heer Lucien Luntadila, de algemeen secretaris van de 'Kerk van Jezus Christus op aarde door de profeet Simon Kimbangu' (EJCSK), zoals de Kimbanguïstenbeweging sinds 1956 wordt genoemd.

Door deze nieuwe informatie uit de eerste hand kreeg ze een ander beeld van de Kimbanguistenkerk dan ze tot dan had. De Moravische Kerk van Zwitserland verzoekt haar daarop om, samen met Ds. Béguin in 1968 naar Zaïre (toen Congo-Kinshasa) te gaan, teneinde rapport uit te brengen over de EJCSK die intussen het lidmaatschap van de Wereldraad van Kerken had aangevraagd.

Naast onderwijs en studie stak Martin ook veel tijd en energie in Ministry, een in Morija uitgegeven theologisch tijdschrift voor Afrika, waarmee ze vanaf de oprichting in 1959 verbonden was.

### 1968-69, een periode van overgang

Van april tot midden juli werden de gewone werkzaamheden onderbroken voor het geplande bezoek aan Zaïre. Doel ervan was na te gaan of de Kimbanguistenkerk orthodox genoeg was om toegelaten te worden als lid van de Wereldraad van Kerken. Zo vroeg Martin zich af of de EJCSK niet gewoon één van de vele syncretistische en nationalistische sekten was. En of er sprake was van messianisme, d.w.z. of de figuur van Jezus Christus niet overschaduwd of vervangen werd door Simon Kimbangu. Een vraag was ook hoe de rol van de Heilige Geest werd gezien.<sup>4</sup>

Tot verbazing van een aantal mensen in Europa bleek haar rapport zeer positief te zijn. Wat was er gebeurd? De leiders van de EJCSK hadden er op gestaan dat Martin de verschillende aspecten van het Kimbanjistenleven van binnenuit zou meemaken en zou delen in alle vreugden en problemen, in kerkdiensten en sociale activiteiten. Bovendien werd ze ondergebracht bij de oudste zoon van de inmiddels overleden Simon Kimbangu en volledig opgenomen in het familieleven. Deze ervaring was voor Martin, komend uit de apartheidsamenleving van Zuid-Afrika, zo verrassend en ingrijpend, dat ze openlijk vragen begon te stellen (ook aan zichzelf) over de juistheid van het systeem.

Haar positieve waardering was de leiders blijkbaar niet ontgaan. Ze werd uitgenodigd terug te komen om de theologische opleiding te beginnen, hetgeen ze in principe aannam. Thuisgekomen zette zij zich aan de taak het credo van de EJCSK te interpreteren en te vergelijken met dat van andere bewegingen. Het resultaat werd in november van dat jaar gepubliceerd.<sup>5</sup>

In hetzelfde jaar verklaarde de Zuidafrikaanse republiek, die Lesotho volledig omsloot, haar tot *persona non grata*. Waarschijnlijk heeft ze haar ervaringen in Zaïre in praktijk willen brengen en zich onvoldoende aan de apartheid gehouden.<sup>6</sup> In feite was werken in Zuidelijk Afrika ook niet langer

mogelijk, hetgeen haar vertrek naar Zaïre slechts vergemakkelijkte. Ook haar medewerking aan *Ministry* besloot ze uiteindelijk te stoppen.

### Leven en werk in Zaïre (1969-1990)

In de loop van 1969 vertrok Marie-Louise naar Zaïre. Nadat een studieprogramma was opgesteld werd in 1970 een bescheiden theologische school (l'École de Théologie Kimbanguiste) geopend in Kinshasa, met Martin aan het hoofd. Gaandeweg werd zij geassisteerd door docenten van allerlei nationaliteiten en denominaties, waaronder Peter Barth, de kleinzoon van haar vroegere professor. Het takenpakket omvatte in grote lijnen de bestudering van de bijbel, Grieks en Hebreeuws, algemene en Afrikaanse kerkgeschiedenis, islam, traditionele religie en samenleving, ethiek en de eigen leer van de Kimbanguisten.

In 1975 verhuisde de school naar een in aanbouw zijnde campus in Lutendele, 30 km van Kinshasa. Zowel voor de studenten, die zelf in hun levensonderhoud moesten voorzien en op baantjes in de stad aangewezen waren, als voor de docenten bracht dit veel ongemak en organisatie met zich mee. In datzelfde jaar verklaarde het hoofd van de kerk de school tot een École Supérieure de Théologie, hetgeen uiteindelijk in 1977 werd omgezet in een theologische faculteit.

Als dekaan was Martin ook mede verantwoordelijk voor de geestelijke groei van de studenten. Van groot belang daarvoor waren regelmatige gebedsbijeenkomsten, maandelijkse retraites, meditatie, en deelname in collectes voor onderlinge hulp.

Door het corrupte regiem van Mobutu namen intussen de economische en sociale problemen in snel tempo toe, ook voor de Kimbanguistenkerk, veelal bestaande uit 'kleine luiden'. Voor de theologische opleiding betekende deze situatie een nieuwe uitdaging, omdat de aanstaande predikanten moesten leren wat de echte betekenis van de bijbelse boodschap was in de nieuwe context. Profetische figuren uit het Oude Testament, maar ook Bisschop Romero dienden daarbij als leidraad. Veel bezorgdheid toonde Martin voor de problemen van dit nieuwe type predikanten, in gevallen waar zij door piëtistisch gezinde gemeenteleden niet werden geaccepteerd.<sup>7</sup>

Vanaf haar 'bekering' tot het Kimbanguïsme is Martin een fervent ambasadrice van de EJCSK geweest, die in publikaties, voor radio en televisie en op conferenties de geschiedenis, het leven en de leer van de kerk uitdroeg. Als dekaan kwam ze ook in contact met 'historische' kerken die wilden samenwerken met de EJCSK, zoals de Zwitserse Moravische Kerk, de



Koptische Kerk (waarvan twee monniken enkele jaren les gaven aan de theologische faculteit) en Amerikaanse Mennonieten.

Al deze activiteiten en verantwoordelijkheden, als ook het ongezonde tropische klimaat, eisten hun tol. Desondanks maakte ze pas in het midden van jaren tachtig – ver na de pensioengerechtigde leeftijd – een begin met het inwerken van haar opvolger. In het voorjaar van 1990 bleek dat ze volkomen uitgeput was. Op advies van de artsen in de Amerikaanse kliniek in Kinshasa werd ze overgebracht naar het kantonale ziekenhuis in Luzern, waar ze op 7 juni 1990 op achtenzeventigjarige leeftijd overleed.

## Martins visie op het leven en de leer van de EJCSK

Zoals reeds eerder werd opgemerkt was Martins indruk van de EJCSK zeer positief. Het meest troffen haar de volgende aspecten: 1. de onbaatzuchtige hulp van het geestelijk hoofd van de kerk, Zijne Eminentie Diangienda, die regelmatig rondreist om te adviseren, te genezen, te zegenen en te verzoenen, als ook het allesomvattende karakter van de kerk als gemeenschap; 2. het intertribale en zelfs interracial karakter van de kerk; 3. de sociale activiteiten van de kerk op het gebied van de landbouw, gezondheidszorg en het onderwijs; 4. de eenvoud in de kerk (weliswaar een sterke hiërarchie, maar zeer bescheiden, geen gewaden, geen sjerpen etc.); 5. de vreugde alom, veel muziek in de bijeenkomsten op zondag en doordeweek, met koren, fluiten en drums; 6. de mildheid en toewijding, de vele vrijwilligers; 7. het ernst maken met levensheiliging, een leven van goedheid als vrucht van het evangelie.

Het is interessant te zien dat Martins enthousiasme in deze fase geen ruimte laat voor mogelijke kritiek. Zo lijkt ze zich geen zorgen te maken over de sterke kerkelijke hiërarchie. Twintig jaar later ligt dat anders (zie verderop). Ze verdedigt ook de Kimbanguïsten met betrekking tot de levensheiliging, die volgens haar niet wettisch van karakter is, maar uit dankbaarheid geschiedt.<sup>8</sup> Met het oog op de theologische opleiding zal ze later deze legistische geneigdheid als speciaal punt van zorg noemen.

Met betrekking tot de leer van de EJCSK ging haar aandacht vooral uit naar de onderwerpen syncretisme, messianisme en de rol van de Heilige Geest. Aanwijzingen van syncretisme zoals zij dit interpreteert bleken er niet te zijn: alle vormen van afgoderij werden afgewezen, inclusief de voorouderverering, en monogamie kreeg alle nadruk. De diverse ceremoniën verliepen uiterst rustig met slechts af en toe extatische uitingen en tongentaal, bij begrafenissen was er geen rouwgeklag in het openbaar,

noch het dansend op de schouders ronddragen van de kist. Ook van messianisme bleek er geen sprake. Jezus werd niet door Simon Kimbangu verdrongen maar, zo legde Martin uit, door Kimbangu was Christus de Christus voor Afrikanen geworden. Evenzo kwam ze tot de conclusie dat Kimbangu niet de plaats van de Heilige Geest innam, maar dat er van hem gezegd werd dat de Geest overvloedig op hem was neergedaald.

Het lijkt niet te veel gezegd dat Martin zich aanvankelijk vereenzelvigde met de opvattingen van de kerkleiders. Buitenstaanders kritiseerden haar dan ook dat ze onvoldoende oog had voor bepaalde ontwikkelingen in de leer van de kerk, b.v. ten aanzien van de rol van de Heilige Geest. Anderen meenden dat ze door het aansluiten bij het denken van de leiders de opvattingen van de eenvoudige kerkleden in de dorpen veronachtzaamde.

Ik weet niet in hoeverre de kritiek Martins zicht op het leven en de leer van de EJCSK heeft veranderd. Maar het kan niet worden ontkend dat in de loop der tijd haar mening op sommige punten enigszins begon te verschillen met die van de kerkleiders, b.v. hun weigering om ongehuwde mannelijke leke-predikers in het ambt te bevestigen. Ook de strenge hiërarchie stond haar weinig aan. Ze zag te veel overeenkomst met het oude koningschapspatroon, de Rooms-Katholieke Kerk en veel Afrikaanse regeringen. Daarom pleitte ze voor meer democratie, ten eerste omdat steeds meer kerkleden intussen theologische of bijbeltraining hadden gevolgd, en ten tweede omdat de theologie heden ten dage de kerk wil zien als een gemeenschap van liefde.<sup>9</sup> Wellicht is er ook enig verschil in visie op de rol van de Heilige Geest geweest. Volgens een regionale inspecteur van de EJCSK had mama Martin geprobeerd de Heilige Geest te begrijpen, maar was ze daarin niet geslaagd. En hij had er aan toegevoegd dat ook Tata (Diangienda) had gezegd: 'Je zult het niet begrijpen.'<sup>10</sup>

## Concluderende opmerkingen

Het portret dat ik getracht heb te schilderen is gebaseerd op de mij ter beschikking staande literatuur, hetgeen helaas betekent dat er geen stemmen in meeklinken van Afrikanen die haar ontmoet of met haar gewerkt hebben. Ook was er geen tijd om mensen in Europa die in de EJCSK gewerkt hebben, te interviewen.

Maar al is het portret onvolledig, duidelijk is wel geworden dat Dr Marie-Louise Martin een buitengewone vrouw was. In haar eigen land was ze een van de eerste vrouwelijke predikanten. Later werkte ze, ondanks een slechte gezondheid, onvermoeibaar en tot het eind van haar leven op het terrein

van de theologische opleiding, eerst in de context van apartheid in Zuidelijk Afrika en later als lid van een onafhankelijke kerk in Zaïre. Ik heb begrepen dat het niet altijd gemakkelijk was om met haar samen te werken, dat ze koppig was of *eigensinnig*,<sup>11</sup> zoals haar broeder het uitdrukte. Ook droeg ze niet gemakkelijk verantwoordelijkheden over aan anderen, Afrikaan of Europeaan. Dit alles doet echter niets af van het feit, dat zij zichzelf volledig wijdde aan de EJCSK en haar studenten.

- 1 Verkorte versie van Dr Marie-Louise Martin (1912-1990): Portrait of a Missionary, in: *Changing Partnership of Missionary and Ecumenical Movements. Essays in honour of Marc Spindler*. Zoetermeer: 1995.
- 2 Mission Suisse dans l'Afrique du Sud (MSAS).
- 3 Société des Missions Evangéliques de Paris (SMEP).
- 4 M.-L. Martin, *Kimbangu. An African Prophet and his Church*. Oxford: 1975, viii.
- 5 M.-L. Martin, *Prophetic Christianity in the Congo. The Church of Jesus Christ on Earth through the Prophet Simon Kimbangu*. Braamfontein, Johannesburg: Christian Institute of Southern Africa, n.d., 40pp.
- 6 Formation théologique dans l'Eglise Kimbanguiste. Propos de Marie-Louise Martin, recueillis par Sr. Mata Masala. *Teléma* (Kinshasa), no, 18, 5(1972)2, 51-60.
- 7 M.-L. Manin, Theology, Theological Education, the Church: Some Perspectives from African Independency. In: *Ministry to*

*African Independent Churches. Papers presented at the Conference on Ministry to African Independent Churches, July, 1986, Abidjan, Côte d'Ivoire*. David A. Shank (ed.), Elkhart, USA: Mennonite Board of Missions, 1987, 127-129.

- 8 M.-L. Martin, Prophetism in the Congo. Origin and development of an Independent African Church. *Ministry*, 8 (1968)4, 1-12.
- 9 M.-L. Martin, 1991, 318.
- 10 André Droogers, Kimbanguism at the Grass Roots. Beliefs in a local Kimbanguist Church. *Journal of Religion in Africa*, XI (1980) 3, 200.
- 11 Richard Martin, Marie-Louise Martin, Theologin und Missionarin: 1912-1990, *Komm Herüber*, No. 3, 1990.

**Leny Lagerwerf** studeerde niet-westerse sociologie. Zij maakt deel uit van de staf van het IIMO afd. missiologie te Utrecht.

G.C. Oosthuizen

## De Onafhankelijke Afrikaanse kerken in het nieuwe Zuid-Afrika

Deze kerken zijn meer dan wat men noemt 'onafhankelijk', omdat het grootste deel ervan kerken zijn, die hun wortels hebben in het hart en de eigenlandse cultuur van Afrika. Met ongeveer 6000 verschillende kerkgenootschappen, variërend van heel grote zoals de 'Zion Christian Church' met ongeveer 2 miljoen leden en kerken met een paar honderdduizend leden tot één-gemeente-organisaties met minder dan honderd aanhangers, is deze dynamische beweging een belangrijk element geworden in de Zuidafrikaanse situatie.

Twee van de drie belangrijkste richtingen in deze bewegingen zijn uit de Verenigde Staten gekomen, namelijk de 'Zionistische' en de 'Apostolic Faith' kerken, terwijl de Ethiopische beweging begonnen is in Zuid-Afrika, maar in het beginstadium ook invloed ondergaan heeft uit de VS.

De kerken die zich afgescheiden hebben van de koloniale zendingskerken – de zgn. historische kerken – worden 'onafhankelijke' (independent) kerken genoemd, terwijl weer andere, die spontaan in de Afrikaanse context ontstonden, eigenlandse (indigenous) kerken genoemd worden.

De Zionistische kerken waar meer dan 80 procent van alle aanhangers van onafhankelijke kerken toe behoren, zijn afsplitsingen van de 'Christian Catholic Church in Zion', die op 22 februari 1896 gesticht is door Alexander Dowie in Zion City, gelegen op ongeveer 70 km van Chicago in de VS. Dowie bood daar een veilig toevluchtsoord waar alcohol en drugs verboden waren en waar de nadruk gelegd werd op gebedsgenezing. Deze kerk begon in Zuid-Afrika tegen het einde van de vorige eeuw.

In 1908 kwamen er uit de VS vertegenwoordigers van de Apostolic Faith

Church, te weten John C. Lake en Thomas Hezmalalch, die de Apostolic Faith Mission stichtten (AFM), waarvan de laatstgenoemde de eerste president werd.

Deze drie bewegingen vormen samen de African Independent / Indigenous Church (AIC) bewegingen. Van deze Afrikaanse onafhankelijke eigenlandse (AOE) bewegingen kan men stellen dat ze de snelst groeiende kerken van het Afrikaanse continent zijn. In 1950 behoorde 12-14 procent van de Afrikaanse christenen van Zuid-Afrika tot deze bewegingen, terwijl toen 75-80 procent aangesloten was bij de historische kerken. In 1991 hadden de AOE-Kerken 36 procent van alle Afrikaanse christenen en de historische kerken 41 procent. In de periode van 1950-1991 groeiden de AOE-Kerken onder Afrikaanse christenen met 22-24 procent, terwijl de historische kerken terugliepen met 34 procent. Het grootste verlies bij één van de belangrijke historische kerken bedroeg in tien jaar 28,7 procent (tussen 1980 en 1991).

In de eerste jaren van de 21e eeuw zullen de aanhangers van de AOE-Kerken in de meerderheid zijn. De AOE-Kerken zijn in ieder geval de belangrijkste kerkelijke bewegingen wanneer men denkt aan een dynamische uitstraling op een holistische basis in Zuid-Afrika. Met negen miljoen aanhangers en ongeveer 6000 denominaties is de groei en het bestaan en handelen ervan geworteld in de traditionele uitgebreide familie en daardoor niet alleen duidelijk zichtbaar aan de onderkant van de samenleving, maar ook door hun genezingsdiensten bij de aanhangers van de historische kerken.

## De plaats van de AOE-Kerken in de Zuidafrikaanse samenleving

Het is nodig om de plaats van de AOE-Kerken in de Zuidafrikaanse samenleving, waarin ze zich ontwikkelen, historisch te schetsen. Deze beweging heeft een gevoelige en complexe cluster van intieme en reactie-oproepende relaties met de Zuidafrikaanse samenleving.

Gedurende de laatste vijftientig jaar van de vorige eeuw heeft economische stagnatie, de opening van de goudmijnen, binnenlandse migratie en explosieve menselijke relaties een grote invloed gehad op de lagere inkomensgroepen en ervoor gezorgd dat een grote groep mensen aan de zelfkant van de stedelijke gebieden belandde in een nog meer marginale situatie. In deze omstandigheden zijn de AOE-Kerken een vitale rol gaan spelen en zijn ze begonnen zich te profileren in Zuid-Afrika.<sup>1</sup>

De AOE-Kerken, geboren temidden van marginale groepen, ontwikkelden met hun kleinschalige denominaties een aantrekkelijke vervangende ge-

meenschap gebaseerd op het traditionele uitgebreide familiemodel en ten principale niet op het westerse geïnstitutionaliseerde kerkelijke model. Hun kerken brengen echter een dynamisch proces met zich mee van voortzetten én afbreken van de traditionele Afrikaanse cultuur en de verwereldlijkte samenleving. Afhangend van de wensen en noden van de situatie handhaven de AOE-Kerken verder een heel complex van 'dialectische relaties' met de voor hun relevante samenleving. Op een holistische manier worden antwoorden gegeven op de dilemma's van de mensen. Afrikanen worden zich meer en meer bewust van de vitale aspecten van de AOE-Kerken die men niet kwijt wil en die hen onderscheiden van de westers georiënteerde seculiere samenleving.

Het diepe besef van wederkerigheid, bewogenheid en gemeenschap van de traditionele samenleving, dat de historische westers georiënteerde kerken goeddeels kwijt zijn, is een van de fundamentele aspecten van de AOE-Kerken. Diegenen die in isolement proberen te overleven in de informele sector rondom de steden – hun aantal is in korte tijd in Zuid-Afrika gegroeid met 7 miljoen mensen – vinden in de AOE-Kerken steun en toevlucht. De AOE-Kerken als geestelijke grote families met de traditionele familiegeest, ontwikkelen zelf nauwere banden dan die in de traditionele familie.

De Zuidafrikaanse AOE-beweging is een antwoord op de unieke sociale, politieke en economische omstandigheden van Zuid-Afrika en daarom van aanzienlijk belang voor diegenen die proberen dit land te begrijpen.

Waar in de wereld heeft een dergelijke beweging sociaal-geestelijk het initiatief in een land overgenomen zoals de AOE-Kerken hebben gedaan, speciaal in de laatste vijftientig jaar. Sociale wetenschappers die zich bezighouden met Zuidafrikaanse problemen raken meer en meer geïnteresseerd in de aard en de rol van deze bewegingen. Echter het meeste onderzoek was etnologisch en theologisch van aard, dus meer gericht op de beschrijving van de rituelen en het geloofsgoed van de AOE-Kerken dan in het onderkennen van het geheel als een vitale en dynamische beweging (Makluba 1988). Veel van deze theologische studies werden geschreven met de kritische bril op van de historische kerken.

Sundklers opmerkingen in de noten bij de tweede druk van zijn boek 'Bantu Prophets' zijn door sommigen gelezen als een stigma op deze grote beweging. Hij zegt daar namelijk: Toen de apartheid kwam, stond de 'Bantu Separatist Church' al apart.<sup>2</sup> Ongelukkigerwijs heeft deze uitspraak de misvatting versterkt als zouden AOE-kerken apartheid- en isolementskerken zijn waarbij men voorbij gaat aan het feit dat ook in die groepen velen hebben geleden of zelfs gedood zijn vanwege de kolonialistische of discriminerende aanpak, die de boventoon voerde sinds de vorige eeuw.<sup>3</sup> De invoering van de apartheid had op twee punten invloed op de groei van de AOE-Kerken.

1. De nadruk op gescheiden ontwikkeling vertraagde de ontwikkeling van de zwarten en richtte de zogenaamde thuislanden te gronde omdat geen blank ondernemerskapitaal daar voor ontwikkeling geïnvesteerd mocht worden. Algemener kan men stellen dat de verschillende aspecten van de apartheid leidden tot machteloosheid van de zwarten met als gevolg armoede en onderontwikkeling.
2. Op verschillende manieren kreeg de vastbeslotenheid van de zwarte Zuid-Afrikanen om zeggenschap te krijgen over hun eigen bestaan gestalte in de AOE-bewegingen met hun sterk traditionele natuurlijke instinctieve sociale actie zonder dat er een elitair type van kerkstructuur aan te pas kwam.

Zo heeft het besef van machteloosheid waar de zwarte Zuid-Afrikanen onder gebukt gingen, geleid tot een machtige en belangrijke kerkelijke beweging, ontstaan en gegroeid zonder enige buitenlandse hulp. Die beweging berust op basisprincipes van de Afrikaanse traditionele cultuur en godsdienst als een sociale ethiek van ondersteuning en oprechte zorg voor de machtelozen en de armen. Hun kerken hebben nooit onder blank beheer gestaan en via de eigen dienstverlening gedurende de periode van apartheid heeft traditioneel Afrika een diepe innerlijke kracht gedemonstreerd in Zuid-Afrika, die de westers georiënteerde gesecculariseerde samenleving nooit zal overtreffen. Deze kracht van binnenuit heeft Afrika nodig om zijn obstakels te overwinnen.

Het is daarom van belang dat de AOE-Kerken niet alleen bestudeerd worden als godsdienstige gemeenschappen, maar ook als sociale krachten. Hun betekenis en aantrekkingskracht liggen in hun holistische aanpak die de historische kerken kwijt zijn. De belangrijkste opdracht van die kerken in de toekomst wordt vast te houden wat er overgebleven is van hun leden. Datgene wat de historische kerken delegeren aan hun commissies voor hulp aan de armen, wordt slecht uitgevoerd zoals uit onderzoek in de informele sector rondom Durban is gebleken.<sup>4</sup> AOE-Kerken met hun grote aantal kleine gemeenten, die functioneren als uitgebreide families tonen in zulke situaties een duidelijke en betekenisvolle aanwezigheid. De AOE-Kerken moeten niet alleen beschouwd worden als kerken, want ze zijn geen replica's van het model waarop de westers georiënteerde traditionele kerken zijn gebaseerd, maar ze zijn holistische gemeenschappen in een wereld vol nood, waarin zij het gevoel hebben van telkens uitgedaagd te worden. De AOE-Kerken verschaffen de armen een besef van 'herstelde orde'. Ze hebben hun plaats ingenomen op de kruispunten van de belangrijkste sociologische trends in Zuid-Afrika.<sup>5</sup> Naast al hun andere diensten in de face-to-face-context voor de achtergeblevenen in de samenleving, zijn waarschijnlijk de belangrijkste bijdragen, die zij de samenleving bieden hun genezingsdiensten waarin vrouwen een centrale rol spelen. Genezing is in

dit kader niet alleen lichamelijk, psychisch en mentaal, maar ook heling van relaties en daarmee genezing in een veel bredere zin dan in de enge westerse. Het gaat ook om heling ten aanzien van het ondersteuningssysteem van de meesten van hen, n.l. de voorvaderen.

## AOE-Kerken en de traditionele en sociale structuren

De reserve van een groot deel van de AOE-Kerken tegenover de moderne samenleving wordt veroorzaakt door de ontwortelende en vervreemdende effecten van de moderne maatschappij op het individu. De moderne klassenloze maatschappij vindt de reden van bestaan van de mens in het eigen welzijn en de eigen spontane ontwikkeling, terwijl de AOE-Kerken autoriteit kennen en paternalisme. Toch impliceert dit geen isolement. Met specifieke uitzonderingen zetten de AOE-Kerken zich in voor een participerende samenleving waarbij zij een brug slaan tussen hun traditioneel conservatisme en het moderne streven naar ontwikkeling en de openheid om mensen dichterbij elkaar te brengen.

Er is geprobeerd om het bewustzijn te vergroten ten aanzien van nationale problemen. Sinds het midden van de jaren zeventig zijn gezamenlijk pogingen gedaan om mensen in de zwarte steden te mobiliseren voor boycotts en massale actie. Sommige van de aanhangers van AOE-Kerken, speciaal jongeren die daaraan deelnamen, kregen een schizofrene houding ten opzichte van hun kerk. Er kwamen conflicten tussen AOE-Kerken en de vakbonden. Toch bracht dit geen scheuring teweeg binnen de AOE-beweging. In het algemeen beschouwden echter de vakbonden de AOE-Kerken als problematisch vanwege hun afwijzing van het gebruik tegen de status quo van ordeverstoring en 'onconventionele' methoden. Toch raakten leden van de AOE-Kerken meer en meer betrokken bij de strijd om bevrijding.

Er is een compromis tot stand gekomen tussen de sociale organisaties en het hiërarchisch leiderschap van de grotere AOE-Kerken. De sociale en industriële problematiek dringt meer en meer het bewustzijn binnen van vele AOE-Kerken terwijl tegelijk veel voorgangers van AOE-Kerken bezigheden vermijden, die hen in verband brengen met arbeidsvraagstukken en hen betrekken bij de politieke context. De eis tot verbod van politieke actie door sommige AOE-Kerken als resultaat van het bewust worden van politieke en vakbondsproblemen heeft gevolgen gehad voor het gemeentelieven en geleid tot het stellen van vragen ten aanzien van het gezag van de kerk. Ondanks dat zijn er weinig conflicten naar buiten gekomen in de betreffende AOE-Kerken. Problemen van alle mogelijke aard (religieuze, spirituele, persoonlijke, economische, sociaal-politieke) worden in het alge-

meen in de eerste plaats grondig besproken in hun kerkdiensten, die dan ook uren kunnen duren.

DE AOE-Kerken maken onderscheid tussen stemmen en het voeren van verkiezingscampagnes. Het laatste is niet een belangrijk probleem maar het eerste wel. Dat president Mandela – tot verbazing van sommigen – bijna tweederde meerderheid haalde bij de verkiezingen en bijna 93 procent van de stemmen in de noordelijke provincies, waar de ZCC, die beschuldigd werd pro-apartheid en a-politiek te zijn, haar hoofdkwartier heeft, is gekomen door de rustige maar enthousiaste steun van leden van de AOE-Kerken. Veel leden van AOE-Kerken gingen naar de stembus en toonden hun solidariteit met de partij van hun keuze. Het bewustzijn dat politieke macht verkregen kon worden zonder te vechten en te moorden, en het besef dat stemmen zinvol is, omdat het evangelie ook een politieke en sociale dimensie heeft, drongen door tot het denken van veel leden en aanhangers van AOE-Kerken. Een interessant gegeven daarbij is dat de AOE-Kerken het snelst groeiden gedurende de meest gewelddadige periode in Zuid-Afrika, in de tweede helft van de jaren zeventig, terwijl de historische kerken in die periode niet alleen racistische blanken verloren maar ook zwarte jongeren, die de holistische nadruk en het leiderschap van de AOE-Kerken meer aanspraken. In onderzoek onder de bijna 2 miljoen inwoners in de inofficiële woongebieden rond Durban hebben de AOE-Kerken een hoger percentage aanhangers onder de jeugd van beneden de vijftien jaar dan de andere kerken. De categorie 'onkerkelijk' scoort het hoogst onder jongeren tot 15 jaar omdat velen van deze groep de historische kerken verlaten hebben.<sup>6</sup> Aan het einde van de jaren zeventig begon de drastische groei van de clandestiene informele woongebieden rond de steden waar de historische kerken geen weg mee wisten. Nooit hebben de AOE-Kerken hun potentie zo duidelijk getoond als in deze chaotische verpletterende situatie. En ze stuurden geen SOS-oproepen om hulp naar de rest van de wereldkerk.

### **Wat deden op 27 april 1994 de zogenaamd a-politieke christelijke bewegingen?**

De AOE-Kerken zijn vaak beschouwd als de zwijgende meerderheid. Zowel P.W. Botha als F.W. de Klerk veronderstelden dat zij op hun stemmen konden rekenen en met name op die van de bijna twee miljoen leden en sympathisanten van de 'Zion Christian Church' van bisschop Barnabas Lekgenyane. Deze leider van de AEO-Kerk in Zuid-Afrika met het grootste aantal leden weigerde een stemadvies aan zijn aanhangers te geven en instrueerde de 3000 belangrijkste voorgangers van zijn kerk om niet te stemmen uit vrees dat hun keus de kerkleden zou beïnvloeden. Maar hij

riep zijn volgelingen op in zijn paasboodschap, drie weken vóór de verkiezingen van 27 april 1994 in Morija, hun ontmoetingsplaats bij belangrijke gelegenheden, om te stemmen en daarbij trots hun zilveren insignes van de kerk in de stembureaus te dragen, die ze bij politieke bijeenkomsten niet op mochten hebben. De bisschop zag het stemmen als een daad die vooruitgang, welvaart en het bewaren van het christelijk geloof kon bevorderen. De meeste partijen van Zuid-Afrika waren vertegenwoordigd bij dit paasfeest van driekwart miljoen mensen. En de meeste stemmen van deze gelovigen zijn naar het ANC gegaan. Trouwens onder de leden zijn politieke voormannen als Peter Mobkabe, de ANC-jeugdleider, Sam Shiloqwa, hoofd van de Cosatu, de machtigste vakbond van Zuid-Afrika.

In Kwazulu/Natal stemde een groot deel van de leden van de Nazareth kerk, de grootste AOE-Kerk in de provincie voor de 'Inkatha Freedom Party', hoewel hier het ANC ook invloed had. De Zionistische aanhangers stemden voor verschillende partijen waaronder het ANC.

Men kan stellen dat de AOE-Kerken nooit echt a-politiek waren, maar vooral zich buiten de partijpolitiek hielden.

De apartheidregering was er van overtuigd in de AOE-beweging over een bondgenoot te beschikken, maar de grootste AOE-Kerk van Zuid-Afrika en een groot deel van de andere AOE-Kerken lieten een ander beeld zien. Dit was een openbaring voor veel tegenstanders van het ANC. Deze belangrijke kerken in Zuid-Afrika, die de grootste christelijke beweging in Afrika zijn, met hun zogenaamde zwijgende meerderheid zullen in de toekomst net als in het verleden een bron van stabiliteit zijn in het nieuwe Zuid-Afrika, waar de overspannen verwachtingen van de vakbonden en sommige jongeren verstorende factoren zijn voor de nieuwe regering. Aan de andere kant konden de jongeren in de 'Inkatha Freedom Party' wel eens beginnen met pogingen om de traditionele stamhoofden en raden te vervangen door gekozen vertegenwoordigers.

Het optreden van de AOE-Kerken in de lijn van de traditionele cultuur van verbondenheid, met hun afwijzen van geweld, hun respect voor hardwerkende mensen en voor gezag, zal door de regering gewaardeerd worden op een moment dat de verwachtingen van de mensen moeilijk te bevredigen zijn. De huidige regering heeft behoefte aan een stabiele samenleving.

Op het moment dat demonstraties, verkiezingsbijeenkomsten, confrontatiepogingen door het zwaaien met speren en moorden angstwekkende indicaties waren van wat de toekomst zou kunnen brengen, was de rustige houding van de AOE-Kerken gedurende de verkiezingen van 1994 een accurate en sobere reflectie van wat er op het grass-root-niveau plaatsvond in zwart Zuid-Afrika.

Er ligt een fundamenteel en sterk element, afkomstig uit de Afrikaanse traditionele samenleving, in de AOE-versie van het christendom. De AOE-

kerken zijn een beweging van vrijheid, die zich eerst richtte op bevrijding van het kolonialisme in politieke en kerkelijke gedaante. Bevrijding in de kerkelijke sfeer van niet-spontane westers georiënteerde kerkstructuren, die ook uitdrukking hadden gevonden in liturgie en strenge theologische principes, heeft geleid tot een machtige eigenlandse christelijke beweging met een holistische aanpak.

## Rol van vrouwen en jeugd

In een onderzoek in de clandestien bewoonde gebieden rond Durban kwamen veranderingen naar voren in de AOE-Kerken ten aanzien van de rol van de jeugd en de vrouwen. Hoewel vrouwen al voorganger zijn in sommige van de AOE-Kerken zijn zij meestal de genezers en hun genezingsdiensten oefenen een grote aantrekkingskracht uit op velen die overkomen uit de historische kerken en zelfs op aanhangers van de traditionele godsdiensten. Vrouwen zijn daarom de belangrijkste missionaire factor in de AOE-Kerken. Ze spelen een vooraanstaande rol in de Zionistische bewegingen.

Hun activiteiten in de kleinhandel en in 'stokvels' (dat zijn spaarclubs die met het gespaarde geld zakelijke initiatieven nemen) zijn een belangrijk element in de AOE-Kerken. De rol van de vrouw in de huiselijke sfeer verandert daardoor vaak omdat ze betrokken raakt in fondsenwervingsactiviteiten voor zelfhulp van de kerk. Vakopleiding heeft in vele AOE-Kerken voorrang, soms zelfs boven 'gewoon' onderwijs.

Jongeren zijn vaak secretaris in de kerk omdat ze kunnen lezen en schrijven, maar ze werden buiten de besluitvorming gehouden. Dat laatste verandert echter. Meer en meer jongeren besluiten nu mee. De veranderingen in deze zijn gerelateerd aan 'de algemene groei van een democratiseringsproces en aan een jeugd die meer en meer opleiding heeft genoten en overal haar plaats opeist'.

In de conservatieve Nazarethkerk – iRandla lama Nazaretha, de grootste AOE-Kerk in Kwazulu/Natal met meer dan 400 000 leden, van wie 80 procent Zulu, spelen jongeren en vrouwen een ondersteunende rol, maar hebben ze geen deel aan de besluitvorming.

De participatie van jongeren is toegenomen door het burgerlijk geweld. In sommige gebieden werd daardoor politieke neutraliteit onmogelijk. Jongeren uit AOE-Kerken werden gerecruteerd voor strijdgroepen met als gevolg dat er onder hen doden vielen. Vele jongeren moesten de eigen gemeenschap verlaten en in de 'bush' slapen, terwijl anderen gedwongen werden om jeugdbijeenkomsten bij te wonen waar men fel botste met tegenstanders. Kerkdiensten werden vaak gewelddadig verstoord door jongeren,

terwijl sommige gemeenten grote aantallen leden verloren omdat die moesten vluchten. In deze situatie kwamen de leiders van de AOE-Kerken tot de overtuiging dat de jeugd training moest hebben in sociale en politieke thema's. Leiders van de AOE-Kerken raakten bewust van het belang om verzoening te bevorderen dwars door de nieuwe samenleving die ontstond. In sommige AOE-Kerken gingen echter de leiders door met het verdedigen van conservatieve standpunten.

De opvoedkundige taak na het tijdperk van 'bevrijding vóór opleiding' is zeer groot en op dit terrein moet er veel gedaan worden om het schoolstelsel en het tertiair onderwijs te verbeteren. De AOE-Kerken zijn zich ervan bewust dat ze zich hard dienen in te spannen op dit terrein van individuele ontwikkeling in de door conflicten verscheurde samenleving.

## De AOE-Kerken en het herstel en ontwikkelingsprogramma

De belangrijkste uitdaging in het huidige Zuid-Afrika is niet meer een fysieke strijd tegen destructieve politiek en geweld, maar het herstel en ontwikkelingsprogramma's. In de Zuidafrikaanse steden, zijn de actuele belangrijkste ontwikkelingsuitdagingen duidelijk: huisvesting en behoefte aan land; onderwijs en het scheppen van banen; gezondheidszorg en het ontwikkelingsproces zelf.

Veranderingen dienen plaats te vinden op het persoonlijke en gezinsniveau, waar veranderingen wortels moeten krijgen. Daarom is een holistische aanpak nodig.

Georganiseerde godsdienst is een verwaarloosde factor als het gaat om ontwikkeling en toch kunnen in de Afrikaanse context vooral de AOE-kerken direct dienen als dragers van initiatieven tot ontwikkeling.

De AOE-kerken kunnen immers, hoewel ze functioneren onder het armere deel van de gemeenschap, leden en aanhangers stimuleren in de richting van een meer acceptabele levensstandaard op alle gebieden. Afrikaanse traditionele godsdiensten staan holistisch tegenover het menselijk bestaan. De historische kerken zijn organisatorisch en inhoudelijk westers georiënteerd, terwijl de AOE-Kerken geen voorrang geven aan institutionele aspecten. De AOE-beweging heeft het gewaagd om een traditionele microcosmische wereldvisie te vervangen door een meer open benadering, waarin plaats is voor universele waarden.

De rol van de AOE-Kerken bij de opbouw van Zuid-Afrika zal steeds belangrijker worden omdat zij godsdienstig het initiatief overnemen in de grootste sector van de Zuidafrikaanse samenleving. De rol die zij al bijna een eeuw lang gespeeld hebben is onbekend gebleven of verkeerd begrepen.

Gelukkig verandert deze situatie snel en dit zal alleen maar tot voordeel strekken van een van de meest pluriforme en uitdagingende samenlevingen van onze tijd. De OAE-Kerken zouden op dit terrein zelfs leiding kunnen geven op het hele Afrikaanse continent op dezelfde rustige, maar effectieve manier waarop ze hun bijdrage leveren in de Zuidafrikaanse samenleving.

Serge A. Desouter

## Ryangombe-rituelen als buffer tussen de machtigen en horigen in het oude Rwanda

In het licht van wat er zich de laatste jaren in Rwanda heeft afgespeeld kan men het etnisch probleem niet meer uit de weg gaan. Sommigen willen dit totaal ontkennen, anderen proberen alles er mee uit te leggen.

### Etniciteit

Nergens in Afrika kan men voor het etnische de ogen sluiten, maar die etniciteit verschilt wel van land tot land. In Rwanda kan het etnisch gegeven inderdaad niet op een taal of op een streek gespijkerd worden, maar ziet men dit eerder in sociale klassen en culturele specificiteiten. In de regio van de Grote Meren van Afrika, weet iedereen wie wie is. Daar heeft men geen verfoeide identiteitskaart met de etnische vermelding voor nodig: het staat geschreven in de geest en ook heel dikwijls in het lichaam. De meeste Afrikaanse regimes hebben er mee te doen. Meestal tracht men dit te ontkennen of te omzeilen zonder nochtans te vergeten ze van tijd tot tijd uit te spelen indien dit politiek zo beter uitkomt. Een zo massief sociaal gegeven ontkennen of relativeren<sup>1</sup> is een gevaarlijk spel dat zich altijd wreekt. Men kan er van op aan dat als men zo blijft doorgaan met dit probleem uit de weg te gaan of het te misbruiken, het etnische in Afrika nog een 'grote toekomst' voor zich heeft...!<sup>2</sup> Men ziet nu ook dat de etniciteit niet meer als een normaal gegeven wordt gehanteerd. Meestal geeft men er een positieve of een negatieve betekenis aan. Het wordt omgeven door morele beschouwingen en oordelen die aangegrepen worden om er enerzijds connotaties met racisme en seksisme in te zien, en om er anderzijds overschreeuwd patriottistische, nationalistische en regionalistische ideologieën mee te onderbouwen.

1 Kennedy B.: Missionaries, Black converts and Separatists on the Rand, 1886-1910: from accommodation to resistance. *The Journal of Imperial and Commonwealth History*, mei 1992 vol. 20 no 2. blz. 179-222.

2 Sundkler B.G.M.: *Bantu Prophets in South Africa*. Londen 1961.

3 Schlosser K.: *Eingeborenenkirchen in Süd und Südwest Afrika*. Kiel 1958.

4 Cross C., Oosthuizen G.C., Bekker S. en Evans J.: *Rise up and Walk: Development and the African Independent/Indigenous Churches in Durban*. Report by Rural Urban Studies Unit and Netmic, 1992.

5 Kiernan J.P.: *The Production and Management of Therapeutic Power in a Zulu City*. Lewiston 1991.

6 Cross C., Bekker S., Clark C. and Richards R.: *New People: The Younger Informal Settlements in Central Durban*. Unpublished report of the Centre for Social and Development Studies, University of Natal, Durban 1992

7 Cross C., Oosthuizen G.C., en Clark C.: *Out of the Wind: the African Independent Churches and Youth Urbanization in metropolitan Natal*. Verschijnt binnenkort.

### Verdere bronnen:

- Kamphausen E.: *Anfänge der Kirchlichen Unabhängigkeitsbewegung in Süd-Afrika. Geschichte und Theologie der Äthiopischen Bewegung, 1872-1912*. Frankfurt 1976.
- Kiernan J.P.: *Poor and Puritan: an Attempt to View Zionism as a Collective Response to Urban Poverty*. *African Studies* 36:1 1977.
- Makhubu P.: *Who are the Independent Churches?* Johannesburg 1988.
- Mohr M.: *Negotiating the Boundary: The Response of KwaMasbu Zionists to a Volatile Political Climate*. Durban Ph.D. thesis 1993.
- Oosthuizen C.G. (ed): *Religion Alive: Studies in the New Movements and Indigenous Churches in Southern Africa*. Kaapstad 1986.
- Oosthuizen C.G.: *Genossenschaftliche Vereine als Alternative Form von Kirche in Südafrika*, in Kniffke J. (ed) Wuppertal 1984.
- Oosthuizen C.G.: *Development in the Traditional Afro-Christian Context with Special Reference to Developmental Attitudes and Small Scale Business*. 1990. Niet gepubliceerd.

Dr. G.C. Oosthuizen is gespecialiseerd in Afrikaanse Onafhankelijke Kerken. Hij doceert in Durban in Zuid-Afrika.

Velen die de etniciteit in het Rwanda-gebeuren hanteren glijden van de ene tendens naar de andere, al naargelang hetgeen men wil staven. Als men het dus over fysiek onderscheid heeft dan wordt men beschouwd als een racist, spreekt men over etniciteit dan riskeert men met morele beschouwingen geeseld te worden. Alleen troebelwatervissers komen aan hun trekken.

Voor ons is de etniciteit een feit waarmee dient omgegaan te worden. Het heeft geen enkele morele connotatie en nog minder een ideologische. Met het ethnische gegeven dient men te leren omgaan in een moderne staat, opdat het niet in beslag zou genomen worden om morbide doeleinden.

In Rwanda en Burundi staat de dualiteit Hutu-Tutsi zeer scherp. Voor 'modérés' zijn de Tutsi landgenoten zoals alle anderen, maar zij vertegenwoordigen een politiek systeem dat zij als onrechtvaardig ervaren. Voor 'extremisten' zijn de Tutsi vreemde indringers die, als men ze dan toch niet kan buitensmijten of uitroeien, in het ergste geval moeten geïntegreerd worden zoals men vreemdelingen integreert. Langs Tutsi-zijde heeft men gelijklopende opvattingen. Alleen als men de Hutu uitroeit of buitensmijt, blijft er niet veel volk meer over...!

In de situatie van afhankelijkheid met machtigen en horigen waarin het traditionele Rwanda zich bevond en dat tot vandaag is blijven doorzinderen in de geesten en mentaliteiten, kon ook de familiecultus geen stand blijven houden en werd het verlangen naar meer vrijheid niet bevredigd. De cultus van Ryangombe gaf dat aspect in tegenstelling tot de Nyabingi-cultus<sup>3</sup> die dat universeel karakter niet in die mate heeft, maar wel meer een element van opstand tegen de overheid kon inweven. In dat opzicht is het Ryangombe-ritueel belangwekkend omdat het de drie groepen Hutu, Tutsi en Twa in zich opneemt.

## De mythe van Ryangombe

De overlevering vertelt dat Ryangombe de zoon was van de koning der *Imandwa*,<sup>4</sup> de geesten van afgestorvenen. Hij zou een afstammeling van de Cwezi geweest zijn die uit Kitara kwamen.<sup>5</sup> Toen hij in een kansspel verwickeld was en op het punt stond alles te verliezen, zelfs zijn koninkrijk, werd hij op het nippertje gered door Binego, die hij als zijn zoon beschouwde. Binego wordt voorgesteld als een vreselijke lastpost die alleen doet waar hij zin in heeft en die zijn vader redt door zijn kunstgrepen. Het leven van Ryangombe was inderdaad niet van ongeluk gevrijwaard. Ziehier hoe hij aan zijn einde kwam.

Zijn moeder zou in een droom een akelig voorgevoel gehad hebben toen Ryangombe op jacht wilde gaan. Ze deed dan ook haar uiterste best om hem hiervan te weerhouden. Maar Ryangombe vertrok toch met zijn

gezellen en zijn honden en dat terwijl er ook nog andere ongeluksboden en tekens hem tot voorzichtigheid hadden moeten aansporen. Onderweg kwam hij een vrouw met een kind tegen die geen dierehuid 'ingobyi'<sup>6</sup> had om haar kindje op de rug te dragen. Eigenlijk was zij geen mens maar een soort bosmonster. Ryangombe stuurde zijn jagers het woud in om er te jagen en de huiden van de dieren aan de vrouw te schenken opdat zij haar kindje zou kunnen dragen. Maar die weigerde elke aangebrachte dierehuid tenzij men haar die van 'hét wilde dier...!' zou aanbieden. De honden waren ondertussen op het spoor van een buffel gekomen en de jagers kwamen Ryangombe halen om hen te helpen het dier te vellen. Maar in plaats dat de buffel het onderspit delfde, spietste hij de held op zijn horens. Ryangombe, die zijn einde voelde naderen, vroeg om onder een koraalboompje 'umuko'<sup>7</sup> te worden neergelegd en zei tegen zijn vrienden: 'Gaat aan mijn moeder melden hoe tragisch haar zoon aan zijn einde gekomen is. Zeg haar ook dat wij elkaar op de Ngendo-berg zullen terugvinden en dat wij de eerste inwijdingen zullen zijn van een nieuw ritueel. Dat van nu af aan alle Tutsi, Hutu en Twa, jongens en meisjes, mannen en vrouwen, mij aanroepen!'

Toen de moeder het tragische einde van haar zoon vernam, ontnam ze zichzelf het leven, samen met Ryangombes vrienden. Allen vonden ze elkaar terug op de Karisimbi-vulkaan.<sup>8</sup> Daar leven ze nu gelukkig en brengen er hun tijd door met bier drinken, tabak roken, dans, zang en de zaligheid van het gezelschap van goede vrienden en vriendinnen. En Ryangombe beloofde dat allen die hem op aarde geëerd zullen hebben, door het ritueel van de *ku-bandwa*, door hem zullen geholpen worden en op zijn bescherming zullen mogen rekenen. Zij zullen later ook door hem ontvangen worden en zij zullen zijn geluk met hem mogen delen. Tot daar in het kort een versie van het epos.

## De inwijding

Het toelatingsritueel 'kwatura' voor een neofiet, vindt altijd 's nachts plaats. Het bestaat uit een indrukwekkend scenario, vergelijkbaar met een theaterdrama, dat opgevoerd wordt en waarin Ryangombe en zijn vrienden uitgebeeld worden: zijn zoon Binego, zijn jachtgezellen, zijn familie, zijn magiërs, zijn herders en hun vee, de koe Rumana, enz...<sup>9</sup> Onder een groot aantal rituele handelingen, is er ook een soort reinigingsritueel of confirmatie 'gusubira ku ntebe',<sup>10</sup> die de overgang van de dood naar een nieuw leven symboliseert. De *Imandwa* grijpen de kandidaat, slaan hem (of haar), werpen hem op de grond, bedekken en besmeuren hem met afval en viezigheid en doen alsof ze hem in stukken snijden om hem daarna in het struikgewas



achter te laten. Dan komt Ryangombe ten tonele en doet de novice tot leven komen. Daarna wordt hij ingewijd door de voornaamste personages: hoe zich te kleden, spreken, gedragen, zingen en dansen. Ten slotte wordt hem door enkele proeven de zwijgplicht opgelegd en zweert hij een gelofte van trouw 'gubiga'. Nu hij (of zij) in de gemeenschap opgenomen werd, behoort hij Ryangombe toe. Onder invloed van drank, kruiden en dans wordt hij door de algemene ambiance en frenesie aangetast en trance-verschijnselen zijn dan niet zeldzaam.

Een belangrijk element in de cultus is de uitvoering van de gelofte 'kumara urubanza'. Inderdaad, om van Ryangombe een gunst te bekomen (bijv. een genezing, een goede afloop bij een bevalling, einde van een veeziekte, enz) beloofde men hem een jonge stier te slachten. Onder leiding van de ritualisten 'impara'<sup>11</sup> komt de lokale cultusgroep bijeen en tijdens een groots feest wordt aan Ryangombe een offer opgedragen. De rol van Ryangombe en zijn vrienden wordt door enkele leden waargenomen. Ryangombe en zijn 'Imandwa' nuttigen dan het offervlees. De horens van het dier worden half begraven in een soort vruchtbaarheidsritueel, 'kubyalira amahembe' genoemd.

## Heilsrituelen

Deze cultus van Ryangombe staat lijnrecht tegenover de dorpsinwijdingen die in vele Afrikaanse gemeenschappen de overgang naar de volwassenheid inhoudt. Men wordt daardoor een goed medeburger, een volwaardig lid van de gemeenschap die de ouderen en de gebruiken eerbiedigt en alle jongens (en meisjes) moeten er doorheen. Daar tegenover staat deze cultus van Ryangombe, waarmee men eigenlijk in een geheime gemeenschap kan treden en men wordt ingewijd in een mysterie dat persoonlijk heil met zich meebrengt. Daarom ziet men hierin een soort heilsgodsdienst met een universeel karakter. Maar zoals bij het Afrikaans animisme is de gelovige hier eveneens gemotiveerd door het verkrijgen van geluk in dit leven, *hic et nunc*: goede oogst, vruchtbaarheid bij mens en dier, genezing, verdediging tegen echte of vermeende vijanden, afwenden van ongeluk. Want eerst als alle traditionele middelen tegen onheil uitgeput zijn (eerbiedigen van taboes, offers aan de voorouders, amuletten...), zal men de specialist van het bovenaardse, de 'umupfumu' gaan raadplegen. Die zal de wichelplank 'imbebe' of de ingewanden van kuikentjes ondervragen en besluiten dat de cliënt zich best zou laten inwijden in de cultus van Ryangombe.

In de landbouwerscultus daarentegen is het altijd de patriarch en zijn hele familie die bij het ritueel betrokken is. In de 'kubanda' is het een min of meer vrijwillige onderneming, want de morele druk bij herhaaldelijke tegenspoed

kan groot zijn, met een sterke individuele ondertoon. De leden beschouwen zich als zusters en broeders van elkaar zonder onderscheid van rang, kaste, seks, clan of oorsprong. Het overtreden van geboden en gebruiken staat in de cultus van Ryangombe centraal: de helden die als voorbeeld voorgesteld worden, trekken zich van de traditionele gebruiken en geboden niets aan en drijven de spot met de meest sacrale waarden. Ryangombe, mislukte koning en gepassioneerd jager, een categorie die in het traditionele Rwanda misprezen wordt,<sup>12</sup> die een vrouw-monster huwt, of Binego, de immorele zoon die om zijn vader te redden de veestapel van zijn oom slacht en die op de koop toe zijn oom ook nog ombrengt, of de pygmee met zijn vulgaire praat.

## Ryangombe en het koningschap

De Tutsi-koning 'umwami' stond niet alleen boven de gewone sterveling, hij overkoepelde ook de etnische groepen en klassen Twa, Hutu en Tutsi van het vroegere Rwanda. Als koning kreeg hij een regeringsnaam die hem boven zijn Tutsi-origine plaatste. Bij het reciteren van de genealogie werd altijd de Tutsi-naam vermeld: 'akili umututsi', alsof men daarmee probeerde te duiden dat hij, nu hij koning is, ook geen Tutsi meer is. Trouwens in het 'ubwiru'<sup>13</sup> wordt eveneens expliciet gezegd:

<i>Umwami akicara mu kirambi</i>	De koning gaat in het huis zitten
ku ntebe y'inteko	op de heerserstroon
Iserereyeho intama	waarop een gunstig bevonden schapevacht
yerejwe akili umututsi.	gebonden werd van toen hij nog Tutsi was.

Dit wilde natuurlijk niet zeggen dat de *mwami* zich niet meer verbonden voelde met zijn eigen groep of kaste en diens specifieke culturele waarden. Van kleinsaf leerden de Tutsi de Hutu en de Twa als hun minderen beschouwen. Het was dus niet nodig dat nog eens te onderstrepen. Wel integendeel! Politico-religieus was het belangrijker het unieke van de koning te onderlijnen tegenover zijn eigen en andere groepen. Hij is Tutsi, maar eens koning zal hij hiermee proberen een aparte plaats in de Rwandese samenleving te bekomen.

Als *mwami* en opvolger van Gihanga<sup>14</sup> was hij ook 'imana', d.w.z., met bovennatuurlijke macht begaafd. Hij kon daarom als zodanig ook niet in de cultus der 'imandwa' ingewijd worden want dat zou hem onder een andere koning plaatsen, ook al zou die, zoals in dit geval, Ryangombe zelf zijn.

De Tutsi-*mwami* wist zich wel 'imana', maar eigende zich toch geen goddelijke eigenschappen toe, zoals sommige koningen en keizers in andere culturen en werelddelen dat wel hebben gedaan. Integendeel, hij wist de

religieuze macht van de Hutu-vorsten 'ababinza' en specialisten van het bovennatuurlijke 'abapfumu', te dulden en zelfs te appreciëren en had dus ook niet dat totalitaire karakter van de grote wereldgodsdiensten.

## Van ritueel naar manifest

De inkleding van het ritueel en de mythische elementen die het epos bevat, zijn duidelijk niet 'pastoraal' gericht. Zij maken geen allusie op de herderlijke bedrijvigheid alhoewel sommige varianten Ryangombe met koeien bedelen. Ryangombe, de mythische koning, gaat eerder door als een liederlijke *bon vivant* die zijn tijd doorbrengt met braspartijen en jagen.

Ryangombe draagt wel de onderscheidingen van een generaal zoals, o.a. de hazestaart 'isunzu ly'ubugabe', maar hij komt meer over als een speler en niet als een generaal of herder. Zijn koninkrijk is eerder denkbeeldig, ontdaan van de waarden van de lans- en herderscultuur der Tutsi. Zelfs het symbool van zijn koningschap is niet, zoals in het traditionele Rwanda de trom, maar juist die hazestaart. Hij is de koning-jager die zijn rijk verspeelt en sluit hierbij aan met alle heilsreligies. Die religies overstijgen in zekere zin een mislukking en in die gedachtengang staan ook de koningen-bevrijders (*abatabazi/abacengeli*) van het oude Rwanda, die gedood werden op het slagveld, maar beschouwd werden als zouden zij hun leven vrijwillig als zoenoffer gegeven hebben om het land te redden.

Ook het kastenonderscheid valt wel weg in het epos, maar niet in het ritueel. De boodschap is universeel, maar werd veelal door de Tutsi gepraktiseerd in het kader van de patrilineage en in alle intimiteit. Dit is waarschijnlijk een van de redenen waarom Tutsi eigenlijk niet zo veel op hadden met deze religie. Het was ook eerder onder de landbouwers dat deze cultus zijn adepten vond. Nochtans wordt in de boodschap van Ryangombe de kastenbarrière opgeheven. Ze mengen zich in het ritueel. Er zijn zelfs Twa bij de *Imandwa*, Ryangombes gezellen, en de aanhangers en gelovigen noemen elkaar *Twa*. Ryangombe biedt aan allen een mystieke ontsnapingsmogelijkheid in een koninkrijk zonder hiërarchie, zonder pachtcontract (*ububake/ubukindi*) waar zelfs de seksen vervagen: de mannen worden vervrouwelijkt tegenover de androgene Ryangombe als 'mystieke echtgenoot' en ook de vrouwen nemen deel aan het *macho-imago* van de helden. Dit betekent echter niet dat Ryangombe geen Hima-Tutsi zou zijn. De cultus vindt wel degelijk zijn oorsprong in de Cwezi-regio en zijn rituele aanpassing bij de Nyoro aan de grens met het Hinda- en het Tutsi-universum is zeer waarschijnlijk.

De cultus bevat in zich een mystieke geboorte in een marginale gemeenschap, die over een grote magische macht beschikt. De cultus situeert zich

dan ook sociaal in een genezend en heilbrengend psychologische context. Zij 'redt' uit de onderdrukkende situaties van ziekte, onheil, tegenslagen en niet in de laatste plaats van de verstikkende en drukkende samenleving. Het is een symbolische ontsnapingspoging die op mysterieuze wijze een verloren gewaande persoonlijkheid en individualiteit terugvindt.

De cultus is dan ook beduidend meer dan alleen maar een verholen boerencontestatie die vanaf de aanvang vanuit de christelijke zending zwaar de wind tegen kreeg. Dit gebeurde niet alleen om theologische overwegingen, maar ook vanuit een samenhang met, eerst de Duitse en daarna nog meer de Belgische, koloniale administratie die de etnische tegenstellingen nog sterker benadrukte. Men ziet dus in Rwanda geen syncretisme ontstaan tussen het christendom en elementen van de Ryangombe-cultus zoals dat bijvoorbeeld op Haïti, de Antillen, en elders wel gebeurd is. Daar viel de afro-bevolking terug op zichzelf en had zich geestelijk en moreel te handhaven. De Belgische kolonisatie en het christendom zullen in Rwanda een uitgesproken dualisme doordrukken: langs de ene kant zullen Rwandezen hun etnisch kastensysteem nog zien uitbreiden en verstevigen en langs de andere kant zullen ze zich een nieuw, lees: christelijk Europees, gedachtengoed en psychologie moeten aanmeten. In de context van die periode zal het eigen Rwandees gedachtengoed verdrongen en bestreden worden. Een machtige kerk zal de eerste intellectuelen vormen en zich scharen achter een revolutionaire beweging die de moderniteit in het vaandel draagt tegenover de Tutsi-dominantie die 'heidens' gekleurd blijft. Zo, tezamen met overwegingen rond meer sociale rechtvaardigheid, zal in 1957 de cultus van Ryangombe de mystiek verlaten en vervangen worden door het 'Manifest van de Bahutu'.

Dat fameuze 'Manifest' werd op 23 maart 1957 door enkele intellectuele christenen uitgebracht. Het verwierp de thesistiek, door de (Tutsi)-landsgroten verdedigd, dat de Hutu beschouwt als onbekwaam om politieke verantwoordelijkheid te dragen. Het gaf tevens af tegen het vermeende geboorterecht van de Tutsi en argumenteerde dat de Hutu nooit de handen vrij kregen in een monarchistisch absolutisme en in een economische ondergeschiktheid aan de Tutsi-heer. Het Rwandees probleem bestond voor hen dan ook in het handhaven van die Tutsi-hegemonie op politiek, economisch en cultureel niveau en tevens in de onrechtvaardige selecties die in het onderwijs alle hoop op toekomst voor de Hutu ontzegde. Het stelde daarna een reeks zeer concrete en onmiddellijke oplossingen voor die volgens de opstellers, had moeten leiden naar de integrale en collectieve vooruitgang van de Hutu.<sup>15</sup> De buffer tussen de machtigen en horigen viel hiermee weg.

Kort daarop schaarde de katholieke kerk – zij die vroeger de 'geboren heersers' had gesteund – zich openlijk aan de zijde van de Hutu. In de

'Vastenbrief' van februari 1959 veroordeelde de katholieke kerk in duidelijke termen de onrechtvaardigheid der (Tutsi)-landsgroten. De brief, die druk besproken werd in alle Rwandese en Europese (lees: Belgisch-koloniale) kringen, was van de hand van de Zwitserse bisschop André Perraudin.

In juli van datzelfde jaar, sterft plotseling *mwami* Mutara Rudahigwa. De twee etnische groepen zullen nu een meer en meer hardere houding gaan aannemen. De Belgische overheid zal nog proberen de stukken te lijmen door enkele Hutu in de administratie te benoemen, maar toen dan het Hutu-onderhoofd Dominique Mbonyumutwa op 1 november 1959 door jonge Tutsi-heethoofden werd afgeranseld, sloeg de vonk in het kruitvat. Het was het begin van de 'Rwandese boerenkrijg' die de monarchie zal afschaffen en in de onafhankelijkheid zal uitmonden. Er werden toen wonden geslagen, er werd vermoord en gebrand en een chronisch vluchtelingenprobleem in het leven geroepen. Er was geen tijd meer voor rituelen en mystiek tussen de etniën. Rwanda sloeg een bladzijde om in haar geschiedenis.

1 La relativisation folklorique van Jean-Pierre CHRETIEN (in *La Croix* van 18 januari 1995).

2 Pierre ERNY.

3 De cultus van Nyabingi is een variant op een reeks mysterie- en possessiereligiës van de grote meren in Afrika. Ze verschilt met die van Ryangombe, in die zin, dat de toegang tot de geest Nyabingi voorbehouden is aan specialisten, 'abagirwa', een soort media van Nyabingi. Deze cultus verwierp vanaf haar ontstaan de cultus van Ryangombe, welke een politiek aspect van Rwandisering in zich droeg. In de geschiedenis van de opstanden van de Kiga tegen de koloniale en andere bezetters, heeft de cultus van Nyabingi een grote rol gespeeld. Nyabingi is een uitgesproken Hutu-religie, gekant tegen centralisme, overheersing (Hima/Tutsi, Engelse, Duitse, Belgische, christelijke...).

4 Imandwa: geest(en) van Ryangombe en/of van zijn familie en afgestorven vrienden. Ook de deelnemers aan het ritueel. Het ritueel zelf heet: 'kubandwa'. In feite zijn er verschillende versies.

5 Luc de HEUSCH, 1966, *Le Rwanda et la civilisation interlacustre*, ULB, Bruxelles. De oorsprong van de diverse regionale versies en de historische ondergrond ervan is nog onduidelijk en wordt verschillend inge-

schat.

6 In-gobyi: dierehuid van een schaap, geit, antilope (nu ook een stuk stof), waarmee een klein kindje op de rug van de moeder wordt vastgesnoerd.

7 *Erythrina abyssinica* Lam. fam. *Fabaceae*. Ook ritueel *umulenzi* genoemd, omdat hij aan de ingang van de omheining *wungu* wordt geplaatst als 'wachter' tegen het onheil. De plant heeft duidelijk verschillende stadia die in Rwanda bij andere bomen niet zo duidelijk waarneembaar zijn. Zo verliest hij zijn bladeren op het moment dat hij in bloei staat. Zijn bloedrode bloesems vallen dan erg op in het dorre savanne-landschap. De boom roept begrippen op van leven en herleven, zuiverheid, vruchtbaarheid en bescherming. Hij wordt ook veelvuldig in de traditionele farmacopée gebruikt. (S. DESOUTER, *Pharmacopée humaine et vétérinaire du Rwanda*, Tervuren, 1991).

8 In andere regio's beweert men dat het de Muhabura-vulkaan zou geweest zijn.

9 S. DESOUTER, 'De gebroken lans', Brussel, 1992.

10 Lett.: op de stoel terugkeren.

11 Zij zijn het ook die in de naam en in de plaats van de koning (mwani) de cultus aan Ryangombe brengen.

12 Hetgeen niet betekent dat Ryangom-

be niet tot de lanscultuur van de Grote Meren van Afrika zou behoren. Jagen was een graag beoefende sport van de Tutsi.

13 Uiterst geheim dynastiek ritueel dat uit 18 delen bestaat, 'wegen' genoemd, die op een uiterst complexe wijze uitstippelen wat er dient te worden gedaan tijdens de verschillende stadia en problemen, die zich onder een regeringsperiode kunnen voordoen (dood van een koning, intronisatie, veeziekten, mislukte oogst, epidemie, oorlog, enz.).

14 naam van de eerste mythische koning van Rwanda.

15 Voor meer details zie: S. DESOUTER & F. NZABAHIMANA "Rwanda. Achtergronden van een tragedie". Brussel, 1994

**Serge A. Desouter** (Antwerpen 1939) Studeerde muziek, filosofie, theologie en afrikanistiek. Behaalde in 1979 het diploma technicus in de tropische veeartsenijkunde en zoötechniek aan het Tropisch

Instituut te Antwerpen. Werkte van 1968 tot 1986 in Rwanda aan landbouwprojecten en -opleiding.

Trad in 1979 in dienst van de 'Internationale Vereniging voor Plattelandsontwikkeling' (AIDR), eerst in Brussel, daarna in Rwanda en werd ten slotte als directielid verantwoordelijk voor alle projecten in Afrika. In deze functie bezocht hij vele Afrikaanse landen en werd technisch adviseur in verschillende Organisaties van de Verenigde Naties voor diverse Afrikaanse landen. Hij stond mee aan de wieg van verschillende NGO's in Afrika en in België.

Desouter schreef een tiental boeken, vele artikelen en studies over Afrikaanse etnologie, orale geschiedenis, landbouw en veeteelt in het Nederlands, het

Kinya-rwanda, het Frans en het Engels.

Hij is lid van de Sociëteit der Missionarissen van Afrika (Witte Paters) en sinds 1992 voorzitter van het CMI/CIM, het Comité van Missionerende Instituten in België.

## De protestantse kerken en de Rwandese crisis

Steeds meer mensen stellen vragen over de rol en de betekenis van de kerk in verband met de tragedie, die Rwanda in het bijzonder sedert april 1994 heeft getroffen. Deze vragen worden alleen maar dringender, wanneer men zich realiseert dat 'het land van de duizend heuvels' beschouwd werd als in meerderheid christelijk. Inderdaad 80 procent van de acht miljoen inwoners behoorde tot een van de christelijke kerken. In dit artikel zal ik deze vragen hoe dringend ze ook zijn niet beantwoorden. Het is eerder mijn bedoeling om het geheel ingewikkelder te maken door er andere vraagpunten aan toe te voegen, die helpen om tot een grondiger analyse te komen.

Hierbij kan ik mij niet beperken tot de protestantse kerken van Rwanda, eenvoudigweg omdat er geen strenge scheidslijn bestaat tussen de verschillende confessies, die in Rwanda geïmporteerd zijn. Heeft men niet vaak gesteld, dat als men de christenen schat op 80 procent van de bevolking, de aanhangers van de traditionele godsdienst in aantal niet minder dan 99 procent zijn. Deze cijfers willen alleen maar onderstrepen dat er altijd rekening gehouden moet worden met één feit, namelijk, dat de Rwandezen, als vele andere Afrikanen, heen en weer geslingerd worden tussen het christendom en de traditionele godsdienst.

En inderdaad heeft de recente tragedie ons getoond, dat verscheidene mensen geen echte christenen zijn, maar ook niet door de waarden van de traditionele godsdienst worden geïnspireerd. Het is zelfs mogelijk dat daar de diepste oorzaak ligt van de crisis, die bij ons zich geradicaliseerd heeft.

## Het Rwandese protestantisme

Vóór de recente tragische gebeurtenissen, behoorden 1 miljoen gelovigen tot de protestantse kerken van Rwanda, die uit zes verschillende protestantse tradities stamden. De oudste protestantse geloofsgemeenschap is de Presbyteriaanse kerk, waarvan het begin ligt in 1907 na de komst van lutherse zendelingen uit Duitsland en Tanzania. Toen kwamen in 1922 de Anglicanen. Hun kerk heet nu de Episcopale. Zij zijn gevolgd door de Unie van Baptisten Gemeenten, die gestart is in 1927 door zendelingen van Deense origine. Vervolgens stichtte de Vrije Methodisten Zending in 1937 een eerste zendingspost in het zuidwesten van het land. De laatste kerkstichters werden de Pinkstergelovigen, die uit Zweden kwamen en een Baptistenzending van Amerikaanse komaf. Ten slotte dienen we nog de start van de Zevende-dagadventisten in 1927 te melden.

Deze kerken van Rwanda hebben elkaar sinds 1962 gevonden in een nationale raad genaamd 'de Protestantse Raad van Rwanda'. Wanneer men het functioneren van die Protestantse Raad bekijkt of de verschillende kerken die er deel van uitmaken, komt men tot de conclusie dat deze instituties zich verenigd hebben tot een reus op lemen voeten. Immers, naar het voorbeeld van de katholieke kerk heeft elk kerkgenootschap de evangelisatie laten begeleiden door sociale activiteiten als scholen, hospitalen of poliklinieken en in recenter tijden door ontwikkelingsprojecten. Aangezien deze sociale activiteiten zich hebben kunnen ontwikkelen dank zij de steun van kerken en organisaties van verre, is er een chronische afhankelijkheid gegroeid. Daarom kon men vóór de tragische gebeurtenissen de leiders van de protestantse kerken van Rwanda eenvoudig beschouwen als verantwoordelijk voor bedrijven met permanente financiële tekorten. Immers, het dagelijks functioneren van elke gemeenschap en van alle sociale activiteiten, waar zij leiding aan gaven, werd mogelijk gemaakt door kredieten, die de moederkerken uit het westen beschikbaar stelden. Toch was die steun altijd moeilijk te budgetteren volgens de spelregels van een moderne boekhouding, omdat die regelmatig afhing van de stemming van de donorkerken, die regelmatig achterdochtig werden door het gebrek aan competentie, of de afwezigheid van doorzichtig beleid bij het personeel ter plaatse.

Toch is het Rwandese protestantisme altijd aanwezig en zichtbaar manifest geweest, zowel op nationaal als op regionaal niveau. Dat protestantisme is vooral bekend geworden door een opwekkingsbeweging, die zich in meerdere Oostafrikaanse landen verbreid heeft (Uganda, Kenya en zelfs in

Europa) en gestart is in Rwanda in de jaren dertig. Werd het Rwandese protestantisme niet gezien als een diepe bron van zegeningen vanwege dit Oostafrikaanse reveil? Destijds lijkt de opwekking grote indruk gemaakt te hebben op de mannen en vrouwen van Rwanda; ze praten er nog met nostalgie over. Zouden we kunnen zeggen dat deze opwekkingsbeweging gevolgd is door een periode van geestelijke droogte? Dat is overdreven, want een aantal erfgenamen van deze beweging zijn voorbeeldige getuigen van het evangelie geweest tijdens de genocide van 1994, waarbij ze zelfs hun leven riskeerden om anderen te redden.

Hoewel ze een minderheid zijn, aldus het boek 'De andere Rwandese christenen' oefent de protestantse kerk een belangrijke invloed uit. Zij beschikt om te beginnen over een boodschap, die inhoudelijk gericht is op het kruis, op geestelijke groei en op bekering van het individu en de samenleving. In gehoorzaamheid aan de oproep van de apostel Jacobus, moeten protestanten er altijd voor waken geen geloof zonder daden te verkondigen.<sup>1</sup>

In het boek dat we net geciteerd hebben wordt ook spijt uitgedrukt dat de protestantse gemeenschappen niet een profetische rol gespeeld hebben tijdens de systematische moordpartijen van 1959 en 1973. 'De protestantse kerk was ook hier slecht in staat om een pastorale verantwoordelijkheid te dragen. De zendingsarbeiders waren al vertrokken. De verantwoordelijke mensen in de christelijke gemeenten hebben niets van zich laten horen, niet omdat ze het lijden van de slachtoffers niet zagen, maar om botsingen met de overheden te vermijden.'<sup>2</sup>

## Tussen geloof en politiek

Sinds het uitbreken van de oorlog op de eerste oktober 1990, zijn de protestantse kerken opgehouden met te zwijgen en hebben ze regelmatig verklaringen gepubliceerd. Op dat ogenblik werd in al die boodschappen de invasie van de FPR (Front Patriottique Rwandais) veroordeeld en werd aan andere kerken in de wereld gevraagd hetzelfde te doen. Onder druk van de gebeurtenissen en vooral door het ontstaan van meerdere politieke partijen, is een aantal kerkelijke leiders langzaam gaan begrijpen dat de kerk zich boven deze verdeeldheid moest plaatsen om de rol van scheidsrechter te spelen.

Deze veranderde houding, die niet helemaal gelukt is, had meerdere redenen:

1. Toen de Rwandese regering geaccepteerd had om te onderhandelen met de FPR was het niet meer mogelijk om deze beweging te blijven

beschouwen als een leger van vreemdelingen dat Rwanda was binnengevallen. De kerkelijke leiders, die de vertegenwoordigers van die beweging hadden ontmoet in Nairobi in 1991 onder de auspiciën van de Afrikaanse Kerkenconferentie, toonden hun wens om het vertrouwen te winnen van de RPF hoewel ze in het begin van het conflict duidelijk hadden gekozen voor de regering.

2. Leden van de kerken, die tot oppositiepartijen behoorden of tot mensenrechten organisaties oefenden druk uit op de kerkelijke leiders om min of meer afstand te nemen van de oude eenheidspartij en zijn president.
3. De sterkste motivering kwam echter voort uit de concurrentiestrijd om het voorzitterschap van de nationale conferentie. Toen de 'nationale conferenties' in de mode raakten, geleid door prominente kerkleiders<sup>3</sup> is er in Rwanda een duidelijke competitie ontstaan tussen katholieke en protestantse kerkleiders wie de president van die conferentie moest worden.

Daarom was het ontstaan van een contactgroep, bestaande uit vertegenwoordigers van de Protestantse Raad van Rwanda en een delegatie van de bisschoppenconferentie van de katholieke kerk een goede zaak.

Hoewel hier wel een paar kanttekeningen bij gemaakt dienen te worden:

- In de protestantse kerkleer mag de kerk nooit verward worden met het kerkgebouw maar ook niet met de hoogste figuur in de hiërarchie. De kerk bestaat uit het hele christenvolk dat geïnformeerd en geconsulteerd behoort te worden, wanneer iemand wil spreken in naam van de kerk. In het verdere verloop van de gebeurtenissen in Rwanda zijn te gemakkelijk de kerk en haar leiders door elkaar gehaald en dat is verkeerd. In dat verband valt het te betreuren dat vanaf het moment dat de tekenen van de komende crisis zichtbaar werden, de verantwoordelijke mensen niet de tijd vrijgemaakt hebben het christenvolk te mobiliseren om het voor te bereiden het hoofd te bieden aan slechte tijden. Integendeel, er is veel te veel tijd besteed aan de politici, die trouwens ten slotte het vertrouwen in en het respect voor de kerkelijke leiders hebben verloren.
- In hun analyses en verklaringen hebben de kerkelijke leiders een taal gebruikt, die zich in niets onderscheidde van de uitspraken van de politieke partijen of van de mensenrechten organisaties. Ik wil daarmee zeggen dat alleen waarden en ethische principes, die ontleend zijn aan het lezen van het evangelie, de originele bijdrage vormen die men verwacht van het christendom in een crisissituatie van een dergelijke omvang.

De kerk van Rwanda, net als het geheel van de samenleving die zij dient, bevindt zich sinds haar stichting in een situatie van crisis en verwarring tussen de waarden van het verleden en de nieuwigheden die van buitenaf

zijn gekomen. De inhoud van deze crisis komt nog nader aan de orde, maar eerst dienen voorbeelden van deze crisis gegeven te worden in het dagelijks leven van onze kerkelijke instellingen.

- Het is beschamend maar juist, vast te stellen dat de etnische discriminatie, die karakteristiek was voor de Rwandese regering ook toegepast werd in de kerk. Het etnisch evenwicht – een bizarre manier om de meerderheid te beschermen tegen de minderheid, werd door de kerk in plaats van die te veroordelen, in haar eigen organisatie ook toegepast. Verder beantwoordde elke benoeming of promotie naar een verantwoordelijke post binnen de kerk aan de etnische criteria, discreet maar onhandig wegge-moffeld in vriendelijke woorden, waar het kerkelijk milieu nu eenmaal goed in is.
- Als het gaat om leiding geven aan het instituut en om het gedrag van de leiders, liet de kerk zich inspireren door de gouvernementele praktijk en dat is in Rwanda helemaal niet bijzonder. Intimidatie, manipuleren en een verkiezing met maar één kandidaat zijn zaken die wij vaak geaccepteerd hebben als logisch, zonder erbij na te denken, dat we die overgenomen hadden van de eenheidspartij die ons land bestuurde.
- En over gedrag gesproken, hebben wij geen verantwoordelijke mensen in een Mercedes zien rondrijden, die leefden in uitdagende welvaart, terwijl hun predikanten soms maandenlang de magere salarissen niet uitbetaald kregen?

Het kan niet vaak genoeg gezegd worden dat dit soort zwakheden en fouten niet alleen in Rwanda voorkomen. Men vindt ze elders soms op een wat andere manier ook. Verder mogen de fouten, die wij hier noemen, omdat we ons op een kruispunt bevinden dat het mogelijk maakt een andere weg in te slaan, ons niet doen vergeten dat niet alles negatief is. Geïsoleerde eenlingen en ook groepen hebben zich oprechte inspanningen getroost voor vrede en harmonie.

Maar helaas hebben op een bepaald moment de krachten van het kwaad gewonnen van het goede en dat is uitgelopen op een openlijk gevecht tussen leven en dood. Een politieke logica, gebaseerd op het egoïsme, het cynisme en de zucht naar hegemonie van de Rwandezers en de vreemdelingen, heeft geleid tot deze genocide.

Maar het geloof is niet dood. Anders gezegd: het fundament van de kerk en haar zending blijft het geloof, dat de enige kracht is die ons kan motiveren tot een dynamisch proces van wederopbouw op alle gebied van onze samenleving.

## Bijdrage van de Afrikaanse Kerkenconferentie

De AACC (All Africa Conference of Churches) of CETA (Conférence des Eglises de toute l'Afrique), dus de Afrikaanse Kerkenconferentie, is een oecumenische koepel gesticht in 1963 in Kampala, een maand vóór de oprichting van de Organisatie voor Afrikaanse Eenheid. Op dit ogenblik maken 150 kerken van verschillende confessionele families uit 32 Afrikaanse landen deel uit van de Afrikaanse Kerkenconferentie. Hoewel de meeste lidkerken protestant zijn, werkt de AACC ook nauw samen met de Rooms-Katholieke Kerk, ofwel via nationale raden van kerken, die geassocieerd lid zijn, of op het niveau van de Afrikaanse bisschoppenconferentie.<sup>4</sup>

Wat Rwanda betreft, daar zijn de Presbyteriaanse Kerk, de Unie van Baptisten Gemeenten en de Episcopale Kerk van Rwanda lid van de AACC. De Protestantse Raad van Rwanda is geassocieerd lid van de AACC. Het is echter niet vanwege deze leden in Rwanda dat de AACC aan de orde moet komen wanneer het gaat om het christelijk getuigenis bij de Rwandese crisis. De rol van deze organisatie gaat boven de eigen leden uit naar het niveau van de bestuurlijke autoriteiten en de politieke partijen.

Het is begonnen toen al na het uitbreken van de oorlog in 1990 ds. José B. Chipenda, de secretaris-generaal van de AACC de kerken van Rwanda en de politieke autoriteiten van dat moment heeft bezocht.

Bij dat bezoek heeft de secretaris-generaal van de AACC geconstateerd dat de protestantse minderheidsgroep alleen opereerde en dat de Rooms-Katholieke Kerk dat ook deed. Zijn advies was alle christelijke gemeenschappen bij elkaar te halen om hun krachten te bundelen met het oog op doeltreffend en geloofwaardig handelen in een zeer ingewikkelde en explosieve situatie. Die boodschap werd aan beide kanten goed begrepen en de daarop volgende samenwerking gemotiveerd door de ernst van de situatie heeft geleid tot het ontstaan van het bekende hierboven al vermelde contactcomité.

De politieke machthebbers zaten met de moeilijke vraag hoe het ijs te breken om tot een directe dialoog te komen met het Patriottisch Front van Rwanda. Het wantrouwen was zó groot dat de ene partij alleen kon praten met de andere via een tussenpersoon die het vertrouwen van beide had. In deze situatie werd ds. Chipenda de tussenpersoon. Hij accepteerde die functie gedurende zijn bezoek aan Kigali om een boodschap van de president van Rwanda over te brengen aan een delegatie van het Patriottisch Front. Om dat eerste contact tot stand te brengen was niet eenvoudig. Het Patriottisch Front eiste dat de ontmoeting met de secretaris-generaal van de AACC zou plaatsvinden in Londen in januari 1992 en meteen daarna is

Chipenda op het vliegtuig gestapt naar Kigali om het antwoord van het Patriottisch Front over te brengen aan de President van Rwanda. Na deze eerste stap, die mede mogelijk werd door druk en tussenkomst van vreemde regeringen en van internationale organisaties zijn de directe onderhandelingen tussen de strijdende partijen begonnen.

Vervolgens heeft de AACC in februari 1992 een delegatie van het Patriottisch Front naar Nairobi genodigd om vertegenwoordigers van de katholieke kerk en van de protestantse kerken te ontmoeten met als doel een uitwisseling van standpunten over de huidige situatie en de toekomst van het land.

Zonder te overdrijven kan men stellen dat deze initiatieven een belangrijke bijdrage geleverd hebben aan het vrijmaken van de weg voor de onderhandelingen, die geleid hebben tot het tekenen van de overeenkomst van Arusha op 4 augustus 1993.

Zoals bekend hebben meteen na het ondertekenen van dat vredesverdrag van Arusha grote spanningen de dialoog geblokkeerd, niet alleen tussen het Patriottisch Front en de Rwandese regering, maar ook tussen die regering en de oppositiepartijen. Deze ontwikkeling ging gepaard met een snelle toename van het extremisme. Om deze impasse te doorbreken organiseerde de AACC een colloquium van alle belanghebbende groepen in Mombasa in Kenya van 26 tot 30 november 1993.

Omdat iedereen het belang van deze ontmoeting inzag, waren alle politieke partijen van Rwanda, het Patriottisch Front, de organisaties ter verdediging van de mensenrechten, de burgerlijke overheid en de verschillende godsdienstige organisaties aanwezig.

In de slotverklaring vroeg de conferentie van Mombasa aan de kerken van Rwanda: 'effectief hun rol van morele autoriteit inhoud te geven door waar nodig de politiek verantwoordelijken aan te spreken en door onderwijs in de constructieve waarden van de Rwandese natie.'<sup>5</sup>

De inzet van de AACC voor een duurzame vrede in Rwanda vond plaats onder het patronaat van de president van die organisatie, aartsbisschop Desmond Tutu.

Zoals iedereen zal weten is dit vredesproces dramatisch verstoord door de volkerenmoord van na 6 april 1994.

Hoewel de AACC beslist van plan is om door te gaan met bij te dragen in het stichten van vrede in Rwanda, worden haar activiteiten nu belemmerd door de evacuatie van verantwoordelijke mensen én gewone leden van de Rwandese kerken als gevolg van de oorlog.

Immers de AACC neemt nooit de plaats in van plaatselijke kerken, maar helpt die plaatselijke kerken om in concrete situaties hun verantwoordelijkheden serieus te nemen.

De vraag die ons bezighoudt is dus of de lidkerken, en dat zijn in dit geval

de kerken van Rwanda, tegen hun taak opgewassen zijn of waren. Deze vraag dwingt ons tot een min of meer kritische analyse zonder uit het oog te verliezen, dat onze doelstelling constructief is.

## Het gewicht van de geschiedenis

Het is niet prettig vast te stellen dat het kwaad, dat in Rwanda bedreven is, zich overal kan herhalen wanneer alle voorwaarden in tijd en plaats vervuld zijn. Men zegt niet voor niets dat 'dezelfde oorzaken dezelfde gevolgen hebben' elke keer wanneer de omstandigheden beheerst worden door een logica of een dwaasheid die geïntegreerd is in een collectief onderbewuste.

In Rwanda staat het vast dat het proces dat de samenleving gebracht heeft tot haar eigen desintegratie uitgegaan is van een verkeerde interpretatie door vreemdelingen van onze sociale structuur. Immers vanaf het moment dat ze in ons land gekomen zijn, hebben historici, antropologen en andere onderzoekers zich niet ingespannen om het mysterie te verklaren van de eenheid van een bevolking, die cultureel homogeen is met één taal en één religie, maar om die eenheid te ondermijnen door een in dubbele zin ongelukkige aanpak:

- De Rwandese samenleving werd bestudeerd door een bril van racistische theorieën, die de ongelijkheid van de menselijke rassen vergrootte; theorieën waarvan men tot in de 20e eeuw ook elders de verschrikkelijke consequenties heeft kunnen ervaren.
- In een land, dat willekeurig bezet was, maakte men om zo te zeggen iedereen tot vreemdeling, ook de eigen inwoners. Men stelde eerst dat de Bahutu afkomstig waren uit een streek in Tsjaad en dat de Batutsi uit een gebied in het noordoosten van Afrika waren gekomen. Wat de Batwa betreft, die beschouwd werden als de eerste bewoners, van hen maakte men ook vreemdelingen nu in het nieuwe land, dat georganiseerd was door de eerste twee groepen en dat de Europeanen nu kwamen beschaven. 'Deze interpretatie', zegt de Rwandese historicus Damien Rwegera, 'is een taaie mythe, die ongelukkigerwijs noch de gemeenschappelijke cultuur verklaart, noch het ingewikkelde sociale en economische patroon van de Banyarwanda. De constructie van een historische visie, die niet aansluit bij de huidige realiteit is in hoge mate het resultaat geweest van de doelstellingen en de belangen van de kolonisatoren en van de missionarissen, die behoefte hadden aan een dominante groep, die historisch gelegitimeerd was, om de kolonie gemakkelijker te kunnen besturen.'<sup>6</sup>

Om de drie groepen, die samen de Rwandese samenleving vormden, aan te duiden gebruikte men het woord 'stam', dat volgens het (franse) woorden-

boek betekent: een groep families die in een gevarieerd gebied wonen; economisch en sociaal dezelfde structuur hebben alsmede een gemeenschappelijke cultuur. Dit boerenbedrog, dat geleid heeft tot het uitgeven van identiteitskaarten, die discriminatie in het dagelijks leven mogelijk maakten, is afgewezen door verschillende intellectuelen zoals Aloys Rukebasha, die zich terecht heeft afgevraagd of 'heel Rwanda niet tot één stam verklaard zou zijn wanneer het deel uitgemaakt zou hebben van een gebied zo groot als Zaïre of Tanzania?'<sup>7</sup>

De rol die christelijke missionarissen gespeeld hebben in het scheppen en vulgariseren van het stambewustzijn is bekend. Echter, het gaat nu niet om een beschuldiging jegens de fouten van het verleden. De fouten van destijds zijn niet het probleem, al zijn ze bewust gemaakt. Kwalijk is om vast te houden aan de logica van een theorie, waarvan men de ernst van de consequenties verschillende keren heeft ervaren. Immers, wij hebben voor onze ogen kunnen zien hoe wat wij eerst veroordeelden als een koloniale antropologie ten slotte geworden is tot een in hoge mate misdadige antropologie. Hoe lang zullen missionarissen (en zendingsarbeiders), die deze valse antropologieën ondersteund en verbreid hebben, nog doorgaan met deze logica, die de verdeeldheid bevordert ten koste van de eenheid? Wordt niet gezegd dat de beste manier om een vuur onder controle te krijgen is door zelf ook vlammen te gebruiken? Zolang de Rwandezen ingedeeld worden in etnische categorieën, waarin men ons ten onrechte heeft opgesloten, zullen wij nooit uit onze impasses komen.

Want onze etniciteit – het zgn. stambewustzijn – is vals in die zin dat wij deel uitmaken van een (grotere) culturele en taalkundige eenheid. Ik zou graag zien dat de missionarissen toegeven dat zij bewust of onbewust bijgedragen hebben in het uitdenken en verbreiden van een valse antropologie. En daarbij gaat het niet alleen om de missionarissen en zendelingen uit het verleden. Destijds hebben in elk geval een aantal van hen zich de moeite gegeven om de conclusies in hun publikaties vergezeld te doen gaan van argumenten, die een aantal jaren geleden overtuigend leken. Ernstiger lijkt mij de rol van hen, die vandaag nog deze achterhaalde antropologie gebruiken om ontoelaatbare conclusies te trekken, omdat ze daarmee alleen maar bijdragen de kloof tussen de verschillende segmenten van de Rwandese samenleving dieper te maken.

De kerk behoort zich niet alleen bezig te houden met juiste daden en acties, ze is ook verantwoordelijk voor de visies en de achtergronden die haar weg bepalen.

Sommigen zeggen, misschien wel terecht en realistisch, dat het al te laat is om de zaak nog recht te trekken, omdat het stambewustzijn in de mentaliteit van de Rwandezen al dermate versterkt is dat de weg terug afgesneden

is. De Bahutus en de Batutsis zijn tot twee groepen geworden en voor beide is het vrijwel onmogelijk om de historische wonden te helen.

Die realiteit niet onderkennen zou even naïef als oppervlakkig zijn met name nu de mensen nog de littekens met zich meedragen van de waanzin en de haat. Aan de andere kant is het niet te laat om als christenen of gewoon als menselijke wezens opnieuw te stellen dat niemand zich meer moet laten manipuleren en gebruiken door egoïsten, die etnische gevoelens misbruiken om hun eigen honger naar macht en geld te bevorderen of te bevredigen. Wat maakt het voor de massa van ongelukkige Bahutu of Batutsi uit of ze een politieke leider hebben die tot de ene of de andere groep behoort, wanneer die leider samen met een elite, waar dan ook vandaan, misbruik maakt van de inkomsten van het land zonder ook maar een hand uit te steken om de massa uit de misère weg te halen?

Zelfs als het gaat om de vreselijke dingen, die er in ons land gebeurd zijn, heeft niemand het recht om genocide te verwijten aan de meerderheid van de Bahutu, zoals bepaalde media ons willen aanpraten. Het onaanvaardbare is gedaan door een kleine minderheid die een schande is zowel voor de Bahutu als de Batutsi als de Batwa en alle andere mensen, die staan voor menselijkheid.

Ik durf door te gaan met te vertrouwen dat harmonie gefundeerd op wederzijds respect en op rechtvaardigheid terug kan komen en opnieuw wortel kan schieten in Rwanda. De bijdrage van de kerk om dat tot stand te brengen lijkt mij van onvervangbare waarde.

## De crisis van de ethische normen

Ik heb hierboven de crisis van de normen genoemd als de grondoorzaak van het drama dat in Rwanda heeft plaatsgevonden. Voor ik dat nader uitleg wil ik nog eens herhalen dat wat er in Rwanda gebeurd is gemakkelijk ook ergens anders kan plaatsvinden. Deze precisering lijkt mij nodig vooral wanneer ik hoor hoe mensen over Rwanda spreken als een uniek geval van mensen die te werk gegaan zijn met unieke wreedheid, die nog nooit voorgekomen is. Wanneer men dat zegt wordt zelfs de tragedie die in de loop van onze twintigste eeuw twee keer heeft plaatsgevonden in het 'beschaafde' Europa vergeten.

Sommigen verbergen deze bittere lessen van de geschiedenis en spannen zich in om ons magische kuren toe te dienen in de vorm van verzoeningsprogramma's met zakken vol dollars.

Ik maak deze opmerkingen niet omdat ik zou onderschatten wat er in Rwanda is gebeurd en ook niet om de verantwoordelijkheid van de daders te minimaliseren. Ik wil er alleen maar op wijzen dat wanneer men haat en



racisme zaait, men niet verbaasd moet zijn de vrucht in de vorm van genocide te oogsten.

Iedereen weet dat de tragedie in Rwanda voorafgegaan en voorbereid is door en met oproepen tot haat en massamoord, zowel via de radio als via de kranten en op bijeenkomsten van extremistische partijen.

Omdat mij gevraagd is de Rwandese crisis via de godsdienstige dimensie te benaderen, geloof ik dat het niet mogelijk is het drama te bespreken zonder aandacht te besteden aan de desintegratie veroorzaakt door de invoering van een slecht begrepen christendom, dat de normen van de traditionele godsdienst heeft ondermijnd, zonder die te vervangen door nieuwe.

Het is zo gegaan, dat toen de eerste protestantse zendeling, de Duitser Ernest Johannsen aan het begin van deze eeuw arriveerde aan het hof van de koning Musinga van Rwanda, hij toestemming vroeg om zich in het land te vestigen om over God te spreken met de mensen. De koning heeft hem toen geantwoord dat dat niet nodig was. 'U komt om ons te vertellen over Imana? Die kennen we al,' zei de koning. 'U kunt ons beter Duits leren.' Verderop in het gesprek tussen Musinga en de zendeling gaf de koning uitdrukking aan zijn verbazing door te zeggen: 'Hoe kunt u nu veronderstellen God beter te kennen dan wij, terwijl jullie in Duitsland niet anders doen dan elkaar bestrijden in een broederkrijg.' Naar het besef van deze Rwandese vorst wordt de waarde van een godsdienst niet afgemeten naar de functie van rituelen en symbolen, maar naar het respect voor ethische normen.

Deze overweging brengt ons ertoe om de fundamentele vraag te stellen: Wat brengt het christendom voor beters of meer aan de aanhangers van een traditionele godsdienst zoals het Rwandese monotheïsme?

Ik begrijp dat mijn bewering van het bestaan van een vóór-christelijk monotheïsme in Rwanda verbazing zal wekken, zo niet schokkend zal overkomen op degenen die nog steeds denken dat de traditionele Afrikaanse godsdienst niets meer is dan een soort animisme zonder enig godsbesef. Jammer genoeg is het binnen de grenzen van dit artikel niet mogelijk terug te komen op dit oude debat om de nodige bewijzen te leveren aan hen, die nog niet weten dat de Afrikanen sinds de nacht der tijden in één transcendente God geloven.

Het komt hierop neer dat volgens de Afrikaanse godsdienstige opvattingen in het algemeen, en die van Rwanda in het bijzonder, het menselijk wezen zijn plaats heeft in een groot universum waarin het zijn taak is geworden om zijn leven lang harmonie in relaties na te streven. Vanaf de leeftijd waarop de mens zijn verantwoordelijkheid binnen zijn groep moet nemen,

wordt elk individu op basis van de waarden van de traditionele religie verplicht de harmonie te zoeken met alle mensen van alle leeftijden met wie hij te maken krijgt. Daarbij gaat het niet alleen om de levenden, maar men dient ook de harmonie te zoeken met de doden en met de natuur, dat wil zeggen de dieren, de planten, de bergen enz.

Door deze drie dimensionale harmonie te respecteren is de mens er zeker van in harmonie te leven met God, die garant staat vóór, en meester is over, de grote harmonie van de kosmos.

De relatie van het menselijk wezen met de levenden wordt net als die met de voorvaders of de natuur geregeerd door een imponerend aantal voorschriften en verboden, die een ieder dient te respecteren om de voortgang van het leven te bewaren en vooral om het eigen leven in stand te houden. Het verrijken van die harmonie is het beste wat men te verwachten heeft van het christendom.

Te herinneren aan deze rol van de traditionele religie van Rwanda kan na alles wat er gebeurd is de indruk wekken een pure idealisering te zijn van een idyllisch verleden. Dat wordt nog erger wanneer men zich realiseert dat Rwanda nooit een puur paradijs is geweest zonder haat en zonder spanningen tussen individuen en groepen.

Toch ben ik er diep van overtuigd, dat het systematisch uitmoorden van vrouwen, kinderen en bejaarden het resultaat is van een crisis in de ethische normen van een samenleving waar de samenhang tussen het zichtbare en het onzichtbare, tussen levenden en doden, tussen het verleden, het heden en de toekomst, is kapotgemaakt.

Alle Rwandezes zullen het met mij eens zijn, dat het nooit eerder denkbaar geweest is dat mensen zich schuldig zouden maken aan het doden van kinderen en bovenal van vrouwen zonder een fatale en onomkeerbare vervloeking over zich af te roepen. Zelfs tijdens een oorlog werden dit soort misdaden gezien als zelfmoord omdat ze alleen maar mateloos meer ongeluk zouden afroepen over degenen, die zich hieraan schuldig maakten.

Toch moet men ook toegeven dat deze crisis op het gebied van de ethische normen niet zo onverwacht gekomen is als men wil doen geloven door te zeggen vanaf 6 april 1994. Het is stap voor stap gegaan sinds de mensen telkens weer in zich opgenomen hebben het nu populaire gezegde van: KILIZIYA YA KUYE KIRAZIRA, hetgeen betekent dat sinds de komst van de kerk het verbod geen zin meer heeft. Vanaf 1959 en in de aldoor weer terugkerende moordpartijen, die op die periode gevolgd zijn, werden stap voor stap hele families uitgemoord en in de rivier gegooid of begraven in gemeenschappelijke kuilen. In plaats van deze crisis op het gebied van de ethische normen te zien als een prioriteit is de kerk van Rwanda

doorgegaan met de traditionele waarden niet te beschouwen als een veld dat vruchtbare voedingsbodem voor het evangelie is, maar als elementen uit het verleden die gedoemd waren om te verdwijnen. Anders gezegd: de inculturatie van het evangelie, die alle confessionele families van het hedendaagse christendom beschouwen als de hoogste prioriteit, zal bij ons pas werkelijkheid kunnen worden op het moment dat wij duur betaald hebben voor de arrogantie van een ideologisch christendom, dat opgebouwd is ten koste van de mensen.

## Conclusie

Wat nu nog te zeggen terwijl mensen met een christelijke doopnaam en een kruis op de borst alle respect voor het leven van mensen verloren hebben door hen zelfs af te slachten in kerken?

Is niet de verschrikkelijke waarheid dat we moeten erkennen dat onze massa-evangelisatie niet veel veranderd heeft in het dagelijks gedrag van de mensen?

Wat te doen wanneer de haat sterker is geworden dan de vreze des Heren?

De lijst van dit soort constatering kan nog veel langer gemaakt worden en ons leiden tot een dodelijk pessimisme. Maar wij mogen niet verder gaan in die richting omdat dan de werkelijke kerk van Rwanda niet op haar juiste waarde geschat wordt, die bestaat uit een minderheid van getuigen van wie sommigen hun leven gegeven hebben om dat van anderen te redden. Deze christenen worden vaak vergeten wanneer men spreekt over de tragedie van Rwanda. Zij vinden dat niet erg omdat de diepte van hun geloof een voorbijgaande voldoening, die de publiciteit kan verschaffen, te boven gaat. Deze anonieme getuigen vormen samen met de onschuldigen van wie het bloed gevloeid heeft, de kern van de nieuwe kerk van de toekomst van Rwanda.

Maar de kerk van de toekomst van Rwanda zal ook in haar midden al diegenen hebben die als Petrus bang geweest zijn en Christus de Heer verloochend hebben. Er zullen zelfs Judassen zijn, verraders, aan wie de genade altijd weer de tijd en de ruimte biedt om boete te doen.

Ik eindig met de droom dat bijvoorbeeld de concurrentie tussen de kerkgenootschappen, die in het verleden altijd een kenmerk van de Rwandese kerken is geweest, plaats mag maken voor een eenheid van visie en actie met respect voor de waarde van lokale culturele waarden. Alleen maar op die wijze zal Jezus Christus de werkelijke broeder zijn en de Heer van allen,

die deel uitmaken van de Rwandese samenleving, die we van nu af aan samen weer moeten opbouwen.

---

1 Tharcisse Gatwa en André Karamaga: *Les autres chrétiens Rwandais; La présence protestante*. Kigali 1990 pag. 68.

2 idem pag. 71.

3 In Benin, Togo, Congo en Zaïre is een kerkelijk leider aangewezen als de voorzitter van de nationale conferentie.

4 Van de 19 nationale Raden van Kerken, die geassocieerd lid zijn van de AACCC, hebben er 9 ook leden uit de katholieke kerk ter plaatse.

5 Rapport over het colloquium over een duurzame vrede voor Rwanda. *Boodschap van het colloquium*, pag. 22, Mombasa 29/11 1993.

6 Damien Rwegera: *Amakuruki*. Frank-

furt pag. 15-17.

7 Aloys Rukebeshu: *Esoterisme et communication sociale*, Kigali.

**André Karamaga** is een Rwandese presbyteriaan.

Hij studeerde theologie in Butare in Rwanda en in Yaoendé in Kameroen. Hij promoveerde in Lausanne in Zwitserland en is nu hoofd van het departement voor theologie en informatie van de Afrikaanse Kerkenconferentie in Nairobi.

Dr. Karamaga is op 1 febr. 1995 verkozen tot president van de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda (E.P.R.).

---

## Dialogoog aan de basis:

### Het Project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika

---

Jaren werkte hij er al, de Amerikaanse zendeling in Guinée Conakry, die ondanks de vijandige houding van het regime van Sékou Touré tegenover zendingen, doorgewerkt had in Téliékoro, één van de meest zuidelijke uithoeken van het land. Daar is de Eglise Protestante Evangelique actief, een christelijke minderheidskerk in een islamitisch land. Hij opende het Procmura-seminar voor predikanten met een citaat uit Matt. 10:16: (in Guinees Frans) 'je vous envouaïe! Ik zend U...! als schapen onder de wolven.'

Met deze opening probeerde hij zijn Guinese collega's te motiveren voor een seminar over de islam. In hun wereldbeeld, zo legde hij het aan ons uit, zijn de noordelijke islamitische stammen te vergelijken met agressieve 'wolven'. De geschiedenis staat de bosbewoners nog scherp voor de geest, toen noordelijke stammen in de bossen mensen kwamen roven voor de slavenhandel. Tot op heden, zo legde de zendeling ons uit, kijken bosbewoners en nomadenstammen met minachting op elkaar neer. Moslims, zo menen velen in zijn kerk, hebben geen ziel – waarom proberen hen te redden? De enige Fulani predikant uit het gezelschap, zelf een noorderling, spande zichzelf zichtbaar in om uit te leggen hoeveel de aandacht en naastenliefde van christenen voor hem betekend hadden toen hij nog moslim was: geveld door twee opeenvolgende zware aanvallen van tuberculose, uitzichtloos lang opgenomen in verre ziekenhuizen, zijn familie had hem opgegeven. Een pastor uit die omgeving kwam hem wekelijks opzoeken. Met medicatie en rust overwon de jonge Fulani predikant zijn ziekte en sloot zich bij de kerk aan. Zonder wrok tegen zijn familie, maar overtuigd van de waarde van naastenliefde, pleitte hij voor medemenselijkheid – óók voor mensen uit traditioneel gesproken vijandige stammen en ondanks de geschiedenis.

Maar dit emotionele getuigenis ten spijt, gebeurde er precies datgene waar

de zendeling bang voor was. Tot onze verbazing stemden de predikanten resoluut tegen iedere bemoeienis van hun kerk met moslims. De Guinese kerkleiding besloot desalniettemin om in de toekomst vaker met hun predikanten door te praten over de islam: zij redeneerden dat het nauwelijks mogelijk is om als minderheidskerk in een moslimland de invloed van de islam te negeren.

De discussies in Téliékoro zijn tekenend voor het spanningsveld waarbinnen het 'Project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika' (Procmura) werkt. Dialogoog aan de basis – dat is het ideaal. Maar wat te doen als christenen daar zelf totaal geen belang aan hechten? Het negeren van moslims komt direct voort uit de slavenhandel in dit land. Moet Procmura deze gevoeligheden laten voor wat ze zijn, of toch de wens van de kerkleiding volgen? Als het Project in Guinée aan de slag gaat zal het in ieder geval proberen om zo snel mogelijk één van de Guinese predikanten, iemand die de gevoeligheden van zijn landgenoten kent, op te leiden tot adviseur. Tekenend voor dit voorval is mijns inziens ook dat mijn beide Afrikaanse collega adviseurs uit Togo en Benin hoogst verbaasd reageerden op de resolute afwijzing van de Guineeërs en dat zij zich daar op geen enkele manier in herkenden. De ervaringen van christenen met moslims verschillen per land en soms zelfs per streek: de dialogoog telkens weer aanpassen aan de omstandigheden, dat is de grote uitdaging waarvoor Procmura staat. Daarom zijn afrikaniseren en decentraliseren voor Procmura sleutelwoorden bij het opzetten van dialogoog tussen moslims en christenen op het Afrikaanse continent.

Procmura is in 1959 opgericht door samenwerkende Europese zendingsgenootschappen. In veel Afrikaanse landen ten zuiden van de Sahara leefden in die tijd grote gemeenschappen moslims en christenen samen in de nieuw gevormde nationale staten. Momenteel zijn er voor Procmura in dertien landen nationale comités actief, die in breed oecumenisch verband activiteiten organiseren om contacten tussen christenen en moslims in hun land te bevorderen. Het hoofdkantoor in Nairobi, onder leiding van algemeen adviseur, de Nederlander Hans Haafkens, steunt de nationale comités en roept eens in de twee jaar een vergadering van de Algemene Raad van Procmura bijeen waarin de gedelegeerden van de nationale comités verslag uitbrengen van hun activiteiten, over de situatie in hun land, en waarin zij beslissingen nemen over het toekomstig beleid van het Project.'

In dit artikel wil ik aangeven hoe het 'Project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika' werkt aan een dialogoog voor en door Afrikanen. Ik wil dit doen vanuit vier verschillende invalshoeken: de rol van traditionele waarden en omgangsvormen op een continent dat altijd al een pluriforme maatschappij gekend heeft; de opkomst van rivaliteit en concurrentie tussen godsdiensten

(met name tussen christenen en moslims); de inzet van Procmura om te werken voor kerken aan de basis; en het christelijk getuigenis als voorwaarde voor een geslaagde dialoog. Voor de historische beschouwingen in dit betoog heb ik gebruik gemaakt van de Pierre Benignus-lezingen die Prof. dr. W. Bijlefeld in 1989 uitgesproken heeft ter gelegenheid van de viering van het dertigjarige bestaan van Procmura.

## **Traditioneel Afrikaanse waarden in een pluriforme maatschappij**

In het koloniale tijdperk verschoven de verhoudingen in de wereld en kregen de godsdiensten van de grote mogendheden steeds meer invloed in de wereld – ook in Afrika ten zuiden van de Sahara. Het getal van de aanhangers van zowel het christendom als van de islam nam in die periode snel toe.

Het is in die periode dat deze twee grote wereldgodsdiensten de strijd aangingen om de invloed op een continent dat traditioneel een veelheid van stamreligies kende.

Tegen de achtergrond van de pluriforme traditie van Afrika is het wonderlijk dat westerse zendingsgenootschappen het initiatief genomen hebben voor de oprichting van Procmura. De organisatie stelde zich immers ten doel om de lokale kerken te stimuleren vreedzame contacten op te bouwen met de moslimgemeenschap in hun land.

Dit initiatief van westerse zendingen kan vragen oproepen in een Afrikaanse omgeving: zijn juist de Afrikanen niet al eeuwen lang gewend om te leven in een pluriforme maatschappij? Hebben monotheïstische godsdiensten niet veeleer een les te leren van de traditionele Afrikaanse samenleving? Bijvoorbeeld over het vasthouden aan de eigen overtuigingen, niet tegen maar naast andere traditionele religies? Of bijvoorbeeld over het vermogen om invloeden van buiten te integreren in de eigen kennis over de bovennatuurlijke machten die het leven bepalen?

Tot vandaag aan toe is de vraag gerechtvaardigd of in de optiek van christenen en moslims op het Afrikaanse continent de rol van de traditionele godsdiensten niet schromelijk onderschat wordt. Zoals Dansokho, predikant in Senegal het uitdrukte: ons land telt ongeveer 90% moslims en 10% christenen, maar belangrijker nog, 100% animisten.

Afrika is het continent waar mensen regels en gedragscodes ontwikkeld hebben om ondanks etnische en religieuze pluriformiteit, vreedzaam met elkaar om te gaan in het dagelijkse leven. In veel van deze landen bezoeken mensen elkaar op religieuze hoogtijdagen, erkennen de kracht van elkaars gebed, bezoeken elkaars heilige plaatsen.

De Afrikaanse 'convivance', de kunst om ondanks alle verscheidenheid in vrede het dagelijkse leven met elkaar te delen is spreekwoordelijk. Wat zal op dit continent de toekomst bepalen? De exclusieve aanspraak van christendom en islam of de inclusieve tolerantie van de traditionele wijze van geloven? Voor de Senegalese priester Jacques Seck, gevraagd om op deze vragen in te gaan op een Procmura-seminar in Senegal in 1989, stond één ding vast: hoe compromisloos en welbespraakt de radicale stemmen van geestelijk leiders onder invloed Arabische of westerse fundamentalistische groeperingen soms klinken, de saamhorigheid van hem en zijn moslimvrienden zou niet breken en die saamhorigheid zou de toekomst van zijn land bepalen. Een traditie die zo diepgeworteld is, zo betoogde hij, kan niet door welbespraaktheid alleen verbroken worden.

Het lijkt mij, voor Procmura en voor de westerse partners van het Project van groot belang om de spelregels te leren kennen van het vreedzaam samenleven zoals veel Afrikaanse landen die traditioneel gekend hebben. Hoe in de meeste landen het onverkort vasthouden aan de eigen overtuigingen gecombineerd wordt met een gemakkelijke, respectvolle dagelijkse omgang met andersdenkenden, bepaald door regels van fatsoen en hiërarchie: omgaan met moslims niet als vreemden, maar als familie, burens of handelspartners.

Een dergelijk vloertje van dagelijkse contacten is in weinig Westeuropese landen te vinden: landen die pas sinds kort beginnen om zich aan te passen aan een nieuwe situatie, namelijk van etnische en godsdienstige pluriformiteit.

Toch is dialoog in Afrikaanse context helaas niet overbodig. Traditionele waarden staan onder druk, niet alleen door de opkomst van de grote monotheïstische godsdiensten, maar ook onder druk van etnische spanningen en politieke machtsverhoudingen. De vanzelfsprekendheid van de traditionele omgangsvormen met andersdenkenden kan onder deze druk maar al te snel verdwijnen.

Naar mijn inzicht zouden initiatieven voor interreligieuze dialoog in Afrikaanse context aan moeten sluiten bij de oude tradities en gewoontes in de omgang met andersdenkenden. Het theologische gesprek met en de bestudering van elkanders godsdiensten zouden ten dienste moeten staan aan het behoud van de saamhorigheid binnen de gemeenschap. Momenteel probeert Procmura met name door het vergaren en verspreiden van kennis een dam op te werpen tegen de negatieve invloed van vooroordelen en polemieken over en weer. In dit verband is het mijns inziens de vraag of de nationale comités ook niet aangespoord zouden moeten worden om meer te proberen samen te 'doen' dan om met elkaar te 'discussiëren': om met moslims projecten aan te pakken in het belang van de gemeenschap.'

## Maatschappelijke en politieke betrokkenheid

Tijdens de Pierre Benignuslezingen bracht prof. Bijlefeld zijn toehoorders de taal in herinnering waarmee de kerken in het begin van deze eeuw de groei van de islam in Afrika beschreven. Zelden hebben kerken zichzelf zo radicaal tegengesproken, stelde hij, als in het begin van deze eeuw toen zij probeerden om de rol de islam op het Afrikaanse continent in te schatten. Westerse conferenties spraken kloeke, strijdbare taal, over grote offensieven, over winnaars en verliezers: de geschiedenis geschilderd als een concurrentieslag tussen twee grote monotheïstische godsdiensten. Deze taal van de barricades blijkt in die jaren gepaard te gaan met een grote moeite om de feiten correct te interpreteren.

En in 1958, bij de oprichting van het 'Islam in Afrika Project' citeerden de deelnemers in Oegstgeest een persbericht 'dat het aantal bekeringen tot de islam in Afrika 10 maal groter zou zijn dan het aantal bekeringen tot het christendom': de taal van de concurrentie, de taal van de paniek.

Dertig jaar later haalde Bijlefeld deze historische feiten weer aan om te pleiten voor meer achterdocht tegenover geruchten van 'dreiging' – hoe wetenschappelijk onderbouwd soms ook. Hij waarschuwde zijn Afrikaanse gehoor voor de gevaarlijke kanten van statistieken en hun interpretaties die zich gemakkelijk laten misbruiken om te manipuleren in plaats van te informeren. En hij riep de aanwezigen op om 'ieder taalgebruik te vermijden dat bij moslims de indruk kan achterlaten dat christenen uit zijn op een concurrentiestrijd'.

In de negentiger jaren geven de meeste statistieken een evenredige verdeling van christenen en moslims op het Afrikaanse continent aan. En nog steeds woedt de strijd om invloed verder, nu teruggebracht tot de arena van de nationale politiek. De wereld schrikt op van uitbarstingen van oorlogsgeweld, zoals in Soedan, of van bloedige godsdienstrellen, zoals in Nigeria. Conflicten als deze vragen om een grondige analyse en om een adequate reactie van de christelijke gemeenschap, niet alleen in de betrokken landen, maar ook wereldwijd. Het gaat erom de oorzaken van dit geweld tussen moslims en christenen te benoemen, oorzaken die in de meeste gevallen meer draaien om politieke macht, stammenstrijd of economische belangen dan om zuiver godsdienstige geschillen.

De oproep van Bijlefeld om de retoriek van rivaliteit en concurrentie te vermijden, blijkt nog steeds even actueel. Ook in landen waar geen sprake is van een escalatie van geweld doen veel onbevestigde 'geruchten' de ronde. Wat kan een netwerk voor christen-moslim relaties betekenen om uitbarstingen van geweld te helpen voorkomen?

Mijns inziens liggen de mogelijkheden van Procmura voornamelijk op het

plaatselijk vlak. Het Project kan kerken en hun leiders bereiken, kan de aanzet geven tot plaatselijke ontmoetingen met leiders uit de moslim gemeenschap. Mits tijdig aangegaan, kan er op deze contacten in tijden van spanning en conflict een beroep gedaan worden om naar gezamenlijke oplossingen te zoeken.

Een voorbeeld hiervan is het verslag dat Rev. Matchunga, toen nog voorzitter van Procmura in Noord-Nigeria, gaf van de bloedige rellen in zijn regio, in 1991, in en rond Bauchi: terwijl moslims en christenen strijdend door de straten trokken, zochten de leiders van beide partijen contact met elkaar in een poging om met een gezamenlijke verklaring de rust in de stad te herstellen. De invloed van Procmura is zeer beperkt. Maar plaatselijke contacten tussen geestelijke leiders kunnen van doorslaggevend belang zijn in crisissituaties. En ook in landen waar geen sprake is van gewelddadigheden, kunnen kwaadsprekerij en vooroordelen soms met een bezoekje over en weer uit de wereld geholpen worden.

Het zou tegelijkertijd een onderschatting van de conflicten en een overschatting van de kerkelijke invloed zijn om te verwachten dat Procmura ook een doorslaggevende rol zou kunnen spelen bij het oplossen van conflicten op nationaal politiek niveau.

Wel kan een internationaal netwerk als Procmura bij verontrustende politieke ontwikkelingen de taak op zich nemen om te signaleren en te analyseren. De tweejaarlijkse Projectvergaderingen ruimen veel tijd in voor het uitwisselen van relevante, recente informatie over de ontwikkelingen in ieder land, met name in probleemgebieden. Helaas laat de diepte van deze analyses vaak te wensen over, omdat de informatie niet voortkomt uit systematisch onderzoek maar uit eigen ervaringen van de betrokkenen en uit de plaatselijke kranten. Het netwerk dat Procmura vormt bereikt momenteel ruim 13 landen, en geeft een unieke kans om tot een beter beeld te komen van de ontwikkeling van de verhoudingen tussen de godsdiensten in Afrika.

Vanuit het hoofdkantoor in Nairobi verzorgde dr. Haafkens in 1993 een interessant overzicht van de verhouding tussen christenen en moslims in Afrika ten zuiden van de Sahara.<sup>3</sup>

Natuurlijk zijn er binnen het Project meer dan eens pogingen gedaan om betere onderzoekers op te leiden: zo heeft Lamin Sanneh als research adviser de vreedzame verspreiding van de traditionele islam onderzocht, schreef Haafkens een proefschrift over religieuze liederen van de Fulani en onderzocht Sidza uit Togo de rol van de koloniale mogendheden bij de snelle groei van de islam onder hun bewind. De twee Nigeriaanse consultants, Oyelade en Mala konden zover doorstuderen dat zij nu alweer jaren doceren aan de universiteit van Ibadan, Nigeria. Deze docenten zijn een belangrijke bron van informatie over ontwikkelingen in hun land.

Blijft de vraag of naast deze uitschieters op hoog intellectueel niveau, de rol van minder hoog opgeleide adviseurs en van op christen-moslim relaties betrokken kerkleiders niet kwalitatief zou kunnen worden verbeterd door systematisch opgebouwde studieprogramma's. Binnen het Project klinkt regelmatig de roep om op Afrikaanse bodem een studiecentrum op te richten voor christen-moslim relaties. Behalve het verzamelen van documentatie zouden de docenten van dit centrum zich diepgaand kunnen specialiseren op dit terrein. Zij zouden zorg kunnen dragen voor voortgaande, systematisch opgebouwde cursussen op hoger en lager niveau ten behoeve van kerken in Afrika.

Van 1965 tot 1976 heeft er in Ibadan, Nigeria een 'Pierre Benignus Studiecentrum voor Christen-Moslim Relaties' gestaan. De Algemene Raad van het Procmura besloot indertijd om dit centrum op te heffen en de beschikbare financiële middelen aan te wenden om meer verspreid te werken. Op die manier hoopte het Project meer invloed te kunnen hebben in steeds meer landen. Door de Projectvergaderingen en conferenties telkens op andere locaties te organiseren heeft Procmura zonder twijfel een breder bereik gekregen, maar ook minder gelegenheid om systematisch expertise op te bouwen. Een besluit om een studiecentrum te heropenen zou echter grote financiële lasten voor het Project met zich mee brengen.

## Dialogoog voor kerken aan de basis

In zijn eerste rapport over het 'Islam in Afrika Project' stelde Pierre Benignus dat dit initiatief alleen kon slagen als voldaan werd aan een aantal voorwaarden: het werk moest gedragen worden door de Afrikaanse kerken, uitgevoerd door mensen die voor deze taak vrijgesteld zijn en die bereid zijn om te reizen en bovenal moest het werk uitgevoerd worden in samenwerking met eigen mensen 'de aanpak moet boven alles een Afrikaanse zijn'.<sup>4</sup> In zijn historisch overzicht voegt Bijlefeld daaraan toe dat het werk van Procmura pas geslaagd genoemd kan worden als het Project een reflectie op gang brengt over de dialoog met andere godsdiensten die een bijdrage levert aan de Afrikaanse theologie, een reflectie waar de eigen omstandigheden en de traditionele religies in betrokken worden.

Men zou kunnen concluderen, na ruim dertig jaar, dat deze intellectuele theologische visie niet bereikt is. En toch gebeurt er op een kleine schaal veel wat men een contextuele doordenking van de dialoog zou kunnen noemen. Zo werd ik gevraagd om in Senegal een studiedag te verzorgen met predikanten uit plattelandsdorpen. Geen van hen had de middelbare school helemaal doorlopen, één van de deelnemers had zelfs, tot hij actief

werd in de kerk, als herder voor zijn vader gewerkt. De studiedag over het vasten werd een levendige aangelegenheid. In de dorpen bestond er kennelijk een zekere rivaliteit tussen christenen en moslims over de beste manier om te vasten. De principes van de islamitische vasten werden door de groep gretig aangehoord en becommentarieerd. Toen zij zelf aan de slag gingen met bijbelteksten stonden voor hun heel concrete vragen centraal: hoe is het mogelijk om, zoals Jezus van ons vraagt, in het geheim te vasten? In het dorp valt vasten immers direct op! Omvat het vasten behalve onthouding van voedsel ook het stoppen met drinken? Deze vragen, ingegeven door het voorbeeld van de moslims in de dorpen, werden door de predikanten zelf gemeten aan de bijbelse betekenis van het vasten. De predikanten werkten uit eigen ervaring aan een theologische doordenking van het vasten. Zij overhandigden de kerkleiding aan het einde van de dag een kort verslag met hun bevindingen, dat in de synode van hun kerk besproken is. Een ander voorbeeld van dialoog in context is de manier waarop Sidza uit Togo zijn lezingen opzette. Soms deed hij voorin de zaal zijn schoenen uit en deed hij in kleermakerszit verslag van zijn gesprekken met moslim leiders. Hij ging in op missionair aantrekkelijke kanten van de islam voor Afrikanen, discussieerde over polygamie, over de macht van geesten en gebedsgenezingen. Hij nam zijn gehoor mee naar Togolese dorpen waar moslim handelaren hun waren verkochten en schooltjes stichtten die uitgroeiden tot kleine moslim centra in de regio. Hij presenteerde de islam als een godsdienst gebracht door eigen mensen, herkenbaar voor het gehoor dat maar met moeite de vragenrondes kon afwachten. Altijd weer ontspan zich naar aanleiding van de informatie die Sidza hen aanbood, een levendige discussie over aanpassing van religieuze waarden, en over zendingsmethoden.

Aan deze ervaringen ligt de visie van Benignus en zijn opvolgers ten grondslag, die afrikanisatie van het Project altijd als prioriteit gesteld hebben. Het Project is in 1959 opgezet, met aan de basis nationale comités waarin de afgevaardigden van de verschillende kerken overleggen over de beste aanpak en het doel van dialoog met moslims in hun omgeving. Vanaf 1970 is het Project bestuurd vanuit Afrika, door de Algemene Raad van Procmura, een vergadering van kerkleiders afgevaardigd door hun nationale Procmuracomité. Al in de zestiger jaren heeft het Project veel moeite en financiële steun geïnvesteerd in de training van Afrikaanse adviseurs. In Soedan, Ethiopië, Kenya, Sierra Leone, Nigeria, Togo, Benin en Ghana werken adviseurs uit eigen land, veelal predikanten die ondersteund worden door hun kerken, en geheel of gedeeltelijk vrijgesteld zijn voor de dialoog met moslims.

Deze inzet voor afrikanisatie werpt zijn vruchten nu af en zal hopelijk in de toekomst met eenzelfde elan voortgezet worden. Geslaagd kan de voortrek-

kersrol van Procmura pas genoemd worden als het overkoepelende internationale platform overbodig wordt en de kerken en nationale comités zelf het draagvlak en de financiering van hun adviseurs kunnen garanderen. Uiteindelijk ligt het doel van het werk van het Procmura netwerk niet bij koepelorganisatie, maar bij de nationale comités. Decentralisatie, afrikanisatie van de adviseurs en van het kerkelijk draagvlak zijn tot op heden de sleutelwoorden die Procmura hooghoudt voor de opbouw van een dialoog in context.

Zo komt, nu in ander verband, weer diezelfde fundamentele keuze op, tussen concentratie of decentralisatie. Het is de keuze tussen een hogere kwaliteit van onderzoek en analyse of een zo breed mogelijk bereik in de kerken aan de basis met eenvoudige, nationale voorlichtingsprogramma's. Tussen concentreren op de landen die al langer actief zijn binnen het netwerk van Procmura, of de taak op zich nemen om de vragen en expertise van het Project ook aan andere landen aan te bieden.

Tot op heden is het duidelijk dat het Project een kerkelijke aanpak aan de basis voorstaat, voor en door eigen mensen. Dit betekent dat de aandacht vooral uitgaat naar plaatselijke initiatieven, zoals voorlichtingscursussen voor kerkleiders, het stimuleren en opbouwen van contacten met moslimleiders, moslims uitnodigen als docenten bij seminars, cursussen islam aan theologische scholen.

Een voorbeeld van een mijns inziens geslaagd initiatief op een eenvoudig niveau is de veel verkochte brochure die in de zestiger jaren door John Crossly geschreven is. Het kleine boekje draagt de titel: 'Een christelijk getuigenis onder moslims.' Het geeft een kort en helder overzicht van de basisbegrippen van de islam, roept op bijbelse gronden de lezer op tot respect en liefde voor moslims en geeft een eenvoudig antwoord op vragen die moslims vaak aan christenen stellen. Het handzame boekje is vanaf de zestiger jaren tot op de dag van vandaag een bestseller in Afrikaanse evangelische boekhandels!

De laatste jaren heeft het werk van Procmura zich, mede dankzij de inzet en de visie van de algemeen adviseur Haafkens en de Afrikaanse regionale coördinatoren, sterk uitgebreid. Procmura heeft de taalbarrière weten te overwinnen en wint snel aan bekendheid in franstalige landen. Het Project is benaderd door landen in Oost- en Zuidelijk Afrika waar kleine invloedrijke groepen moslims wonen. De plaatselijke comités geven steeds meer aandacht aan programma's voor vrouwen en ook voor jongeren.<sup>6</sup>

## Dialoog als getrouwe vertolking van het evangelie

Als Mr. Savage, lange tijd voorzitter van het Procmuracomité in Gambia,

vertelde over zijn dagelijkse wandelingen door de straat en over zijn gesprekken met zijn moslim vrienden citeerde hij vaak met warmte hun verzoenende taal: 'Immers, wij bidden toch allemaal tot dezelfde God!' Mooie woorden, die tot op heden veel klinken in de straten van Gambia en die meer zeggen over de goede verstandhouding tussen de twee gesprekspartners dan over de verhouding tussen hun godsdiensten.

Maar minstens zo fel hoorde ik een kerklid afgeven op juist deze verzoenende woorden: haar collega wilde binnenkort de kerk verlaten. Zij wilde trouwen met een moslim man en – zo vertelde zij vrolijk aan wie het maar horen wilde – zij ging mee met de godsdienst van haar aanstaande want 'wij bidden immers toch allemaal tot dezelfde God?' Voor een kerk in de minderheid is dit een bedreigend argument, omdat het maar al te gemakkelijk door kerkleden als excuus gebruikt kan worden om zich aan te sluiten bij de meerderheid in het land. Wat is de meerwaarde van de kerk ten opzichte van de islam? Voor welke boodschap staat zij? Betekent de vriendschappelijke verzoening van de dialoog niet een te snel compromis, waarbij de inzet van de christelijke verkondiging verloren dreigen te gaan? De spanning waarbinnen de doelstelling van dialoog tussen de twee grote monotheïstische godsdiensten door Procmura geformuleerd moest worden is duidelijk. Zonder de vriendschappelijke omgang onmogelijk te maken, moest de meerwaarde van het christelijk geloof erin meeklinken.

In zijn beschouwingen over de geschiedenis van het 'Islam in Afrika Project' schetste Prof. Bijlefeld de vele discussies die de formulering van de doelstelling tot en met halverwege de zeventiger jaren bij betrokkenen in Afrika en Europa opgeroepen heeft.

Het is wonderlijk dat de formulering van de doelstellingen van Procmura sinds die tijd onomstreden is gebleven. De veel geciteerde woorden luiden: 'De kerken van Afrika ten zuiden van de Sahara te wijzen op hun verantwoordelijkheid om de islam en de moslims in hun omgeving te leren kennen met het oog op de taak van de kerk om het evangelie van Jezus Christus getrouw te vertolken in de wereld van de islam.' De controverse die gaande was tussen de voorstanders van dialoog en degenen die de zending zagen als uiteindelijke doelstelling van hun werk, werd bijgelegd door een inhoudelijke beschrijving te geven van de bedoelingen van het Project: het vergaren van betrouwbare kennis over moslims en het getrouw vertolken van de boodschap van het evangelie. Prof. Bijlefeld, zelf nauw betrokken bij het Project in deze belangrijke periode waarin de richting van het werk bepaald moest worden, wees er in zijn lezingen op dat in deze formulering de 'mind of the muslim', de gezindheid van moslims centraal staat. Het gaat er niet om 'de islam' uit de boeken te leren kennen, maar om moslims in eigen omgeving, met hun geschiedenis, denkwijzen en hun gevoeligheden te doorgronden. Dit is een noodzakelijke voorwaarde om hun in woord

en daad duidelijk te kunnen maken wat ons christenen ten diepste beweegt. Een tweerichtingsverkeer dus, van leren kennen en laten kennen. Want, aldus Bijlefeld, hoe vaak worden woorden die wij spreken niet door onze gesprekspartner geheel anders verstaan dan wij bedoeld hadden: een goede vertolking van het evangelie vereist kennis van de 'gezindheid' van moslims. Dat deze formulering zo prominent geworden is, voor het Project en zo veelvuldig geciteerd is, geeft mijns inziens aan dat deze woorden herkenbaar en bruikbaar bleken te zijn in Afrikaanse context. Hoe vaak niet heeft bisschop Keili, in de tachtiger jaren lange tijd voorzitter van Procmura, zich in zijn speeches beroepen op deze aloude woorden wanneer hij bij seminars en vergaderingen het doel van Procmura voor gasten verduidelijken moest. Hij zette deze woorden kracht bij door te vertellen over zijn uitstekende verstandhouding met zijn zuster, beiden zeer toegewijd aan hun geloof. Als zij, moslima, gaat bidden in de kleine moskee in haar tuin, trekt hij zich terug in een kamer voor persoonlijk gebed. Maar in dezelfde speech, waar hij het belang van dergelijke ongedwongen contacten onderstreept, gaat hij er vervolgens toe over om christenen op te roepen te allen tijde te getuigen van het evangelie. Voor hem, zoals voor veel Afrikanen, kunnen getuigenis en dialoog samen gaan zonder elkaar op te heffen.

Zo blijkt de formulering van de doelstelling van Procmura niet in de eerste plaats een moeizaam compromis te zijn geweest, maar veeleer een adequate kijk op dialoog. Bij dialoog gaat het erom de christelijk boodschap zodanig te vertolken dat zij gehoord kan worden. Aan een 'getrouwe vertolking' gaat het gesprek en de omgang met moslims vooraf. Van dialoog kan geen sprake zijn wanneer beide gesprekspartners niet vrijmoedig en open uitkomen voor hun overtuigingen.

Het Project had er om meerdere redenen belang bij het de beide polen (verkondiging en kennis) bij elkaar te houden. Het maakt de samenwerking mogelijk tussen kerken van evangelikale en van oecumenische signatuur – een scheiding tussen kerken die zijn wortels heeft in de westerse kerken en die voor veel Afrikanen niet onoverkomelijk is. Bovendien sluit deze formulering goed aan bij de houding en levenservaring van Afrikanen die gemakkelijk zijn in de omgang met andersdenkenden, maar de overtuigingen van hun eigen gemeenschap zonder compromissen hooghouden. Ten derde geeft het een goed houvast om mensen te motiveren, op grond van een christelijke houding van naastenliefde, om zich verder dan alléén in het dagelijkse leven te verdiepen in de belevingswereld van moslims. 'Getrouwe vertolking', plechtstatige woorden die bruikbaar blijken te zijn in de Afrikaanse context: voorbij de tegenstelling tussen verkondiging en dialoog.

Voor een evaluatie van het werk van Procmura is het voor Europese partners van belang zich rekenschap te geven van de keuze die het Project eind jaren

zeventig gemaakt heeft, om de invloed van het werk zoveel mogelijk te spreiden. De keuze om het 'Pierre Benignus-Studiecentrum' te sluiten is niet ten goede gekomen aan de diepgang en de kwaliteit van het onderzoek binnen kringen van Procmura. Toch leveren de keuze van het Project voor afrikanisatie en decentralisatie, op een minder intellectueel niveau, interessante discussies op binnen de plaatselijke kerken.

Contextualiseren van de dialoog met andere godsdiensten kan alleen aan de basis gebeuren. Het belang van Procmura ligt in de eerste plaats bij werk van de nationale comités en hun functioneren ten behoeve van de lokale kerken.

Zo vormt Procmura een platform om kerken aan te moedigen – zoals ook in Guinée Conakry – om de moslim gemeenschap in hun omgeving te leren kennen, om veranderingen te signaleren in de verhouding tussen moslims en christenen, en om de traditionele vreedzame omgang in het dagelijkse leven te bevorderen, met het oog op hun roeping om het evangelie getrouw te vertolken in hun eigen omgeving.

---

1 Voor overzicht van de structuur en van de activiteiten van Procmura zie mijn artikel: Het Project voor Christen-Moslim Relaties in Afrika, Visie en organisatie, in *Begrip Moslims Christenen*, jaargang 20, nummer 119, Mei 1994 (besteladres Cura Migratorum, Luybenstraat 17, 5211 BR 's-Hertogenbosch).

Zie ook in *Consultation of the Christian Councils in West Africa on Christian-Muslim Relations*, A response of the church to Muslim presence in Africa, Monrovia, 1984.

2 *Pierre Benignus lectures* door W.A. Bijlefeld, Nairobi, April 1989; niet uitgegeven. Ds. Pierre Benignus was de buitenlandse-cretaris van de Mission de Paris, die in 1959 voor de International Missionary Council een studiereis maakte door zeven Afrikaanse landen met als onderwerp de verhouding christendom-islam. Van Nederlandse zijde werd Mr. S.C. Graaf van Randwijk van de hervormde zending de gesprekspartner in het als gevolg van deze reis ontstane internationale 'Islam in Afri-

ca Project', dat nu Procmura heet en de eerste islamspecialist die naar West-Afrika vertrok was dr. W.A. Bijlefeld.

3 *Islam and Christianity in Africa*, door J. Haafkens, Nairobi, 1993. Besteladres PROCURA, PO Box 42941, Nairobi, Kenya.

4 *Report of the journey of Rev. Pierre Benignus made in 1959 to Africa to explore the possibilities to set up an Islam in Africa Project*, Oegstgeest 1989.

5 *Christian Witness among muslims, popular edition*, Achimora Ghana, 1972.

6 Voor een verslag van het vrouwenwerk binnen PROCURA zie Afrikaanse vrouwen in Dialoog door C.A. van 't Leven, in *Contact*, nummer 3, 1994.

**Drs C.A. van 't Leven** werkte van 1987 tot 1992 als adviseur voor Procmura in West-Afrika. Sinds 1994 is ze in dienst van de Gereformeerde Kerken in Nederland belast met de ontmoeting met moslims.



---

## Boodschap voor de kerken in Nederland en België

### Een slotbeschouwing

---

Goed nieuws uit Afrika is schaars geworden. Vorig jaar besteedde men nog uitvoerig aandacht aan de ommekeer in Zuid-Afrika, maar nu zijn er zelfs bijna geen westerse 'reddingsoperaties' meer waarover de media kunnen berichten. Dergelijke verhalen spreken het grote publiek in Nederland en België aan. Wij voelen ons immers goed in onze rol van 'redders'! Er is natuurlijk nog veel te doen in Afrika dat met enorme problemen kampt, maar wij staan machteloos en daarover zwijgen we liever. Deze groeiende onverschilligheid verontrust de Afrikaan het meest: hij of zij voelt zich aan zijn of haar lot overgelaten. Wat hij of zij reeds vermoedde, is nu duidelijk: het Westen interesseert zich slechts voor Afrika wanneer het er naar voren kan komen als de succesvolle redder in nood. Daarom werd in de internationale media veel aandacht besteed aan de tragedie in Rwanda, maar werd praktisch niets gezegd over Angola, Zaïre, Soedan, enz. Somalië verdween om dezelfde reden uit de publieke belangstelling. Voor het grote publiek is Afrika niet langer interessant: onze humanitaire hulp wordt niet naar waarde geschat en Afrikanen verkiezen blijkbaar de oorlog boven de vrede.

Wie Afrika van binnenuit heeft leren kennen en er zich mee verbonden voelt, weet dat belangrijke groepen Afrikanen een antwoord proberen te vinden op de vraag: hoe bouwen we uit de ruïnes die onze leiders en hun westerse bondgenoten ons nagelaten hebben, een nieuwe samenleving op? In de meeste landen nemen de kerken en de nieuwe religieuze bewegingen het voortouw in het zoeken naar alternatieven. Aan hun initiatieven wordt veel aandacht besteed in dit nummer van *Wereld en Zending*. Het spreekt vanzelf dat een tijdschrift onmogelijk alle aspecten van deze complexe problematiek in één themanummer kan belichten. Zelfs een representatieve behandeling is niet haalbaar. De voorliggende artikelen zijn eerder illustratief: zij verduidelijken, aan de hand van concrete voorbeelden, hoe Afrikaan-

se kerken en religieuze bewegingen antwoorden proberen te geven op de fundamentele vragen die de doorsnee Afrikaan zich vandaag stelt. Daarmee is het laatste woord niet gezegd. *Het* antwoord is niet gevonden! De bijdragen van dit nummer laten de lezer echter wel toe om er achter te komen hoe Afrikanen zelf de problemen aanvoelen. Er steekt eveneens een duidelijke boodschap in voor de kerken in Nederland en België.

### Diepgaande crisis

Dat Afrika een diepgaande crisis doormaakt, ontgaat niemand. Bijna iedereen verwijst ernaar. Minder duidelijk is hoe Afrikanen zelf deze crisis aanvoelen en in welke mate zij zich in hun menselijke waardigheid aangetast weten. Oosthuizen wijst er terecht op dat het leven nog steeds ervaren wordt als een strijd om te overleven in *een wereld vol nood*. Er is vooral behoefte aan genezing in Zuid-Afrika, maar er is gelukkig opnieuw hoop op een betere toekomst. Elders ziet de toekomst er somberder uit. Ter Haar onderstreept de grote spirituele en materiële nood in Ghana en verwijst naar het enorme aantal vluchtelingen: meer en meer mensen geloven niet langer dat er voor hen nog toekomst is in eigen land en beproeven hun geluk elders. Het hoeft dan ook niemand te verbazen dat de *zelfverheffing van de zwarte gelovige* een belangrijk thema is in de nieuwe kerken. Westerse gelovigen die de nederigheid steeds als een belangrijke christelijke deugd ervaren hebben, tonen soms weinig begrip voor dit standpunt. De 'zelfverheffing' die deze kerken nastreven, heeft echter niets met hoogmoed te maken, maar beoogt eerder een bevrijding van het 'niemand-zijn'.

De doorsnee Afrikaan heeft inderdaad het gevoel dat hij eenvoudig 'niemand' is. De wijdverbreide corruptie waaraan geen enkele gewone burger ontsnapt, herinnert er hem dagelijks aan dat hij eenvoudig niet meetelt. Wanneer wij in het Westen over corruptie horen spreken, denken wij spontaan aan oneerlijke concurrentie, smeergeld en andere 'schandalen'. Voor de Afrikaan ligt dat anders. Over het bedrag dat hij eventueel moet betalen, wil hij wel onderhandelen. Hij weet immers dat de ambtenaar in het levensonderhoud van zijn familie moet voorzien en dat hij sinds maanden of jaren geen salaris meer ontvangen heeft. De manier waarop hij gedurende het corruptieproces dikwijls *als mens misprezen wordt*, kwetst de Afrikaan echter het meest. De arme (de overgrote meerderheid van de Afrikanen) die bij de administratie aanklopt of een politiemans op zijn weg ontmoet (de meesten zijn voortdurend 'op jacht' om zelf te overleven), weet nooit op voorhand wat hem kan overkomen. In de ogen van de ambtenaar betekent hij eenvoudig niets. Trouwens de meeste ambtenaren doen alsof

ze hem niet eens opmerken. Indien hij dan toch discreet de aandacht weet te trekken, wordt hij meestal ruw behandeld of zelfs uitgescholden. Over het algemeen verneemt hij steeds hetzelfde antwoord: 'Kom morgen maar terug'. Wie uiteindelijk toch verkrijgt waar hij recht op heeft, weet dat dit te danken is aan de tussenkomst van een belangrijk persoon of omdat hij een bepaalde som bij elkaar kon vinden om de ambtenaar om te kopen. Wie genoeg invloed heeft of over veel geld beschikt kan natuurlijk ook krijgen waar hij helemaal geen recht op heeft. De doorsnee Afrikaan ontvangt echter nooit iets omdat hij gerespecteerd wordt als burger van zijn land. Hij heeft geen rechten! Hij is niet belangrijk! Hij betekent niets! Zo ervaart de gewone mens de corruptie. In deze context is ijveren voor zelfverheffing opkomen voor bevrijding.

Het is de aandachtige lezer wellicht opgevallen dat Ngandu Nkashama zijn land liefst niet bij naam noemt. Tenzij het niet anders kan (citaten, vermelding van de naam van de stroom, uitleg van afkortingen zoals ECZ), spreekt hij over het *voormalige Belgisch Kongo*. Hij weigert de staat te erkennen die hem nooit als mens gerespecteerd heeft en verkiest te verwijzen naar de voormalige kolonie! Voor de mensen uit Kasayi – Ngandu is uit die regio afkomstig – bestaat Zaïre als staat niet omdat zij er niet in meetellen. Ngandu vermeldt de verdrijving van zijn volksgenoten uit Katanga (Shaba) waar de pers helemaal geen aandacht aan schonk. Hij geeft nog een hele reeks andere voorbeelden van de ontwrichting van de Zaïrese samenleving. Aan de opsomming van deze feiten is men in Zaïre reeds lang gewoon. Zij roept zelfs geen verontwaardiging meer op! Vandaar dat men de staat die voor dit alles verantwoordelijk is, uit het eigen taalgebruik wil bannen. Deze weigering de naam Zaïre nog te gebruiken, vertolkt getrouw de gevoelens van de mensen uit Kasayi. Geen wonder dat de jeugd meer en meer vatbaar wordt voor extreme ideologieën! Andere volksgroepen in Zaïre stellen zich minder radicaal op, maar de reactie van de mensen uit Kasayi laat vermoeden hoe diepgaand de crisis in sommige Afrikaanse regio's wel is.

## Holistische aanpak

Crises zijn altijd een vruchtbare voedingsbodem geweest voor het ontstaan en de ontwikkeling van nieuwe bewegingen. De bestaande instellingen, met inbegrip van de religieuze, worden als corrupt, onderdrukkend of – in het beste geval – als machteloos ervaren. Men zoekt dus naar iets nieuws. Hoeveel nieuwe bewegingen (religieuze, politieke, sociale, economische, enz.) er gedurende de laatste jaren in Afrika ontstonden, kan niemand bij

benadering zeggen. In dit nummer beperken wij ons tot enkele religieuze bewegingen van christelijke inspiratie die uitgroeiden tot kerken van ongelijke omvang. Waar de kerken die rechtstreeks uit de zendingsarbeid van buitenlandse missionarissen ontstonden, de nadruk leggen op institutionele dimensies zoals de leer, de structuur en wetgeving van de kerk, de sociale werken, enz., sluiten de nieuwe kerken eerder aan bij de traditionele Afrikaanse wereldvisie (Oosthuizen, ter Haar, Karamaga).

Wat de westerling in deze kerken wellicht het meest opvalt, is hun holistische aanpak. De Afrikaan ziet de wereld inderdaad als één geheel. De westerse opdeling van de wereld in autonome sectoren die wel iets met elkaar te maken hebben, maar niet van elkaar afhankelijk zijn, is hem vreemd. Het autonoom behoorlijk functioneren van elke afzonderlijke sector (religieuze, politieke, economische, enz.) is voor hem geen prioriteit. Hij weet uit ervaring dat de samenhang veel belangrijker is. Vandaar de nadruk op het ontwikkelen van goede relaties, wederkerigheid en harmonie. Telkens wanneer individuen, groepen of sectoren zich autonoom sterk gaan ontwikkelen, gebeurt dit ten koste van de rest van de samenleving en gaat de harmonie verloren. Zo ontstond trouwens de huidige diepgaande crisis. Vandaar het teruggrijpen naar traditionele modellen die ervan uitgaan dat alle aspecten van het leven in verband staan met elkaar. De nieuwe kerken zijn volgens deze modellen georganiseerd. De traditionele Afrikaan voelt er zich ook het best thuis. De holistische aanpak van deze kerken verklaart hun grote pastorale gevoeligheid: zij zijn niet gebonden door een organisatie of een leer die in een ander wereldbeeld tot stand kwamen. Hun succes in sloppenwijken en alternatieve sectoren is eveneens aan die aanpak te danken.

In de huidige Afrikaanse context is het belangrijk na te gaan hoe de nieuwe kerken zich opstellen tegenover de macht. In tegenstelling tot de zendingskerken die – naar westers model – het eigen terrein van kerk en staat zo goed mogelijk proberen af te bakenen, beschouwen zij de 'onzienlijke' wereld als de bron van alle macht. De machthebbers in Afrika zullen hen niet tegenspreken, ook zij geloven dat macht alles te maken heeft met buitenaardse krachten. De nieuwe kerken streven naar goede relaties met het staatsbestuur zonder zich door politici te laten manipuleren. Dit betekent echter niet dat reeds een evenwicht gevonden is. Daarvoor is het trouwens te vroeg. Het feit dat deze kerken hun leden helpen om op te staan uit het 'niemand-zijn' en zo opnieuw zeggenschap te krijgen over hun eigen bestaan, verontrust op dit ogenblik de machthebbers nog niet. Dit kan snel veranderen wanneer ze er achter komen dat ze met deze mensen niet meer kunnen doen wat ze willen. Dan zal ook duidelijk blijken hoe de nieuwe kerken zich tegenover de macht opstellen.

In dit themanummer wordt veel aandacht besteed aan de spirituele creativiteit van de nieuwe kerken. Er wordt terecht gewezen op het feit dat de meeste zendingskerken leden verliezen en zich eerder ongemakkelijk voelen in de huidige situatie. Dit betekent echter niet dat zij geen enkele rol meer spelen of dat ze niet in staat zouden zijn om het geloof in de Afrikaanse context gestalte te geven. Deze kerken hebben klappen gekregen en sommige worstelen met ernstige interne moeilijkheden, maar ze geven ook blijk van hun bereidheid en hun bekwaamheid om de tekenen van de tijd te onderscheiden en ernaar te handelen. In een aantal landen speelden ze een belangrijke rol in het democratiseringsproces. Ze waren ook in staat om mensen samen te brengen en hen te begeleiden in hun strijd om meer rechtvaardigheid. Bediako wijst er terecht op dat ook in deze kerken het christendom een Afrikaanse ervaring geworden is. De Afrikaanse theologie mag dan ontstaan zijn uit een gevoel van frustratie tegenover de westerse moederkerken, ze draagt op dit ogenblik in niet geringe mate bij tot een authentieke geloofsbeleving. Voor de zendingskerken is deze tijd van crisis een louteringsperiode die hen dichterbij de gewone mensen brengt en hen doet inzien dat God reeds in Afrika werkzaam aanwezig was nog voor hun stichters voet aan wal zetten. Vele kerken maken een soort herstichtingsproces mee waarvan het eindresultaat nog niet gekend is. Alles wijst erop dat zij in hun denken en in hun aanpak evolueren en in vele opzichten op de nieuwe kerken gaan gelijken. De intuïtie van de Afrikaanse Synode dat de kerk vooral als de familie van God moet gezien worden, wijst in die richting.

Dit teruggrijpen naar traditionele modellen die uit een holistisch denken ontstonden, betekent niet dat men naar het verleden terug wil. Het feit dat men uitgerekend moderne media-technieken aanwendt om de traditie te re-activeren (Ter Haar), toont aan dat men, vertrekend van de eigen traditie, iets nieuws tot stand wil brengen. De toekomst zal uitwijzen of deze pogingen de Afrikaanse mens zijn waardigheid zullen teruggeven. Ngandu die, zoals alle Zairezen, maar al te goed weet hoe godsdienstige en traditionele argumenten misbruikt kunnen worden om het volk in het verderf te storten (authenticiteitsideologie), waarschuwt voor een al te groot optimisme. De weg is ongetwijfeld lang en moeilijk. De hoop dat precies de negatieve ervaringen in een aantal landen anderen mogen helpen om tot een beter resultaat te komen, is allicht niet ongegrond. Uit hun fouten leren mensen het meest, dat geldt ook voor Afrika.

## Etniciteit

Wie over Afrikaanse tradities spreekt, roept bij het westerse publiek spontaan het beeld op van primitieve stammen die elkaar met een zekere regelmaat te lijf gaan. De Rwandese tragedie werd in de internationale media nogal eens als een 'stammenstrijd' voorgesteld. Over het algemeen werd deze uiterst complexe realiteit op een simplistische wijze uiteengezet. Een serieus gesprek met Rwandezers of zelfs met missionarissen die in dat land werkzaam waren, is zo goed als uitgesloten. Men is over het algemeen nog te emotioneel bij het hele gebeuren betrokken om er nuchter over te kunnen praten. Etniciteit is nu eenmaal zeer emotioneel geladen. De verleiding is dan ook groot om te doen alsof de etniciteit niet bestaat of om er alles mee uit te leggen (Desouter). Meerdere auteurs (Desouter, Ngandu, Van 't Leven) zijn van mening dat men de etniciteit niet uit het oog mag verliezen, ook al loopt men het risico aan populariteit in te boeten wanneer men erover durft te praten. In het kader van dit themanummer is het niet mogelijk om dieper op dit onderwerp in te gaan. Ik beperk mij tot enkele inzichten die de rol van de etniciteit verduidelijken in de Afrikaanse samenleving.

Het is natuurlijk zo dat de koloniale machten de etniciteit voor eigen doeleinden probeerden te manipuleren (Karamaga), maar men kan niet beweren dat zij de etnische groepen gecreëerd hebben. Zoveel invloed hadden ze niet. In de meeste gebieden werd hun rol in de etnogenese van nieuwe groepen onvoldoende bestudeerd om nu reeds tot betrouwbare besluiten te komen.<sup>1</sup> Recent onderzoek heeft aangetoond dat zogenaamde 'objectieve' criteria (gemeenschappelijke oorsprong, cultuur, taal, grondgebied, enz.) in de praktijk weinig te betekenen hebben.<sup>2</sup> De betrokken groepen *selecteren* gewoonlijk een aantal voor hen relevante cultuurtrekken, waarvan sommige aan andere volkeren ontleend werden, en schrijven ze aan zichzelf toe. De objectieve verifieerbaarheid van de oorsprong van deze cultuurtrekken is van ondergeschikt belang. Het komt er vooral op aan dat *de leden er vast van overtuigd zijn dat ze bijdragen tot de verdediging van hun gemeenschappelijke belangen en dat ze de affectieve band tussen hen verstevigen*. Dit leidt tot een grote groepssolidariteit: de sterkeren helpen de zwakkeren en deze laatsten beschikken over efficiënte middelen (meestal beroep op de voorouders of magische rituelen) om de sterkeren aan hun plicht te herinneren.

Etnische groepen komen slechts in het nieuws wanneer ze met elkaar in conflict zijn. Het samenleven van dergelijke groepen in hetzelfde gebied verloopt echter meestal even harmonisch als het samenleven van families in dezelfde straat. Sommige zijn solidair met elkaar, andere kunnen elkaar

niet uitstaan. Zoals er nogal wat familievetes zijn, komen er ook veel etnische conflicten voor, maar ze leiden slechts zelden tot 'stammenoorlogen'. Het is evident dat het etnische samenhorheidsgevoel zich gemakkelijk leent tot politieke manipulatie, vooral wanneer men denkt dat de eigen belangen ernstig geschaad worden door een rivaliserende groep. Het bestaan zelf van etnische groepen leidt niet noodzakelijk tot spanningen, laat staan oorlogen, maar de manier waarop men ermee omgaat kan wel tot tragedies leiden zoals in Rwanda. De historische en de nieuwe kerken ontlenen gewoonlijk een aantal elementen aan de etnische groepen om de affectieve band tussen hun leden te verstevigen. Dit hoeft niemand te verontrusten. Wanneer kerken echter pogingen ondernemen om de plaats van de etnische groepen in te nemen ('de kerk is onze *ware* familie en etnische groep'), kan men vroeg of laat moeilijkheden verwachten. Dit komt gelukkig slechts zelden voor en de meeste kerken leggen zich toe op het bevorderen van de harmonie tussen de verschillende volksgroepen. Het ware interessant om te vernemen *hoe* zij dat precies doen.

## Empathie

Wat betekent dit alles nu voor de 'missio' in Afrika van de kerken van Nederland en België? In de voorliggende artikelen werden meerdere kritische kanttekeningen gemaakt bij de missieactiviteit van de westerse kerken. De kritiek van de Afrikanen komt meestal hierop neer: wij worden niet ernstig genomen, het Westen denkt overal een oplossing voor te hebben en probeert ons die op te dringen. Het is helemaal niet de bedoeling van de Afrikanen om zich te isoleren en a priori alle westerse inbreng te weren. Zij vinden wel dat het nu de hoogste tijd is om hen au sérieux te nemen. 'Natuurlijk, antwoorden de Westerse christenen, dat willen wij gaarne doen.' Zo eenvoudig is het echter niet. Westerse kerken vergeten al te gemakkelijk dat hun Afrikaanse partners zeer kwetsbaar zijn. Zij leven niet in een democratie zoals Nederlanders en Belgen, maar zijn getekend door een soort lijden dat de westerling niet kent: het gevoel voortdurend het voorwerp van misprijzen te zijn. Vandaar een zekere prikkelbaarheid tegenover al wie in hun ogen van een geprivilegieerde status genieten. Westelingen komen hier natuurlijk op de eerste plaats. Daarbij komt nog dat de meeste gewone mensen zich de boodschap van de onderdrukkers eigen gemaakt hebben: denk eerst en vooral aan jezelf en aan je familie. Zij streven slechts één doel na: aan de ellende ontkomen om dan zo snel mogelijk rijk te worden en de anderen op hun beurt te onderdrukken. Dit schokt de westerling die de Afrikanen met de beste bedoelingen van de wereld benadert. Hij of zij is dan geneigd om te (ver)oordelen en zich enkel nog

met die mensen bezig te houden die zich werkelijk ten dienste stellen van het gemeenschappelijk belang. Dit leidt dan opnieuw tot een verstoren van de harmonie. Enkel wie niet oordeelt en de Afrikanen met een grote empathie benadert, zal door hen aanvaard worden.

Een dergelijke benadering veronderstelt dat de westerling zich bevrijdt van zijn of haar 'redderscomplex'. Dit is gemakkelijker gezegd dan gedaan. Mensen in het Westen groeien niet alleen op in de overtuiging dat zij in staat zijn de problemen van anderen op te lossen, maar in hun contacten met Afrikanen komt de dringende vraag om voor urgente oplossingen te zorgen ook voortdurend aan de orde. Hieraan weerstaan is niet gemakkelijk. Er is heel wat tact en inzicht nodig om op een discrete manier een overtuigde en sterk geëngageerde minderheid te steunen, in de hoop dat de oplossingen die zij aanreikt door de meerderheid aanvaard zullen worden. Uit de verhalen van Van 't Leven en Lagerwerf blijkt duidelijk dat het er uiteindelijk op aan komt om, met vallen en opstaan, te leren hoe men met de Afrikanen een stuk weg kan afleggen die leidt naar een beter inzicht in hun eigen mogelijkheden. De antwoorden op de belangrijke vragen moeten van de Afrikanen zelf komen. Het laat hen echter niet onverschillig of wij al dan niet met hen een stuk weg willen afleggen. Zelf kunnen we er natuurlijk ook iets uit leren.

## Interdependentie

In de voorliggende artikelen wordt er meermaals op gewezen dat de historische kerken in Afrika nog steeds te afhankelijk zijn van de westerse moederkerken. In theorie is zowat iedereen het eens met de stelling dat de verhouding tussen de kerken in het Westen en in Afrika door wederzijdse afhankelijkheid zou moeten gekenmerkt zijn. Een kerk kan nooit complete autonomie opeisen, want dan houdt zij op kerk te zijn. Christenen voelen zich altijd op een of andere wijze verbonden met allen die in dezelfde Heer geloven. Ook de meest kritische 'onafhankelijke' kerken zijn zich daarvan bewust. Soms komen ze in een geïsoleerde positie terecht omdat ze uitgesloten worden. Dit moet vermeden worden. Het Evangelie kan niet geloofwaardig overkomen in de wereld wanneer belangrijke groepen gelovigen niets met elkaar willen te maken hebben. Wij zijn terdege van elkaar afhankelijk. Voor westerse christenen is het belangrijk dat de Blijde Boodschap de Afrikanen aanspreekt en hen helpt om antwoorden te vinden op hun belangrijkste levensvragen. De Afrikaanse christenen zijn helemaal niet gebaat bij een ineenstorting van de westerse kerken.

Ik geloof dat noch de westerse kerken, noch de historische kerken in Afrika zich bedreigd moeten voelen door de nieuwe kerken. Het heeft ook weinig

zin om hen als concurrenten te beschouwen. Het komt er immers niet op aan zelf zoveel mogelijk leden te verzamelen, maar wel om, samen met anderen, vanuit het Evangelie het Rijk Gods gestalte te geven in deze wereld. Uit de voorliggende artikelen mag blijken dat de nieuwe kerken in Afrika daar inderdaad toe bijdragen. Zij lezen de Schrift in de Afrikaanse context, zonder zich om westerse interpretaties te bekommeren, en proberen antwoorden te geven op de vragen die hun tijdgenoten het meest bezighouden. Deze vragen leven ook elders: natuur en gebruik van macht, genezing, gemeenschap, solidariteit, armoede, behoud van de schepping, eenheid, enz. Zij slagen erin om op enkele vragen waar de historische kerken duidelijk nog geen raad mee weten, waardevolle antwoorden te geven. Met name de mogelijkheid van samengaan van spiritueel en materieel heil spreekt de hedendaagse Afrikaan sterk aan. Dit moet dan ook een *uitdaging* zijn voor de historische kerken in Afrika en voor hun moederkerken in het Westen. In Europa dient men hierover eveneens na te denken. Dit betekent niet dat men de antwoorden van Afrika moet kopiëren of tot een soort nieuw dogma verheffen. Het is wel een uitdaging om op een even creatieve manier met dit soort vragen om te gaan. Afrika zal daar wellicht ook goed bij varen. Zo zal de wederzijdse afhankelijkheid misschien ooit toch nog werkelijkheid worden.

---

1 Dit gebeurde wel in Kasayi: zie Mukendi wa Meta, *L'ethnogenèse luba*. Doctoraatsthesis, Afdeling Sociale en Culturele Antropologie, K.U. Leuven, 1985.

2 Cf. E. Roosens, *Micronationalisme*. Een antropologie van het etnische réveil, Leuven/Amersfoort, Acco, 1986.

**Drs. Eric Manhaeghe** (1947) is missionoloog en priester-lid van CICM (Scheut). Als missionaris was hij werkzaam in Zaïre, Nigeria en Kameroen. Thans is hij directeur van 'Euntes' (centrum voor permanente vorming van missionarissen) en redactielid van *Wereld en Zending*, *Kerk en Missie*, *Spiritus* en *Eglise et Mission*.

## Incarnatie is inculturatie

---

In 1990 verklaarde bisschop Agré van Yammasoukro in Ivoorkust: 'Ik blijf ons recht verdedigen om anders te zijn. Wij zijn geen kopie van Europa. Wij willen nu onze eigen geschiedenis maken.' Bisschop Agré maakte deel uit van de raad van het algemeen secretariaat van de bisschoppssynode voor Afrika en inderdaad heeft het woord inculturatie een belangrijke rol gespeeld op de bisschoppssynode vorig jaar april in Rome.

Het nieuwe Missiologische Instituut in Heerlen heeft in oktober 1993 een bijdrage geleverd in die thematiek door een congres te organiseren waarin vooraanstaande katholieke Afrikaanse theologen spraken over 'Inculturation' met als ondertitel 'abide by the otherness of Africa and the Africans'. De teksten van deze lezingen zijn in het Engels verschenen als no. 26 in de serie KTC (Kerk en Theologie in Context) van de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit in Nijmegen, in samenwerking met Uitgeverij Kok in Kampen.<sup>1</sup>

De lezingen van dr. Peter Turkson uit Ghana, dr. Teresia Hinga uit Kenya, dr. Smangalisio Mkhathshwa, uit Braamfontein in Zuid-Afrika, dr. Sidbe Sempore uit Ivoorkust, dr. Anna Nasimiyu-Wasike uit Uganda en dr. Laurenti Magesa uit Tanzania laten duidelijk zien dat de weg van de katholieke kerk in Afrika een Afrikaanse weg zal en moet zijn. De bisschoppssynode is op die weg niet meer dan een station geweest.<sup>2</sup>

In het boek 'Inculturation' staat een hoofdstuk van de hand van Frans Wijns en Harrie Hoeben dat een samenvatting is van de discussies in Heerlen, die aansluit op het thema van dit nummer van *Wereld en Zending*. In dit dossier worden een aantal punten uit deze samenvatting gelicht.

Inculturatie veronderstelt de fundamentele gelijkwaardigheid van alle volken, terwijl (niet alleen) Europeanen in de kerk vaak nog denken dat 'universele' kerk 'Europese' kerk betekent.

Alleen 'gelijkwaardig' wil nog niet zeggen dat ze ook gelijk zijn. Vele Afrikanen vinden dat ze anders zijn dan andere volken en dat ze een andere wijze van denken hebben, die een fundamenteel onderdeel van hun cultuur is.

Basis en rechtvaardiging van inculturatie is de theologie van de incarnatie. De verklaring 'Gaudium et Spes' van het Tweede Vaticaanse Concilie, de rede van Paus Paulus VI in Kampala voor de bisschoppen van Afrika en Madagascar in 1969 en zijn apostolische aansporing 'Evangelii Nuntiandi', verschaften duidelijke uitgangspunten. Na de synode van 1974 over evangelisatie in de moderne wereld werd gesteld: 'Wanneer het om dit concept van zending gaat, beschouwen de bisschoppen van Afrika en Madagascar de zogenaamde theologie van de aanpassing als achterhaald. In plaats daarvan aanvaarden zij de theologie van de incarnatie'. De bisschoppen trekken daaruit meteen de volgende consequentie: 'Zij aanvaarden het feit van theologisch pluralisme binnen de eenheid van het geloof en daarom moeten zij met alle middelen Afrikaans theologisch onderzoek aanmoedigen. Theologie moet openstaan voor de aspiraties van de mensen van Afrika wanneer ze het christendom wil laten incarneren in het leven van de volken van Afrika.'

Hier ligt binnen de katholieke kerk een mogelijk verschil in opvatting. Het Tweede Vaticaanse Concilie heeft uitgesproken dat de universele kerk alleen maar zichtbaar wordt in de plaatselijke kerk. In 1992 heeft echter kardinaal Ratzinger in Rome daar tegenover gesteld dat historisch en ontologisch de universele kerk voorgaat boven de lokale kerk.

## Meerdere benaderingen

Hierbij dient aangetekend dat het gaat om twee benaderingen van het begrip incarnatie: Men kan de incarnatie zien als een historische gebeurtenis: het woord is mens geworden om Gods heil te brengen. Dus de incarnatie vindt plaats op een historisch moment in de geschiedenis door de specifieke komst van een specifiek persoon.

Maar incarnatie kan ook gezien worden als een paradigma, als een voorbeeld van wat er telkens weer in de geschiedenis gebeurt. Dan wordt het leven van Jezus zelf tot een paradigma van hoe God telkens weer bezig is in de geschiedenis.

Het antwoord op de vraag of Onafhankelijke Afrikaanse Kerken een consequentie zijn van het recht om een eigen weg te gaan, kan bevestigend zijn, hoewel er grote verschillen zijn tussen de Onafhankelijke Kerken

onderling. De katholieke kerk kan van hen leren als het, bijvoorbeeld, gaat om de holistische visie die zij hebben ten aanzien van geloofsgenezing. Ziekte is meer dan een fysiek probleem. Omdat voor genezing een beroep wordt gedaan op de Heilige Geest confronteren de Onafhankelijke Kerken de andere kerken ook met vragen over de Heilige Geest.

Laurenti Mageza onderstreepte het feit dat de officiële kerk discussieert over de inculturatie, terwijl de gelovige op het grondvlak in zijn of haar eigen leven het christelijk geloof vanzelf 'incultureert'. Hij sprak van volkse-inculturatie tegenover officiële inculturatie. De ontmoeting en de evaluatie van de officiële inculturatie met deze natuurlijke volkse-inculturatie is voor de toekomst van de katholieke kerk belangrijker dan de ontmoeting met de Afrikaanse godsdiensten.

Elke inculturatie is daarbij ook altijd een confrontatie, omdat er ook elementen in de Afrikaanse culturen zitten die niet in overeenstemming te brengen zijn met het evangelie.

Hier kan het woord syncretisme vallen, dat als natuurlijk proces bij de gelovige op het grondvlak pastoraal geredeneerd logisch is, maar in de officiële dogmatiek negatief wordt beoordeeld.

Toch heeft de kerk van Afrika alleen maar toekomst wanneer ze bestaat uit christelijke Afrikanen en niet uit Afrikaanse christenen, want de gelovigen zijn in de eerste plaats Afrikanen.

Inculturatie heeft niet alleen te maken met het traditionele Afrikaanse denken en geloven, maar ook met de veranderingen van de moderne tijd. Daarbij dient bedacht dat een scheiding tussen verwesterde bewoners van grote steden en traditioneel levende plattelanders niet klopt. Die scheiding gaat zelfs niet op ten aanzien van Afrikaanse minderheden in de grote steden van West-Europa.

## Vrouwen

De plaats van de vrouw is cruciaal, immers, vrouwen zijn de eerste opvoeders van nieuwe generaties en als het gaat om godsdienst ook degenen die spontaan tot een eerste inculturatie komen. Dit laatste ondanks het feit dat hun officiële rol in de katholieke kerk minimaal is. Verzoening tussen de kerk en de Afrikaanse vrouwen behoort de hoogste prioriteit te hebben. In de traditionele samenleving was in de meeste culturen de rol van de vrouw niet erg zichtbaar naar buiten, maar ze oefende in feite wel grote invloed uit. In onze dagen wordt langzaam deze wezenlijke invloed duidelijker.

De rol van vrouwen in de inculturatie is voor de kerk van levensbelang.

Daarbij dient, wat de traditie betreft, niet alleen gekeken te worden naar de rol van de vrouwen in patriarchale samenlevingen, maar ook in de matriarchale.

Ten tweede hebben vrouwen in Afrikaanse culturen een belangrijke plaats als de bron van leven, maar ook als degene die in moeilijke omstandigheden wegen vindt om te overleven. Daarom worden vrouwen in de kerk vaak gebedsgenezer, maar het kan ook betekenen dat bij de bestrijding van de grote economische crisis waarin Afrika verkeert, men er goed aan zou doen naast de mannenaanpak ruimte te geven aan de inbreng van vrouwen. Datzelfde geldt ook voor de problemen in de kerk.

Het is vaak gezegd dat in Afrika de ouderen, de gemeenschap, de uitgebreide familie, de groep, de beste dragers van opvoeding, het overbrengen van de tradities en van inculturatie zijn. Echter, in onze dagen wordt wijsheid vaak verbonden met onderwijs. Jongeren met een schoolopleiding worden verondersteld de wijsheid in pacht te hebben. De kerk heeft aan deze ontwikkeling meegewerkt. De leiding in de kerk berust nu vaak bij jonge mensen met een seminarie opleiding. Zij weten alles want zij hebben gestudeerd. En dat laatste mag waar zijn, alleen het is geen garantie van wijsheid.

## Ten slotte

Missionarissen brengen niet het christelijk geloof, de christelijke waarheid naar Afrika. Christus was al op mysterieuze wijze aanwezig bij de volken van Afrika. De rol van de missionaris is om de mensen van Afrika te helpen de actieve aanwezigheid van Christus in hun leven te ontdekken.

Het congres in Heerlen heeft geleerd dat die opgave nog allerminst voltooid is.

Ype Schaaf

---

1 Peter Turkson en Frans Wijsen ed.: *Inculturation – Abide by the otherness of Africa and the Africans*. 26 KTC series Kampen 1994.

2 Wiel Eggen: Afrika synode, getuigenis ten onzent *Wereld en Zending* 1994 no. 4 blz. 48-60.

## Wedergeboorte als antwoord

### De PACLA II Conferentie in Nairobi van 23 tot 30 november 1994

---

Het doel van deze Pan African Christian Leadership Conference was: 'Bringing together Christian leaders in Africa who humbly accept to be guided by the Holy Spirit and are willing to accept the challenge of making the church a valid instrument of Gods Kingdom in Africa.'

De eerste PACLA conferentie was in Nairobi gehouden van 9-19 december 1976. De belangrijkste sprekers kwamen toen van buiten Afrika: dr. Billy Graham, dr. John Stott en ds. Tom Houston. Een zeventigtal Zuid-Afrikanen werd destijds voor de duur van de conferentie in Kenya toegelaten. De organisatie was in handen van African Enterprise, een door de Engels-talige Zuid-Afrikaan Michael Cassidy in 1962 in Zuid-Afrika gestarte organisatie met als eerste doel evangelisatie-campagnes in grote steden. In 1971 kreeg African Enterprise een kantoor in Uganda onder de naam African Evangelistic Enterprise met wijlen Bisschop Kivengere als leider. Later werd ABE naar Nairobi overgeplaatst. ABE wil de eigentijdse voortzetting zijn van het Oostafrikaanse revival dat in 1935 in Rwanda begonnen is en via Uganda zich destijds verbreed heeft over Tanzania en Kenya.

PACLA II had drie sponsors: De Association of Evangelicals of Africa (AEA); de All Africa Conference of Churches.(AACC) en African Enterprise (AE).

Dit betekent dat de eerste, de tweede en de derde protestantse zendingsgolf hier bij elkaar waren. De eerste zendingsgolf van de kerkelijke zendingsgenootschappen heeft voornamelijk in de kustgebieden van Afrika geleid tot vaak grote zogeheten 'historische' kerken, die vaak lid zijn van de Wereldraad en bijna allemaal deel uitmaken van de AACC. De tweede zendingsgolf kwam later en was vrucht van opwekkingsbewegingen vooral in de VS. Deze geloofszendingen stichtten (vaak evangelikale) kerken 'up country' achter de werkgebieden van de historische kerken onder volken die ook andere talen spraken. Zij maken vaak deel uit van de AEA.

De derde zendingsgolf is die van de (meestal Amerikaanse) evangelisatie-campagnes en de kerkvernieuwendes organisaties. African Enterprise lijkt op de Billy-Grahamorganisatie. In de derde golf zitten ook de grotestads campagnes als die van Bonnke waarop veel conferentiegangers kritiek hadden: 'Daar wordt de wanhoop geëxploiteerd.'

PACLA II was een volledig Afrikaanse conferentie.

PACLA II wilde de vraag beantwoorden: welk type leiderschap moet de kerk Afrika bieden, wanneer dit continent haar prioriteiten stelt voor de 21e eeuw.

Op een van de laatste bijeenkomsten riep een spreker dat PACLA I 'evangelical' was geweest, dat PACLA II 'evangelical' en 'ecumenical' was en dat PACLA III 'evangelical, ecumenical' en 'roman-catholic' zou worden. Hij kreeg een warm applaus.

Er waren mensen uit 50 Afrikaanse landen waaronder uithoeken als La Reunion, Tsjaad, Bourkina Fasso, Noord-Benin, Noord-Cameroun. Naast vertegenwoordigers uit evangelikale kerken en groepen waren er (vaak evangelikaal beïnvloede) mensen uit de historische kerken. Met name onder de Ghanezen, Nigerianen en Zuid-Afrikanen waren er ook leiders uit onafhankelijke Afrikaanse kerken van het type dat nadruk legt op wedergeboorte, geloofsgenezing en (soms) charismatische gaven. Ik schat dat er ten slotte een 1000 deelnemers waren plus een 200 waarnemers en andere gasten. PACLA II werd gehouden in een prachtig modern overdekt basketbalstadion met 5000 zitplaatsen, 15 km buiten Nairobi.

De enige blanken die in het programma voorkwamen, waren (volledig als Afrikanen geaccepteerde) Zuid-Afrikanen: Michael Cassidy als spreker en Annemie Bosch, de weduwe van de missioloog David Bosch als (voortreffelijk) voorzitter voor één dag.

Inhoudelijk leek de inbreng van de mensen van AE nogal Amerikaans, met hun westerse management- en leiderschapboodschap, gericht op vernieuwing en morele verdieping van het kader in kerk en samenleving. Echter in de discussies bleek dat de Afrikaanse deelnemers hier op eigen wijze mee omgingen. Het oude verhaal van wijlen dr. Jean Kotto uit Cameroun ging andermaal op: 'De Afrikaan eet alles wat de blanke hem voorziet, alleen hij verteert het op eigen wijze.'

## De toonzetting

De anglicaanse aartsbisschop Desmond Tutu sprak in de openingsdienst en zette daarmee de toon van de hele conferentie. Hij deed dat stijlvol 'high church anglican', Afrikaans en geestig. Hij was als president van de AACC zeer oecumenisch, maar ook overduidelijk als wedergeboren christen evan-

gelisch. Hij sprak zó kritisch over overheden dat de Kenyase president Arap Moi de volgende morgen niet is verschenen om de conferentie officieel te openen. Waarom is nooit meegedeeld.

Wij mogen de boekdrukkunst uitgevonden hebben maar praten, redevoeringen houden en verhalen vertellen stammen uit Afrika.

Op PACLA II gebeurde dat in prachtig Engels en zelden van papier. Maar er waren geen persberichten en ook geen teksten van lezingen. Wel werd er elke dag een goed gemaakte krant 'Press on Daily' uitgegeven voor de deelnemers met de hoogtepunten uit de lezingen van de vorige dag. En aan het einde van de conferentie waren geluids- en videocassettes te koop met alles wat er op PACLA II gezegd (en gezongen) was.

Men kreeg de indruk dat de 'historische' kerken ondervertegenwoordigd waren. Wel was het verrassend hoeveel mannen en vrouwen uit oecumenische kerken zich wedergeboren christenen noemden.

Westerse zendingen en zendingsorganisaties speelden in de discussies nauwelijks een rol en kwamen in de rapportages van de groepen, maar ook in de negentien pagina's aanbevelingen van de conferentie niet voor.

Zo goed als de afhankelijkheid van multinationals en westerse economische en technologische machten wel genoemd werd, maar niet als de werkelijke oorzaak van de Afrikaanse problemen werd gezien.

Alle conferentiegangers waren ervan overtuigd dat een wezenskenmerk van elke christelijke plaatselijke gemeente de inzet voor zending behoort te zijn. De opdracht was het evangelie brengen aan de nog niet bereikte volken, de inwoners van de groeiende megasteden en aan de moslims.

Westerse zendingen kunnen daarbij de 'infrastructuur' versterken door het verschaffen van technische hulpmiddelen als computers, auto's, deskundigen die korte cursussen geven enz. Maar zending zelf is de taak van Afrikaanse christenen.

De discussie over de islam was fel, met name door de inbreng van mensen die in gebieden met veel moslims werken. Zij spraken van de politieke en economische macht die de islam probeert uit te oefenen, vaak met steun van de Golfstaten.

Bij de noodhulp en het ontwikkelingswerk is de door westerse regeringen of niet-christelijke organisaties verschaft hulp een probleem. Neutraal helpen kan een christen niet. Hij of zij doet dat altijd uit evangelische bewogenheid. Neutraal helpen is ook onpersoonlijk en daarmee on-Afrikaans.

De grote crisis in leiderschap in Afrika leek naar voren te komen in de vorm van een soort schuldbelijdenis van: de kerken zijn zeer groot, maar de christenen en met name de overheidsdienaren en politici gedragen zich in de samenleving allerm minst christelijk. Mevr. Inonge Lewanika, een lid van de oppositie in het parlement van Zambia, vroeg zich in haar toespraak af



hoe het kan dat zondags hoge ambtenaren vooraan in de kerk zitten, maar dat men door de week op hun regeringsbureaus van hun christenzijn niets merkt. Ze beschuldigde de kerken ervan hielenlikkers van corrupte regeringen te zijn. Christenen moeten zich bekeren opdat zij ook in de samenleving hun Heer gaan volgen. Een wedergeboren christen kan niet anders dan zich eerlijk dienstbaar maken voor de opbouw van Afrika. De redenering werd ook omgekeerd. In ons hotel zat een Ghanese deelneemster aan de conferentie, die minister van onderwijs was geweest. Zei een andere Ghanees: 'Maar ze kan nu niet meer liegen en bedriegen want ze is bekeerd.'

## De kritiek

Dr. Kwame Bediako, de Ghanese presbyteriaanse theoloog, die op de conferentie gezien werd als een radicale evangelikaal, vond dat er te weinig bekwame evangelikale theologen als spreker uitgenodigd waren. Dus was het niveau van de toespraken matig.

Hij vond de conferentie ook te weinig Afrikaans in die zin dat er te weinig Afrikaans getheologiseerd werd, bijvoorbeeld over de essentiële rol van de eigenlandse talen en de plaats van de Afrikaanse scheppergod in de christelijke theologie. Hij was ervan overtuigd dat de relevante theologische antwoorden toch uit de historische kerken moeten komen, omdat daar de theologische vorming het beste is.

Dr. André Karamaga, het hoofd van de afdeling theologie van de AACC en gespreksleider in de werkgroep Islam-Christendom was het met die kritiek niet eens: 'Wij zijn voor het eerst als evangelischen en oecumenischen een week bij elkaar zonder elkaar te verketteren. We zitten samen in allerlei werkgroepen, waarin alle punten die de mensen van de AACC belangrijk achten aan de orde komen. We kopen elkaars boeken. De theologie van de aanpassing is in Afrika voorbij. Ook de theologie van de confrontatie hebben we achter ons gelaten. De kerken van Afrika moeten nu aan de gang met de hoopgevende 'theologie van de wederopbouw'. PACLA II is een praktische exercitie in die richting.'

Ype Schaaf  
waarnemer voor de NZR

.....  
**kroniek**

### In memoriam Prof. dr. E. Jansen Schoonhoven (1904-1995)

Op zaterdag 4 februari overleed Prof. dr. E. Jansen Schoonhoven, de nestor van de Nederlandse mis-siologen. Van 1947 tot 1969 was hij rector van de Zendingshogeschool te Oegstgeest. Sinds 1962 was hij als bijzonder en sinds 1969 als buitengewoon hoogleraar verbonden aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Rijksuniversiteit te Leiden.

Van 1969 tot 1974 was hij directeur van het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden. Een indrukwekkende compilatie van functies!

Toch had Jansen Schoonhoven geen directe ervaring in het zendingsveld, toen Hendrik Kraemer hem in 1946 vroeg om de leiding op zich te nemen van de Zendingshogeschool te Oegstgeest. Hij was één van de weinige theolo-

gen, die aldus Nico Stufkens, aandacht had voor de wereld. In de jaren twintig en dertig was hij actief geweest in de NCSV, had internationale oecumenische contacten, leerde mannen als H. Kraemer en W.A. Visser 't Hooft kennen.

Als rector van de Zendingshogeschool gaf hij vorm aan de opleiding nieuwe stijl voor zendingsarbeiders. In Oegstgeest kregen voortaan academisch gevormde theologen, maar ook vrouwen van zendingspredikanten en mensen uit andere disciplines, hun opleiding voor het leven en werken in Derde Wereld. Het vakkenpakket werd uitgebreid met sociologie en antropologie. Het traditionele tehuis voor zendingsstudenten werd omgevormd tot een leefgemeenschap voor gezinnen: een plaats voor ontmoeting en vorming, een essentieel onderdeel van de voorbereiding. Jansen Schoonhoven beschouwde de zending als 'venster op de we-

reld' voor kerk en theologie. Daarom begon hij in 1957 een cursus 'apostolaatstheologie en oecumenica' voor jonge predikanten. Deze werd later uitgebreid tot studenten van alle disciplines. Bij honderden jonge mensen werd zo in de jaren zestig en zeventig belangstelling gekweekt voor de vragen van zending, werelddiakonaat en ontwikkelingssamenwerking. Hij legde ook de basis voor de fusie van de Zendingshogeschool met het Zendingseminarie van de Gereformeerde Kerken te Baarn: een samen-op-wegproces dat uiteindelijk meer dan 20 jaar in beslag zou nemen. Hieruit is in 1971 het Hendrik Kraemer Instituut (HKI) voortgekomen. De 22 jaar dat hij rector was heeft hij als een periode van voortdurende crisis ervaren. Dit hing samen met het grote aantal verschuivingen in het werkgebied van de zending in deze periode. Allereerst speelde de Indonesische kwestie, waarbij de zending met huid en haar betrokken was: een debat dat zich tot op heden voortzet. Vervolgens gingen men zich oriënteren op nieuwe gebieden als Afrika en Latijns Amerika. In de missiologie kwam de politiek en de dialoog tussen de godsdiensten aan de orde. In de jaren zestig ontstond ook een evangelische tegenbeweging. In deze crisis der zending bewoog Jansen Schoonhoven zich als een gegrepen, open en vastberaden mens. Het ging hem in dit alles om gestalte te geven aan het 'Evangelie

van het Koninkrijk'. Daar jaagde hij naar of hij ook grijpen mocht, omdat hij van Christus Jezus gegrepen was.

*Dr Hans Visser*

### **Van versnippering naar complementariteit**

Begin 1994 werd het studieproject: 'Discerning the Way Together' (DWT) afgerond. Deze studie was een initiatief van vier oecumenische ontwikkelingsorganisaties, te weten Christian Aid (Engeland), Brot für die Welt en de Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe (beide Duitsland) en ICCO Interkerkelijke organisatie voor ontwikkelingssamenwerking (Nederland). Het doel van dit project was met name om beleidsprioriteiten voor de komende jaren te definiëren, rekening houdend met de veranderende context van ontwikkelingssamenwerking, de ervaringen van de organisaties in de 70-er en 80-er jaren, verwachtingen van partnerorganisaties uit het Zuiden en de wenselijkheid om op Europees niveau tot meer efficiënte samenwerking te komen. De studie werd uitgevoerd door de initiatiefnemers, samen met de Wereldraad van Kerken (Unit III) en een aantal partners uit het Zuiden.

In het DWT-rapport wordt onder meer nadrukkelijk ingegaan op de

invloed van de veranderde omgevingsfactoren voor de plaats en rol van particuliere ontwikkelingsorganisaties. De studie is daardoor een belangrijke stimulans voor zowel de noordelijke als de zuidelijke ontwikkelingsorganisaties om opnieuw hun positie te bepalen ten opzichte van elkaar en ten opzichte van overheden en andere maatschappelijke organisaties.

In Nederland is het rapport aanleiding geweest voor de Commissie Werelddiakonaat (GDR/CWD), het Centrum voor Zending en Werelddiakonaat (CZWD), de stichting Oecumenische Hulp (SOH) en ICCO voor een gezamenlijke conferentie met als belangrijkste thema de complementariteit binnen de eigen 'ZWO'-kring. ZWO is een samenwerkingsverband op het gebied van Zending, Werelddiakonaat en Ontwikkelingssamenwerking.

Deze bezinningsconferentie vond plaats in Woudschoten van 8 tot 10 december j.l. onder de titel: 'Ontschotting, ook op kerkelijk erf noodzakelijk?' Tijdens de afsluitende plenaire zitting bleek grote eenstemmigheid over de noodzaak en mogelijkheid van een veel betere onderlinge afstemming van taken, verantwoordelijkheden en concrete werkzaamheden.

*Bram van Leeuwen*

### **De Assemblee van de Latijns-Amerikaanse Raad van Kerken 25 jan. tot 2 feb. 1995 in Concepcion in Chili.**

*Na de oprichting in 1978 van deze protestantse oecumenische organisatie was dit de derde bijeenkomst die dit keer gehouden werd in een gebied met grote pinksterkerken.*

*Uit Nederland waren op de assemblee Piet Gilhuis, Roelf Haan, Piet Halma en Wout van Laar. Hier volgen de belangrijkste stukken uit hun rapportage.*

**1. Van bevrijding naar hoop, van groot naar kleiner**  
Het woord bevrijding, zo onstuitig aanwezig in voorgaande Assemblees, was verdwenen. De utopieën van voorheen zijn niet uitgekomen, het woord is 'out' en heeft plaatsgemaakt voor het woord 'hoop'. Uitbundig bezongen en gevierd, maar theologisch nauwelijks uitgewerkt.

In de lezingen van Dr. José Miguez Bonino en Dr. René Padilla was in dezen een opvallende overeenkomst: ondanks de numerieke groei van het protestantisme, moeten protestanten zich niet laten verleiden hetzelfde te gaan doen wat altijd aan de katholieke kerk is verweten: via protestantse partijen machtsblokken vormen in de politiek. De taak van de kerk ligt in de dienst aan de wereld en, waar nodig, en dan op bescheiden schaal, in haar profetisch protest.

Alle machtsdenken moet haar vreemd zijn.

## 2. De groei van de pinksterkerken

De fenomenale groei van de pinksterkerken kwam vaak aan de orde in de lezingen: deze kerken zullen in de toekomst het gezicht van het LA protestantisme bepalen. In CLAI kringen zijn de pentecostales aanwezig, naar schatting zo'n 25 % van de gedelegeerden behoren tot deze kerken. Toch staat de dialoog met de pinksterkerken nog in de kinderschoenen. In de vergadering werd meer óver dan mèt de pentecostales gesproken. Ze waren er wel, maar nauwelijks merkbaar. Het hele vergadergebeuren, met zijn documenten, verslagen, debatten is door de westerse academische cultuur bepaald en staat haaks op de pinkstercultuur van getuigenissen en ervaringen.

De relatie tussen de CLAI en de RK-kerk stond al vóór de vergadering onder spanning. Directe aanleiding waren gevallen van vervolging van protestanten o.a. in Chiapas en de strijd om het godsdienstonderwijs op publieke scholen in Ecuador. De echte oorzaken van de spanningen zitten echter dieper. De RK-kerk verliest zienderogen invloed op het gehele continent. Het numerieke ledenverlies wordt op 10.000 gelovigen per dag geschat. De grootste bedreiging gaat daarbij uit van de pentecostale kerken en andere

bewegingen, al dan niet door USA-zendingen gesteund. In de strategie het hoofd boven water te houden worden daarom door de RK-kerk alle protestanten op één hoop, die van de sekten, geveegd en alle oecumenische contacten afgehouden. Al enige tijd worden brieven van de CLAI aan de LA bisschoppenconferentie gewoon niet beantwoord. De leiding van de CLAI had dan ook besloten de RK-kerk niet uit te nodigen. Op de vergadering werd nogmaals toelichting gegeven op dit besluit, mede naar aanleiding van de scherpe uitval in het Jaarverslag van secretaris Felipe Adolf over de respectloze wijze waarop katholieke autoriteiten omgaan met de indigena- en pentecostale groepen in de regio Andina.

Tegelijk werd met erkenning vermeld hoe de samenwerking met lokale en regionale RK-bisschoppen en organisaties op het gebied van, bv., mensenrechten (Argentinië) en bijbelgroepen (Brazilië) gewoon doorgaat. De CLAI zal dan ook het contact met de officiële RK-kerk weer zoeken, al was het alleen vanwege het belang van de minderheidsgroepen.

## 3. Plurale samenleving

Dr. Jose Miguez Bonino had zijn betoog over Oecumene en Eenheid van de Kerk ingezet met: 'Er is één God, één Heer Jezus Christus en één volk van God.' Rev. Nancy Cardoso, eerste reactor, ging uit van het tegenovergestel-

de: 'Er is niet één God, er is niet één Heer en er is niet één volk – het zijn er meer en laten we beginnen dat nu eens eindelijk te erkennen.' Noch de katholieke traditie, noch het numeriek groeiende protestantisme zijn gezichtsbepalend: dat zijn evenzeer de indigena, de afro-braziliaanse en afro-caribische tradities. Zij drong aan op erkenning en gesprek, zonder deze tradities te willen incorporeren via liturgische trucs of de verschillen dicht te smeren met theologische drogredenen.

Het thema kwam later meermalen terug. Het besef groeit dat ook het LA continent religieus pluraal is – en al lange tijd was! – en het hoog tijd wordt alle ideeën over hegemonie, die ook latent racistische trekken hebben, te laten varen.

Mede in verband met de komende agenda van de Wereldzendingen Conferentie in 1996 in Bahia (Brazilië) zal dit onderwerp hoog op de agenda komen te staan, met de daarbij behorende vragen over de interreligieuze dialoog en de verhouding; van evangelie en cultuur.

## Symposium: Naar een nieuwe inculturatie in Europa?

Eind 1996 wordt in Brazilië de Wereld Zendingen Conferentie gehouden met als hoofdthema: 'Tot één hoop geroepen. Het evangelie in diverse culturen'. Ter voorberei-

ding op deze grote conferentie vinden in ons land een aantal activiteiten plaats. Op vrijdag 3 november 1995 is in Oegstgeest door de Nederlandse Missieraad, de Nederlandse Zendingenraad en de Evangelische Zendingenalliantie, in samenwerking met het Hendrik Kraemer Instituut een Nationaal Symposium georganiseerd.

Het thema luidt: Naar een nieuwe inculturatie van het evangelie in onze samenleving? Nadenken over inculturatie in Azië, Afrika en Indonesië is ons niet meer vreemd. Hoe staat het echter met de wisselwerking tussen evangelie en cultuur in onze eigen context? Welke belemmeringen staan een vruchtbare interactie in de weg? Zijn er middenin de crisis die wij beleven ook hoopvolle signalen te ontdekken waarbij kan worden aangeknoopt?

De resultaten van het Symposium zullen worden verwerkt tot een studiedocument dat een rol zal spelen op de tweedaagse Nederlandse Zendingen Conferentie die in 1996 in de week na Pinksteren in de buurt van Amsterdam zal worden gehouden. Vervolgens zal dit document een onderdeel kunnen zijn van de bijdrage uit ons land aan de Wereld Zendingen Conferentie van Brazilië.

*Wout van Laar*

**In elkaars spiegel. Westers christendom in Afrika.** Met bijdragen van J. Heijke e.a., onder eindredactie van Joos van Vugt. Katholiek Studiecentrum, Nijmegen 1993, 248 pag., f 28,50.

In december 1991 organiseerde het Katholiek Studiecentrum te Nijmegen een studiedag over inculturatie in Afrika. De daar geleverde voordrachten liggen ten grondslag aan de zeven forse bijdragen van dit boek. Ze geven vanuit verschillende gezichtshoeken een beeld van de gevolgen van de westerse politieke en religieuze expansie in Afrika. De intentie van de auteurs was daarbij zichzelf kritisch in ogenschouw te nemen in de spiegel van de ander.

Jan Heijke tekent allereerst hoe de missionarissen zijn omgegaan met de Afrikaanse religiositeit. De door de westerse missionerende kerk bewerkstelligde 'deculturatie' (21) kan niet worden gecorrigeerd met een 'inculturatie' – dikwijls slechts vertaling van uit het christelijk Europa meegebrachte symbolen in een gerestaureerd oud-Afrikaans taalspel' (30) – wanneer dezelfde westerse kerk nog steeds als normatief geldt en zich als de universele kerk presenteert.

Het artikel van Wiel Eggen over de voor 1994 geplande Afrikaanse bisschoppensynode, sluit hierop aan. Een erudiet betoog over de identiteit van Afrika tegenover het veranderend zelfbeeld van de Europeaan. Hoewel hier en daar cynisch van toon, laat het artikel een zeker optimisme zien. De Synode opent de mogelijkheid dat westerse kerkkaders met Afrikaanse inzichten worden geconfronteerd. Afrikaanse godsvoorstellingen, aandachtig beluisterd, stellen de westerse christelijkheid onder kritiek.

Gerrit Huizer laat zien dat de Afrikaanse levens- en wereldbeschouwing ondanks economische, religieuze en culturele overheersing is blijven voortbestaan, en zelfs bron is voor een effectieve overlevingsstrategie. Ook in het Westen groeit openheid voor de Afrikaanse spiritualiteit waarvan de waarde

voor landbouw en gezondheidszorg thans meer en meer erkend wordt. Twee case-studies schetsen de invloed van de westerse penetratie op de praktische levensomstandigheden van Afrikanen. Francien van Driel beschrijft hoe daardoor in Botswana de positie van vrouwen werd ondermijnd. Jan Voshaar schildert in een persoonlijk betoog wat de technologische veranderingen in de Masai-samenleving voor gevolgen hebben gehad. In een bijdrage over Afrikaanse literatuur en het christendom bespreekt de Zuid-Afrikaan Vernon February het werk van vijf schrijvers uit zijn geboorteland; Prins Ntsikana, Samuel Krune Mqhayi (die zeven verzen schreef van het bekende *Nkosi Sikekelo* 'iAfrika', het nieuwe Zuidafrikaanse volkslied), Paula Dlamini, Benjamin Wallat Vilakazi en Adam Small. Allen zijn beïnvloed door het christelijk geloof, maar de meesten zijn ook door traditionele cultuurelementen bepaald.

Joos van Vugt maakt ten slotte op evenwichtige wijze de balans op van geduld en verdienste van de zending in Afrika.

Een boeiende bundel, die wel wat van de lezers vraagt. Niet alleen de westerse zelfkritiek die hier en daar bijna tot zelfkastijding afglijdt komt aan het woord. Vanuit een zelfkritische houding wordt aangetoond dat een intellectuele dialoog mogelijk is, omdat uiteindelijk Afrikanen en westerlingen met dezelfde vragen worstelen rond leven en dood, goed en kwaad, ziekte en gezondheid (Van Vugt, 225).

De bundel is wel wat sterk gericht op het Rooms-Katholieke deel van de christenheid in Afrika, toch maar de helft daarvan, en 'de minst geafrikaniseerde kerk van alle' (Van Vugt, 239). Dat protestanten en katholieken in Afrika grotendeels gescheiden van elkaar optrekken, wordt aldus goed weerspiegeld. De enige Afrikaan die meewerkte laat overigens zien dat het Protestantisme evenzeer het christelijk gezicht van Afrika bepaalt.

*Gerard van 't Spijker*

**I. Mukonyora e.a. (eds.) 'Rewriting' the Bible: the real issues Perspectives from within, Biblical and Religious Studies in Zimbabwe.** Gweru, 1993, ISBN 0 86922 538 3 (g.p.)

Toen Canaan S. Banana, in het kader van een conferentie over het Midden Oosten, in 1991 zijn oproep deed om de bijbel te herschrijven, was de idee dat 'het Boek' onrecht bewerkt, ook in Afrika, niet onbekend. Toch wekte zijn tekst beroering in kringen van theologen, met name in Harare. F. Verstraelen is het gelukt met enkele collega's in een symposium de vraag van de blijvend universele waarde van de bijbel van diverse kanten overzichtelijk te belichten. Zijn didactische samenvatting aan het einde maakt dit boek een geschikt hulpmiddel voor wie dit thema in eigen kring wil bestuderen. De aanleiding – Israels aanspraak op Kanaän – zou daartoe dit

jaar een extra stimulans kunnen bieden. Daar ligt tevens de uitdaging van dit boek. Na verhelderende uiteenzettingen over hoe de bijbel zelf gegroeid en de Canon ontstaan is, hoe het eindprodukt tendeert om een oudere Jezus-cultuur te verduisteren, hoe er anders dan in de islam in het christendom een kritisch denken over de tekst is, en hoe de missiologie zowel als de systematische theologie zeker sinds de binnenkomst van meer contextuele benaderingen hermeneutische ruimte biedt met handhaving van de tekst zelf, lijkt de convenor gerechtigd te concluderen dat men eensgezind de bezorgdheid van Banana over de exclusieve pretenties van het christendom deelt, maar het aangewezen antwoord van de hermeneutiek verwacht. De stem van andere tradities zou dan beter via een diatopische (Pannikar), dan een apologetische aanpak gehonoreerd kunnen worden (Cox). Maar de lezer vraagt zich intussen af: wie heeft het beheer van die hermeneutische aanpak? Want het ging Banana om de praktijk van de exclusieve aanspraken. Waar Mukonyora (met haar haast enige Afrikaanse bijdragen) soms moeilijk en bijna irritant overkomt, doet zij wél aanvoelen, in lijn met Banana, hoe het Boek en de klerkencultuur er rondom op wereldschaal een politiek feit geworden zijn. Het is de vraag of academische hermeneutiek op basis van de 'non-negotiable Christ-event' (233) daarmee in het reïne kan komen. Een poging tot 'rewriting' zou wellicht verwarrend maar – als symbool van bevrijdend geloof – ook verfrissend werken.

Wiel Eggen

## Korte Signaleringen

Martin Keiper publiceerde een aardige bundel persoonlijke indrukken over Oceanië, **Pazifische Begegnungen. Ein Lesebuch**, Hamburg: Evangelisches Missionswerk, 112 blz. De oorsprong van de verhalen is origineel. EMW schreef een prijsvraag uit voor korte schetsen van ontmoetingen tussen kerkelijke en ontwikkelingswerkers, antropologen en andere onderzoekers over hun subjectieve indrukken van deze gebieden. We krijgen zodoende niet alleen een aantal korte flitsen over de gebieden tussen Papoea Nieuw Guinea, Australië en enkele archipels van Oceanië, er komen ook heel wat personen concreet met hun interesse naar voren. Zoals de oudere brieven uit missie en zending, geven deze ook dit dubbelbeeld. Keiper heeft een en ander goed voorzien van geografische en kerkhistorische kanttekeningen.

Een andere portrettengalerij vinden we in Hub Crijns, Herman Noordegraaf en Eef van Vilsteren (red.), **Pendelen tussen werk en kerk: verhalen**

rond de opkomst van het **bedrijfsapostolaat** (Groningen: Narratio 1994, ISBN 90 5263162 f 20,). Uit de periode 1943 (toen in Limburg de latere bisschop Henk Beel apostolaat onder mijnwerkers begon) tot 1976 zijn zeventien priesters aan het woord gelaten over hun leven en werk. Het zijn portretten geworden van het afkalvend 'rijke roomsche leven', met voortrekkers, die de missionaire taak in de wereld van de industrie duidelijk zagen. Samenwerking met socialisten was tot het einde van de jaren '60 erg moeilijk. Toen werd het harmoniemodel verlaten voor maatschappijkritiek en bevrijdingstheologie. De oecumenische samenwerking, zo zonder problemen gepresenteerd in de samenstelling van dit boek, lukte voorlopig nog helemaal niet. De financiële basis van dit missionaire werk moest vaak gebeuren door de vakbond of zelfs door de bedrijven zelf! Met name in het Limburgse wilden de bisschop en de officiële kerk daar niet aan. De kloosterorden gaven wel sterke steun.

De Wereldraad heeft de periode 1988-1998 uitgeroepen tot het decennium *Kerken solidair met vrouwen*. De Indiase Aruna Gnanadason is in Genève de verantwoordelijke voor dit project. Zij publiceerde **Geen geheim meer: de kerk en het geweld tegen vrouwen** (Kampen: Kok, 1994, 82 blz., ISBN 90 242 8465 1). Het project is niet het meest spectaculaire programma van de Wereldraad. Leny Lagerwerf schreef in *Wereld en Zending* 1994:2 al over een 'Mid-decade crisis'. Vertaler van het boekje, oud-voorzitter van de Nederlandse Raad van Kerken D.C. Mulder, schreef ook: 'Het is een gruwelijk verhaal en het ergste is dat de kerken zo weinig hebben gedaan aan de hier beschreven problematiek.' Treurigheid verkoopt niet goed, maar het helpt al helemaal niet om eraan voorbij te gaan. Gnanadason heeft een sterke compilatie gemaakt van de problematiek. Haar hoofdstukje over de posities van de kerken (52-60) is kort en dat is tekenend voor de aandacht die er toe nu toe aan is gegeven. In die acht pagina's staan wel een aantal praktische richtlijnen. De kerken moeten dicht bij eigen (Gods?) huis beginnen en wel bij hun eigen personeel.

Karel Steenbrink

## Uit de Internationale Missiologische Tijdschriften

**Verbum SVD** heeft een extra dik vierde nummer van 1994, waarin een index over de 1970-1994 is opgenomen, ook in het Engels (dat deftig wordt aangekondigd als 'Index rerum linguae anglicae'). Meer geschiedenis ook in een artikel over pater Josef Grendel, generaal overste van de Paters van Steyl, of van het Goddelijk Woord, zoals de SVD worden genoemd. Van

1932 tot 1947 was Grendel de leider van deze grote katholieke congregatie. Hij was een belangrijke drijfkracht achter de uitspraken tegen het nazisme, die uitliepen op de encycliek 'Mit brennender Sorge' van 1937. Karl Josef Rivinius doet een boekje open over de missionaire mentaliteit van de Duitsers na Vaticanum II. Er worden weinig missionarissen uitgezonden, maar de grote vrijgevigheid wordt niet minder. Tussen 1961 en 1991 haalde Adveniat ong. 2.650 miljoen mark op voor kerkelijk werk in de derde wereld. Vandaar dat vele kerkleiders op 'bedevaart' gaan naar de 'heilige Mark(us)!' Verder o.m. een overzicht over de American Society of Missiology, pastoraal in Benin en Papua Nieuw Guinea.

Het Zwitserse Zeitschrift für Mission heeft 1994/4 gewijd aan het missionaire karakter van jonge kerken. Er zijn alleen bijdragen uit die kerken zelf: Korea, Taiwan, Indonesië (Fridolin Ukur en Th. Kobong), India, Nicaragua, terwijl John Pobee, een Ghanees die in Genève bij de Wereldraad werkt, een samenvattende beschouwing schreef: 'Sommige kerken houden niet van het woord missie. De drie S-en (self-government, self-support, self-propagation) wijzen daarop' (240).

Het andere tijdschrift uit Zwitserland, Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, heeft in 1995/1 een historische studie van Gerard van Winsen over Pater Vincent Lebbe en daarnaast twee studies over inculturatie. Hilary Odili Okeke schrijft over het meest concrete punt van inculturatie in Nigeria: een Igbo-christelijk huwelijk. Zij bespreekt een aantal moeilijke punten tussen traditionele Igbo en katholieke leer. Dat een huwelijksband niet zal mogen gebroken worden bij kinderloosheid is voor haar een van de moeilijke punten. Ulrich Dehn schrijft over christelijke vormen van Zenmeditatie.

Zeitschrift für Missionwissenschaft und Religionswissenschaft, 1994/4 heeft drie bijdragen die alle drie gewijd zijn aan de 'kleine tradities' of aan volksreligie, als onderscheiden van de grote wereldreligies, maar zeker zo belangrijk als partner voor dialoog. Giancarlo Collet beschrijft de tragische vernietiging van de Indiaanse religies, Lutz Drescher de invloed van Confucianisme en sjamanisme (vooral bekend van Chung Hyun Kyung) in Korea. Hermut Zinser vraagt aandacht en zelfs enig begrip voor het nieuwe occultisme in Duitsland. 1995/1 spreekt op een dubbele wijze over dialoog: allereerst het moeizame leerproces, dat kerken in de eerste wereld moeten doormaken om iets van de derde wereld te (gaan) leren. Dan vraagt Theod. Ahrens aandacht voor de opdracht om in een multiculturele globale samenleving van zoveel andere culturen iets te leren.

*Karel Steenbrink*

## English summaries

### African answers

Quite a few African countries are struggling with huge problems. Independence has failed to build a new Africa because western structures did not work, and western individualism deteriorated into egoism. In many countries the answer was found in the dictatorship of a general, or the leader of the one and only authorised political party. Actual trials of multi-party solutions prove to be difficult. Ethnic problems have had horrible consequences in some countries. At the same time South Africa has just started to build a democratic state for all. Islam has become missionary in Africa and is heavily involved in political developments in several countries.

The Christian churches are large in many African countries, but Christians have not been able to prevent the disasters in Africa.

What is the place of the old and the new churches and Christians in Africa? The 'old Christians' being those of the historical churches and the 'new ones' those of the spiritual African churches.

This issue of 'Wereld en Zending' gives African answers to these questions.

Ngandu Nkashama, who teaches at the university of Limoges in France, analyses the disintegration of the state in his own fatherland Zaïre, and the function of the churches in that process. He illustrates the non-existence of the state in his country by not referring to 'Zaïre' but to 'the former Belgian Congo'.

Gerrie ter Haar shows from the situation in Ghana that, when the political structure fails, religion becomes important even in economic life. The message preached by the new spiritual churches is the continuation in a modern way of an old African religious tradition, in which salvation and healing are always present also in a materialistic way.

The Ghanaian theologian Kwame Bediako analyses the hymns and praises of a rural Akan midwife. In her way of thinking the God of her forefathers

has been made clear and visible in Jesus Christ.

Leny Lagerwerf describes how Marie-Louise Martin has played her role in the building up of theological training in the Kimbanguist Church of Zaïre. Gerrit Oosthuizen, from South Africa, proves that the huge Zionist churches of South-Africa have not been the silent supporters of De Klerk at the elections. The support for the ANC of the Zionist believers, who do not want to be political activists but responsible citizens, may turn out to be a stabilising factor in the political development of South Africa.

Serge Desouter shows how the old Ryangobe-rituals were a sort of buffer between the powerful and the underlings in Rwanda. He agrees with André Karamaga that during the colonial period the tribal differences have been emphasised in Rwandan society.

In his article the Rwandan theologian Karamaga states as well that the teaching of the churches has destroyed the conviction of the inhabitants of the Rwanda of the old days, that men should live in harmony with the dead, the living and the earth. This way of thinking made it impossible in a war situation to kill women and children.

Since 1959 Islam-specialists have assisted churches and missions from Senegal to Kenya in their relations with Muslims. Cokkie van 't Leven has worked for this project, which is now called PROCMURA, in West-Africa. In an evaluation of the work of PROCMURA, she points out that in the old Africa people with different religions lived and worked together respecting each others religious convictions. But the missionary zeal of the Christians has inspired the Muslims to take action as well.

Having read all the articles, Eric Manhaeghe concludes that Africa is too large a continent to treat all its different problems in 100 pages. He stresses the frustrations of the Africans in some countries to be obliged to live in a non-existing state. He believes with Bediako that the future lies in a church which will not only be a new spiritual church, but primarily an African church of Christ.

Two files (dossiers) give additional factual information.

The first is about the thesis of African Roman Catholic theologians, expressed at a congress in Heerlen, that incarnation is inculturation.

The second is the thesis which came forward at the PACLA II conference in Nairobi, November 1994, where ecumenicals and evangelicals came together. A Christian elite has failed to build the new Africa, but justice and peace will come to Africa when reborn Christians are accepting their responsibility in the reconstruction of society.

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 1995

- Indonesië: vijftig jaar
- Vrouwen in Beiyng

### GEPLAND VOOR 1996

- Christendom en cultuur

Onderstaande losse nummers te bestellen bij het administratie-adres: uitgeverij Kok, Postbus 130, 8260 AC Kampen, tel. 05202-92414.

- O Nieuwe relaties (1994/1)
- O Wereldwijde woede (1994/2)
- O De missionaire functie van de taal (1994/3)
- O Missiologie gewogen (1994/4)
- O Evangelisatie in Oost-Europa (1993/4)
- O Zwarte christenen in Nederland en België (1993/2)
- O Varia Wereldwijd (1993/1)
- O Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- O Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- O Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- O Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)
- O Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)

(Prijs incl. verzendkosten)