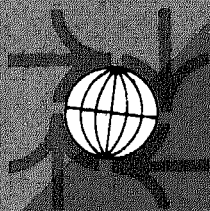


De missionaire functie van de taal

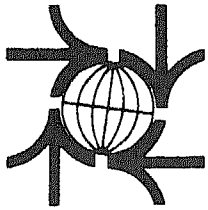


Wereld en Zending

1994.3

De missionaire functie van de taal

Ype Schaaf	Ten geleide	1
	Jan de Waard in gesprek met Ype Schaaf Taalkeuze in de overdracht van de bijbel Een historische plaatsbepaling	3
Martha Frederiks	Vertaling als het keurmerk van het christendom Lamin Sanneh's 'Translating the message'	12
Ype Schaaf	Taalpolitiek in Afrika Van zending en missie, van de kolonisator, van kerken en regeringen	23
Ernst R. Wendland	Storende bijgeluiden in de communicatie van de christelijke boodschap	34
Ger. P. Reesink	De toegankelijkheid van de boodschap Over de incarnatie van het Woord in de context van Papua Nieuw Guinee	44
Karel Steenbrink	Van fetisj tot video: vormen van de Heilige Tekst in Indonesië	52
Joop van Kessel	Hoe komt de christelijke boodschap aan in schriftloze culturen?	61
Peter K. Turkson	De taal van de bijbel en Afrika	74
S.J. Noorda	Jacobs stem en Esaus armen Over de verleidingskunst van een nieuwe Nederlandse bijbelvertaling	81
Wiel Eggen	Verrichte en onverrichte zaken Een slotbeschouwing	88
	Kroniek	96
	Boekbesprekingen	102
	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
Drs. 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 Zendingraad,
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 47,-/Bfrs. 875,- per jaar
Buiten Benelux f 59,-
Studentenabonnement f 35,-/Bfrs.
656,-
Losse nummers f 15,25/Bfrs. 288,-
Losse nummers buiten Europa
f 18,50 incl. portokosten

copyright

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

ten geleide

De missionaire functie van de taal

Het christendom is een missionaire religie en een boekreligie en het zou wel eens kunnen zijn dat er een samenhang is tussen die twee gegevens. In ieder geval is het zo dat het feit, dat de bijbel vertaald is (of dat nu gebeurde voor binnenkerkelijk gebruik of om 'de wereld' te bereiken met het evangelie) in de verbreiding van het christendom in onze veeltalige Babylonische wereld een belangrijke rol heeft gespeeld.

De vraag kan zelfs gesteld worden of er niet een relatie is tussen de verbreiding van het christendom vanuit Europa en de technische mogelijkheden die de boekdrukkunst bood.

Nu dat Gutenbergtijdperk ten einde loopt wordt het probleem actueel hoe vandaag missionair bezig te zijn met het christelijk geloof, dat doorgegeven is als een boekreligie.

Over dat soort zaken en de vragen die daarachter liggen gaat dit nummer. Het is voorbereid door

Barend Drewes, Wiel Eggen en de hoogleraar in de bijbelvertaalkunde aan de VU dr. Jan de Waard.

In een gesprek met Ype Schaaf geeft Jan de Waard om te beginnen een overzicht van de functie die taal en kerktaal in de geschiedenis van de christelijke kerk hebben gehad.

Martha Frederiks, een islamologe die in de Gambia werkt, bespreekt vervolgens de grondstelling van Gambiaanse theoloog Lamin Sanneh, dat het christendom een vertaalbeweging is, waarna Ype Schaaf laat zien dat in Afrika zending en missie, maar ook de koloniale machthebber en daarna de onafhankelijke regeringen allemaal hun taalpolitiek hadden, die soms op hetzelfde spoor zaten, soms botsten of zelfs ongewild elkaar diensten bewezen. Ernst Wendland analyseert storende bijgeluiden bij de communicatie van de bijbel in Afrika door de vraag te beantwoorden hoe een

vreemde wijze van denken en een andere wijze van handelen een duidelijke presentatie van Gods boodschap tegenwerkt of compleet verstoort.

Ger. P. Reesink heeft in de complexe situatie van Papua Nieuw Guinea gewerkt, een land met een communicatiepatroon dat bestond uit vele zeer kleine talen, een breed gebruikt pidgin en engels. Karel Steenbrink behandelt enkele belangwekkende culturele aspecten van de omgang met heilige teksten in Indonesië. Joop van Kessel vraagt zich af hoe de christelijke boodschap als geschreven evangelie, dat men (dus?) moet leren lezen, aankomt in de schriftloze cultuur van de Yamaras, die wonen in de Andes in Latijns-Amerika.

Peter Turkson beschrijft welk literair beeld er van Afrika naar voren komt in de bijbel, waarna S.J. Noorda terugkeert naar Nederland om de vraag te beantwoorden wat de missionaire invalshoek zal zijn voor de nieuwe Nederlandse 'vertaling 2000'. Hij pleit onder anderen voor het handhaven van de weerbarstigheid van de taal van sommige bijbelboeken.

Tenslotte heeft Wiel Eggen het allemaal gelezen, wat hem aanleiding geeft om als missioloog een paar pertinente vragen te stellen.

Vernieuwde redactie

Zoals uit het colofon blijkt is de redactie van Wereld en Zending vernieuwd.

Jan van Lin is afgetreden als voorzitter. Hem is dank gebracht voor zes jaar inzet en inspiratie.

Leen Schellevis is zijn opvolger geworden. Hij heeft onder anderen in Yaoundé aan de theologische hogeschool gedoceerd en is lid van de (hervormde) Raad voor de Zending.

Periodiek aftreden van twee altijd actief meedenkende redactieleden Anton Wessels en Hans Schravensande en het vertrek van Barend Drewes naar Indonesië maakten de benoeming van drie vrouwen mogelijk.

Dat zijn Gerrie ter Haar uit Utrecht, de Belgische Lieve Troch, die in Nijmegen doceert en de in Leuven werkende Catharine Cornille.

Ype Schaaf, eindredacteur

Jan de Waard

Taalkeuze in de overdracht van de bijbel, een historische plaatsbepaling

De vraag naar de missionaire functie van de taal komt in de joods-christelijke traditie voor de eerste keer aan de orde wanneer in de derde eeuw voor Christus in de hellenistische wereld van Alexandrië in Egypte het oude testament in het Grieks wordt vertaald. Omdat de traditie wil dat zeventig joodse geleerden die vertaling gemaakt hebben in zeventig dagen, heet die vertaling de Septuagint.

Er wonen in die tijd in Egypte naar schatting een miljoen joden, die sinds de val van Jeruzalem en de Babylonische ballingschap immers uitgezworven zijn rond de hele Middellandse Zee. Ze hebben zich in de diaspora daar gevestigd waar ze hun synagogen mochten bouwen en zich mochten houden aan de (spijs)wetten van hun God. In hun kringen wordt de Septuagint gemaakt als het eerste voorbeeld in de godsdienstgeschiedenis van de vertaling van een belangrijk en groot 'heilig boek' in een andere cultuurtaal.

Twee vijfde van de inwoners van Alexandrië zijn joden.

De vraag of die Septuagint gemaakt is omdat die Egyptische joden hun Hebreeuws in het dagelijks leven niet meer spraken of dat die vertaling er is gekomen omdat in de wetenschappelijke en filosofische hellenistische kringen van Alexandrië er belangstelling was ontstaan voor het monotheïsme en de wetgeving van de joden, is moeilijk te beantwoorden. De brief van Aristes wil dat de Septuagint besteld is door koning Ptolemeus II. Prof. dr. Jan de Waard vermoedt dat beide motieven een rol gespeeld hebben. Een belangrijk bewijs daarvoor is de vertaling zelf. Aan de ene kant zijn namelijk een aantal bijbelboeken zeer letterlijk en hebraïserend om zo te zeggen naar een joodse gedachtenwereld toe vertaald, dus bestemd voor het

liturgisch gebruik in de synagoge, terwijl aan de andere kant Jesaja en met name het Spreukenboek veel vrijer overgezet zijn. Van het boek Spreuken wordt gezegd, dat het sterk aansloot bij de Egyptische wijsheidstraditie. Wanneer later de Koptische christenen ook de bijbel gaan vertalen ontstaan er meerdere vertalingen van datzelfde Spreukenboek in de verschillende Koptische dialecten. De vertaling van Jesaja en de manier van omgaan met het boek Spreuken wijzen mogelijk op een missionaire doelstelling of op zijn minst op een literaire interesse.

Christenen in Egypte

Het christendom is al heel vroeg in Egypte gearriveerd. De Koptische Orthodoxe Kerk zegt gesticht te zijn door de evangelist Marcus, die als martelaar in Egypte gestorven zou zijn.

De oudste papyrusresten, die we bezitten van evangelieën in het Grieks, daterend uit ongeveer 175 na Christus, zijn gevonden in Egypte. Maar naast evangelieteksten in het Grieks worden er in de Nijldelta al snel vertalingen van het nieuwe testament in de drie belangrijkste Koptische dialecten gemaakt. Het woord 'Koptisch' komt van Aiguptos en is de aanduiding voor het oorspronkelijke Egyptische.

Omdat de schriften er in de volkstalen komen kan er onder de boerenbevolking van de Nijldelta een Egyptisch christendom ontstaan. Dat onderscheidt zich in kleding en liturgie van de westerse kerk. Dat wordt de bakermat van het monnikendom en wordt dogmatisch monofysitisch, dat wil zeggen dat men niet gelooft in de twee naturen van Christus maar Hem alleen maar ziet als God op aarde. In deze keuze voor een monofytische christologie zit ongetwijfeld ook de behoefte zich te willen onderscheiden van de Romeinse en Griekse denktrant van de grote nieuwe centra van de christelijke kerk in Rome en Constantinopel. De Koptische Orthodoxe Kerk heeft zich na dertien eeuwen moslimoverheersing tot op de dag van vandaag weten te handhaven omdat de kerk om zo te zeggen meer authentiek Egyptisch is dan de islam. De bijbel en een christelijke literatuur en liturgie in het Koptisch hebben bij deze inculturatie een grote rol gespeeld. Overigens is het Koptisch tot op zijn minst het einde van de zeventiende eeuw een levende taal gebleven.

Christenen in Noord-Afrika

Het verhaal van Noord Afrika is vergelijkbaar met dat van Egypte en tegelijk fundamenteel anders. In de Afrikaanse provincies van het Romeinse

wereldrijk, die ruwweg de huidige Maghreb en Libye omvatten, woonden in Christus' tijd Berbers als de oorspronkelijke bevolking; in een aantal havens zoals Carthago in wat nu Tunesië heet Puniërs, die afstamden van de Carthaagse zeevaarders uit wat nu Libanon heet, en Latijn sprekende migranten, die veelal uit het hele Romeinse rijk afkomstige gedemobiliseerde beroepssoldaten van de Romeinse legers waren. Die laatste groep had van Noord-Afrika de graanschuur van het Romeinse rijk gemaakt. Tenslotte hadden zich op de kusten van Noord-Afrika op een aantal plaatsen joden gevestigd. Simon van Cyrene uit Mattheüs 27:32 kwam uit Cyrenaica, dat nu een deel van Libye is. Onder de Latijn sprekende Noordafrikanen is de boodschap van Christus vroeg verkondigd. Of dat via Noordafrikaanse joden vanuit Rome is gebeurd dan wel vanuit Egypte weten we niet. Daar in Noord-Afrika worden vervolgens de eerste pogingen gedaan om gedeelten uit het nieuwe testament in het Latijn te vertalen. Van deze zgn. *Vetus Itala* is weinig over. We kennen gedeelten van het OT uit citaten in andere geschriften. Er is geen handschrift van het hele NT. Het Latijn werd in Noord-Afrika ook in de kerk gebruikt en zelfs daarbuiten, immers de eerste apologieën, verdedigingsredes van het christelijk geloof bestemd voor de Latijn sprekende elite, werden daar geschreven door mensen als Tertullianus. Ook de grote theoloog Augustinus leefde later in Noord-Afrika en schreef daar al zijn werken in het Latijn. Dat alles speelde zich af op een moment dat de christelijke gemeente in Rome nog voornamelijk Grieks sprak. Nog in 250 na Chr. schrijven bisschoppen uit Rome brieven in het Grieks.

Zo ontstaat wat later het Kerklatin kwam te heten in Noord-Afrika en net als in Egypte lijkt het erop of de doelstelling gemengd was: men wilde in de kerk verstaanbaar communiceren met de Latijn sprekende gelovigen, maar tegelijk ook missionair tegenover de Latijn sprekende elite de inhoud van het evangelie verduidelijken en verdedigen.

Hiëronymus maakt dan later (in de vierde eeuw) de *Vulgaat*, de klassiek geworden vertaling van de bijbel in het Latijn, die een monument van kwaliteit werd, omdat Hiëronymus eerst aan de voeten van de rabbijnen in Jeruzalem Hebreeuws leerde en verder een vertaalgenie was.

In Noord-Afrika loopt vervolgens het verhaal dan missionair gezien heel anders af dan in Egypte. Immers daar wordt te laat of helemaal niet ook het Punisch en de Berbertalen gebruikt voor christelijke communicatie. Het gevolg is dat wanneer de Arabisch sprekende moslims binnenvallen in de zevende eeuw het Latijnse christendom van de Romeinse kolonistoren met die kolonistoren snel ten onder gaat en de islam even snel de oorspronkelijke bevolking van Berbers voor zich wint. Zij leveren een belangrijk aandeel in het ontstaan van de Morenrijken van de Almoraviden, die het Iberisch schiereiland veroveren en bij Poitiers in Frankrijk in 732 met moeite gekeerd worden.

In Palestina en buiten het Romeinse rijk

In en rondom het Palestina van Jezus was intussen het evangelie verkondigd in het Grieks en in het Aramees dat Jezus zelf sprak. Communicatief is het interessant om daarbij vast te stellen dat Jezus zelf het Hebreeuws van de synagoge kende – Hij leest er in Lukas 4 uit voor in de synagoge van Nazareth – maar dat de evangeliën en brieven in het Grieks worden neergeschreven. Deze keuze van de geschreven taal had ongetwijfeld te maken met de missionaire doelstelling van de boodschap zelf. Om de hele oikoumene – bewoonde wereld – te bereiken was de handelstaal van het oostelijk bekken van de Middellandse Zee nodig.

Toch zijn er ook uitspraken van Jezus vastgelegd in dat Aramees. Een reden daarvoor zal ook geweest zijn dat dat de taal was die de Heer zelf gesproken had. Het oudste voorbeeld dat we hebben van evangelietekst in het Syrisch is de evangeliënharmonie van Tatianus, het zogenaamde Diatessaron. De Waard is ervan overtuigd dat de oorspronkelijke Syrische tekst is gemaakt met hulp van toen al bestaande Aramese teksten. Via de Vetus Syra brengt deze literaire traditie tenslotte de Peschitto voort, de vertaling van de hele bijbel in het Syrisch.

Hier ligt het begin van de Syrisch-orthodoxe traditie met de Peschitto als heilige tekst, die in onze dagen doorloopt via het grensgebied van Syrië en Turkije naar Hengelo en Glanerbrug in Nederland.

De Gotische bijbelvertaling was heel letterlijk. Welke plaats deze vertaling van Wulfila (311-383), die in wat nu Bulgarije heet gemaakt moet zijn, innam weten we niet omdat er verder in het Gotisch heel weinig geschreven teksten overgebleven zijn.

Een blijvende functie krijgt het Kerkslavisch dat ontstaan is uit vertalingen uit het Grieks wat de evangeliën, psalmen en andere oudtestamentische boeken betreft en uit het Hebreeuws wat betreft het boek Esther door het streven van de 'Slavenapostelen' Cyrillus en Methodius in de negende eeuw. Cyrillus ontwierp voor die taal het zogenaamd Glagolitische schrift, waaruit later St. Klement het Cyrillisch schrift ontwikkelde. Dit Kerkslavisch is de heilige taal van de liturgie en de bijbel geworden voor de oosters-orthodoxe Serven, Bulgaren, Russen en Oekraïners.

Kerktaalen

Het Latijn van de vertaling van Hiëronymus: de Vulgaat, het Koptisch in Egypte, het Ghe-ez in Ethiopië, het Oudsyrisch, het Oudslavisch, ze worden

6

tot kerktaalen.

Er is geen gedrukte bijbel, maar alleen in kloosters met de hand gekopieerde teksten, dus de hele bijbel onder het volk brengen kan praktisch niet. Het bijbelverhaal wordt in de westerse kerk doorgegeven via de 'Biblia Pauperum', de bijbel van de armen, dat wil zeggen via de op de muren van de kerken geschilderde bijbelverhalen.

Er is de mis waarin op zondag een vast programma van schriftlezingen een plaats krijgt. Dat die liturgie gezongen, gelezen en gebeden wordt in een kerktaal heeft te maken met het feit dat men de volkstaal te gering acht om die ten eerste neer te schrijven en verder te gebruiken voor de communicatie met en over God en Christus. Verder speelt het feit, dat een kerktaal de geestelijkheid een stuk macht geeft, als de bemiddelaar, die de heilige taal van de communicatie met God beheerst. Eén van de redenen waarom in de negentiende eeuw de priesters van de Koptisch-Orthodoxe en de Etiopisch-Orthodoxe kerk de gedrukte bijbelvertalingen van westerse zendingsorganisaties in het Arabisch, cq Amharisch niet willen, is dat de bijbel in de taal van het volk afbreuk zou doen aan hun gezag en macht in de bemiddeling van het heil.

In volkstalen

Het vertalen van de bijbel in de volkstaal is begonnen in de westerse kerk vóór de Reformatie; in Nederland in de kringen van de Broeders des Gemeenen Levens en in Engeland door Wycliff. Daarbij speelden twee elementen die geen van beiden missionair waren. De volkstaal kreeg meer status, die volkstaal werd neergeschreven en er ontstond literatuur in bijvoorbeeld het Engels, het Nederduits en het Frans. Dus werd die volkstaal goed genoeg om er ook de bijbel in te vertalen. Verder kwam er een behoefte aan persoonlijk geloof via een individuele confrontatie met de boodschap van de bijbel. Technisch kon een en ander gestalte krijgen doordat de uitvinding van de boekdrukkunst het mogelijk maakte de bijbel te drukken. Daarmee kwam voor het eerst de hele bijbel beschikbaar voor een veel grotere groep mensen in een taal, die ze konden verstaan.

Bijbelvertalingen als de Lutherbijbel in het Duits, de King James in Engeland en onze Statenvertaling droegen op hun beurt er weer aan bij om van een veelheid van dialecten te komen tot een volwaardige uniforme geschreven cultuurtaal. Luther en ook de vertalers van onze Statenbijbel werkten uit de grondtalen en ze bleven dicht bij de Hebreeuwse en Griekse teksten. Deze vertalingen in de volkstaal waren niet missionair. Ze waren zoals gezegd de consequentie van de nieuwe mondigheid en individualisering en gekoppeld aan een verhoogde status van de volkstalen.

Wanneer er later in de achttiende en in de negentiende eeuw in Oost-Europa vertalingen komen in de volkstaal naast de bijbel in de heilige taal van de liturgie, en in de negentiende eeuw ook vertalingen gepubliceerd worden in het Arabisch en het Amharisch voor de kerken van het Nabije Oosten, Egypte en Ethiopië, is de vraag of men die maakt uit de grondtalen dan wel uit de heilige taal van de eigen kerk exegetisch van belang maar eigenlijk missionair niet relevant.

Het is wel opmerkelijk dat de Kopten niet staan op vertalingen uit hun heilige Bohairische tekst en de Etiopiërs gewoon Keizer Haile Selassie gehoorzamen, wanneer die zich voorstander toont van een vertaling in het Amharisch. Die vertaling past in de politiek van de keizer om van de vele volken van het moderne Ethiopië één natie met één taal te maken.

Nu de atheïstische communistische regimes gevallen zijn worden overal in Oost-Europa nieuwe vertalingen van de bijbel gemaakt. Daarbij staan de orthodoxen erop dat die nieuwe vertalingen uit het Kerkslavisch worden gemaakt omdat dat de taal van de kerk en haar liturgie is. En deelnemen aan die liturgie is deelnemen aan Gods heil.

Het heilige Arabisch

Het Arabisch kent een heel specifieke eigen problematiek. De tekst van de koran is als het ware gedicteerd uit de hemel en dat maakt ook de taal van de koran heilig. Tot op de dag van vandaag zijn er orthodoxe islamieten, die vinden dat de koran dus niet in een andere taal vertaald mag worden. De gelovige dient de heilige tekst in de heilige taal van destijds te leren lezen.

Deze overtuiging heeft tot gevolg gehad, dat het geschreven Arabisch lange tijd dat van de koran is gebleven. Terwijl in de hele arabische wereld van Marokko tot in de Soedan; van Libanon tot achter in Irak men de eigen dialecten van het Arabisch of zelfs een andere taal sprak, was het samenbindende niet alleen de islam maar ook het geschreven klassieke Arabisch van de koran. De Arabische volkstalen van de Maghreb en Egypte werden nooit opgeschreven, want ze waren het niet waard om de tekst van de koran in over te brengen.

Aan het einde van de vorige eeuw ontstond er in Egypte onder invloed van door de zending en missie opgerichte westerse scholen een nieuwe literatuur en ook dagbladen in een wat moderner Arabisch. Christenen speelden daarbij een belangrijke rol. Zij communiceerden in een schrijftafel die niet helemaal die van de klassieke korantekst was, maar ook niet een plaatselijke korantekst van het volk. Deze geschreven taal werd het communicatiemiddel in de moderne Arabische wereld, zowel in krant en boek, als op film en

televisie. En nog steeds wordt de volkstaal alleen maar gesproken.

Christenen in het Nabije Oosten hebben zich laten beïnvloeden door de wijze waarop moslims omgingen met het Arabisch. De korantekst bewijst dat Mohammed in elk geval delen van het oude en nieuwe testament heeft gekend. Of er in zijn tijd al een complete tekst van de bijbel in het Arabisch bestond weten we niet.

Toen de moslims met hun koran in het Arabisch het christelijke Egypte en Noord Afrika bezetten en ook de Libanon met haar Maronietische kerk, gebeurde er iets merkwaardigs. De christenen, die dan al de bijbel in het Koptisch van Egypte hebben, in het Latijn voor de kolonisten van Tunesië en omgeving; in het Syrisch voor Syrië en omgeving, gaan zich inspannen in Egypte, in Libanon, maar ook in het door de Moren bezette Spanje om de hele bijbel in het Arabisch te vertalen. Tussen de negende en de dertiende eeuw verschijnen er vertalingen van delen van de bijbel in het Arabisch uit het Grieks, het Latijn, het Koptisch en het Oudsyrisch. De christenen willen kennelijk ervoor zorgen dat hun heilig boek ook in de heilige taal van de koran het Arabisch beschikbaar komt.

Tussen haakjes, het nieuwe missieorgaan van de Katholieke Kerk in Rome: 'De Propaganda Fide' geeft een hoge prioriteit aan het Arabisch. Na 46 jaar studie en revisie geeft De Propaganda in 1671 in Rome een complete bijbel uit in het Arabisch met parallelteksten uit de Vulgaat.

En wanneer omstreeks 1860 de protestantse Amerikaan Van Dyck en de jezuïeten in Libanon ieder afzonderlijk een nieuwe bijbelvertaling in het dan moderne geschreven Arabisch maken, komt er uit sommige christelijke kringen de kritiek dat deze vertalingen niet letterlijk genoeg zijn.

Wanneer er bijna een eeuw later een bijbel verschijnt in hedendaags Arabisch, dus in de moderne taal zoals die nu in het Nabije Oosten in de krant en op de televisie wordt gebruikt, is er weer kritiek. In beide gevallen is het verwijt dat de vertaling te modern is en te ver afstaat van het klassiek Arabisch. Voor sommige christenen is blijkbaar de tekst van de bijbel op dezelfde wijze heilig geworden als de koran dat is voor de moslims en dan mag een vrijere vertaling of beter gezegd een vertaling die uitgaat van de ontvangende taal eigenlijk helemaal niet. De kritiek op de hedendaagse Arabische bijbel was zelfs zo groot dat de bijbelgenootschappen moesten toezeggen, dat er ook een revisie zou komen van de vertaling van Van Dyck. En alle pogingen, die er vanaf de negentiende eeuw gedaan zijn om bijbels en bijbelgedeelten te publiceren in volkstalen van de Arabische wereld, waaronder bijvoorbeeld de Berbertalen van Algerije, zijn vastgelopen, omdat de mensen hun volkstaal geen status toekenden en er Gods woord dus niet in wilden lezen.

Moderne ontwikkelingen

Tenslotte komt in de negentiende eeuw de missionaire impuls om de bijbel in alle talen van de Wereld te vertalen en betaalbaar toegankelijk te maken in de eerste plaats van leken gelovigen, die als mondige mensen zelf de bijbel zijn gaan lezen, waarbij de zendingsopdracht hen aanspreekt.

Omdat vervolgens in de missionaire situatie overzee de protestanten geassisteerd door de bijbelgenootschappen overal aan de gang gaan met het vertalen van de bijbel krijgt in het werk van de katholieke missies overzee in de negentiende en twintigste eeuw de bijbel en het vertalen van de bijbel meer aandacht dan in de katholieke kerken van Europa. Dat gebeurt wel in overeenstemming met de opvattingen der kerk, dat wil zeggen dat de missionarissen allereerst geïnteresseerd zijn in de vertalingen van de schriftgedeelten voor de Zondagse eucharistieviering met daarnaast een leven van Jezus voor de catechese.

Tijdens het Tweede Vaticaanse Concilie wordt besloten om de eucharistie voortaan in de volkstaal te vieren, waardoor de noodzaak ontstaat om de zondagse schriftlezingen ook in de volkstaal beschikbaar te hebben. Dat besluit geeft de participatie van katholieken aan het vertalen van de bijbel overal op de wereld enorme impuls. De oude tegenstellingen tussen de bijbelgenootschappen en Rome worden opgeheven door gezamenlijk te besluiten de grondtalen Hebreeuws en Grieks als norm te nemen en verder om de noten bij de bijbeltekst niet dogmatisch te laten zijn.

De kwestie van de deuterocanonieke boeken, die in katholieke en lutherse bijbels wel staan, maar niet in de calvinistische, wordt opgelost door ze hun historische plaats te geven tussen de canon van het oude en die van het nieuwe testament. Een en ander wordt vastgelegd in 1968 in een samenwerkingscontract tussen de Wereldbond van Bijbelgenootschappen en het Secretariaat voor de Eenheid in Rome. De Amerikaanse jezuïet Dr. Walter Abott speelt in het tot stand komen van deze samenwerking een belangrijke rol.

Voor de protestanten is deze ontwikkeling missionair gesproken een afstapen van het oude anglo-amerikaanse principe van bijbels 'without note and comment', dat in de negentiende eeuw de christenen van vrijwel alle protestantse kerken en de anglikanen bijeengebracht had in de bijbelgenootschapsbeweging. Daarvóór werden er alleen maar bijbels uitgegeven voorzien van de noten van de eigen denominatie. Dus waren de oplagen klein en het boek duur.

Bijbels 'without note and comment' konden in grote oplagen verschijnen en werden daarmee goedkoper. Of ze daarmee inhoudelijk toegankelijker werden is een andere vraag, die in de twintigste eeuw steeds duidelijker

ging klinken. Op de eerste wereldwijde conferentie waar de Bijbelgenootschappen de kerkelijke leiders in 1963 in Driebergen uitnodigden verklaarde de Duitse Lutherse bisschop dr. Dibelius: 'Wir brauchen Bibeln mit Noten, denn die Menschen in Europa verstehen die Bibel nicht mehr', terwijl de presbyteriaanse predikant uit Kenya John Gatu stelde: 'We need bibles with notes for our people do not yet understand the bible'.

'Nicht mehr' en 'not yet'. Daar ligt motivering zowel voor het maken van dynamisch-functionele vertalingen, die sterk uitgaan van de ontvangende taal, als het toevoegen aan de vertaling van wat heet 'helps for the readers', hulpmiddelen voor de lezer, die de bijbelse denkwereld niet (meer) kent.

Deze ontwikkeling vergemakkelijkt overigens de samenwerking met de katholieken, omdat bij hen de kerk ook waakt over de bijbel, die dus alleen gelezen mag worden met door de kerk goedgekeurde noten.

In de Romana kon als belangrijkste gevolg van het Tweede Vaticaanse Concilie wel eens in de geschiedenisboekjes belanden het besluit om de eucharistie te gaan vieren in de volkstaal. De Rooms-Katholieke Kerk is een wereldkerk geworden, maar heeft haar centrale organen in een Europese stad: Rome. In de periode van de dekolonisatie kon de Rooms-Katholieke Kerk het zich eenvoudig niet permitteren om door te gaan met het vieren van de liturgie en het lezen van de schrift in een Europese taal: het Latijn, wat ook nog een dode taal was.

Tegelijk is deze beweging naar de volkstaal missionair een enorme impuls voor de inculturatie van het evangelie. Zoals de Ugandese theologe zuster Anne Waikiki het onlangs zei in Nijmegen: 'Inculturatie is noodzakelijk, want het is in feite incarnatie zoals die van Jezus'.

Het feit dat Jezus het Aramees van het volk gesproken heeft was een essentieel onderdeel van die incarnatie. God is onder de mensen gekomen en Hij heeft dat laten zien door Zijn heil in hun taal bekend te maken.

Deze plaatsbepaling is opgeschreven door Ype Schaaf na een lang gesprek met Jan de Waard.

Jan de Waard was predikant in de Nederlandse Hervormde kerk in Nederland, vertaalspecialist voor de Wereldbond van Bijbelgenootschappen voor Kameroen en de omliggende franstalige landen; vertaalspecialist voor de Bijbelgenootschap

pen in Centraal en Oost Europa, hij doceerde Oude Testament aan de Universiteit van Straatsburg en is nu o.a. hoogleraar bijbelvertaalkunde aan de Vrije Universiteit in Amsterdam.

Vertaling als het keurmerk van het christendom

Lamin Sanneh over het vertalen van de boodschap

Wie boeken en artikelen van de Gambiaanse theoloog Lamin Sanneh¹ leest, komt al snel tot de ontdekking dat zijn hele denken cirkelt rondom één centraal thema: de vertaling van de bijbelse boodschap en de invloed die dat heeft op degene die de boodschap overdraagt, op degene die de boodschap ontvangt en op hun respectievelijke cultuur

In zijn boek *Translating the message: the missionary impact on culture* (Maryknoll, 1989) verdedigt Sanneh de stelling dat het christendom in de eerste plaats een vertaalbeweging is. Vanaf het begin werd er nl. nadruk gelegd op de noodzaak het evangelie relevant te maken voor de nieuwe situaties die het tijdens zijn verbreiding ontmoette. Het evangelie, hoewel qua boodschap universeel van strekking, moet telkens opnieuw vertaald worden om in de ontvangende cultuur van betekenis te zijn. Alleen zo heeft en houdt het evangelie zeggingskracht. Sanneh onderbouwt deze stelling zowel theologisch als met tal van historische voorbeelden. In dit artikel zullen we ons met name richten op de theologie die aan zijn denken ten grondslag ligt.

Ten einde Sanneh's stelling dat het christendom in principe en voor alles een vertaalbeweging is, in context te plaatsen, is het nodig zijn ideeën over zending nader uit te werken. Hij onderscheidt twee basisbenaderingen van het verschijnsel zending binnen de missiologie.

Allereerst is er de methode die de cultuur van de zending onlosmakelijk verbindt met de te brengen boodschap. In dat geval is één bepaalde cultuur wezenlijk onderdeel van de boodschap en wordt tezamen met de boodschap verspreid. Deze wijze van zending bedrijven, die Sanneh 'verbreiding' (diffusion) noemt, is volgens hem kenmerkend voor onder andere de islam.

Aan de hand van het voorbeeld van het dogma van de onvertaalbaarheid van de koran en de pelgrimstocht naar Mekka laat Sanneh zien wat voor cruciale rol de Arabische taal en de Arabische cultuur binnen de islam spelen.² Zending als verspreiding houdt volgens Sanneh een ingebouwd vooroordeel tegen en verwerping van de ontvangende cultuur in: het heilige kan slechts in één taal, in dit geval het Arabisch, worden uitgedrukt, daarmee alle andere talen en culturen als minderwaardig en profaan verwerpend.

De andere manier van zending die Sanneh noemt, is zending als vertaling of vertolking (translation). Deze is volgens hem karakteristiek voor het christendom. In deze methode van zending wordt de ontvangende cultuur de focus van de boodschap en wordt bij het verkondigen van deze boodschap lokale terminologie gebruikt. De lokale cultuur en de daarbij behorende talen zijn in deze visie op zending van essentieel belang. Meer dan zending door verspreiding is zending als vertaling een theologische uitdaging voor zowel de boodschapper als de ontvanger. Het vereist namelijk het vermogen tot het relativiseren van de eigen cultuur aan de kant van de boodschapper en een kritische doordenking van de waarde van de boodschap in het leven van de ontvanger, die zich dient af te vragen of, en zo ja op welke wijze het evangelie in zijn leven betekenis kan krijgen.³

Het keurmerk

De grote vraag die vervolgens rijst, is: Waarop baseert Sanneh zijn stelling, dat de zendingsmethode van vertolking zo kenmerkend voor het christendom is, dat hij spreekt over 'het keurmerk', daarmee implicerend dat die vormen van christendom die vertaling niet hoog in het vaandel dragen, niet werkelijk 'christendom' zijn.

Hij geeft in zijn betoog drie aanknopingspunten in het vroege christendom, die erop wijzen dat culturele integratie van de boodschap vanaf het begin heeft plaats gevonden. Het eerste argument betreft de veelheid van talen in de discipelkring: Jezus zelf sprak Aramees, citeerde uit de Hebreeuwse geschriften terwijl zijn volgelingen zonder onderscheid zijn boodschap in het Grieks optekenden. Vanaf het allervroegste begin heeft dus het vertalen in de christelijke traditie een belangrijke rol gespeeld en was het vertolken van de boodschap van de ene leefwereld naar de andere – van semitisch naar grieks-hellenistische – verweven met de ontwikkeling van de kerk.⁴

Een tweede argument dat Sanneh aandraagt heeft te maken met Jezus' wijze van preken. Was religie door haar taalgebruik vaak beperkt tot een eliteklasse, Jezus, door zijn alledaagse voorbeelden maakt de godsdienst toegankelijk voor iedereen. Door het gebruik van beelden en gelijkenissen

sprak hij een taal die vissers en huisvrouwen, timmerlieden en landbouwers begrepen. Hiermee impliceerde hij dat Gods eeuwige waarheden uitgedrukt konden worden in huis- tuin- en keukentaal.⁵

Een derde cruciaal gegeven in de christelijke traditie was de pinksterervaring toen de apostelen de gaven en de Geest ontvingen om in een veelheid van talen de grote daden Gods te verkondigen. De verwarring van Babel werd de rijkdom van de kerk. Een duidelijker vingerwijzing voor de noodzaak het evangelie te vertalen was nauwelijks denkbaar.

Paulus' bijdrage aan de discussie

Hoewel er dus praktische aanwijzingen binnen het christendom waren dat de vertaling van de boodschap het brandpunt van de christelijke activiteit diende te zijn, was het Paulus – aldus Sanneh – die de theologische conclusies trok uit het pinkstergebeuren en daarmee de fundering legde voor de 'vertalingstheologie'.

Paulus, opgegroeid met en onderwezen in het idee dat het heil uitsluitend voor de Joden bestemd was, kwam door zijn zendingswerk te midden van de 'heidenen' in een persoonlijke crisis. Hij moest zijn exclusivistische ideeën wat betreft de joodse cultuur herzien en ontdekken dat Gods reddingsplan in Christus zich over de Joodse grenzen heen uitstrekte. Met Petrus, die volgens Handelingen 10:34 ook moest concluderen dat Gods genade universeel was, kwam Paulus tot de conclusie dat God het hart aanzag en niet de afstamming. God verabsoluteerde geen enkele cultuur, verkoos geen enkele cultuur boven een andere. Alle culturen droegen kenmerken van zijn genade en goedheid. God's adem was over hen heengegaan, hen daardoor reinigend van alle stigmata van minderwaardigheid en onaanraakbaarheid⁶ 'Ik weet en ben overtuigd in de Here Jezus,' zo bekende Paulus, 'dat niets uit zichzelf onrein is.'⁷ De kern van het christendom bleek het persoonlijke geloof, de oprechtheid van het hart en van het leven van de gelovige te zijn en dat was onafhankelijk van de cultuur waarin de gelovige woonachtig was.

Dit leidde bij Paulus echter niet tot een totale verwerping van het belang van de cultuur, maar wel tot een verzet tegen vergoddelijking van de individuele culturen en hun interpretatie van het evangelie. Laverend tussen relativisering en verabsolutering van de cultuur zocht Paulus zijn weg in een instrumentale cultuurvisie. God komt tot een ieder van ons in de gestalte van onze eigen cultuur, spreekt onze eigen taal en openbaart zich in onze eigen denk- en leefwereld: met de Joden een Jood en de Grieken een Griek. Dat was de boodschap van pinksteren.

Met het idee dat de culturen de spreekbuis vormen waardoor God tot ons

spreekt, introduceerde Paulus het begrip pluriformiteit in het christendom, daarmee de veelkleurigheid binnen de christelijke traditie niet als gebrek aan eenheid maar als wezenlijk aanvaardend. Elke cultuur geeft op zijn manier uiting aan de ervaring van Gods spreken en elke vorm is in die zin legitiem.

In het verlengde van Paulus' visie concludeert Sanneh dat het evangelie zonder de culturele aankleding geen zeggingskracht heeft. Pogingen om de boven-culturele kern van het evangelie proberen te vinden, hebben volgens Sanneh evenveel zin als het zoeken naar het hart van een ui...

Door Paulus' gebruik van pluriformiteit wordt het mogelijk om de schijnbare paradox van de Ene God en de vele wijzen waarop Hij wordt ervaren, te begrijpen: de Ene God komt tot ons in een veelheid van culturele gestalten. De wijze waarop mensen over hem spreken verschilt, maar hij is en blijft de Ene en Enige God...⁸

Nadat Sanneh het grondpatroon van zijn denken aan de hand van Paulus' theologie heeft uitgelegd, werkt hij zijn idee van theologie van zending als vertaling verder uit. Hij verbindt vertaling (translation) vervolgens met het begrip 'vernacularization'. Deze term, die voor zover we kunnen nagaan, een produkt is van Sanneh's eigen creativiteit, valt in het Nederlands slechts met een omschrijving weer te geven. De wortel 'to vernacularize' betekent 'iets in de moedertaal (lees: lands- of streektaal) overbrengen'. Ondanks dat we er over het algemeen naar streven begrippen in het Nederlands te vertalen, kiezen we er in dit geval voor om het als 'vernacularization' te laten staan.

Zoals gezegd maakt Sanneh een koppeling tussen vertaling en 'vernacularization'. We zagen dat Sanneh onder zending als vertaling, die methode van zending verstaat die de lokale cultuur tot de focus van de boodschap maakt. Het proces dat zich vervolgens voltrekt, vangt Sanneh onder de naam 'vernacularization'. Het is het proces waarin het evangelie in lokale taal en terminologie wordt omgezet, zodat het op een begrijpelijke en verstaanbare manier kan worden verkondigd. Bijbelvertaling is een van de meest essentiële onderdelen hiervan.

In deze gang van bijbelvertaling en de daaraan voorafgaande bestudering van de lokale taal en cultuur, kwamen zendelingen concrete voorbeelden tegen van Gods openbare heilshandelen in de geschiedenis: de traditionele religies bleken niet verstoken te zijn van elk Godsbeeld, maar hadden al reeds met het christendom verwante ideeën over God als Schepper en Onderhouder, over verzoening en verbond. God was hen zo gezegd al 'voorgegaan' in de openbaring van zijn heil.⁹ Het praktische gevolg hiervan was dat zendelingen zich nog intensiever op de studie van inheemse culturen gingen werpen, om bij de vertolking van christelijke kernbegrippen als God, schepping en Jezus Christus, optimaal gebruik te kunnen maken van

het reeds bestaande namen voor God dienen.

Theologisch fundeert en legitimeert Sanneh deze inclusivistische benadering met een referentie aan Handelingen 17, waar Paulus eenzelfde strategie hanteert bij zijn verkondiging van Christus door aan te sluiten bij de bestaande verering van 'een onbekende God'.

Met deze verwijzing naar Handelingen en met de introductie van twee nieuwe kernbegrippen, nl. *missio Dei* en incarnatie, zet Sanneh zijn volgende en laatste stap in de ontvouwing van zijn theologie: De diverse culturen zijn niet slechts in potentie dragers van Gods openbaring (pinkstergegeven), maar zijn door hem ook daadwerkelijk tot dragers gemaakt. Sterker nog, hun bestaan vormt een noodzakelijke voorwaarde voor het aarden van het christendom.¹⁰ Zonder de al bestaande religieuze begrippen zou het christendom nooit werkelijk wortel kunnen schieten en floreren. Alleen door middel van en met behulp van de traditionele cultuur kan het evangelie vertaald worden en een eigen, inheemse vertolking en relevantie vinden.

Met zijn stelling dat de traditionele religieuze concepten onmisbaar voor de voortgang van het evangelie zijn, laat hij, volgens eigen zeggen, de wolf los onder de Barthiaanse lammeren. Hij speculeert dat de ervaring in Afrika het bewijs lijkt te leveren van de verlossende waarde van religie in het algemeen. Het zou wel eens zo kunnen zijn, aldus Sanneh, dat mensen Jezus Christus alleen hebben kunnen ontmoeten, omdat hun eigen religie hen al afschaduwde daarvan had laten zien.

Dogmatisch wettigt Sanneh deze redenering met het begrip 'incarnatie'. Hij gaat ervan uit dat het abstracte 'Woord van God' altijd een concrete lokale gestalte nodig heeft om begrepen te worden. In die zin is de incarnatie van Jezus Christus als 'Woord van God' slechts een zichtbaar historisch teken van wat een voortdurend proces in de geschiedenis is: Zoals in Jezus Christus God eenmaal temidden van de mensen kwam wonen, zo is God, in de incarnatie (lees: 'vernacularization') van het Woord, voortdurend bezig om zijn Woord in onze belevingswereld gestalte te geven. Dit proces van incarnatie noemt Sanneh de '*missio Dei*'. God werkt ononderbroken in onze geschiedenis en aan de christelijke zending is volgens Sanneh de taak weggelegd om als katalysator dit incarnatieproces aan mensen bewust te maken en waar nodig het vertolkingsproces te stimuleren.

Helaas geeft Sanneh slechts een aanzet tot het denken in termen van '*missio Dei*' en 'incarnatie' en laat hij vele vragen onbeantwoord: Wat is bijvoorbeeld de verhouding tussen de incarnatie van het Woord Gods in Jezus Christus en het algemene, altijd voortgaande incarnatieproces? Voegt de incarnatie in Jezus Christus iets specifiek toe aan het al bestaande begrip van 'Woord van God'? Wat verstaat Sanneh precies onder de termen 'Woord Gods' en 'incarnatie'? En welke criteria gebruikt hij om te beslissen wanneer iets 'vertolking' en 'incarnatie' is en wanneer niet?

Kortom, Sanneh geeft slechts een vage aanzet tot een theologische door-denking van Gods openbaring en zijn manifestatie in de wereld buiten Jezus Christus om. Hij probeert dit met de woorden '*missio Dei*', 'incarnatie' en 'God's preceding' te omschrijven, maar laat de lezer – daar waar het spannend gaat worden – in het theologische ongewisse.

Onverwachte gevolgtrekkingen

De voorafgaande redenering leidt bij Sanneh tot twee onverwachte conclusies: ten eerste tot een herwaardering van het werk van westerse zendingsorganisaties en ten tweede tot een opwaardering van de rol van ontvanger in het vertolkingsproces. Hoewel met name dit laatste in ons betoog van belang is, vervult de eerste conclusie een dermate belangrijke rol in Sanneh's denken, dat het ons niet juist toeschijnt deze onvermeld te laten.

Zoals gezegd heropent Sanneh de discussie over de waardering van de westerse zending en haar verhouding tot de koloniale machten. In de contemporaine geschiedenis wordt de verhouding tussen beiden veelal gezien als samenwerkingsverband om de lokale cultuur te onderdrukken en vernietigen. Sanneh komt nu, door zijn aandacht voor het '*vernacularization*' proces en de rol die de zending daarin had tot enige kanttekeningen bij deze conclusie, daarbij overigens geenszins ontkenkend dat de zending soms een dubieuze rol heeft gespeeld.

Bij zending als vertaling stond het bestuderen van de lokale talen en het daarmee samenhangende onderzoek naar de lokale cultuur (geschiedenis, wijsheid en religie) voorop. Eenmaal geschreven beschikbaar, raakte de taal zijn elitaire karakter kwijt en was door onderwijs bereikbaar als communicatiemiddel voor het hele volk. Dit had tot gevolg dat de interesse in de eigen literaire traditie toenam en mondelinge overlevering op schrift werd gesteld. Als een soort domino effect had dit weer tot gevolg dat het gevoel van eigenwaarde en nationale trots toenam, hetgeen tot nationalisme leidde waardoor mensen zelfstandiger en mondiger werden. Hieruit – zo stelt Sanneh – kunnen we concluderen dat de zending niet zozeer heeft bijgedragen aan de vernietiging van de inheemse culturen, maar juist aan het behoud ervan en indirect de instrumenten heeft aangereikt voor de ondermijning van het koloniale bewind.¹¹

De andere gevolgtrekking waar we op willen wijzen, is Sanneh's aandacht voor de actieve rol van ontvanger in het vertalingsproces. Velen, zo zegt hij, hebben de rol van de ontvanger met name als willoos object gezien, als iemand die alleen maar slikte wat hem of haar werd aangezegd. Zending als vertaling eist echter actieve inzet van boodschapper zowel als van de ontvanger. Van de boodschapper of vertaler wordt verwacht dat hij of zij

in staat is de eigen cultuur te relativiseren en zich over te geven aan de ontvangende cultuur om het evangelie in die specifieke context tot zijn recht te laten komen. Dit kan echter alleen wanneer hij samenwerkt met lokale medewerkers. Alleen zij kunnen werkelijk beoordelen of een bepaalde vertaling adequaat is of niet. In die zin is de vertaler dan ook overgeleverd aan de ontvangende cultuur waarin hij uiteindelijk een vreemdeling blijft. Met het brengen van een vertaling zet de boodschapper een proces in werking waarover hij verder geen controle meer kan uitoefenen, maar dat hem als het ware door de ontvangers uit handen wordt genomen. Zij zijn verantwoordelijk voor de assimilatie en contextualisatie van de boodschap. Sanneh geeft te kennen dat, wanneer hem gevraagd zou worden wie van de twee partners in het vertalingsproces hij belangrijker vindt, hij zonder veel twijfel zou kiezen voor de ontvanger.¹² De boodschapper doet de overdracht en de vertaling in strikte zin van het woord, maar het is aan de ontvangende cultuur om te zoeken naar een betekenisvolle vertolking van de boodschap. Hieruit kan dan een zelfstandige theologie worden ontwikkeld die op mondiaal niveau een nieuw facet aan het begrip van het evangelie bijdraagt en – indien en waar nodig – kritische kanttekeningen kan plaatsen bij de verwording en de verabsolutering van bepaalde interpretaties van het evangelie.

De islam als spiegelbeeld

Het is nu precies rond die rol van de ontvanger binnen het zendingsproces, dat Sanneh een essentieel verschil ziet tussen de benadering van het christendom en de islam. We noemen al eerder dat Sanneh zending als verspreiding – die methode van zending waarbij de cultuur van de boodschapper samengesmolten is met de boodschap – kenmerkend vindt voor de islam. Hij baseert zich daarbij onder andere op het gegeven van de onvertaalbaarheid van de koran. Licht in de christelijke zending de nadruk op het vertalen van de boodschap, binnen de islamitische koran wordt het Arabische karakter van de koran onderstreept en als normatief uitgedragen. Immers, in de koran zelf wordt het unieke karakter van het Arabische van die koran meermalen benadrukt, wat leidde tot de veronderstelling dat het Arabisch de taal van de auteur van de koran, God zelf, was. Deze associatie verleende aan het Arabisch een sacraal aureool. De conclusie was dat deze Arabische tekst niet vertaald kon – en later niet mocht – worden. Alle vertalingen worden tot op heden gezien als interpretaties en derhalve niet geschikt voor gebruik tijdens officiële gebedsbijeenkomsten.¹³ Tekenend voor deze focus op de Arabische taal en cultuur binnen de islam, vindt Sanneh het gegeven van de *hidjra* (Mohammeds tocht van Mekka

naar Medina), die volgens hem de geboorte van de islam kenmerkt, zoals pinksteren het begin van het christendom aangeeft. Maar terwijl het pinkstergebeuren binnen het christendom het groene licht gaf voor een uitwaaiering naar alle windstreken en de daarmee samengaan pluriformiteit, had de *hidjra* juist het tegenovergestelde effect: de verschillende stammen en volken werden tot één umma, met één religieuze traditie en één religieuze taal. In de rituelen als de pelgrimage en de richting van het gebed werd het Arabisch schiereiland als centrum van de islamitische wereld nog eens benadrukt. Meer dan christenen, die door hun accent op de vertolking fragmentarisering binnen de wereldkerk in de hand werken, hebben moslims – door het gebruik van een en dezelfde taal – het besef deel uit maken van een wereldwijde gemeenschap. In die zin is het sterke punt van het christendom tevens haar zwakte en hetzelfde gaat op voor de islam. Het is opvallend hoe deze twee religies uit eenzelfde gegeven totaal andere conclusies trekken. We zagen eerder dat volgens Sanneh in het christendom de taal en de cultuur als instrumenten worden aangemerkt, waardoor God tot de mensen komt. Daaruit werd geconcludeerd dat het om slechts een instrument ging, dat, om het doel van het doorgeven van de boodschap te bereiken, zonder problemen – maar juist met veel geestdrift – kon worden verwisseld voor een andere taal. Ook binnen de islam spreekt Sanneh over taal als over het medium (instrument?) van de openbaring. Toch wordt hieruit geconcludeerd dat deze taal deel uit maakt van de boodschap en niet daarvan mag worden losgemaakt. We vragen ons af of het verschil dus werkelijk in de verschillende visie op de functie van de taal ligt of dat er mogelijk dieper verschil in het verstaan van openbaring en autoriteit van de geschriften aan ten grondslag ligt.

Terugkomend op het begin van deze paragraaf die inzette met de rol van de ontvanger, willen we er op wijzen dat binnen de visie van zending als verspreiding de nadruk ligt op het doorgeven van de boodschap terwijl het vertolkingsaspect, waarbij de ontvangende partner een actieve rol speelt, niet relevant is. De boodschap hoeft in die zin niet 'vertaald' te worden maar is universeel toepasbaar.

Het zwakke punt in Sanneh's betoog wat betreft de islam is het feit dat er wel degelijk een grote diversiteit en pluriformiteit binnen de islamitische gemeenschap is – er is een hemelsbreed verschil tussen islam in West-Afrika en Iran bijvoorbeeld – ondanks het feit dat allen van een en dezelfde koran tekst gebruik maken en de gebeden met dezelfde Arabische formuleringen ten hemel zenden. Zou dit mogelijk wijze impliceren dat het vertolkings-c.q. assimilatieproces sowieso plaats vindt vanaf het moment dat er lokale gelovigen/ontvangers zijn en dat vertaling van de heilige geschriften dit proces weliswaar versnelt maar geen noodzakelijke voorwaarde vormt?¹⁴

Conclusies en kanttekeningen

In onze slotparagraaf willen we de gevonden gegevens nog eens op een rijtje zetten en wat kritische noties maken. We zagen dat Sanneh de stelling verdedigt dat elke cultuur door God gegeven aanknopingspunten biedt voor de verkondiging van het evangelie. Tevens stelt hij dat het christendom een vertaalbeweging is, daarmee aangevend dat het evangelie vraagt om een constante vertaling, die bepaald wordt door de situatie die zij ontmoet. Voor christelijke zending impliceert dit dat zij in haar zoektocht naar culturele integratie – in samenwerking met de ontvangers van de boodschap die als gidsen dienen – dient aan te sluiten bij de sporen van Gods openbaring. Zo vormt ze eenheid met de 'missio Dei', Gods gang door de geschiedenis. Hoewel toegevend dat een zuivere scheiding van zending als vertaling en zending als verspreiding nooit valt te maken, ziet Sanneh deze laatste als karakteristiek voor de islam.

Waar liggen nu de zwakke en sterke punten in Sanneh's argumentatie?¹⁵ Positief zijn zeker Sanneh's pleidooi voor vertaling en de daarmee samenhangende pluriformiteit als wezenlijke aspecten van het christendom en zijn poging om de verhouding tussen evangelie en cultuur theologisch te verwoorden. Hij geeft wat dit laatste betreft zeker suggesties wat betreft de richting waarin gezocht kan worden, maar werkt deze aanzetten niet uit. We wezen al eerder op de vragen naar de verhouding tussen Gods algemene openbaring en de incarnatie van het Woord Gods in Jezus Christus. Nergens rept hij over criteria die als gids kunnen dienen tijdens de zoektocht naar de sporen van God in de cultuur noch geeft hij criteria die leidraad kunnen zijn voor de subtiel onderscheid tussen assimilatie en syncretisme. Ook het feit dat Sanneh cruciale termen als 'zending', 'assimilatie' en 'cultuur' niet definieert, verheldert zijn betoog niet.

Met M. Robinson Waldman willen we onderstrepen dat Sanneh zijn theologie van vertaling met name laat afhangen van de vertaling van de heilige Schriften en weinig oog lijkt te hebben voor andere vormen van vertolking, zoals die bijvoorbeeld doorwerken in de exegese en de toepassing van de boodschap. Hierdoor polariseert hij islam en christendom op een wijze die aan geen van beide recht doet. Tevens valt op dat Sanneh zozeer gericht is op het proces van de vertaling, de 'vernacularization', dat het effect van de inhoud van de boodschap ondergesneeuwd dreigt te raken.

Een laatste opmerking die we willen maken, gaat over het feit dat Sanneh zijn culturele theologie heel algemeen opzet, maar bij bestudering van zending als vertaling slechts spreekt over traditionele – Afrikaanse – culturen en de wijze waarop de zending aanknopingspunten voor haar boodschap kan vinden in deze culturen. De vraag rijst dan: Is zending als

vertaling slechts van toepassing op traditionele culturen en zo ja, wanneer is een cultuur te kwalificeren als traditioneel? En: Gaat het werk van de missio Dei verloren wanneer een cultuur zijn traditionele aspecten verliest of onderschatten we dan mogelijk het werk van God?

Sanneh heeft met zijn bijdrage over zending als vertaling zeker niet het laatste woord gesproken in de discussie over de verhouding van cultuur en evangelie. Veel vragen bleven onbeantwoord. Maar als wegwijzer zijn zijn ideeën zeker de moeite van het lezen waard.

1 Lamin Ousman Sanneh, geboren in 1942 in Georgetown, Gambia, groeide op in een moslim gezin en ging op zijn achttiende over tot het christendom. Hij studeerde onder andere in Engeland, het Midden-Oosten en de Verenigde Staten, doceerde in verschillende Westafrikaanse landen en Engeland en is nu hoogleraar 'missiologie en wereldchristendom' aan Yale Divinity School, New Haven.

2 Later in het artikel zullen we terugkomen op de verschillen in zending en benadering binnen islam en christendom en zullen we zien dat Sanneh niet altijd recht doet aan de islam.

3 Voor Sanneh's uiteenzetting over de verschillende methoden van zending, zie: L. Sanneh, *Translating the Message*, Maryknoll 1989, p.9.

4 Idem. p. 1 and L. Sanneh, 'Gospel and Culture', in P.C. Stine, *Bible Translation and the Spread of the Church: the Last Two Hundred Years*, Leiden 1990, p. 1-23.

5 Sanneh wijst erop dat er in het christendom een voortdurende dreiging is geweest deze popularisering van de religie teniet te doen. Hij geeft de gnostiek als voorbeeld van zo'n vervreemdingspoging, die het uiteindelijk toch niet heeft gered. Ibid. p. 2. Elders noemt hij echter de gnostiek als voorbeeld van een 'inheemse' vorm van christendom. Zie: *Translating the message*, p. 17.

6 Letterlijk zegt Sanneh: "The second is that all cultures have cast upon the breath of Gods favor, thus cleansing them of all

stigma of inferiority and untouchability.' Ibid. p. 47. Enerzijds vragen we ons af of het woord 'breath' een relatie heeft met de scheppende adem Gods die in Genesis wordt genoemd. Sanneh zou dan impliceren dat vanwege de schepping in iedere cultuur 'sporen van God' te vinden zijn. Anderzijds realiseren we ons dat Sanneh het woord reiniging gebruikt, wat zou betekenen dat deze 'breach of Gods favor' niet vanaf het begin deel heeft uitgemaakt van de culturen.

7 Romeinen 14:14; Sanneh vertaalt dit als: 'sacrality is not intrinsic to culture or nature but is something with the religious person invest cultural or natural objects, when they become religious objects. 'Gospel and culture', p. 14.

8 Vergl. 'Gospel and Culture', p. 15, 18v.v.

9 Sanneh noemt dit letterlijk 'that the God whom the missionary came to serve had actually preceded him or her in the field' in "The Horizontal and the Vertical in Mission", *International Bulletin of Missionary Research*, 7/4 (1983) p. 167. We willen dit verbinden met het al eerder gevonden gegeven, dat Gods adem over alle culturen heen is gegaan en dat hij deze gebruikt als instrument om met mensen in contact te komen.

10 We willen deze belangrijke gedachte in citaatvorm weergeven: 'The observation has often been made that unless Africa possessed the Scriptures in their own language, the future of Christianity was

correspondingly bleak. We might extend that to saying that unless the indigenous religious vocation was a deep and sincere one, the church would be sinking very shallow roots indeed. The other side of the proposition is that religious traditions may actually turn out to be indispensable to the vocation to which the church might be calling us, a remark that would set a bogey cat among the Barthian pigeons. The historical experience of Africa, however is a demonstration of the salvific value of religion. People might come to know the God of Jesus Christ only because they had been vouchsafed intimations of it in their religious traditions. It is across this tender bridge that the craft of translation arrived at its rendezvous. Thus translation assumed that the abstract 'word of God' would find its true destiny when embodied in concrete local idiom, lending credence to the theological insight that the 'word of God' had always carried the burden of the incarnation, and that its historical manifestation in Jesus Christ concentrated and made visible a process that is occurring throughout history.' Ibid. p. 167

11 In notedop is dit Sanneh's redenering. Voor een uitgebreider relaas, verwijzen we naar Sanneh's *Translating the message*, p. 88 vv. dat daar uitvoerig op ingaat. Een van de punten van kritiek die op *Translating the message* is uitgebracht, betreft Sanneh's wijze van argumentatie ten aanzien van dit onderwerp. Hij geeft tal van voordelen als 'bewijzen' voor zijn theorie. Maar, zoals Waldman en Yai poneren, ieder willekeurig ander kan evenveel voorbeelden aandragen, die het tegendeel van de stelling aangeven. In die zin is zijn bewijsvoering niet afdoende. Wel willen we nog even de aandacht vestigen op Sanneh's stelling dat door de bijbelvertalingen mensen zich realiseren dat het heilige, het Woord Gods, in de lokale taal kon worden uitgedrukt. Dit gaf een stimulans voor de waardering van de lokale taal.

12 Rather, our real interest should be directed to the ways in which mission provided the initiative for a process of religious change in which Africans unquestionably became the more dominant agents.' 'The Horizontal and Vertical in Mission', p. 166.

13 Het sacrale karakter van het Arabisch leidde tot allerlei vreemde uitwassen, zoals het feit dat moslims

weigerden niet-moslims als docenten Arabisch te accepteren en het reciteren van de koran in het Arabisch door niet-Arabisch sprekenden soms meer met magie dan met islam te maken had. We willen hier opmerken dat de bijzondere positie van het Arabisch binnen de islam in die zin wel opmerkelijk is, daar binnen de islam de stelling opgang doet, dat God naar ieder volk een profeet gezonden heeft, om hen een boek in hun eigen taal te geven. Arabisch is dus beslist niet de enige taal waarvan God zich bedient en wat dat betreft zou er geen basis zijn voor de uitzonderingspositie van het Arabisch.

14 Sanneh wijst erop dat christelijke zending in geïslamiseerde gebieden weinig resultaat lijkt te boeken. Hij ziet hier opnieuw een link met het onderwerp van de vertaling. Hij geeft het voorbeeld van pogingen van zendelingen om met behulp van een Swahili-bijbelvertaling in Oost-Afrika voet aan de grond te krijgen, maar zonder veel succes. Zijn conclusie: 'Obviously, it takes more than translation (!) to penetrate society with the gospel...' (*Translating the message*, p. 187). Sanneh's conclusie is dat de islam hier al – door haar hoge waardering voor het Arabisch en de in haar ogen inferieure status van de inheemse talen – voor de bijbelvertalers een onoverkomelijke barrière heeft opgeworpen, waardoor de traditionele wijze van benaderen geen zin heeft. Hiermee geeft hij aan dat het sterke punt van deze 'zending als vertaling' tevens het zwakke punt is, omdat het toch voor het grootste deel rust op een waardering voor de inheemse talen. De interessante vraag hoe dan wel te handelen in gebieden waar overwegend moslims wonen, laat hij achterwege.

15 We sluiten ons hiervoor gedeeltelijk aan bij de bespreking van *Translating the message* zoals die te vinden is *Journal of Religion in Africa*. M. Robinson Waldman & O. Babalola Yai, 'Translatability: a discussion', *Journal of Religion in Africa* XXII, 2(1992), p. 159-172.

Martha Frederiks studeerde in Utrecht godsdienstwetenschappen (islam) en theologie. Ze volgde cursussen op het gebied van Christen-Moslim relaties in Hartford in de VS. Sinds 1993 werkt ze als islamspecialiste voor PROCUMURA in de Gambia in West Afrika.

Ype Schaaf

Taalkeuze in Afrika

door zending en missie;
door de koloniale en eigen overheid

Wanneer de moderne zendingsbeweging op het Afrikaanse continent losbarst in het begin van de negentiende eeuw, gaat het om de bekering van 'arme heidenen' en om een opwekking tot stand te brengen in de oude kerken van Egypte en Ethiopië.

Daarbij speelt van meet af aan het vertalen en verspreiden van de bijbel een belangrijke rol.

De koloniale machthebbers ontwikkelen ook een taalpolitiek, die later door de onafhankelijke eigenlandse regering om eigen redenen voor een groot deel wordt overgenomen.

Het bijbelgenootschap ontstaat immers in 1806 in dezelfde kringen van door het reveil bewogen christenen in Engeland als de zendingsgenootschappen (en de anti-slavernij beweging) met als doel het antwoorden op de verderfelijke geachte ideeën van de Verlichting door het verschaffen aan zoveel mogelijk mensen in Groot-Brittannië en de rest van Europa van een betaalbare bijbel in de eigen taal. Het is logisch dat het bijbelgenootschap daarbij niet alleen het dienstmeisje van de kerk wordt, maar ook dat van de nieuwe zendingsgenootschappen overzee.

In Afrika leidt dat tot het zoeken naar grote talen om daarin zending te bedrijven en de bijbel te vertalen. Merkwaardig is dat daarbij ook een argument uit de Romantiek speelt namelijk de droom van Jean Jacques Rousseau van 'terug naar de natuur'. Vrijwel alle zendingspioniers op de kusten van Afrika dromen van een puur volk dat moet wonen achter de door de blanke handelaren en slavenhalers met drank en geweren bedorven kustbewoners. Onder dat volk willen zij de zuivere kerk stichten (die thuis maar nooit wilde lukken).

De pionier zendelingen weten niet dat er op het Afrikaanse continent

ongeveer 900 talen gesproken worden. Het Ewe van Togo, het Malagasy van Madagascar, het Zoeloe en het Tswana in Zuid-Afrika blijken bijvoorbeeld grote talen. Maar er worden bij de taalkeuze ook fouten gemaakt omdat men niet op de hoogte is van wie waar in het achterland wonen. Zo blijkt achteraf het Bullom in Liberia, de eerste Afrikaanse taal waarin het Brits en Buitenlands Bijbelgenootschap (BFBS) een evangelie publiceert, een klein kusttaaltje te zijn, terwijl de Amerikaanse presbyterianen ontdekken, dat niet het Mpongwe van hun eerste publicaties, maar het Fang de grote taal van Gabon is. Aan de oostkant hebben Krapf en Rebman eerst helemaal niet in de gaten hoe belangrijk Swahili is. En wanneer Rebman dan toch in die handelstaal aan het werk gaat maakt hij een veel te sterk gearabiseerde tekst van een evangelie.

In Noord-Afrika worden pogingen gedaan om vertalingen te maken in de Arabische dialecten, die de gewone man spreekt. Deze evangelievertaling blijken onaanvaardbaar omdat alleen het klassiek Arabisch van de koran de status heeft om van God te mogen spreken en zelfs om gelezen te worden. In Ethiopië ontdekt Krapf naast het Amharisch het Galla, dat nu Oromo wordt genoemd. Hij veronderstelt dat die taal heel Oost-Afrika gesproken wordt.

De zendelingen vinden het vertalen van de bijbel ook daarom zeer belangrijk omdat ze snel ontdekken dat ze niet veel tijd hebben. Vanwege het slechte klimaat en de onkunde ten aanzien van tropische ziekten sterven vele zendingarbeiders jong. De protestantse strategie wordt dus om bekeerlingen een bescheiden opleiding te geven, waarbij ze hun eigen taal leren lezen, en ze vervolgens als evangelist met gedeelten van de bijbel in hun eigen taal in de achterzak uit te zetten in naburige dorpen. De christelijke boodschap is in grote delen van Afrika verspreid door deze dorpsevangelisten, die van Jezus vertelden, preekten en de mensen leerden lezen.

Het kwam ook voor dat een zending een taal ging verbreiden. Zo werd in Zuid-Kameroen de kusttaal Douala tot een belangrijk christelijk communicatiemiddel in het hele gebied tussen de kust en de bergen van de Bamileké's en zo probeerden de Amerikaanse presbyterianen de Boeloetaal ook onder met de Boeloes verwante volken te gebruiken.

Merkwaardig en interessant werden de zgn 'Union Versions'. Voor gebieden waar meerdere volken aan elkaar verwante dialecten spraken. Dat was het geval bij de Ibo's in wat nu Nigeria heet, in chiNyanja in Nyassaland (Malawi), in chiShona in wat nu Zimbabwe heet en ook onder de mensen die Swahili spreken. Dus werd er – gestimuleerd door het Bijbelgenootschap

– samen één geschreven taal gemaakt, die voor meerdere dialectgroepen leesbaar was. Zo ontstond dan een soort grootste gemene deler, die door niemand zó werd gesproken, maar die als leestaal door zoveel mogelijk mensen werd begrepen.

In sommige gevallen werd een dergelijke 'Union Version' een groot succes en droeg dan ook bij aan een grotere eenheid onder meerdere bevolkingsgroepen. In andere gevallen werd het een flop omdat of de taalverschillen te groot waren of de in de 'union version' participerende volken elkaar en dus ook elkaars dialect niet moesten.

De grote succesverhalen van bijbelproductie van boven de 100.000 stuks in de negentiende eeuw werden Luganda en Malagasy, terwijl de Amerikanen op hun drukkerij in Ebolowa in Zuid-Kameroen vóór 100 godsdienstige titels hadden geproduceerd in de Boeloetaal.

De katholieke missies begonnen vanaf 1840, dus later dan de protestanten met hun werk in Afrika. Gregorius XVI is van 1831 tot 1845 de eerste grote missiepaus van de 19e eeuw. Libermann en De Lavigerie, de aartsbisschop van Algiers, worden belangrijke stichters van Afrikaanse missiecongregaties.

Ook de katholieken zoeken naar bruikbare Afrikaanse talen. In een sfeer van felle competitie met de protestanten kiezen ze vaak voor een al door de zending gebruikte taal. Echter in Zuid-Kameroen ontdekten de katholieken, dat de Ewondo's die de Beti-taal spraken, het aan hun taal verwante Boeloe, dat de Amerikaanse zendelingen gebruikten, niet wilden horen. Dus werd Beti de taal van de missie in en rond Yaoundé en nu zijn de meeste Ewondo's katholiek.

Terwijl de protestanten vrij hoge eisen stelden bij de doop – er kwam vaak zelfs bij vele zendingen een leesexamen aan te pas – waren de katholieken in deze gemakkelijker in het vertrouwen dat eenmaal in de kerk de dopelingen wel opgevoed zouden worden tot echte christenen. Vertaalwerk in de eigenlandse talen moest daarom ook in de eerste plaats de kerk en haar liturgie dienen. Katholieken vertaalden daarom delen van de liturgie, de zondagse schriftlezingen en voor de catechese een catechismus en een leven van Jezus. Tot 1930 hebben ze dat gedaan in een honderdtal Afrikaanse talen. Opvallend is dat een hele bijbel en zelfs een nieuw testament in diezelfde periode alleen vertaald werd in talen waarin de protestanten een grote aanhang hadden zoals Malagasy, Swahili, Luganda, Lingala en Sesotho.

Een interessant voorbeeld van een verkeerde taalkeuze is het nieuwe testament, dat Noorse Lutheranen in de vijftiger jaren van deze eeuw in het Mbum vertaalden. De Noren werkten in Midden-Kameroen, waar moslims Fulani's het dominante volk waren. Hun horigen waren Mbum en omdat

moslims moeilijk te benaderen waren richtten de Noren zich op deze Mbum en hun taal. De aanpak mislukte faliekant omdat de taal van de horigen helemaal geen status had in de door de Fulani's gedomineerde samenleving.

Koloniale taalpolitiek

De protestantse taalstrategie had zich in Afrika al goeddeels ontwikkeld toen het moderne kolonialisme begon omstreeks 1890. De koloniale machten hadden elk een eigen taalpolitiek.

Voor de Portugezen waren de koloniën provincies van hun oude glorierijke wereldrijk. Ze voelden niets voor het gebruiken van Afrikaanse talen, maar moesten op basis van de conferentie van Berlijn van 1886 de protestanten met hun gedoe met Afrikaanse talen toelaten in Angola en Mozambique. Tenslotte legden ze de eis op dat bijbels alleen gedrukt mochten worden als ze tweetalig waren met het Portugees op de linker pagina en de Afrikaanse taal op de rechter.

De Fransen brachten hun superieur geachte 'culture française', naar Afrika. Ze noemden de Afrikaanse talen 'des dialectes' en wilden er vrijwel niets van weten.

De Engelsen hadden geen koloniale politiek. Ze ontwikkelden voor elk mandaatgebied of kolonie de ter plaatse geschikt geachte aanpak. Zij hadden niets tegen het gebruik van de eigenlandse talen, mits er op de scholen ook Engels werd gegeven, zodat de Afrikanen met hen konden communiceren. Verder konden die Afrikanen toch nooit 'British subjects' worden.

De Belgen exporteerden gewoon hun taalstrijd ook naar Congo. In 1960 was het telefoonboek van Leopoldville-Leopoldstad dus tweetalig: Frans en Nederlands. Een beleid ten opzichte van Afrikaanse talen hadden ze niet. Opdat een ieder die in Congo werkte Belgisch zou gaan denken, was er in Brussel voor niet – Belgische zendings- en missiewerkers een verplichte cursus Belgische maatschappijleer.

De enigen, die in Afrika een uitgewerkte taalpolitiek hadden waren de Duitsers, die tot de Eerste Wereldoorlog in Kameroen, Togo, Ruanda en Burundi, Tanganjika en Zuidwest Afrika zaten. Zij hebben enorm getheoretiseerd over de kolonisatie. Ze kozen in elke regio een grote Afrikaanse taal voor het basisonderwijs, terwijl het voortgezet onderwijs in het Duits moest worden gegeven. Hun missiologen discussieerden over het probleem of nu individuen bekeerd moesten worden, of dat de opdracht 'Volksmissie' was: de christianisering van het hele volk.

Alle koloniale machten hadden belang bij onderwijs omdat ze eigenlands lager kader nodig hadden voor hun administratie, politie, leger en ook voor

het bedrijfsleven.

Ze hadden dus het liefst te maken met zendingen en missies uit het eigen moederland, omdat die dezelfde taal en denkstijl hadden als zichzelf. En ze boden vrijwel overal zending en missie wat subsidie, wanneer die voor onderwijs zorgden met een door de kolonisator vastgesteld strikt westers leerprogramma. De koloniale machthebbers deden dit puur om financiële redenen, onderwijs via zending en missie was voor hem de goedkoopste oplossing. In de Portugese en Belgische koloniën kwam er zelfs een officiële opdracht van de koloniale overheid aan de katholieke missies tot het geven van onderwijs.

Zending en missie waren wel te porren voor een inspanning op het gebied van onderwijs, omdat de scholen kader konden opleiden voor hun jonge kerken en zo bovendien een bijdrage geleverd kon worden aan de ontwikkeling van het land. Immers naar het besef van de zendelingen en missionarissen ging het niet alleen om de verkondiging van de boodschap van Christus, maar ook om de verbreiding van de superieur geachte westerse beschaving. Wel werd er met name in de Franse koloniën strijd gevoerd over de plaats van de Afrikaanse talen in het lesprogramma. De katholieken wisten het officieel voor elkaar te krijgen, dat het gewone onderwijs in het Frans moest zijn, maar dat op school godsdienstonderwijs gegeven mocht worden in de eigenlandse talen. En de vraag werd dan wat men allemaal onder godsdienstonderwijs kon verstaan.

In Egypte en Ethiopië probeerde in de 19e eeuw de Koptische en Etiopische orthodoxe geestelijkheid zoveel mogelijk de zendelingen met hun opwekking en hun bijbels in de volkstaal buiten de deur te houden om hun eigen positie als bemiddelaars van het heil door hun kennis van de heilige kerktaal overeind te houden. Ook werden zendelingen en missionarissen gekoppeld aan de politieke belangen van hun moederland.

Tenslotte werd alleen Ethiopië niet gekoloniseerd. Keizer Haile Selassie probeerde daar zonder het gebruik van de andere talen uitdrukkelijk te verbieden het Amharisch tot de nationale taal te maken. Omdat hij daarbij de bijbel nodig had droeg hij als hoofd van de kerk de patriarch, de 'aboena', op om met het bijbelgenootschap samen te werken. Zelfs schonk hij aan het Britse Bijbelgenootschap land in Addis-Abeba om er een bijbelhuis te bouwen. Het bijbelgenootschap probeerde begrip te tonen voor de Etiopisch Orthodoxe kerk door zowel de bijbel in het Amhaars uit te brengen als in de oude kerktaal het Ghe-ez. De Etiopisch Orthodoxe kerk bleef achterdochtig tegenover zendingwerk van katholieken en lutheranen, maar werd door de keizer gedwongen tot meer internationale openheid, toen hij opdracht gaf tot aansluiting bij de Wereldraad van Kerken, wat later leidde tot ook meer oecumenische openheid in Ethiopië zelf.

Tussen haakjes de achterdocht tegen het hele westerse christendom werd ook in de Koptische Orthodoxe kerk van Egypte pas enigszins doorbroken, toen ook deze kerk zich aansloot bij de wereldraad.

Tweeslachtig

De positie van zending en missie tegenover de kolonisator werd tweeslachtig.

De oude zendingspioniers hadden weinig begrip getoond voor het traditionele Afrikaanse denken, dat ze als verblind heidendom beschouwden, maar ze waren wel in de voorkoloniale tijd de eerste blanken geweest die zich tussen de Afrikanen vestigden, hun taal leerden, hun leven leidden en vaak ook – jong – hun dood stierven. Bovendien stonden ze tegenover de (slaven) handelaren aan de kant van de eigenlandse bevolking.

In de koloniale periode werden zendelingen en missionarissen ondanks soms anti-clericale regeringen in het moederland een onderdeel van de blanke koloniale macht. Hun leven werd als dat van de koloniale beambte ook materieel comfortabeler. En daarmee groeide de afstand tot de eigenlandse mensen.

Met name de missie zette zich enorm in op onderwijsgebied. Gevolg was dat zending en missie aan de ene kant de Afrikaan in hun kerken zichzelf liet zijn door in liturgie, lied, gebed en gezang gebruik te maken van de eigenlandse talen, terwijl aan de andere kant hun scholen de verbreiders werden van de taal van de kolonisator en zijn westerse opvattingen.

In 1944 was 90 procent van alle onderwijs in Afrika ten zuiden van de Sahara christelijk.

Omdat veel Afrikanen het idee kregen, dat men alleen evenveel macht kon krijgen als de blanke kolonisator, wanneer men ook zijn kennis vergaarde door zijn onderwijs te volgen, stelden de Afrikanen in het algemeen deze inspanning voor westers onderwijs op hoge prijs.

Twee verhalen uit West Afrika illustreren het belang dat gehecht werd aan het boek en aan schrijven.

In 1903 bezoekt de sultan van Foemban in Kameroen op uitnodiging van keizer Wilhelm II Berlijn. Bij zijn terugkeer vertelt hij aan zijn ridders, zijn raadgevers, dat hij het geheim van de blanken heeft ontdekt. Die kunnen alle mogelijke nieuwe dingen bedenken en uitvinden omdat ze lege hoofden hebben, want alles wat ze moeten onthouden schrijven ze op. En dus ontwikkelden de Bamoen in Kameroen een eigen schrift dat bestond uit 250 tekens om creatief leeghoofd te worden als de blanke.

In 1913 trekt een Liberiaans prediker Wade Harris in een wit gewaad met in de ene hand een houten kruis en in de andere een Engelse bijbel door het

zuiden van Ivoorkust met de boodschap dat de fetisjen verbrand moeten worden en dat de enige weg geloof in Jezus en het boek van God is. En er zullen mensen van ver komen om de inhoud van het boek van God uit te leggen. Wade Harris' boodschap slaat aan en in 1923 vindt de Britse methodistenzending Platt uit Dahomey bij toeval de 50.000 Harris gelovigen, die kerken gebouwd hebben waarin ze zingen en bidden en waar de bijbel dicht in het midden ligt tot de vreemden zullen komen om het boek uit te leggen. Dat Harris boodschap zoveel succes had heeft te maken met de sociale onrust, die in het zuiden van Ivoorkust was ontstaan omdat de Fransen met geweld de plaatselijke bevolking dwongen mee te werken aan de aanleg van een spoorlijn.

Omdat de bijbelvertalingen vrijwel altijd gemaakt werden door zendelingen met behulp van veel beperkter opgeleide eigenlandse informanten, die hoogstens Engels of Frans kenden, kwamen er nogal wat letterlijke vertalingen, die naar de Engelse King James of de Franse Louis Segond vertalingen roken. Wat men nu inculturatie noemt kwam in het vertaalwerk tot voorbij de Tweede Wereldoorlog niet of nauwelijks voor. Dat er al in de negentiende eeuw een paar bijbelvertalingen van zeer hoge kwaliteit gemaakt zijn zoals die in Malagasy en in Tswana, kwam omdat de vertalers zeer begaafde mensen waren.

Met name op de protestantse scholen speelde de (goedkope) bijbel in het Engels of Frans een grote rol, met als gevolg dat een hele generatie Afrikaanse zendingsschoolverlaters een wat plechtig bijbels Engels of Frans leerden spreken.

Apart

Een apart verhaal is de tweeslachtigheid in Zuid-Afrika.

Toen na de Boerenoorlog in 1902 de Engelsen de macht gekregen hadden, begonnen de verslagen Boeren een politiek-culturele emancipatiebeweging, waarin het bewaren van hun taal, die zij Afrikaans noemden een belangrijke rol speelde. Deze calvinistische Boeren gebruikten in hun kerken eerst bijbels in het Nederlands, maar toen er in 1933 een bijbelvertaling in het Afrikaans kwam die met veel enthousiasme werd ontvangen, was daarmee het Afrikaans als taal in de kerk volledig aanvaard. Omdat de Afrikaanssprekende Boeren hadden moeten strijden om hun eigen taal te handhaven tegenover het Engels, bevorderden zij op hun beurt weer in hun zendingswerk het gebruik van de eigenlandse talen onder de Afrikaanse volken. Dat deden ze buiten de Unie bij hun zendingswerk in Malawi, Zambia, Kenya en Nigeria zo sterk dat in Zambia de Afrikanen de zendelingen op een bepaald moment verweten hen dom te willen houden

door hen alleen maar hun eigen taal te leren lezen en geen Engels te onderwijzen.

In Zuid-Afrika zelf gingen de Boeren sterk bijdragen in het werk van het bijbelgenootschap dat zich grote inspanningen getroostte om bijbelvertalingen uit te brengen in de grote talen als Xhosa (1859) Tswana (1857), Zoeloe (1883) enzovoort. Daarmee hielpen de Boeren de andere volken van Zuid-Afrika om zichzelf te blijven, zoals zijzelf hun identiteit bewaarden door het gebruik van hun Afrikaans. Tegelijk pasten deze bijbelvertalingen in de regeringspolitiek om de zwarte bevolking opgedeeld te houden in een aantal zoveel mogelijk van elkaar gescheiden volken.

Onafhankelijk

Toen omstreeks 1960 de onafhankelijkheidsgolf over Afrika spoelde werd er door de kerken gecommuniceerd in de Afrikaanse talen. In het verstedelijkingsproces namen de plattelanders hun kerk en taal mee naar de stad. De nieuwe grote steden werden zo agglomeraties van dorpen. In een stad als Douala werd in de zestiger jaren in 15 talen zondags kerkdiensten gehouden. De kerken waren 'places to belong': waar je in je eigen taal jezelf kon zijn in de onbekende wereld van de grote stad.

Echter de zangcultuur in de kerken was hoogstens in het ritme afrikaans, maar niet in de melodie of in het gebruik van muziekinstrumenten. Ook leunden de bijbelvertalingen sterk op de gevende taal, die in vele gevallen niet eens het Hebreeuws of Grieks was maar het Engels of Frans. In Zaire werd als voorbeeld van moderniteit de Missa Luba gemaakt, met Latijnse teksten en Afrikaanse melodieën, terwijl in Zuid-Kameroen de presbyterianen een kerkorde kregen door 'domweg' de kerkorde van de United Presbyterians uit de VS in het Boeloe te vertalen compleet met de bijzondere bepalingen omtrent Massachusetts. Bij de theologische opleidingen werd meestal de officiële taal van de (voormalige) kolonisator gebruikt.

Met andere woorden: de kerken gebruiken Afrikaanse talen, maar daarmee was het evangelie nog niet geïncultureerd in Afrika.

Daarnaast was er het (vaak door de kerken georganiseerde) lager en middelbaar onderwijs in de taal van de kolonisator. Dat werd na de onafhankelijkheid overal fors uitgebreid met handhaving van de Europese taal. Toen de vrijheidsstrijd in Mozambique losbarstte stichtte Frelimo een middelbare school in de buurt van Dar-es-Salaam in Tanzania met Portugees als voertaal met het oog op kadervorming want in het bevrijde Mozambique zou Portugees onmisbaar blijven.

De regeringen van de onafhankelijke landen kozen alleen daar waar het politiek haalbaar was voor een Afrikaanse taal als officiële taal, maar zelfs

dan vrijwel altijd met Frans of Engels ernaast. Dat gebeurde met Swahili in Tanzania, met het Sango, de taal van een klein volk langs de rivier in de Centraal Afrikaanse Republiek en met Ewe in Togo.

Verder werd overal Frans of Engels of Portugees om twee redenen de officiële taal in de nieuwe onafhankelijke landen. De eerste was dat er in vrijwel elk land zoveel eigenlandse talen gesproken werden, dat het kiezen van één ervan als officiële taal het uitbouwen van de voormalige kolonie met kunstmatige grenzen tot een natie zou kunnen belemmeren. Toen er universiteiten kwamen werd daar in het begin ook weinig gedaan aan het bestuderen van de Afrikaanse talen, alweer omdat men dat politiek riskant achtte.

De tweede reden was, dat de verschillende Afrikaanse regeringen in de internationale wereld wilden meedoen. Ook moest internationale wetenschappelijke kennis direct toegankelijk zijn. Daarom werden wereldtalen als Engels of Frans als officiële en onderwijstaal belangrijk geacht.

Behalve in de kerk vonden de eigenlandse talen nieuwe mogelijkheden in de popmuziek van de radio en de cassette, die in Afrika in de zestiger jaren inhoudelijk een eigen karakter kreeg in de commerciële pop, dus in muziek met reclameteksten, en in de politieke pop, dat wil zeggen met slogans van politieke leiders.

Inculturatie

Sinds de onafhankelijkheid zijn er in de meeste Afrikaanse landen alweer dertig jaar verstreken.

In de kerken is de muziek en de liturgie in het algemeen sterk geafrikaneerd. Men is van de westerse melodie overgestapt op de Afrikaanse hartslag van de beat. Daarbij heeft het besluit van het Tweede Vaticaanse Concilie om de eucharistie voortaan in de volkstaal te vieren bij de katholieken grote gevolgen gehad. Omdat in deze vieringen ook schriftlezingen voorkomen waren nieuwe bijbelvertalingen nodig. Gecombineerd met de uitbouw van nationale bijbelgenootschappen over heel Afrika heeft dit een nieuwe impuls tot vertalen gegeven, waarbij eigenlandse vertalers, die Hebreeuws en Grieks kennen, steeds meer naar voren kwamen. Bovendien onderstreepde de nieuwe dynamische-functionele vertaalmethode de noodzaak om meer uit te gaan van de ontvangende taal. Op deze wijze wordt nu – veelal voor het eerst – de bijbel in Afrika om zo te zeggen van binnenuit vertaald. Daarnaast zijn de onafhankelijke Afrikaanse kerken met hun warmte en gemeenschap, met hun genezingspraktijken en het uitdrijven van boze geesten, de voorbeelden geworden van inculturatie van het evangelie in het Afrikaanse leven en denken. Het lijkt erop dat de onafhankelijke kerken er

ook in slagen om in de nieuwe reuzensteden de taal- en stamgrenzen te doorbreken, door in een Pinkstersfeer diensten te houden in meerdere talen. Sociaal uitgedrukt berust de gemeenschap in hun kerken vaak niet meer op dezelfde taal of hetzelfde volk, maar op de gezamenlijke armoe en machteloosheid. Er groeien in die reuzensteden zelfs nieuwe volkstalen voor de onderlinge communicatie. In Kinshasa is er al een nieuw testament in de nieuwe stadstaal Kituba vertaald. Placide Tempels heeft jaren geleden al geschreven dat de kerk van Afrika pas christelijk wordt wanneer de stamgrenzen in Christus' naam doorbroken worden. De zending en missie hebben destijds gekozen om de Afrikaanse mens met het evangelie te benaderen in zijn eigen taal. Mogen we stellen dat de armoe en machteloosheid van de massa's in de nieuwe krottensteden op dit ogenblik de grenzen van talen en stammen bezig zijn te doorbreken?

Naarmate hun land stabiel is geworden doen Afrikaanse regeringen minder star ten aanzien van het gebruik van eigenlandse talen. Wel is er een praktisch probleem. Men kan fraaie strategieën ontwerpen over het al dan niet gebruiken van bepaalde Afrikaanse talen in de kerk of in de samenleving, waarbij de katholieken geneigd zijn zich te beperken tot de grote talen en de Wycliff-bijbelvertalers, die onder de naam SIL vanuit Nairobi en Yaoundé tegenwoordig ook actief zijn in Afrika, bereid zijn om ook te helpen bij bijbelvertaalwerk in kleine talen, maar uiteindelijk bepalen de mensen zelf hoe hun taal gesproken of gelezen functioneert. Daarbij is de eerste vraag die van de status van de betreffende taal, waarmee dan weer samenhangt een tweede belangrijke punt en dat is het cultureel gevoel van eigenwaarde. Een taal in de kerk als leestaal gebruiken heeft alleen zin wanneer er in die taal ook hygiënische voorlichting verschijnt en volksverhalen. Andersom geredeneerd: iemand wil alleen maar leren lezen, wanneer er in die taal aardig en nuttig leesvoer beschikbaar is. En dat moet meer zijn dan de bijbel, omdat in vele Afrikaanse landen de productie van gedrukte teksten gering is door de slechte economische situatie. Verder zijn er ook in Afrika vele bewijzen te vinden voor de stelling dat er geen antwoord is te geven op de vraag waarom het ene volk wel warm loopt voor de eigen taal en cultuur en het andere niet.

Afrika is bezig van een driehoeksrelatie: bijbel in Hebreeuws en Grieks – westers christendom – Afrikaans denken, te komen tot een directe confrontatie tussen de bijbel in Hebreeuws en Grieks met de eigen cultuur. Hoeveel Afrikaanse talen de kerk van morgen in haar getuigenis gaat gebruiken zal afhangen van vragen als: is het praktisch haalbaar gezien het aantal sprekers, maar ook hoe vasthoudend zijn deze mensen ten opzichte van hun eigen taal.

Tenslotte dient gesteld dat er ook vele miljoenen mensen in Afrika zijn, die nooit zullen leren lezen. Zoals de massa's ongeletterden in de Middeleeuwen hun 'Biblia Pauperum' hadden geschilderd op de muren van de kerken, zullen zij hun televisieschermen hebben en hun radio's en hun cassettebandjes. Dat vraagt missionair een ander soort creativiteit dan die van het Gutenberg tijdperk.

De christelijke kerk moet hier antwoorden weten. Ze heeft immers van de apostel Paulus al geleerd dat het geloof uit het gehoor is en daar is geen leescultuur bij nodig, maar wel een taal die men verstaat en die het hart aanspreekt.

Gebruikte literatuur:

Johannes Beckmann; Die Heilige Schrift in die Katholische Missionen. Immensee 1966.

W. Canton; History of the British and Foreign Bible Society. 4 delen, Londen 1910.

Barbara Grimes ed.; Ethnologue. Languages of the world. tenth edition, Dallas 1984.

L.P. Groves; The planting of christianity in Africa. 4 delen, Londen 1964.

Ali A. Mazrui; De Afrikanen. De drievoudige erfenis. Haarlem 1988.

Ype Schaaf; Hij ging zijn weg met blijdschap. Over de geschiedenis en de rol van de bijbel in Afrika. Kampen 1990.

A.O. Smit; God laat het groei. Geschiedenis van die Bijbelgenootskapsbeweging in Suider Afrika 1820-1970. Kaapstad 1970.

Scriptures of the world. UBS, Reading Engeland 1990.

Ype Schaaf werkte van 1959 tot 1972 voor de bijbelgenootschappen eerst in Kameroen en later in heel Afrika.

Storende bijgeluiden

in de communicatie van de christelijke boodschap

Wanneer iemand luistert naar een radioprogramma met name via de korte golf, dan kan een heldere ontvangst op vele manieren gestoord worden. Betere afstelling of harder geluid helpt daarbij meestal niet.

Op dezelfde wijze kan de communicatie van de christelijke boodschap 'gestoord' worden. Die 'storingen' kunnen zeer verschillende oorzaken hebben en ze doen zich niet alleen voor wanneer de boodschap overgedragen wordt in een vreemde cultuur. Verkeerde, eenzijdige en onjuiste overdracht van het christelijk getuigenis vindt helaas ook plaats binnen de eigen cultuur.

Toch is het risico van een 'storing', die de verstaanbaarheid bemoeilijkt of onmogelijk maakt groter in een vreemde context met name wanneer de overbrengers van de boodschap zelf vreemdelingen zijn of wanneer eigenlandse predikanten gebruik maken van studiemateriaal en technieken die van elders komen. Over die 'storingen' gaat dit artikel. Nader gepreciseerd: Hoe werkt een vreemde wijze van denken en een andere manier van doen een duidelijke presentatie van Gods boodschap tegen of verstoort die compleet?

De oorspronkelijke bijbelse boodschap is niet westers.

De ontvangers (in het kader van dit artikel Bantoevolken in Afrika) zijn niet-westers, maar de boodschappers zijn vaak wel westerling. Hun Indo-europese taal is zowel niet-bijbels als niet-Afrikaans. Wat voor problemen brengt dit met zich mee en waar liggen mogelijke oplossingen?

Typen van 'storingen'

Verbale communicatie kent vier componenten: een producent (P) van de boodschap (B), de ontvanger (O) van die boodschap en de situatie (S) waarin die boodschap overgedragen wordt. Daar dienen andere onderscheidingen aan toegevoegd te worden zoals de semiotische code die wordt gebruikt; het communicatiemedium; vorm; inhoud en intentie van de boodschap; de mogelijkheid tot reageren van de ontvanger en de mogelijke 'storingen' in dit hele proces.^{2,3}

Vijf soorten 'bijgeluiden' verstoren de communicatie:

a. *Fysieke*

Bij de producent omdat hij of zij stottert of een vreemd accent heeft. Bij de ontvanger omdat hij of zij slecht hoort of slechthorend is. Ook kan vermoeidheid een rol spelen of het gebruik van alcohol en drugs.

b. *Situationele*

Die afhangen van de omstandigheden waarin de communicatie plaatsvindt, zoals achtergrondlawaai, storing in radiuitzendingen, een slecht gedrukte tekst, verkeerde spelling.

c. *Linguïstische*

Die hebben meestal te maken met dialectverschillen tussen producent en ontvanger of met sociologische taalverschillen (gebaseerd op sociaal onderscheid). Ze kunnen ook in de taal zelf zitten wanneer daarin dialectische of sociologische verschillen een rol spelen alsmede de specifieke cultuur die achter een bepaalde taal steekt.

d. *Conceptuele*

Hierbij gaat het om belangrijke socioculturele verschillen in wereldvisie. Ze uit zich in overtuigingen, veronderstellingen, waarden, doelstellingen, houdingen of in verschillen in levensstijl tussen de wereld van de producent en die van de ontvanger. Ze manifesteren zich in algemeen aanvaarde opvattingen, die voortkomen uit wat men in het verleden ervaren en geleerd heeft, of zijn gebaseerd op de huidige economische situatie, de sociale status of de politieke omstandigheden.

e. *Psychologische*

Deze hebben te maken met de situatie en relatie van producent en ontvanger. Daarbij spelen a. en b. vaak een rol. Hierbij gaat het om ieder (tijdelijk)

gebrek aan aandacht en interesse, persoonlijke animositeit, verschil in ras of sociale klasse. Sterke bezorgdheid of vreugde etc.

Van deze typen bijgeluiden zijn de eerste drie nogal duidelijk. Bij het overbrengen van een boodschap en speciaal van een godsdienstige boodschap wordt daarmee dan ook meestal wel rekening gehouden. De factoren d. en e. daarentegen zijn impliciet en worden daarom vaak over het hoofd gezien. De psychologische bijgeluiden van e. zijn meestal sterk persoonlijk en plaatselijk bepaald.

Conceptuele bijgeluiden

Wij willen ons hier bezighouden met de conceptuele bijgeluiden van punt d., omdat die vooral van belang zijn bij interculturele communicatie, wat vertalen altijd is. Zoals Nida en Reyburn stellen: "Te vaak doen vertalers hun werk buiten een gemeenschap van gelovigen zonder voldoende oog te hebben voor wat vertalers beogen of verwachten van een vertaling."³ Dit geldt overigens van elke vorm van christelijke communicatie.

Een eerste stap om deze armelijke visie of zelfs blindheid te corrigeren is te leren om de potentiële problemen te vinden en te erkennen. Dat wil zeggen om oog te krijgen voor de momenten waarop 'bijgeluiden' waarschijnlijk storend zullen werken.

De invloed van de zogenaamde westerse naties in wereldwijde christelijke evangelisatiecampagnes is al lang onderkend ook door degenen die van mening zijn dat een dergelijke actie meer negatieve en belemmerende gevolgen heeft voor zogenaamde jonge kerken dan positieve en produktieve.

Naar mijn overtuiging zijn de intenties (maar niet altijd de gevolgen) van deze veelsoortige en uitgebreide wereldwijde aanpak in het algemeen oprecht geweest, zij het dat de relatieve winstpunten snel verliespunten werden in die gevallen waarin een programma van nationaal inkaderen van de acties ter plaatse en van kontekstualisering van de boodschap niet sterk en effectief gestimuleerd is. Het gaat er hier niet om alle aspecten van deze indigenisatie te bespreken, maar eenvoudig de aandacht te vestigen op drie terreinen, waar de nadrukkelijke gevolgen van ethnocentrisme zich vaak hebben gemanifesteerd en herkend cq serieus genomen moeten worden. Ik baseer me daarbij op ervaringen in Centraal Afrika.

Evangelisatiecampagnes

1. Hoewel ze vaak nogal dynamisch en flexibel en gericht op participatie van hun gehoor worden opgezet, gaan vele westers georiënteerde evangelisatiecampagnes uit van een centrale aanpak, die in strijd is met de traditionele Afrikaanse methoden van besluitvorming. Nauwkeuriger geformuleerd: de individualistische zeer emotionele, direct confronterende maak-uw-keuze-nu benadering is in strijd met de normale procedure voor het nemen van een belangrijk besluit. De door de tijd gerijpte traditionele manier leidt tot consensus na meestal veel gemeenschappelijke discussie over de uiteindelijke voordelen niet alleen voor de ene persoon waar het om gaat, maar ook voor zijn of haar 'familie'. Ingrijpende persoonlijke verplichtingen op lange termijn worden nooit gemakkelijk aangegaan of veranderd in Afrika en (vooral jonge) mensen aanmoedigen om dat wel te doen betekent het risico nemen van een snelle geestelijke terugval en in een heel aantal gevallen zelfs een zekere mate van publieke belediging van de eigen kring van sociale relaties.

2. Voor evangelisatiecampagnes zijn evangelisten nodig en daar ligt een ander duidelijk voorbeeld van westerse 'storende bijgeluiden'. Een profeet wordt in zijn eigen vaderstad niet geëerd, heeft Christus gezegd (Lucas 4:24) en hetzelfde lijkt te gelden voor de evangelisten van Centraal Afrika, tenminste in onze dagen en binnen het bestaande kerkelijke kader. (Waarbij ik het niet heb over de profeten/voorgangers van de onafhankelijke afrikaanse kerken). Bij massabijeenkomsten, campagnes en bekeringsconventies horen vreemdelingen te spreken en liefst ook nog niet uit Afrika afkomstige westerlingen. Al lang ter plaatse werkende zendingsarbeiders, die wel mee willen doen, spreken ook niet aan. Men vindt blijkbaar dat alleen volmaakt onbekende vreemden voldoende charisma bezitten of voldoende nieuwsgierigheid opwekken om een grote menigte te trekken. Deze westerse evangelisten komen dan ook in grote getale, waarbij ze hun verschillende manipulatietechnieken meebrengen en imponerend de massamedia bespelen. Deze methoden zijn ook vreemd, maar op het moment dat ze het gewenste succes lijken te hebben worden ze toch populair. De laatste tijd zijn een aantal Afrikaanse evangelisten naar voren gekomen, maar in de meeste gevallen hebben deze mannen en een beperkt aantal vrouwen hun 'voortgezette' opleiding gehad in het westen dat wil zeggen in de Verenigde Staten en hebben ze hun karakteristieke wijze van optreden aangepast.

3. Nauw verbonden aan het vorige dient een ander al lang optredend

'storend bijgeluid' genoemd waar de niet-westerse kerk mee zit en dat veroorzaakt wordt door de godsdienstige training ter plaatse. De programma's van veel theologische opleidingen in Centraal-Afrika zijn nog steeds sterk geënt op curricula die in het westen ontwikkeld zijn en gebruikt worden. Dus is er een zware nadruk op academische onderwerpen als: systematische theologie, confessioneel getinte belijdenissen, kerkelijke tradities in organisatie en bestuur plus oude en nieuwe kerkgeschiedenis. Ik zeg niet dat deze vakken zonder betekenis zijn voor Afrikaanse theologieprogramma's, maar mijn vraag geldt het aandeel dat hieraan toebedeeld moet worden binnen de opleiding als geheel. Hoe ziet dat eruit naast vakken als: de wereld van de bijbel (dat wil zeggen de historische, politieke, ecologische, socioculturele en religieuze achtergronden van de volken in de bijbel en hun heilige Schrift): de studie van het ontstaan van de bijbeltekst zelf; exegese waar mogelijk met basiskennis van Hebreeuws en Grieks; de studie van de traditionele religies en het hedendaagse Afrikaanse christendom (waarbij ook de zogenaamde onafhankelijke kerken horen).

Deze tweede serie van contextueel meer relevante onderwerpen dient voorrang te krijgen (ondanks de gebruikelijke beperkingen in tijd en financiële middelen) wanneer men een bijbels gevormde, sociaal bewuste, theologisch alerte en creatieve geestelijkheid wil opleiden. Dat geldt voor alle niveaus (ook die van de dorpsevangelist). Daarbij gaat het niet alleen om inhoud, maar ook om de methode van onderwijs. Als voorbeeld volgt hier het maken van een preek.

Geen westerse preektraditie

In de godsdienstige praktijken van de mensen van Centraal Afrika bestaat er geen natuurlijk equivalent van de westerse preek. In de verteltradities ging de kennisoverdracht meestal op een informele en interactieve wijze (door liederen, volksverhalen, raadsels, spreekwoorden, mythen, legenden) of bij de inwijdingsriten veelal in het geheim en inhoudelijk sterk gericht op de levenscyclus en de gemeenschap. Uitgebreide overtuigende speeches werden eigenlijk alleen maar gehouden in de raad van de chef met de oudsten wanneer aan de gemeenschap als geheel gerelateerde of wettelijke dan wel strafrechtelijke zaken besproken werden.

Ondanks de vreemde komaf (namelijk van westerse zendelingen) en de opvallende ongelijkheden in vorm en functie blijkt de preek enthousiast aanvaard te zijn als een belangrijk middel tot communicatie in publieke godsdienstoefeningen (en natuurlijk ook in politieke bijeenkomsten). Men heeft blijkbaar de indruk dat dit de manier is waarop de christelijke verkondiging, of het gaat om evangelisatie of om verdieping, gedaan moet

worden. En dat is misschien wel juist wanneer men denkt aan de rabbijnse tradities die goeddeels overgenomen zijn door de eerste christenen. Aan de andere kant lijken het beperkt aantal preken, die we in het nieuwe testament vinden (van Petrus in Handelingen 2 en 3, Stefanus in Handelingen 7 en Paulus in Handelingen 13, 17 en 20) formeel weinig op de zorgvuldig opgebouwde, analytisch ingedeelde, deductief redenerende en literair gestileerde preken, die als ideaal worden gezien in het huidige westerse christendom. Het probleem is dat niet-westerlingen in hoge mate dit hen vreemde model hebben overgenomen met vaak ongelukkige en onherkenbare consequenties ten aanzien van de verstaanbaarheid en de praktische relevantie.

Echter deze aanpassing – als een meer subtiele uiting van 'storende bijgeluiden' – werd nooit volledig zowel in kwaliteit als in omvang. Zo hebben sommige Afrikaanse voorgangers – speciaal diegenen, die het produkt zijn van een flexibele en cultureel gecontextualiseerde theologische opleiding – geleerd om in meerdere of mindere mate de westerse homiletische aanpak in te passen in de in hoge mate veranderde eigen communicatieve situatie. Anderen, die niet een zo radicale theologische training gehad hebben, gaan samen met alle niet echt opgeleide 'onafhankelijke' voorgangers veel verder. Zij ontwikkelen stap voor stap door interactie een veel meer eigenlandse manier van preken. Dat manifesteert zich op velerlei wijze, maar kan gekarakteriseerd worden als: een samenvoegende op onderwerp gerichte opzet en lezing van de bijbeltekst; een inductieve van voorbeelden (uit de bijbel en het dagelijks leven) uitgaande manier van redeneren; een warme, persoonlijke, emotionele en imperatieve presentatie gepaard gaande met veel modulatie in de stem en contrast in de intonatie; veel herhalingen (letterlijk en door synoniemen); het gebruik maken van dialoog om de toehoorder erbij te betrekken, uitroepen van instemming of afkeuring; het vaak gebruiken van retorische hulpmiddelen als metaforen, hyperbolen, directe citaten en concrete voorbeelden.

Echter deze ogenschijnlijk ideale situatie heeft ook een negatieve kant. Het gecontextualiseerde Afrikaanse preekmodel filtert vrijwel alle wat de vorm betreft storende westerse bijgeluiden uit, maar slaagt er vaak niet in om een adequate methode toe te passen voor het hanteren van de bijbelse inhoud speciaal ten aanzien van de exegese van de bijbeltekst. Een inzicht in de achtergronden van de geciteerde bijbelgedeelten lijkt te ontbreken.

Tegelijk vindt men in de preek vaak weinig begrip voor interpersoonlijke dynamiek en de godsdienstige betekenis dan wel de theologische consequenties van de tekst zelf. De toepassing wordt dan zeer duidelijk ten aanzien van de situatie van de toehoorder, maar is vaak zeer los verbonden met een bijbelse uitgangspunt waarop het geheel gefundeerd zou moeten zijn. Te vaak wordt er een schriftgedeelte of een serie losjes verbonden

schriftgedeelten gewoon opnieuw verteld, zij het op een dramatische manier, als springplank voor een onderwerp dat te maken heeft met een moreel of sociaal thema uit deze dagen. Regelmatig krijgt dit de vorm van een soort middeleeuwse allegorie. Op deze wijze wordt er geen waardevolle verbinding gelegd tussen een uitgebalanceerde behandeling van de twee belangrijkste hermeneutische invalshoeken. Het droeve resultaat wordt dan dat alle gepreek dat plaats vindt geen verrijking inhoudt van de kennis betreffende de bijbeltekst en de relevante toepassing daarvan.

Bijbelvertaling

Dit soort problemen kunnen zich voordoen omdat een goede exegetische methode ontbreekt, maar ze kunnen ook veroorzaakt worden door een ander type storingen: óf de bijbel in de eigen taal is een te letterlijke (en daardoor vaak misleidende en onbegrijpelijke) vertaling van een al even letterlijke Engelse (Spaanse, Nederlandse, Franse enz.) bijbel, óf de voorgangers baseren hun studie van de tekst en hun daaruit voortkomende preek op een Engelse (of andere) vertaling, die ze niet altijd, of zelfs gewoonlijk helemaal niet, begrijpen.

Daarom is een goede, dat wil zeggen accurate wat betreft inhoud en idiomatisch wat betreft stijl, hedendaagse vertaling⁴ nodig zowel voor die predikanten en predikers, die slecht of onvoldoende opgeleid zijn als ook voor diegenen, die niet of onvoldoende gebruik kunnen maken van de reeds beschikbare vertalingen in het Engels. Een speciaal probleem van een heel aantal uit beide groepen is dan ook nog dat zij zich onvoldoende realiseren hoe slecht zij Engels begrijpen en wat voor gevolgen dat heeft voor het verstaan van de bijbel.

De drie begrenzingsen, waarbinnen bijbelvertaling dient plaats te vinden, zijn door verschillende schrijvers gedefinieerd. Bijvoorbeeld: 'De aard van het hermeneutisch probleem wordt bepaald door het feit, dat zowel de tekst als de vertaler geconditioneerd zijn door hun plaats in de geschiedenis' (en daar mag wel aan toegevoegd worden: door hun respectievelijke culturen EW). Om tot begrip te leiden moeten deze twee werelden met elkaar in verbinding gebracht worden'.⁵ 'Onder begrenzing wordt hier verstaan de limiet van begrip veroorzaakt door een gegeven standpunt of perspectief'.⁶ 'De persoonlijk bepaalde en cultureel specifieke grens van begrijpen; de conceptuele context of wel de kennisbepalende omgeving'⁷ oefent een bepalende invloed uit op het hele hermeneutische proces. En dat gaat zover dat 'absolute communicatie niet mogelijk is',⁸ zelfs niet tussen nauw verbonden individuen, die dezelfde taal en cultuur gemeen hebben.

Inderdaad is de factor, die bijbelvertaling zo moeilijk maakt, dat het gaat om twee verschillende taalkundige en culturele werelden, namelijk die van de originele tekst en die van de ontvanger, te verbinden door een beperkte groep vertalers.

Dan is er een sterke begrenzing binnen het vertaalproces zelf. Vertalers mogen de betekenis van de oorspronkelijke boodschap niet veranderen. De te communiceren essentie van waarde die de vertaling overbrengt mag nooit ver afwijken van de bron. Positief gesteld: 'De vertaler moet proberen functioneel en semantisch equivalent formuleringen te vinden, die zover als dat mogelijk is overeenstemmen met de betekenis van de oorspronkelijk tekst'.⁹

Tenslotte komt het derde probleem: Veel vertalers kennen het Hebreeuws en Grieks van de grondtekst niet en moeten werken met een vreemde derde taal, die meestal één van de westerse wereldtalen is. Dit leidt tot wat Eugene Nida noemt, 'een drie talen model van communicatie'. (10) Een derde taal verschaft de toegang tot de bijbelse boodschap maar brengt daarbij storende geluiden mee voor de vertalers in de ontvangende taal.

Hoe deze 'storende bijgeluiden' uit te schakelen?

a. *Indigenisatie*

Allereerst moeten eigenlandse medewerkers niet alleen de ontvangers van de boodschap zijn, maar ze moeten die ook mee formuleren.

Wanneer er bijvoorbeeld een verantwoord gemaakte bijbelvertaling beschikbaar is in een linguïstisch verwante Afrikaanse taal (zoals in Centraal Afrika bijvoorbeeld die in Chichewa) kan die de behoefte overbodig maken aan een vertaling in een grote Europese taal als hulpmiddel voor het vertaalteam, dat de bijbelse grondtalen niet kent.

Indigenisatie heeft ook te maken met de media, die men gebruikt en de wijze waarop men de boodschap formuleert. Spreek- en luistergewoonten en inductieve technieken dienen waar mogelijk bevorderd te worden. Dit punt lijkt zeer logisch. Alleen waarom wordt het dan zo weinig toegepast in deze tijd, die zo verlicht wil zijn op het punt van cultureel zelfbewustzijn? Het antwoord op deze vraag heeft vaak te maken met het hiervolgende tweede punt.

b. *Opleiding*

Veel pogingen tot indigenisatie mislukken omdat vertalers ter plaatse lang niet altijd dezelfde mogelijkheden tot opleiding, training en het opdoen van ervaring krijgen als de westerse teamleden. Dit plaatst de eigenlandse medewerkers in een nadelige positie, met name omdat men van hen nu juist

verwacht te functioneren op een bepaald niveau van vakmanschap. Overigens worden ze niet geholpen door elke willekeurige studie of opleiding. Het moet gaan om gerichte training. Voor een bijbelvertaler betekent dat, dat de studie van de bijbelse talen en van de culturele achtergrond van de boodschap op de praktijk gericht en zorgvuldig gecontextualiseerd moet worden, met oog op de situatie en de setting waarin de boodschap moet functioneren en aanspreken.

c. *Interactie*

Opgeleide eigenlandse mensen leveren het beste vertaalwerk in een interactieve omgeving. Ervaring heeft mij geleerd, dat Afrikaanse collega's in het algemeen beter functioneren wanneer ze in een klein team werken dan alleen. Het analyseren en oplossen van problemen bij de bijbelvertaling, maar ook bij andere projecten, lukt dan beter. Een Cheva spreekwoord zegt niet voor niets: 'Een enkele vinger kan geen luis dooddrukken.' Buitenlandse adviseurs kunnen soms waardevolle adviezen geven, tenminste wanneer ze hun aanvullende rol beseffen. De leiding en de besluitvorming bij een project dienen in handen te zijn van eigenlandse mensen.

Echter de voordelen van group-dynamics, van samenwerken, komen er alleen maar uit wanneer die groep zorgvuldig geleid en bestuurd wordt, anders verdwaalt men op zijpaden. Het team dient ook de gemeenschap erbij te betrekken voor wie men werkt.

d. *Onderzoek*

Van meet af aan is onderzoek en testen nodig. Met oog op verheldering, correctie of aanvulling van het communicatieproces dienen nieuwe toepassingen en analyses permanent onderzocht te worden. Daarbij gaat het ook om lacunes óf in de kennis van de gevende talen of in de kennis van de ontvangende talen. Nieuwe technieken dienen bestudeerd zoals daar zijn de mogelijkheden om bijbelgedeelten op cassette te gebruiken in gebieden, waar weinig mensen kunnen lezen; of de noodzaak om noten bij de bijbeltekst te voegen in bijbels bestemd voor predikanten en evangelisten met weinig opleiding. Heel wat in eerste instantie succesvolle communicatieprojecten zijn stukgelopen op kortzichtigheid en gebrek aan flexibiliteit. Ze mislukken nog vóór de ontvanger van de boodschap heeft kunnen reageren. En dat terwijl corrigerende dan wel instemmende reacties voor elk dynamisch programma essentieel zijn. Daaruit kan de informatie komen om de vertaling van de boodschap te herzien en te testen op efficiency en effect. Tijd en geld zijn vaak remmende factoren ten aanzien van deze aanpak. Daaraan kan iets gedaan worden door de groep voor wie de vertaling bestemd is zo intensief bij 'hun' vertaling te betrekken, dat ze mee gaan offeren.

Conclusie

Geen enkele inspanning ten aanzien van communicatie slaagt er ooit in om de inhoud van de boodschap volledig over te brengen of om haar functionele doel helemaal te bereiken. Deze harde realiteit mag geen ontmoediging zijn ten aanzien van het vertaalwerk. Men dient omgekeerd allereerst te kijken naar de positieve kant en de altijd aanwezige mogelijkheid tot verbetering. Zoals één van de meest bekwame en invloedrijke deskundigen van deze eeuw het gezegd heeft: 'effectieve communicatie is altijd mogelijk'.¹¹ De apostel Paulus heeft zich niet beperkt tot 'ten dele kennen' ten aanzien van God. Hij is niet opgehouden bij: 'nu zien wij nog door een spiegel in raadselen' (1 Korinte 13:12). Hij erkende zijn menselijke beperkingen maar hij wist ook van de Geest van God, die de verschillende gaven tot communicatie inspireert om samen zowel individuele 'storende bijgeluiden' weg te filteren als het welzijn van de gemeente van Christus te bevorderen. (1 Korinte 12 en 14).

-
- 1 Robert de Beaugrande. Factors in a theory of poetic translation (Approaches to Translation Studies) blz. 3 Assen 1978.
 - 2 Philip Stine en Ernst Wendland (eds.) Bridging the gap: African traditional religion and Bible translation. (UBS monograph series, NY 1990) pag. 38.
 - 3 Eugene Nida and William D. Reyerburn. Meaning across cultures. (American Society of Missiology Series 4) Maryknoll 1981 blz. 61.
 - 4 William Wonderley, Bible translations for popular use. (UBS Helps for translators VII), N.Y. 1968. Hoofdstuk 5.
 - 5 Anthony Thisleton: The two horizons. New Testament hermeneutics and philosophical description with special reference to Heidegger, Burgerman, Gadamar and Wirtgenstein. Exeter 1980. blz. 16.
 - 6 idem hst XIX

- 7 Ernst August Gutt: Translation and relevance; Cognition and context. Oxford 1991 blz. 25.
- 8 Eugene Nida. Message and Mission – the communication of the christian faith. (revised edition) 1990. blz. 105.
- 9 Jan de Waard en Eugene Nida, From one language to another. Functional equivalence in Bible translation. Nashville 1986. blz. 36.
- 10 Eugene Nida: Message and Mission 1960, revised 1990 blz. 52, 53.
- 11 idem blz. 105.

Dr. Ernst Wendland is een vertaaldeskundige, die voor de Wereldbond van Bijbelgenootschappen in Lusaka in Zambia werkt.

Vertaling Ype Schaaaf

Toegankelijk van de boodschap

over de incarnatie van het Woord in de context van Papua Nieuw Guinee

In Papua Nieuw Guinee worden 800 vaak zeer kleine talen gesproken. Voertalen zijn Tok Pisin, een pidgin op basis van het Engels en structuren van eigenlandse talen en in het voortgezet onderwijs het Engels.

Deze situatie stelt de communicatie en inculturatie van het evangelie voor zeer speciale problemen.

In het bergland van Papoea Nieuw-Guinea¹ was iemand naar de kerk geweest. De dienst werd gehouden in het Tok Pisin². Hij hoorde over *tok bilong God* 'het woord van God', en wat het allemaal kon betekenen voor hem en zijn volksgenoten. Bij zijn thuiskomst vertelde hij in zijn eigen taal het verhaal weer. Toen bleek wat een misverstand kunnen optreden wanneer iemand niet gewend is aan een onderscheid tussen stemhebbende en stemloze medeklinkers. Vol enthousiasme vertelde hij over de openbaring van Gods hond (*dok bilong God* had hij verstaan). Niet zo'n vreemd misverstand, wanneer men bedenkt dat dieren een belangrijke plaats innemen in de traditionele verhalen (mythen) van veel Nieuwguinese culturen. Wel roept deze anekdote de vraag op naar de toegankelijkheid van de bijbelse boodschap wanneer die niet in de eigen taal verantwoord vorm wordt gegeven.

Die nieuwe boodschap valt natuurlijk niet in een luchtledige. Besef van het numineuze, het ontzagwekkende, was al eeuwen aanwezig. De stilte van het dichte oerwoud, versterkt door enkele vogelschreeuwen, roept gemakkelijk een existentiële reactie op (vgl. Van Baal 1991:43): de verwondering om de ontzag inboezemende stilte, de grootsheid van de zich immer vernieuwende natuur. In antwoord op de inherente vragen van het leven waren allang verhalen geconcipieerd die oorsprong en einde zin konden geven. De voorouders verdwenen eigenlijk nooit van het toneel – als

geesten, die door de levenden te vriend moesten worden gehouden, konden ze altijd nog kwaad aanrichten (als vergelding) of zegenen (als beloning op het juiste gedrag). Dieren, bepaalde bomen of bamboebossages, riviertjes, grotten; op verschillende manieren boden ze contact met de onzichtbare werkelijkheid die vruchtbaarheid, gezondheid en voorspoed kon beïnvloeden.

En nu kwam daar een dimensie bij. Het verhaal van Yahweh, de enig betrouwbare en genadige van alle goden. Van hem werd verteld dat hij de oorsprong, d.w.z. de schepper, is van alle dingen, dat hij zich een bepaald volk had uitgekozen, dat hij één van hen geworden was om onze aardse werkelijkheid te beleven, daaraan gestorven maar weer opgestaan was, nu tijdelijk in een onzichtbare wereld voor ons, mensen, op de bres staat en weer eens terug zal komen om alles te herstellen tot wat goed en heel is. Dit verhaal wordt verteld door mensen met een witte huid, geen vertegenwoordigers van dat uitverkoren volk, die het zelf uit de oorspronkelijke talen en culturen hebben omgevormd in een eeuwenlang (westers) gedachtengoed. Hoe wordt het toegankelijk in ieder van de 800 taalgemeenschappen van Papoea Nieuw-Guinea?

Vertaalbaarheid

Iedere taal heeft zijn eigen klankstructuur (met of zonder betekenisonderscheid tussen stemhebbende en stemloze medeklinkers bijvoorbeeld), zijn eigen grammatica die de volgorde van woorden in een zin bepaalt, en zijn eigen betekenisstructuur (enerzijds speciale woorden voor tien verschillende manieren van 'dragen', anderzijds één woord voor 'weg', 'pad', 'straat', enz.). Wat een taalgemeenschap ervaart in de fysieke omgeving, de sociale netwerken zoals die zich ontwikkeld hebben, in de overgeleverde wereldbeschouwing, dat alles heeft zijn sporen achtergelaten in de taal. De sprekers kunnen daarmee adequaat communiceren over hun tastbare wereld, hun interpersoonlijke relaties en hun innerlijke gevoelens en gedachten.

Zonder erbij na te denken kiest een spreker van een Papoea-taal als het Usan³, een woord voor 'oudere broer' of 'jongere broer' omdat een woord dan alleen 'broer' betekent niet voorhanden is. Evenmin bestaat er een woord voor het algemene begrip 'geest'. Wel hebben de sprekers de beschikking over een uitgebreid arsenaal van specifieke woorden voor 'watergeesten', 'bosgeesten', 'vooroudergeesten', enzovoort. Eén van deze geesten placht met een brommend geluid door het oerwoud te zweven en is nu de benaming voor 'vliegtuig'. De taal heeft zich geacomodeerd om met een bestaande term aan een nieuw verschijnsel te kunnen refereren.

Anderzijds kunnen woorden aan andere talen ontleend worden en geassimileerd aan het inheemse klanksysteem, zoals *sios* in Tok Pisin een aanpassing is van het Engelse 'church' = 'kerk'.

Vertaling van 'heilige Geest'

Welk woord moet nu dienst doen om het begrip 'heilige Geest' in deze taal weer te geven? In het Tok Pisin kent men *Holi Spirit*, direct uit het Engels afkomstig, terwijl Tok Pisin wel een verzamelnaam heeft voor geesten die in bomen, rivieren, meertjes en grotten huizen: *masalai*. Kennelijk was in de eerste verkondiging en vertaling niet gekozen voor een 'heilige Masalai'. Renck (1990:105) beschrijft hoe de PNGse evangelisten in Yagaria (een taal in het centrale hoogland) zich van een letterlijke vertaling bedienden vanuit de kusttaal *Kâte*, die door de vroege Lutherse zendelingen tot kerktaal was verheven voor vele binnenlandse gebieden. In *Kâte* was *mâro* 'adem' gekozen, ongetwijfeld om de betekeniscomponent van Hebreeuws *ruach* en Grieks *pneuma* recht te doen. Yagaria *amuma* vertaalt direct het *Kâte* *mâro*. De Usan vertaler verwierp *ebenau* 'adem' omdat allerlei activiteiten toegeschreven aan de heilige Geest niet uitgevoerd konden worden door een *ebenau*. Hij verkoos *igomurur*, een woord dat verwijst naar iemands bewustzijn, iets dat alleen mensen bezitten, dat soms waargenomen kan worden door anderen in hun droom (met name als de bezitter van de *igomurur* op het punt staat te sterven). Toch is het niet de geest van een dode, daar heeft het Usan een ander woord voor.

Een kerkelijk leider van de Usan protesteerde. Hij dacht dat *ebenau* een noodzakelijke weergave was van Tok Pisin *spirit* en dat dat de naam was die God zelf aan de mensheid had geopenbaard. In de discussie werd de etymologische geschiedenis van *spirit* vanuit de Latijnse vertaling voor *pneuma* en *ruach* duidelijk gemaakt. Verschillende Usan sprekers bespraken de betekenis van *igomurur*, namelijk dat het verwijst naar iemands eigenlijke zelf, zijn identiteit; en dat *igomurur* meer persoonskenmerken heeft, zoals bewust handelen, dan een *ebenau*. De uiteindelijke keuze van *igomurur* kan niet voorkomen dat een nieuw begrip aan het Usan is toegevoegd, namelijk dat niet alleen mensen maar ook de oorspronggever *Qenu* (= 'God', wat al net zo'n groot vertaalprobleem vertegenwoordigt) een *igomurur* heeft en/of is.

Vertaling van 'koninkrijk van God'

Een tweede voorbeeld betreft de technische, theologische uitdrukking 46

'koninkrijk van God', die het Griekse *basileia* vertaalt. In traditionele samenlevingen in Nieuw-Guinea waren geen koningen, of vergelijkbare heersers. De eerste vertalers kozen voor het *Kâte*, een uitdrukking voor het insluiten door de bladeren van een broodvrucht die dan figuratief verwees naar een invloedsgebied van een machtige leider waarbinnen veiligheid en vrede heerste. Renck (1990:104) vertelt dat er geen leen-vertaling in Yagaria mogelijk was omdat in het Yagaria gebied geen broodvruchtbomen voorkomen. Een morfologisch complexe vorm in Yagaria verwijst naar 'het zijn/leven van een belangrijk man'. Maar Renck geeft toe dat nog geen bevredigende term is gevonden. Hij voegt daaraan toe dat dit wellicht een punt is waarop het evangelie nog niet voldoende geïncultureerd is en waar de inheemse theologen verder over na moeten denken.

De vertaalconsulent voor het bijbelgenootschap in PNG, Norm Mundhenk, noemt *Kingdom bilong God* als een van de problematische religieuze leningen van het Engels in de Tok Pisin bijbel (1990:359). Op veel plaatsen kon het woord 'koninkrijk' vertaald worden door *kantri* (Engels 'country' = 'land'). Maar in de uitdrukking 'Koninkrijk van God' wordt het een specifiek theologisch begrip, ingewikkeld genoeg, zelfs voor vertalingen in Europese talen. Het is maar de vraag of deze uitdrukking adequaat op alle plaatsen *basileia* 'koningschap/koninkrijk' weergeeft. Na enige pogingen in het Usan met omschrijvingen die verwijzen naar het 'heersen of veilig onderhouden door een belangrijk man' koos de vertaler voor *bibis*. Dit woord verwijst naar een afgebakend gebied dat aan iemand toebehoort, waarvoor hij verantwoordelijk is, waar geen buitenstaander zich waagt binnen te dringen. In besprekingen met andere Usan-sprekers werd duidelijk dat 'Gods *bibis*' zowel reeds aanwezig is. Of dat in de loop der tijd theologische reflectie door Usan-sprekers leidt tot een vervanging van dit woord, blijft natuurlijk een vraag.

Inheemse theologie

Deze twee voorbeelden illustreren het probleem van vertaalbaarheid. Zoals het moeilijk is woorden als 'geest' of 'koninkrijk' in een Papoea-taal te verklaren, zo is het vrijwel ondoenlijk woorden als *bibis* of *igomurur* in het Nederlands te omschrijven. Men moet in zo'n geval meteen woorden van de ene taal gebruiken die daarin een eigen netwerk van betekenisrelaties en associaties hebben om de plaats van het woord in de andere taal te bepalen. Hiermee wil ik niet zeggen dat het onmogelijk zou zijn om redelijk equivalente vertalingen te produceren. De volle betekenis van bepaalde woorden en uitdrukkingen verkrijgt men pas als een gehele tekst, in dit geval, de verzameling van teksten die de bijbel vormen, beschikbaar is,

zodat taalgebruikers door lezen en horen, door van gedachten te wisselen over mogelijke betekenisverbanden en implicaties zich de boodschap kunnen toeëigenen. In zo'n proces is het onontkoombaar dat de taal als zodanig veranderingen ondergaat. Renck bespreekt de 'verchristelijking' van Yagaria met als complementair proces de 'Papoeanisering van het evangelie'.

Bestaande woorden verwerven nieuwe betekenselementen, zoals bijvoorbeeld het Nederlandse 'dopen' naast 'brood dopen in een saus'. Zo heeft het woord voor 'witte magie' in Yagaria ook de betekenis 'zegenen' gekregen, het woord voor 'initiëren' in Usan wordt nu ook gebruikt, in samenstelling met 'wassen' voor 'dopen'.

Sommige westerse zendings- of missiewerkers maken bezwaar tegen dit soort aanpassingen, uit angst voor syncretisme: vermenging van christelijke en vóór-christelijke ideeën. Terecht wijst Renck erop dat enige vorm van syncretisme niet vermeden kan worden, indien men ernaar streeft dat de boodschap doordringt in het gehele leven. Anderzijds zou men tekort doen aan de universaliteit van Gods goedheid indien men de inheemse cultuur wil laten verdwijnen onder de invloed van het christelijk geloof.

Toeëigening

Echte opneming van de bijbelse boodschap in de inheemse cultuur vereist instandhouding van de eigen identiteit, terwijl het nieuwe leven van geloof, hoop en liefde daarin vorm wordt gegeven. Bijvoorbeeld, door het traditionele breken van de eerste *yam*, waarbij een gedeelte aan de maan geofferd werd, nu plaats te laten vinden als 'dankstond voor het gewas' waarbij de oorspronggever gedankt wordt voor zijn goedheid. Een ander voorbeeld: iemand was onrecht aangedaan door een bepaald dorp. Vanouds betekende dat dat hij een gelegenheid zocht om via een soort toverij zijn wraak te nemen. Na het lezen van het Evangelie van Lucas (17:1-6) beseftte hij dat de nieuwe boodschap vergeving eiste in plaats van genoegdoening. Een letterlijke vertaling van zijn reactie luidt: 'Deze woorden doorsteken mijn binnenste' (sommige idiomen zijn minder cultuur-specifiek dan men zou verwachten!). De bewoners van het dorp stelde hij gerust. Van nu af hoefden zij geen angst meer te hebben voor mogelijke *sanguma* (Tok Pisin voor dit soort toverij of 'zwarte magie') van zijn kant. Hij wilde in vrede leven.

Nationaal taalbeleid

Toen Papoea Nieuw-Guinea in 1975 een onafhankelijke staat werd, zette de nieuwe regering het koloniale beleid ten aanzien van taal en onderwijs

voort. Het Engels werd de officiële taal, waarin al het onderwijs gegeven zou worden. Naast het Engels werden Tok Pisin en Hiri Motu als nationale talen erkend. Een advies van een oud-regeringsambtenaar om kinderen eerst in de moedertaal te leren lezen en schrijven, terwijl Tok Pisin als nationale taal geïntroduceerd zou worden en gebruikt als medium in lager en voortgezet onderwijs, om tenslotte Engels (en andere vreemde talen) later aan te bieden voor externe communicatie, werd ter zijde geschoven. Pas later, in 1979, ging een dergelijk systeem van start in één provincie, op aandringen van enkele taalgemeenschappen die met groeiende bezorgdheid hadden gezien hoe hun kinderen door het onderwijs in het Engels en het buitenschoolse gebruik van Tok Pisin steeds meer vervreemden van hun eigen cultuur en taal. Dit programma, gezamenlijk uitgevoerd door de universiteit van PNG, de provinciale regering van de North Institute of Linguistics, had zo'n succes dat in de jaren tachtig ook de nationale overheid steeds meer interesse kreeg voor tweetalig onderwijs. Voor honderden taalgroepen een tweetalig onderwijs te realiseren vereist uiteraard een gigantische infrastructuur. Vanaf 1988 is er een officieel samenwerkingsverband tussen het SIL, het ministerie van onderwijs en provinciale instanties om in zoveel mogelijk taalgebieden zowel leerkrachten te trainen als geschikt taalmateriaal aan te maken.

Taalbeleid van de kerk

Op kerkelijk terrein was al veel langer sprake van interesse voor gebruik van plaatselijke talen. Veelal betrof dat enkele kusttalen, zoals Kâte, Jahem en Gedaged, die door de lutherse zending tot kerktaal, ook voor anders-talige gebieden, waren verheven. De PNGse evangelisten die de omgekeerde gebieden introkken, leerden vaak al snel de plaatselijke taal om de eerste bijbelverhalen en leerstellingen te verkondigen. Door onderling contacten won Tok Pisin steeds meer terrein. De verschijning van het nieuwe testament in Tok Pisin in 1969, een woordenboek met beknopte grammatica in 1971 en een weekblad (de laatste twee bezorgd door pater Mihalic) zijn belangrijke factoren geweest voor de standaardisatie van deze taal. Door een toenemende mobiliteit van de bevolking en een groeiend aantal huwelijken tussen leden van verschillende taalgroepen is het aantal sprekers van Tok Pisin de laatste 25 jaar sterk toegenomen. Voor veel mensen in de grotere plaatsen is het de moedertaal. De positie van het Tok Pisin in het kerkelijk leven werd onlangs versterkt door de uitgave van de gehele bijbel in 1989, mede omdat ook een editie met deutero-canonieke boeken beschikbaar is.

Er is nogal eens verschil van mening geweest over de status en het gebruik

van Engels, Tok Pisin en de plaatselijke talen. De voorstanders van een exclusief gebruik van Tok Pisin wezen op het gevaar van versplintering wanneer iedere congregatie in zijn eigen taal de eredienst zou houden. De leden van eenzelfde kerkgenootschap zouden al gauw niet meer met elkaar kunnen communiceren. Diezelfde gedachte was al eerder de drijfveer geweest tot de ontwikkeling van de bovengenoemde kerktaalen.

De voorstanders van een exclusief gebruik van de plaatselijke talen minachten vaak de wat omslachtige, of schijnbaar oppervlakkige, manier waarop de Pidgin-taal abstracte begrippen moest weergeven. Zouden mensen de boodschap wel ten volle kunnen bevatten? Bovendien vermoedde men dat een minder goed begrepen kerktaal, of het nu om Engels, Tok Pisin of een vreemde kusttaal ging, ongewenste effecten kon hebben, waardoor syncretistische ideeën gemakkelijk de gemeentes zouden kunnen ontwrichten.

Indien de argumenten van beide partijen enige geldigheid wordt toegekend, is het niet moeilijk een oplossing te bedenken die de nadelen beperkt en de voordelen optimaliseert. Het gebruik van het Engels is zeker gepast in veeltalige situaties waar Tok Pisin minder bekend is (het zuidelijke Papoea bijvoorbeeld). Tok Pisin, daarentegen, vertegenwoordigt een duidelijke inheemse identiteit, wat blijkt uit de keuze voor deze taal wanneer mensen die uitstekend Engels spreken zich op hun gemak voelen en met elkaar ongedwongen over van alles en nog wat willen praten. In veel plattelands situaties wordt Tok Pisin op zijn beurt bestempeld als een vreemd iets, *saming bilong waitskin* 'iets dat bij de witte hoort'. Diepe gevoelens, saamhorigheid, eigen identiteit die vastzit aan bloed en bodem-
verwantschap, kun je slechts in je eigen moedertaal uitdrukken.

Conclusie

Zoals de laatste jaren steeds meer wordt onderkend in taalkundige en antropologische kringen [zie bijvoorbeeld Time Magazine september 1991 'Lost Tribes, Lost Knowledge'] – op gevaar af dat een nieuw dogma ontstaat dat de moedertaal verabsoluteert – heeft iedere taal een unieke manier om de werkelijkheid te verwoorden. De culturele erfenis die in iedere taal, door hoe kleine groep mensen ook gesproken, verankerd ligt, zou niet mogen verdwijnen, maar juist geleerd en gekoesterd moeten worden. Het is bijvoorbeeld goed mogelijk dat in een ontmoeting van een Papoea-cultuur met de geschriften van de bijbel nieuwe accenten aandacht krijgen die in de westerse traditie onderbelicht zijn gebleven.

Enerzijds is voor een theologische bezinning nodig dat de teksten zo helder mogelijk beschikbaar zijn, anderzijds is voor een werkelijke oecumene, zowel intra- als interkerkelijk, noodzakelijk dat men dezelfde taal spreekt

en dat niet alleen in letterlijke zin. Voorwaarde is dan natuurlijk dat de inheemse vertalingen niet al te zeer afwijken van de algemeen toegankelijke vertalingen, Tok Pisin en Engels. Indien in ieder geval dezelfde grondtekst is gevolgd voor de vertaling, en indien de vertalers zo dicht mogelijk bij de bron-taal blijven (uiteraard zonder tot een zinloze letterlijke vertaling te vervallen), kan er zelfs een vruchtbare dialoog ontstaan tussen gelovigen uit verschillende taalgemeenschappen en kerkgenootschappen, die tot een verfijning van de verschillende vertalingen kan leiden, en tot een waarachtige incarnatie van het Woord in de Melanesische context.

1 Ruim een eeuw geleden werd het op één na grootste eiland ter wereld opgedeeld door drie koloniale mogendheden; Nederland kreeg de westelijke helft, het noordoosten was voor Duitsland en het zuidelijke deel van het oosten werd Brits. Australië voerde vanaf 1906 het bestuur over Papua, en na de wereldoorlog ook over New Guinea als mandaatgebied. Door deze grillen van de geschiedenis ontstond in 1975 een onafhankelijke staat Papua New Guinea met een gebied 13 x Nederland, waar nu ongeveer 4 miljoen mensen wonen, die tezamen ruim 800 talen spreken.

2 Tok Pisin is de naam voor de Papoea-Nieuwguinese variant van de pidgin-taal die in de achttiende eeuw in het westelijke deel van de Stille Oceaan ontstond als communicatiemiddel, voor het grootste deel ontleend aan het Engels, terwijl de grammatica en semantiek overeenkomt met plaatselijke talen die men tot de Oceanische tak van Austronesische taalfamilie rekent.

3 Usan is een taal die gesproken wordt door 1400 mensen in de noordelijke provincie Madang. Waar hier sprake is van verta-

ler voor het Usan wordt een spreker van deze taal bedoeld en niet de schrijver, die slechts verantwoordelijk is voor de taalkundige beschrijving.

Bibliografie

J. van Baal, Boodschap uit de stilte/Mysterie als openbaring, Baarn 1991
N.Mundhenk, 'Linguistic decisions in the Tok Pisin Bible' in John W.M. Verhaar, Contextualization of Christianity and Christianization of Language, Erlangen 1990

Ger P. Reesink studeerde Psychologie in Utrecht. Taalkundige cursussen aan het SIL in Engeland. Promotie in letteren aan de Universiteit van Amsterdam in 1984. Van 1973 tot 1988 als lid van Wycliffe Bijbelvertalers werkzaam onder auspiciën van het Summer Institute of Linguistics in Papoea Nieuw-Guinea, eerst als linguïst/vertaalconsulent in het Usan vertaalproject, de laatste vier jaar als directeur van SIL. Sinds 1989 werkzaam aan de Vakgroep Talen en Culturen van Zuidoost-Azië en Oceanië van de Rijksuniversiteit te Leiden.

Van fetisj tot video: vormen van de heilige tekst in Indonesië

Karel Steenbrink signaleert enkele belangwekkende culturele aspecten van de omgang met heilige teksten in Indonesië. Allereerst bespreekt hij de verschillende vormen die het sacrale woord in de diverse religies kan aannemen. De heilige tekst is niet alleen boek, maar eerder nog gesproken formule en tegenwoordig ook videospel. De veranderingen spelen een grote rol bij de bijbelvertalingen. Een belangrijk thema hierbij is ook de vraag van de taalkeuze: streektalen of de eenheidstaal, Bahasa Indonesia?

De taalwetenschap maakt tegenwoordig een onderscheid tussen de tekst en het boek. De (heilige) tekst kan ook mondeling zijn, kan verbaal, maar ook non-verbaal zijn. Bij de heilige tekst horen dan ook gebaren, rituelen, kleding, dansen, muziek. Ze zijn onlosmakelijk verbonden aan deze tekst. Het boek is dan slechts een bepaalde vorm van tekst. Immers in de schriftloze culturen was het onbekend. Volgens sommigen zal het boek in deze periode van radio en televisie voor velen in deze maatschappij ook een zeer kleine betekenis hebben.

Heilige teksten en een heilig boek waren er ook in Indonesië al lang voordat het christendom zijn intrede deed. Heilige teksten waren een belangrijk medium van de sjamanen, die de oude religieuze plechtigheden van deze streek hebben geleid. Bij de imponerende begrafenisrituelen van de Toradja's worden nu nog steeds eeuwenoude mythen gereciteerd in oude taalvormen. Ook al zijn deze teksten niet geschreven, zij zijn wel de oudste vorm van een heilige tekst.

Tussen 500 en 1300 na Chr. werden veel teksten uit hindoeïsme en boeddhisme opgenomen in de Indonesische religieuze tradities, soms in vertaling, vaak ook nog in het Sanskriet origineel. Uit de zevende eeuw is er een relaas van Chinese boeddhistische monniken, die per boot naar India

reisden en het rijk van Sriwidjaja aandeden om aldaar (op plaats van het tegenwoordige Palembang) een cursus Sanskriet te volgen als voorbereiding op verdere studie in India. Met name matra's in het Sanskriet werden graag gebruikt voor rituelen, maar ook de taal voor geloofsonderricht werd doordrenkt met de heilige tekst uit India, zodat het Oudjavaans voor ongeveer 25 procent aan leenwoorden uit het Sanskriet bestaat.

Opkomst van de islam

Op velerlei wijzen speelde en speelt de heilige tekst een rol in de Indonesische religiositeit. Een wel bijzonder curieuze vorm vinden we in het verhaal van de overgang van het Sumatraanse rijk van Pasai tot de islam. De prediker die van overzee kwam om het nieuwe geloof te brengen, had voor zijn vertrek vanuit Zuid-India een opdracht van Mohammed gekregen om dit verre land te bekeren. Ook al had hij snel succes in zijn werk en gingen meerdere plaatsen tot de islam over, hij zag de eigenlijke vervulling van zijn opdracht pas in Samudra Pasai bij de bekering van de vorst Merah Siloe: *De nacht nadat hij de islam had aangenomen kreeg Merah Siloe een droom in zijn slaap: hij zag zichzelf in gesprek met Gods profeet. De profeet zei tegen Merah Siloe: 'He, Merah Siloe, doe je mond eens open.' Merah Siloe deed zijn mond wijd open en de profeet spuwde erin. Toen Merah Siloe daarop wakker werd, rook hij een geur aan zijn lichaam als die van balsem. Die middag kwam de monnik Mohammed van het schip af met zijn koran in de hand. Hij vroeg Merah Siloe om het boek te lezen. Deze bleek in staat om de tekst voor te dragen. Toen zei de monnik tegen kapitein Ismaël: 'Dit is nu echt de stad Samudra, waarover Gods profeet heeft gesproken.' Alle rijkssieraden werden daarop door kapitein Ismaël aan land gebracht en Merah Siloe werd als koning geëerd. Hij kreeg de naam Sultan Malikul Salib.¹*

De heilige tekst komt hier voor op een manier, die meer lijkt op een wonderlijke heilige communie dan als een tekst die gelezen, begrepen en uitgelegd moet worden. Ook al hebben de hindoes, boeddhisten en moslims hun heilige teksten van vertalingen en uitvoerige commentaren voorzien, ze hebben toch ook vele andere functies gehad dan die van stichting en belering. Dat studie en belering er wel was, blijkt uit een andere passage van de *Hofferoniek* van Malakka, waar ook dit eerste verhaal aan is ontleend. Als ruim honderd jaar later ook de sultan van Malakka bekeerd is, blijft Pasai het centrum van heiligheid en islamitische kennis. De nieuwbekeerde sultan van Malakka maakt zich dan zorgen over het lot van zijn voorouders, die volgens strenge moslims voor eeuwig in de hel zullen blijven. Naar de geleerden van Pasai wordt dan een delegatie gestuurd, die navraag moet gaan doen over het lot van de onbekeerden. Dan wordt verwezen naar een geheime leer, een esoterische uitleg van de koran, waardoor er toch een

mogelijkheid komt dat de zondaars en ongelovigen in de hemel komen. Koran 7:106-107 spreekt wel van *altijd zullen zij daarin blijven zolang de bemelen en de aarde bestaan...*, maar tot de randverschijnselen van de islamitische heilige tekst horen ook de *hadies*, overige overleveringen van de profeet. Volgens deze heilige tekst is er een opschrift op Gods troon: 'Mijn liefde overwint mijn toorn!'. De islamitische theologie heeft hier immers hetzelfde probleem als de christelijke: hoe is een straf te rijmen met een God die Barmhartige en Erbarmer wordt genoemd? Met Origenes en Karl Barth vertrouwt de midden-orthodoxie van de islamitische gemeente op een overwinning van de Genade en Goedgunstigheid, waarbij een nieuwe hemel en een nieuwe aarde niet alleen een vernietiging van de oude aarde, maar ook van de oude hel inhoudt. Deze tekst mag echter niet te gemakkelijk en te hardop gezegd worden. De boodschapper van de vorst kreeg deze oplossing pas in een besloten bijeenkomst te horen van de hoftheoloog, die ook de toegezegde beloning van zeven klompjes goud en twee schone Makassarse slavinnen kreeg.²

Komst van het christelijke geloof

Toen het christendom kort na 1498 definitief in de Maleise archipel binnenkwam, was het idee van 'heilige tekst' en zelfs van 'heilig boek' reeds bekend. In de ontmoetingen en botsingen tussen de ('christelijke') koloniale avonturiers, handelaren en bestuurders met de moslims van de archipel komen we ook die teksten tegen. Soms worden bijbel en koran 'broederlijk' naast elkaar gebruikt voor de bekrachting van contracten tussen de Hollanders en de sultans van de archipel 'en tot meerdere bekraginge gedroncke t'krissen water, sinde na de oude lantwijse en noch jegenwoordigh het hoogste verbant'.³ Hier functioneert het heilig boek inderdaad 'van kافت tot kافت', niet opengeslagen, als een magisch middel van iets minder gezag dan het over krissen uitgestorte water, dat gedronken werd, kennelijk in een symbolische handeling met de betekenis van: 'de kris moge mij treffen, zo ik mij niet houd aan mijn belofte'.

Er was niet alleen zo'n gezamenlijk aanvaarde magische betekenis, maar ook het debat over fragmenten van de heilige tekst. Een van de eerste Nederlanders die Indië aandeed, Frederik de Houtman, raakte op zijn tweede reis in gevangenschap bij het sultanpaleis van Atjeh. In zijn *Cort Verhael vant'gene wedervaren is... tot Atchien* beschrijft hij, hoe hij de moslims hoorde spreken over Christus als Geest Gods en Mohammed als Rasoel Gods, vertaald als Beminde Gods: 'Soo heeft dan naer uwe schriften ende seggen God synen geest in de werelt gezonden ende met vleesch ende been becleedt, nochtans God ende mensch gelijk geweest. Soo bekendt ghy oock

datter geen naeder is dan tot Christus, want den geest meer is als den beminde.⁴

Oudste bijbelvertalingen

Vanaf het begin van de Indonesische bijbelvertalingen is er het probleem geweest van de taalkeuze. Als algemene handelstaal lag het Maleis voor de hand. Maar welk Maleis? Zou dit de omgangstaal moeten zijn van de gemeenten in Batavia en Ambon of eerder het literaire Maleis, zoals dat in een brede cirkel van sultanaten aan de kusten van de eilanden werd geschreven? De oudste vertaling was van onderkoopman Albert Cornelisz Ruil, uitgevaren in 1600. Zijn vertaling van het evangelie van Mattheüs werd 'gecorrigeerd naar het laag-Maleis door de gouverneur van Ambon, Frederik de Houtman, omdat het 'te hoofs [was] getranslateerd, vermits voorz. Ruyl meest ten Heren hoven verkerende, aldaar sijn Maleis geleerd hadde, end daarom bij de Gouverneur Houtman [was] hersteld in gemeenten (*gewoner*) Maleis, om van de gemeente aldaar, sijn zeer slecht (*eenvoudig*) volk, dies te beter aangenomen te worden'.⁵ De keuze voor het laag-Maleis bracht echter twee problemen met zich mee: het verschil van plaats tot plaats, zodat er geen eenheidsvertaling in gemaakt kon worden. Bovendien zou het dan op het gehoor geschreven moeten worden, waarbij de eerste vertalers vaak verkeerd hoorden en dus verkeerd spelden. Het debat over de juiste keuze is tussen 1650 en 1730 vaak fel gevoerd. Uiteindelijk heeft men toch gekozen voor de taal der letterkundigen, de 'Maleise taal, zoals dezelve in de boeken der Maleiers voorkomt'.⁶

Hoe werkt zo'n bijbel in een maatschappij, waar toch de meerderheid van de christenen min of meer analfabeet is? Een interessant oordeel hierover hebben wij van J.A. van der Chijs, de eerste inspecteur voor het inlands onderwijs in Nederlandsch-Indië. Kort na 1865, het eerste jaar van zijn werkzaamheden, vergeleek hij het christelijk basisondericht op Ambon met het islamitisch basisondericht op de koranscholen. Dit laatste achtte hij absoluut ongeschikt om als uitgangspunt te dienen voor algemeen volksondericht, omdat de heilige tekst werd gelezen en van buiten geleerd in het Arabisch zonder enig begrip. 'Hoe gaarne ik ook de inlandsche school geënt wensch te zien op de inlandsche gewoonten, deze gewoonte is te slecht, dan dat wij haar in de inlandsche school zouden dulden'.⁷ Maar ook de christelijke school kreeg er van langs. Op de zendingsschool in Ambon was het hele onderwijs gericht op de godsdienst en het belangrijkste boek was de bijbel in de vertaling van Leijdecker ('voor oningewijden onverstaanbaar'). Dit hoogmaleis was voor de leerlingen ook min of meer een vreemde taal! De reeds langer bestaande bemoeienis van het gouvernement met deze

scholen heeft er toch voor gezorgd, dat hier wel verder werd gewerkt in de richting van modern onderwijs.

Bijbelverspreiding in de vorige eeuw

Bij de opleving van de missionaire activiteiten na 1800 werd het verspreiden van bijbelgedeelten en traktaatjes een belangrijk middel. De zendeling zelf of een katechist ging op een markt staan of liep de huizen langs, probeerde met mensen een kort gesprek aan te gaan en liet dan een traktaatje van acht à twintig pagina's achter. De London Missionary Society drukte rond 1840 zo'n 60.000 van deze traktaatjes per jaar, maar Walter Henry Medhurst, die van 1815-1843 in de Maleise wereld moest wachten op een toegang tot China, kon nauwelijks bekeringen melden naar het hoofdkwartier.⁸ Dit is ook de manier waarop een van de bekendste Javaanse christenen van de negentiende eeuw, Kjai Sadrach, aanvankelijk werkte in dienst van Nederlandse zendelingen. Op zich is deze methode duidelijk in strijd met de algemene waardering voor de heilige tekst in Indonesië. De bron komt niet naar de dorstige, maar mensen moeten zelf naar de waterplaats komen en moeite doen om water te krijgen!⁹ De traditionele Javaanse Kjai zal niet zomaar aan de beginnende leerling de tekst en de uitleg van het heilige boek geven en zeker een boekje dat min of meer opgedrongen en geschonken wordt, lijkt bij voorbaat al niet erg waardevol! Sadrach onttrok zich later dus ook aan deze methode en vestigde zich als zelfstandige leraar en behalve zijn onafhankelijke positie werd ook zijn eigen interpretatie van de christelijke heilige tekst de reden voor een breuk met de zending. Sadrach, nu geëerd als een Javaanse originele expressie van het christendom, werd in 1892 uit de georganiseerde zending gezet, waardoor hij een soort 'onafhankelijke kerk' stichtte.¹⁰

Katholieke benadering

Niet alleen een aantal zendelingen, ook de katholieke pastoor F. van Lith, vanaf 1896 werkzaam in een gebied waar veel Sadrach-gelovigen woonden, bekritiseerde Sadrach: 'De Javaanse christenen lezen hun bijbel en buiten alle bindend leergezag halen zij zelf hun wijsheid uit de enige ware bron, het geschreven Godswoord. Nu zou men zeggen, dat moet zo zijn naar het hart der zendelingen, maar 't komt anders uit. Dat mensen van gelijke opvoeding en hetzelfde temperament dikwijls uit de bijbel hetzelfde halen en dan in vereniging met elkander blijven leven, is natuurlijk; maar even natuurlijk is het dat Javanen, die zo verschillend zijn van de Nederlandsche

zendelingen, in de bijbel altijd iets anders vinden dan zij zelf.¹¹

Van Lith zelf en zijn mede-katholieken maakten niet zo'n haast met het vertalen van de hele bijbel. Tegenover de vele vertalingen van de protestanten, konden de katholieken eigenlijk alleen bijbelse verhalen en vertaalfragmenten tonen, te gebruiken voor de liturgie. Ondanks de stevige achterdocht tegen het protestantse werk, gebruikte men toch ook veel delen van die vertalingen. Pas in 1964 zou een 'eigen' katholieke vertaling van het nieuwe testament verschijnen. In 1965 kwam er een commissie voor de volledige 'katholieke' vertaling van het oude testament. De ontwikkelingen gingen toen snel: onder invloed van de vernieuwing van het Tweede Vatikaanse Concilie werd al in 1967 besloten, dat de protestantse vertaling 'geadopteerd' zou worden en dat de katholieke commissie zou gaan samenwerken met het (toen nog) protestantse Indonesische Bijbelgenootschap.¹² Dit betekende niet, dat er niet op die fragmenten werd gewerkt, integendeel. Alleen al over de Javaanse vertaling van het Onze Vader zijn een groot aantal artikelen bewaard, naast een uitvoerige correspondentie tussen verschillende Nederlandse priesters. In het Javaans zijn verschillende taalniveaus. Een lagere moet tegenover een hogere in een 'hoofse' taal spreken, terwijl deze hogere een 'grove' taal mag gebruiken ten opzichte van deze sociaal lagere. Voor meer dan achthonderd basiswoorden bestaan zo twee, drie en soms zelfs wel vier varianten, die allemaal een sociale verhouding aanduiden. Hoe moet de mens tot God spreken? Als de gewone slaaf tot zijn meester? Als geliefden onder elkaar? Of als een prins aan het hof tot zijn vader? Pastoor Van Lith koos kort na 1900 voor de laatste mogelijkheid: een van de varianten van de gekunstelde hoftaal, op veel plaatsen afwijkend van de gewone spreektaal. 'Wanneer wij met het volle recht God als Vader mogen toespreken, dan spreken wij tot hem als *koningskinderen* tot hun vorst en vader.'¹³

Hoe vertaal je een woord als Koninkrijk Gods in het Javaans, waar het begrip 'volk' niet ontwikkeld is en waar de sultan notabene onder een koloniale macht alleen nog een rituele glorie in het beperkte gebied van zijn kraton kan onderhouden? 'De Javanen hebben geen begrip van een rijk, zoals dat door ons verstaan wordt: het volk met zijn grondgebied en zijn bestuur. Bij hen was eeuwenlang de vorst een godheid, die alles had en alles kon en alles mocht. De onderdaan was niets en zijn bezitting niets. Er ontstond een koninklijk paleis: de kraton...'¹⁴ Daarom werd gekozen voor het woord *kraton* dat in eerste betekenis eerder verwijst naar het paleis of een koningshof dan naar een abstracte heerschappij.

Taal van de middenklassen

De hierboven al vermelde feodale invloeden en strakke sociale verschillen, die door het Javaans gebruikt worden, maakten deze taal uiteindelijk ongeschikt voor een democratische, moderne maatschappij. Toen er in de periode 1910-1930 een Indonesische middenklasse opkwam, die goed onderwijs had genoten en een plaats verworven binnen de moderne handel, techniek en bureaucratie, wilden zij zich niet houden aan die verstarde taalvormen. Er is nog een korte periode geweest, waarin deze nieuwe middenklasse heeft geprobeerd om dan maar iedereen met een 'nette' taal aan te spreken. Dat experiment werd niet opgenomen en vanaf 1928 heeft de moderne nationalistische beweging bewust gekozen voor het vernieuwde Maleis als eenheidstaal van Indonesië.

Tot dan toe hadden de bijbelvertalers om verschillende redenen prioriteit gegeven aan andere talen die nu 'streektaalen' worden genoemd, ook al worden zij vaak door miljoenen gesproken. Dat was allereerst, omdat men zo dicht mogelijk bij de eerste spreektaal van de christenen wilde aansluiten. Er was ook wel een duidelijke aversie tegen het Maleis, dat algemeen werd beschouwd als de taal van de moslims. Bij de Bataks van Sumatra en de Dajaks van Borneo werd zelfs de term *masuk Melayu* (Maleier worden) gebruikt voor de overgang tot de islam. Maleis werd met Arabische tekens geschreven, een reden waarom bij de opkomst van het Westjavaanse regerings-onderwijs een vernieuwing van het Javaanse schrift in dat sterk geïslamiseerde gebied werd gepropageerd. Het Maleis, vernieuwd tot het moderne Indonesisch, heeft het wel gewonnen van alle andere talen, zelfs van het Javaans, dat momenteel nog in huiselijke kring door een zeventig miljoen van de 190 miljoen Indonesiërs wordt gesproken. Er verschijnt evenwel geen enkel dagblad in het Javaans. Op geen enkele middelbare school of universiteit wordt de taal gebruikt. Op radio en televisie dient het alleen voor folkloristische en komische programma's. Deze taal, zoals ook een groot aantal andere talen van Indonesië, ontwikkelt zich nog maar in een beperkt aantal levensgebieden, zodat het religieuze leven hoe langer hoe meer uitdrukkingswijzen in het moderne Indonesisch moet scheppen.

Invloed van het onderwijs

Een belangrijke ontwikkeling kreeg de heilige schrift vanzelfsprekend bij de snelle groei van het algemeen onderwijs. Terwijl de eerste volks- of dorpscholen pas rond 1910 werden opgericht en in 1940 nog geen kwart van de kinderen basis-onderricht van drie jaar kon genieten, is er in 1993

al een schoolplicht van negen leerjaren afgekondigd! Wat dit betekent voor de heilige tekst kunnen we eigenlijk het allerduidelijkst zien bij de veranderende houding ten opzichte van de heilige tekst van het hindoeïsme op Bali. Tot 1930 kende men op Bali een aantal heilige boeken in het Oudjavaans. Lezing en recitering ervan was voorbehouden aan mannelijke leden van de brahmaanse kaste, de *pedanda*, vaak ook nog beperkt tot bepaalde tijden. Tegenwoordig krijgen alle Balische kinderen tijdens hun godsdienstlessen op school fragmenten van de heilige tekst te lezen, nu ook vaak ontleend aan de 'originele' hindoeïstische geschriften in het Sanskriet, mét een Indonesische vertaling er naast. Terwijl tempeldiensten vroeger vooral feesten waren met kleurrijke processies, dansen en rituelen, waar de *pedanda* een eenzaam eigen ritueel mompelde, kent het moderne hindoeïsme op een aantal plaatsen gebedsdiensten, waarbij lezingen worden gehouden in het Sanskriet, mét Indonesische vertaling, waarna een preek wordt gegeven. Ook bij hindoeïstische televisieuitzendingen wordt dit patroon gevolgd. Hier zien we overduidelijk, dat de betekenis van het heilige boek, zoals dat in islam en christendom functioneert, ook door het neo-hindoeïsme is overgenomen.

De transformaties en vertalingen zijn overigens nog niet aan hun einde gekomen. Terwijl de alfabetisering van Indonesië nog nauwelijks was voltooid, nam het visuele tijdperk van televisie en video al bezit van dorpspleinen, wijkgebouwen en huiskamers. Omstreeks 1970 liet de audiovisuele dienst van het catechetisch instituut van Yogyakarta zes Balinese schilders zes maanden werken aan een grote serie afbeeldingen van de bijbelse verhalen, die vervolgens op slides werden gezet om bij dia-voorstellingen in de dorpen te kunnen functioneren als ondersteuning van de catechese. Nog geen twintig jaar later begon dezelfde dienst al aan een serie video-banden waarop in Javaanse dansen, met Indonesisch commentaar een bewerking van de grote gebeurtenissen rond geboorte, kruisiging, verrijzenis en hemelvaart van Jezus werd gegeven.

De nieuwe vraag is dus al niet meer of aan dagelijkse taal dan wel officiële en deftige taal, of aan streektaal dan wel aan nationale taal de voorrang gegeven moet worden, maar veeleer of de gedrukte taal van de boeken dan wel de visuele taal van televisie en video het juiste medium voor de bijbelvertalingen zal moeten worden. En hoe kan contextualisatie daar plaats vinden? Een van de meest overtuigende video-films van het Katholieke *Pusat Kateketik* van Yogyakarta op basis van de choreografie van de protestant Bagong Kussudiardja, laat de hemelvaart van Jezus plaatsvinden op het strand bij Parangtritis. Aan dat strand wordt door Javanen een magische betekenis gegeven, omdat daar de ontmoetingen plaats vonden tussen de sultan van Java met de Rata Kidul, de godin van de Zuidelijke Oceaan. Het begin van de dans geeft aan dat de ontmoeting met het

goddelijke juist op een heilige plaats moet gebeuren: de woestijn, de berg Sinai, in het geval van Jezus ook een (heilige?) berg van Galilea en hier dus dit magische strand.

De ontmoeting tussen de godin van de Zuidelijke Oceaan en de sultan staat in de Javaanse mystiek plaatsvervangend voor de mystieke eenheid van God en mens die het uiteindelijke levensideaal is. Ook bij de hemelvaart wordt het plaatsvervangend bereiken door Jezus van deze eenheid met de vader gezien als het begin van de weg die de hele mensheid moet volgen. Bij de videoband zit een boekje met discussievragen. De band is extra kort gehouden: twintig minuten, zodat er op een gespreksavond van een bijbelkring nog tijd genoeg is om na het kijken op de betekenis in te gaan. De middenklasse van de steden van Indonesië bezit vaak meer videobanden dan boeken en besteedt zeker meer tijd voor de televisie dan in de leesstoel. Daarom lijkt ook deze vertaling logisch!

1 Uit de *Sejarab Melayu*. Vertaling is genomen uit Karel Steenbrink, *Islamitische Mystiek uit Indonesië*, 's Hertogenbosch, Begrip, 1994, p. 14-15.

2 Voor dit verhaal *ibid.*, p. 15-20.

3 Voor enkele voorbeelden uit de zeventiende eeuw: Karel Steenbrink, *De islam bekeken door koloniale Nederlanders*, Zoetermeer, Meinema, 1992 p. 61.

4 *Cort Verhael...*, Gouda, 1880, p. 37. Het is niet duidelijk waarom De Houtman meermalen Mohammed bemide en niet gezondene noemt. Een verwijzing naar Mk. 1:11?

5 Rapport aan de kerkeraad van Amsterdam, in L.J. Swellengrebel, *In Leijdeckers Voetspoor. Anderhalve eeuw Bijbelvertaling en Taalkunde in de Indonesische Talen*, Amsterdam, NBG 1974-2 delen, p. 15.

6 Swellengrebel op. cit., p. 17.

7 *Verslag van het inlandsch onderwijs over 1865*, p. 12, geciteerd in K. Steenbrink, *Pesantren, madrasah, sekolah. Recente ontwikkeling in Indonesisch islamonderricht*, Meppel 1974, p. 2-3.

8 Archief van de LMS, aanwezig bij

IIMO Missiologie, Ultra-Ganges, Box 3/94; Medhurst 7.10.1841. Met dank aan Marianne v.d. Klugt-de Bas die deze archieven heeft bewerkt.

9 Pradjarto Dirdjosanjoto, *Memelihara Umar: Kyai di antara usaba pembangunan dan mempertahankan identitas lokal di daerah Muria*, Amsterdam VU Uitgeverij, 1994.

10 Sutanman S. Partonadi, *Sadrach's Community and its Contextual Roots. A Nineteenth Century Javanese Expression of Christianity*, Amsterdam, Rodopi, 1990.

11 F. van Lith SJ, *Kjabi Sadrach. Eene les voor ons uit de Protestantische Zending van Midden-Java*, onuitgegeven manuscript uit 1922, naar een copie in de IIMO-collectie p. 23-24.

12 Huub Boelaars, *Indonesianitasasi*, Kampen, Kok, 1991, 332-333.

13 F. van Lith, 'De vertaling van het 'Onze Vader' in het Javaansch', *Studien*, 53 (1921), 351-365 en 405-417.

14 Van Lith, *arr. cit.* p. 361.

Karel Steenbrink werkt bij het IIMO in Leiden.

Hoe komt de christelijke boodschap aan in schriftloze culturen?

De vraag is onontkoombaar voor een missionaris, een catechist, een pastoraal werker die een kerkelijke zending vervult waar ook ter wereld onder niet-westerse en schriftloze volkeren: Hoe communiceren we de boodschap in schriftloze culturen? 'Door scholing, door het analfabetisme te bestrijden', zou een goed antwoord kunnen lijken: pragmatisch; hoewel misschien wat autocentrisch en westers gedacht. 'Maar is dat dan verkeerd?' Het is, hoe dan ook, het antwoord dat gedurende de laatste vijfhonderd jaar van de westerse kerkgeschiedenis daadwerkelijk aan de basis van een ontzagwekkende missie- en zendingsinspanning lag.

Zo handelen ook de 'doctrineros', de duizenden Iberische priesters – onder hen met name de jezuïeten – die ten tijde van de verovering van Zuid-Amerika zich veelal heroïsch wijdden aan de kerstening van de 'Indios' als hun evangelische opdracht. Dezelfde strategie, 'kerstening via scholing', werd gehanteerd door de Nederlandse kerken, in Oost- en West-Indië, door katholiek en hervormd, evenals door Europese zendingskerken.

Toch heeft het laconieke antwoord waarnaar de kerken algemeen handelen – 'Leer ze vooral lezen en schrijven' – geen echte diepgang en we zien dan ook dat de doctrineros op enkele hindernissen zijn gestuit. Zo deze nadelige gevolgen al niet fataal bleken, werd de boodschap ernstig geschaad en verengd door de koppeling ervan aan de westerse cultuur en filosofie en – als gevolg daarvan – de veroordeling van de indiaanse culturele en religieuze waarden, die als gevolg slechts in de clandestiniteit konden worden beleefd. Wij kunnen nu – achteraf gesproken, wel wat makkelijk – constateren dat men zich niet bewust was van het feit dat wij met onze scholing en onze schriftcultuur wel in een bijzondere situatie verkeren, een situatie die in

sommige, maar toch niet in alle opzichten geprivilegieerd mag heten. Evenmin was men zich bewust van het feit dat Jezus van Nazaret – kon hij werkelijk lezen en schrijven? – eigenlijk behoorde tot een schriftloze volks-cultuur ook dat de eerste prediking vooral door het gesproken woord werd gedragen, terwijl de eerste evangeliën pas een generatie later te boek werden gesteld. Exegeten hebben ons verteld wat voor verreikende consequenties de teboekstelling van het evangelie had; kerkhistorici wijzen ons op de cultuurhistorische gevolgen van de dogmatisering van de geloofsinhoud; canonici en dogmatici beseffen 'dankbaar' het belang van de talloze (nauwkeurig omschreven en schriftelijk vastgelegde) veroordelingen die elke bedreigende variant en elke andersluidende leer op afstand moesten houden.

Kerkvaders als Augustinus van Hippo, die vanuit hun 'enorme' bibliotheek toch met hun inspirerende mondelinge prediking een levende verbinding legden tussen codex en viering; tussen dogma en mystiek; tussen wet en ethiek, zodat in de kerk onophoudelijk het 'woord vlees werd', diezelfde kerkvaders ontkwamen niet – dankzij hun secretarissen, dankzij de kopieermonniken, dankzij uitgevers als Migne – aan het algemeen verkalingsproces dat eigen is aan de westerse en elke andere cultuur die steunt op het geschreven woord. Tenslotte kan men, staande in een geschreven cultuurwereld als de westerse met zijn schriftelijk vastgelegde christendom, ertoe geraken te denken dat het Woord Gods zonder schrift en bibliotheek weldra vergeten en verloren zou zijn. Intussen kan het erop gaan lijken dat het Woord Gods, dat schriftelijk vastgelegd is binnen de westerse cultuur, ipso facto aan die cultuur is vastgeklonken en vastgeketend. De christelijke traditievorming dreigt dan tevens te verworden tot een mechanisch-accumulatief proces, een proces dat centraal geleid en beheerd kan worden. De eenmaal gegenereerde geestelijke cultuurgoederen accumuleren zich als een (beschermende en belastende) kalkschelp om het levend organisme heen.

1. 'Zeggen en schrijven'

In deze cultuurhistorische context met al zijn positieve maar ook gevaarlijke mogelijkheden, bevindt zich de strategie van de Iberisch-koloniale kerk in Latijns Amerika: 'kerstening via *scholing* (van de indiaanse elite)'; prediking als godsdienst-*onderwijs*, te geven door doctrineros; pastoraat gebaseerd op eerbiedwaardige en zorgvuldig samengestelde en kerkelijk goedgekeurde *teksten* (bijbel en kerkelijk werboek, preekboek en catechismus, missale en rituale).

Hoe communiceren we de boodschap in schriftloze culturen? Wanneer we

een pragmatisch antwoord willen overstijgen, moet de vraag nog op twee wijzen begrepen worden: historisch-kritisch en programmatisch.

Een historisch-kritisch onderzoek – ook al is het beperkt tot één cultuurgebied en één cultuurhistorische periode, als bijvoorbeeld Latijns Amerika – is nog ongelofelijk omvangrijk, maar ligt toch nog meer binnen het bereik dan de taak een waardige strategie te ontwikkelen voor een christelijk getuigenis dat *inter*-communicatief is, doeltreffend en efficiënt, en toch geen aanslag inhoudt op de culturele en menselijke waarden van de ander, ook al behoort hij tot een volk met een schriftloze cultuur.

Dit artikel zal een bijdrage trachten te leveren aan de kritische reflexie op de eerste evangelisatie van de Aymaras, een 2000 jaar oud, en schriftloos cultuurvolk van acht miljoen mensen uit het Zuid Amerikaanse Andesgebergte, momenteel woonachtig in Zuid-Peru, Bolivia, Noordwest-Argentinië en Noord-Chili. Men mag van deze eerste aanzet niet meer verwachten dan enkele bouwstenen die worden aangedragen voor een nieuwe stijl van communicatie van de christelijke boodschap die waardig en niet westers-ethnocentrisch van aard wil zijn. Het feit dat de westerse boek-cultuur, c.q. het christendom als boek-godsdienst, daarbij een levend-woord-cultuur als die van de Aymaras ontmoet, zal niet zozeer een hindernis, maar vooral een gelukkige uitdaging en een herkansing blijken te zijn voor de 'tweede evangelisering' waartoe paus Johannes Paulus II in Santo Domingo, 1992, opriep.

We hebben niet zo gauw een *positieve* benaming voor de zogenaamde 'schriftloze', en 'ongeschoolde' cultuurvolkeren bij de hand. Toch is het goed, zich ervan bewust te zijn dat deze negatieve kwalificatie, *van ons* komt: en dus *van buiten af*, door 'geschoolde' westerlingen – ook nog schriftelijk bovendien – over hen wordt uitgesproken: het houdt een disqualificatie in. In de schriftloze samenleving verloopt socialisering van de nieuwe generatie en cultuuroverdracht door middel van het gesproken woord en het samenbelevan ervan. Een levend-woord-volk – het lijkt een betere benaming dan de term 'schriftloos' – is gevormd en ontwikkeld door het *gesproken* woord, met name de mythe, en het *beleefde* woord (met name in de rite). Bovendien is dit gesproken en beleefde woord ook nog een *gezamenlijk* woord (nadrukkelijk gesproken in de gemeenschap) en een *gespreks*-woord (dat verloopt in dialoog zowel met andere mensen als met het natuurlijk en het goddelijk milieu (Cf. Grillo, 1991). Dit levend-woord wordt voortdurend opnieuw gegenereerd. Vandaar dat het levend-woord steeds nieuw, steeds anders verschijnt, als de bladeren aan een boom. Het is nooit een mechanische repetitie of een automatisch citaat van de eerste spreker. Het levend-woord is niet alleen onherhaalbaar, maar ook ongrijpbaar en vluchtig: het sterft zodra het uitgesproken is – 'uitgezaaid', zal een Aymara zeggen – en wacht vervolgens op zijn wedergeboorte, maar dat is dan ook een nieuwe geboorte

en een nieuw levend-woord.

Communicatie en cultuuroverdracht in het westerse cultuurmilieu wordt opgevat als scholing en is geheel gebaseerd op het geschreven woord. Dit woord is – of wordt geacht te zijn – weloverwogen, juist beproefd, en het heeft blijvende waarde en geïjkte inhoud, het is (het teken van) een (geestelijk) begrip – een idee – waaraan we sinds Plato eeuwigheidswaarde toekennen. Het geschreven woord wordt, meer dan het gesproken woord, gewaardeerd omdat het de begrippen vastlegt en bruikbaar, verhandelbaar maakt in de samenleving. Het geschreven woord produceert de wetenschappelijke verhandeling en het technisch discours. Het is een voertuig voor het aanbrengen van geestelijke cultuurelementen, voor het produceren (in technisch-academisch onderzoek), opslaan (in bibliotheek), doorgeven (in scholing) ervan. Het geschreven woord is, meer dan het gesproken woord, gematerialiseerde, vastgelegde en onbeweeglijk gemaakte gedachte. Het is centraal te administreren. Het heeft marktwaarde, is een basis voor macht en een hulpbron voor machtsuitbreiding: politiek, economisch en godsdienstig.

Hoe verloopt het inter-cultureel communiceren van westerse cultuurdragers (die daarbij een christelijke zending uitvoeren vanuit de bijbel, d.i. het boek) met dragers van een levend-woord-cultuur? In dit opzicht is het Aymarasevolk met zijn bijzonder rijke mythologie en ritueel een schoolvoorbeeld van de 'ontmoeting' tussen de westerse boodschappers en de niet-westerse geadresseerden: een éézijdige ontmoeting vanuit een schriftelijk vastgelegde en overgedragen boodschap, die geen echte dialoog (en dus ook geen inculturatie) toestaat, en die behalve op geloofsoverdracht, ook op cultuur- en informatieoverdracht, (dus op transculturatie) is afgestemd. In dit verband wordt de ongeletterdheid door de gezonden ervaren als een hindernis voor de geloofsoverdracht aan de Aymaras, voor de administratie van het christendom van de Aymaras en voor de kerkelijke controle over hun cultus.

Gezien van de kant van de Aymaras biedt hun ongeletterdheid een schuilruimte waar zij hun eigen culturele en godsdienstige waarden ongecontroleerd kunnen handhaven en beleven, en een extra rijke hulpbron om de Spaans-christelijke boodschap te verstaan op hun eigen wijze, in hun eigen begrippen en categorieën, in de context van hun eigen wereld- en mensbeeld: 'quodquod recipitur modo recipientis recipitur' terwijl de controle over het geestelijk erfgoed van de Aymaras en de historische campagnes tot 'extirpatie van de idolatie' ondanks alle fysiek Spaans geweld tot mislukken gedoemd werden. Als meesters van het levend-woord en ontvangers van de christelijke boodschap 'op hun (cultuur-)eigen wijze', wisten zij autochtone en westerse godsdienstige ideeën en waarden harmonisch te integreren op een wijze die voor westerlingen monstreuus, tegensprakelijk en onmogelijk

lijkt. Vandaar dat Hans van den Berg opmerkt dat het Aymarachristendom eigenlijk tot op heden in twijfel wordt getrokken, vooral door protestantse kerken, door pinkstergemeenten en door secten. In de Katholieke Kerk heeft een langzame ontwikkeling plaatsgevonden in de wijze van disqualificeren van het christendom: van de Aymaras ook al waren zij gedoopt, toch werd hun gekerstende autochtone cultus (dodencultus, kruisverering van Maria-*Pachamama*, sacramentsproces, verschijningen en verering van heilige plaatsen en heilige bergen) tot midden zeventiende eeuwse bestempeld en onderdrukt als afgoderij – 'idolatria' – dus als de zwaarste zonde; vervolgens werd het bijgeloof genoemd – 'vana observancia'. Het was daarmee al niet meer de zwaarste zonde en de inquisitie van Lima strafte ook al niet meer met de doodstraf.

Weer gold de deelname aan de syncretische indiaanse cultus nog als een zonde van grove en schuldige onwetendheid – 'crasa ignorantia'. In de negentiende eeuw was het nog slechts domheid, primitivisme en gebrek aan cultuur (dus geen zonde meer), en tenslotte, in de twintigste eeuw, gold het als een kinderlijk geloof (dus, een positief gewaardeerd goed; een erkenning als christendom, zij het een gebrekkig christendom) en als een geloof dat uitgezuiverd en tot volwassenheid gebracht moet worden.

Intussen ontdekken de Aymarase-christenen en hun *yatiris* – de autochtone cultusleider – geen enkele tegenspraak in hun (interpretatie van het) christendom: voor hen zou de fatale vergissing juist bestaan in de eenzijdige optie voor de orthodoxie van de bisschop, want hij 'begrijpt niets van de goddelijke inwoning in de natuur en de natuurverschijnselen'. (Hij is trouwens niet afhankelijk van de natuurkrachten, zoals de Aymarase boer en herder.)

De priester-augustin dr. Hans van den Berg, in zijn magistraal proefschrift over de landbouwrituelen in de godsdienst van de Aymarase-christenen (1989), wil er geen twijfel over laten bestaan dat het authentieke, diepgelevige christenen betreft, met een eigen godsdienstige en culturele, waar ondanks alle transculturatiepogingen van koloniale en neo-koloniale bestuurders en missionarissen een waarachtig inculturatieproces heeft plaatsgevonden, want 'de Geest waait waar hij wil...' In deze bijdrage wil ik mij aansluiten bij dit vertrekpunt.

2. Communicatie in de levend-woord-cultuur

Hier volgen enkele kenmerkende taalkundige bijzonderheden van de communicatie in een levend-woord-gemeenschap als die van de Aymaras: de metafoor, de personificatie en het symbolisch taalgebruik.

De Aymara voedt zijn taalgebruik – met name in mythe en rite – dat is, in

theologie en cultus – door meditatieve contemplatie. Hij herkent daarbij de 'binnenkant' der dingen (stenen en bomen, gewassen op het veld, water, dieren, bergen, akkers en huizen, kledingstukken, gereedschappen ...); het geheime leven van de dingen (dat zijn de gebeurtenissen). De dingen leven, elk op hun eigen wijze, en het leven is één en universeel en de mensen participeren erin; en het leven is de manifestatie van God in mensen en dingen.

Zijn perceptie van mensen en gebeurtenissen, processen en conflicten, maar ook zijn waarnemingen betreffende klimaat en grond, gewassen en vee, materialen en gereedschappen, kortom, zijn kennen gaat via een fase van meditatieve reflexie, die iets van mystieke contemplatie en van een dialoog met de dingen heeft. De taal die de levende aanwezigheid en de 'persoonlijke' aard der dingen vertolkt is alleen het levend-woord, dat steeds nieuw is en dat in het gesprek, of het relaas, of het gebed, steeds opnieuw ontstaat. Met behulp van *metaforen* weet de Aymara deze gecontemplerde waarneming weer te geven en zich verstaanbaar te maken in zijn gemeenschap. Dit is een wijze van uitdrukken die meer overeenkomt met zijn kenwijze, meer adequaat is, minder exact is, maar rijker aan inhoud. In de wereldvisie van de Aymara vormen het natuurlijk milieu, de voorwerpen waarmee hij werkt, de producten van zijn arbeid en de arbeider zelf, gezamenlijk een goddelijk universum. Ze hebben, elk op eigen wijze, maar allemaal, deel aan een mysterievol, goddelijk leven.

Met behulp van *personificatie* weet de Aymara zich adequaat in verbinding te stellen met zijn natuurlijk milieu om een waarachtige wederzijdse interactie te ontwikkelen met het voorwerp van zijn arbeid. Bij deze interactie weet hij de morele hulpbronnen te mobiliseren waarover hij beschikt om een succesvolle productie te behalen in een moeilijke 'mensvijandige' ecologie. De wederzijdse interactie met de dingen en verschijnselen van het natuurlijk milieu, gepersonificeerd en vergoddelijkt transformeert het arbeidsproces van de Aymara tot een viering van de arbeid en een deelname aan het eeuwige baringsproces van 'Moeder Aarde'. Deze conceptie van de arbeid die steunt op het seminale denken van de Aymara wordt in het technologisch betoog typisch uitgedrukt door middel van het gebruik van de aanvoegende wijs, zowel in verband met het productieritueel als van het arbeidsproces zelf.

Door zijn *symbolisch taalgebruik* tenslotte, beweegt hij zichzelf gelijktijdig op alle relevante niveaus van betekenis, is hij in staat de normen van deze verschillende niveaus – economische, sociale, ethische en religieuze – te coördineren ter wille van een alleszins juiste technische handelwijze en kan hij de waarden die op elk van deze niveaus gelden coördineren en integreren in de besluitvorming bij zijn religieus, moreel, sociaal, technisch en economisch handelen.

3. Het traditionele katholicisme van de Aymaras

Gelet op zijn ceremoniële uitdrukkingvormen, bevat het christendom van de Aymaras twee onderscheiden soorten van ritueel: het officieel kerkelijk² en daarnaast het traditioneel inheemse ritueel: Het eerste noemt de Aymara: 'de godsdienst'; het tweede noemt hij: 'onze gebruiken'. Ze bestaan soms naast elkaar, zijn vaak nauw met elkaar verweven, meestal als christelijke vormgeving van inheemse godsdienstigheid. Men treft daarbij alle gradaties van 'religieuze mestisering' aan.

De 'godsdienst' is het domein waar de priester of zijn helper optreedt als cultusleider en omvat vooral de patroonsfeesten van de gemeenschap met hun processies, de bijbel, de sacramenten, de prediking en de kerkelijke dodencultus. Traditioneel neemt de hele gemeenschap eraan deel met veel respect en toewijding. Ook de sacramenten worden door iedereen begeerd en met veel eerbied ontvangen.

Vervolgens is er een uitgebreid terrein van de eigen godsdienstige gebruiken. Het zijn de getolereerde, half geheime, steeds gecamoufleerde inheemse ceremonies, als: produktierituelen, religieuze gezondheidszorg, *mesas* (offertafels), *pagos a la Tierra* (offers aan Moeder Aarde) en de inheemse dodencultus. De priester van zijn kant is steeds bereid – om het kader van het tolerante parochiepastoraat – zijn zegen te geven aan allerlei inheemse cultuselementen, zoals het kruis op het dak (dat geldt als een soort geestelijke bliksemafleider), het gewijde zout en het gewijde water (om daarmee alle gebruiksvoorwerpen, vee, stal en huis van kwade machten te reinigen). Hij geeft de zegen over akkers en huizen, beken en rivieren, zieke kinderen, 'sterke plaatsen' in het landschap (dat zijn plaatsen waar een geestelijke kracht werkzaam is, dus gevaarlijk), oude graven en ruïnes. Hij zegent tegen ziekten en plagen, droogte, hagel en nachtvorst. Hij zegent huizen en akkers, heilige stenen, bergtempeltjes en plaatsen waar ongelukken gebeurd zijn, enz.

Ook onmiskenbaar voor-christelijke ceremonies als de *huilancha*, een bloedig lama-offer aan *Pacha-mama* (Moeder Aarde) en het genezingsceremonieel van de *yatiri* (door buitenstanders – die er weinig van (willen) begrijpen – vaak tovenarij genoemd). De talloze offers met cocabladeren en wierook-offers aan de zon en de aarde, de inheemse dodencultus met verbranding enz., staan nog een grote stap verder weg van de streng katholieke leer. Deze cultusvormen gaan terug op een diep geworteld en sterk geloof in de geestelijke krachten die eigen zijn aan zon en aarde, bergen en stenen, rivieren en natuurverschijnselen. De priester verschijnt er niet bij, doch ook deze ceremonies worden door hem getolereerd als bijgeloof.

Hier blijkt duidelijk het verschil met de vroegkoloniale periode van het

pastoraat: aanvankelijk beschouwd en bestraft als 'ketterse afgoderij', werden deze godsdienstige uitdrukkingen (sinds 1660) *vana obeservancia*, dit is: ijdel bijgeloof, genoemd en aldus getolereerd. Maar ondanks de laattundende, vernederende houding van die Spaanse priesters, bood deze gang van zaken de Aymaras voldoende ruimte om op godsdienstig gebied overtuigd christen te zijn en toch 'zichzelf te blijven'.

3.1. Het ritueel gebed van Aymara

Gezondheid is een zeer omvangrijk begrip dat alle vormen van welzijn omsluit: geestelijk, psychisch en lichamelijk, sociaal en economisch, affectief en rationeel.

Op gevaar af – beter nog: in de wetenschap – dat de gebeden van de Aymaras maar voor een klein deel worden begrepen door de niet ingewijde westerse lezer en bovendien omdat ze los gemaakt zijn van de bijbehorende symboolhandelingen en geciteerd worden buiten de eenmalige context waar ze geboren en vervlogen zijn, volgt hier een gedeelte van een lang aymaragebed, eens uitgesproken door een *yatiri*.

Het is een klein deel van een offergebed bij gelegenheid van een gezondheidsritueel. De *yatiri* – heilmeester, wijze en cultusleider bij de Aymaras – bidt bij het gezondheidsceremonie, wijzend op de offertafel die hij in de vóórmiddag ritueel heeft toebereid:

Dit is gezondheid. Waar is nu de gezondheid? Laat vandaag de hele dag gezondheid zijn. Laat ze naar u opstijgen, Jezus Christus; naar u, Maria; naar de glorie, op dit moment; om twaalf uur op de middag... Vandaag is dit uw glorie; Vandaag Jezus Christus stijgen ze op naar u, Vader; naar u, Moeder; vandaag; om alleen te kunnen wandelen in de waarheid; om niet ziek te worden; om niet bedroefd te zijn; vandaag stijgen ze naar u op, Vader; naar u, Moeder. Zo beschikt u dat er uit één draad twee draden ontstaan, tot aan de grenslijn van de dood... Vandaag wandelt (=handelt) zo zijn echtgenote (van de zieke, in de hoop) dat haar man niet ziek zal zijn; dat hij niet bedroefd (rond-) loopt; dat de bliksem hem niet treft in deze tussentijd. Vandaag stijgt deze vrouw naar u op, Vader; naar u, Moeder; om gezondheid (te vragen met deze gaven). Ze hebben hun weg al halverwege afgelegd, om verder te gaan tot aan de grenslijn van de dood...

Vandaag weer opnieuw: u maakt van één knot garen twee knotten, vandaag, Jezus Christus van de glorie. Om zich niet verbitterd te voelen, staan een paar kinderen van u te ruziën zonder de minste schaamte, om (elkaar) te trappen en te schoppen; En enkele vrouwen hebben ruzie met hun man; ze vragen om straf. Dat kan zo niet. Vandaag hebben ze u als Vader en Moeder; ze leven slechts geleende jaren, geleende en getelde jaren, om te wandelen in de waarheid, om niet ziek te worden en niet

bedroefd (rond) te lopen, om geen klappen te krijgen. Zo moet een slechte vrouw thuisgebracht worden bij haar vader en haar moeder: Deze vrouw staat naast haar pad. Ze wil niet met mij verder gaan – zeggen sommigen. Zo hebt u vandaag allerlei mensen (rondlopen), mensen met een groot hart, en met een klein hart. Daarom bedrijven vandaag uw kinderen hun fouten...

*Hier is het kindje dat zich losmaakt van zijn moeder, van de navelstreng. Vandaag vraagt dit kindje om gezondheid; om aan deze moeder te vragen: 'Op welke dag ben ik geboren?' Dat weten ze niet meer, niet eens de dag dat ze geboren werden. Van dood worden ze weer levend ... Zo ontkomen ze aan de dood. Zo is het met degenen die op zaterdag, op zondag geboren zijn, op maandag, op dinsdag, op woensdag en vandaag, op donderdag en die morgen, vrijdag, geboren zijn. Waar komen deze kinderen vandaan? Die met de voeten (eerst) wordt geboren is *kayulla*; die met de schouders (eerst) wordt geboren is *kalluchu* ... Zelfs een moedervlek heeft God getekend. Vandaag zijn deze kinderen bevrijd van de pijn van onze moeder. En dan nog (de vraag:) wie van hen zal zijn bestaan in deze wereld volmaken? Kleine heilige, grote heilige, van heilige tot heilige...*

Vandaag heeft deze goede Vader van ons met jaren geteld en u zo neergezet, om in de waarheid te wandelen, om niet ziek te worden, om niet te haten... opdat het ook zo moge gaan met Uw kinderen; dat ze elkaar nooit haten, want ze zijn vertrokken uit hetzelfde bloed. (Albó-Layme, 1992, 149-151).

Hierbij gaan vervolgens nog een voorbeeld uit het domein van wat met een verdenking wekkende term wordt genoemd: het syncretisme van de Aymaras en dit met name omdat het behoort tot 'onze gebruiken': het bloedoffer bij de indiaanse lamaherders.

3.2. Het bloedoffer

Als tweede voorbeeld van het godsdienstig syncretisme van de Andesvolkeren volgt een beschrijving van het bloedoffer aan Moeder Aarde, *huilancha* genaamd, zoals dat in Lirima, een van de vele gemeenschappen van lamaherders in Noord-Chili, gebruikelijk is. Het is een belangrijke religieuze viering onder de Aymaras. Dit offer is vooral gebruikelijk bij gelegenheid van de jaarlijkse floreo, het feest 'ter ere van de kudde'.

Het offer wordt niet voltrokken door een priester of religieuze leider, maar door één van de oudere herders. De handelende personen zijn, in hiërarchische volgorde: de herders of eigenaars van de kudde; de offeraar, zijn assistent en twee kinderen; de herdersgemeenschap als geheel, waarvan velen met een actieve taak in de cultus; en tenslotte de gasten, ook actief betrokken bij het offer. Het offerdier is een éénjarige witte hengst.

Wanneer de zon – die ontzagwekkende zon van de Andes die eerbiedig 'el

Señor; de Heer' wordt genoemd – aan de horizon verschijnt, knielen de herders voor de offertafel – een alpacawollen doek die op de grond ligt uitgespreid – om wierook te branden voor de Heer en om hem toestemming te vragen voor dit offer aan Moeder Aarde. Bedoeld is: Christus, of de Schepper van alle dingen. De zonsopgang is zijn beeld en het symbool van zijn aanwezigheid: een heilig moment, en een ware theofanie. De walmende vuurpot met wierook gaat van hand tot hand terwijl elk op zijn beurt, in diepe eerbied en halffluid, een geïmproviseerd gebed uitspreekt. Men vraagt toestemming tot het offer en vergiffenis voor mogelijke rituele tekorten en fouten; men bidt om zegen, bescherming tegen ziekten, om welzijn, regen, vruchtbaarheid voor de kudde.

De *huilancha* is slechts een onderdeel, maar wel een hoogtepunt, van het jaarlijks lamafeest dat de herder viert uit dankbaarheid aan Moeder Aarde, de bron van alle leven, en ter ere van zijn kudde. Het floreo-feest is op zijn beurt een onderdeel en een hoogtepunt van een jaarlijkse liturgische cyclus met tal van religieuze vieringen, grote en kleine.

De *huilancha* is een plechtig collectief ritueel waarin het bloed van een lamasymbool van leven geofferd wordt aan Moeder Aarde, als dank voor het leven en ter verkrijging van nieuw leven en vruchtbaarheid voor land, vee en mensengemeenschap. Door christenen onder de Aymaras wordt deze cultus aan de aarde beschouwd als 'juist en nodig, terecht en heilzaam, en verenigbaar van de Heer', die gesteld is boven de aarde. De *huilancha* is ook te hanteren, bij wijze van offer aan God de Heer der schepping, met referentie aan Christus, zijn kruisdood en de eucharistie.

In de Aymaragemeenschap bezit het bloedoffer een buitengewoon sterke uitdrukkingskracht als religieus symbool; symbool in de zin van 'sacrament' en met een sacramentele structuur: een zichtbare uitdrukking die verwijst naar een onzichtbare geestelijke werkelijkheid en die, gehanteerd in een geloofssituatie, het geestelijk effect heeft dat erdoor wordt uitgedrukt: communie met God – al of niet middels Moeder Aarde of Maria – en communie met de cultusgemeenschap van mede-christenen, in het perspectief van het kruisoffer. Dit 'perspectief' wil zeggen: niet als *sacramentele* vernieuwing/tegenwoordigstelling van het kruisoffer, maar als anticipatie erop in de zin zoals het oudtestamentisch paaslam; en als een paraliturgische herdenking van het kruisoffer. Vandaar dat men de termen proto-sacrament en proto-eucharistie hoort, in pogingen van lokale theologen en pastores om het godsdienstig leven van de Aymara christenen te evalueren en te waarderen. Ook wordt steeds vaker gesproken van de 'eigen weg' of de 'eigen heilsgeschiedenis' of het 'eigen oude testament' van de Andesvolkeren, dat in de kerstening zijn vervulling vindt. Dit beeld legitimeert impliciet de autochtone mythologie en rituelen zoals de *huilancha*, evenals ook het oude testament zijn waarde als goddelijke openbaring

behoudt voor christenen. Door de *huilancha* op te nemen in de christelijke cultus, behoudt de Aymara christen zijn identiteit en de kerk.

Besluit

Het communicatieprobleem dat er ligt voor de westerse missionaris die de evangelische boodschap wil verkondigen aan dragers van 'schriftloze culturen', is in werkelijkheid een probleem dat ontstaan is in de schoot van het westers christendom, niet eigen is aan de boodschap, maar aan de westerse cultuur, en dat moeilijkheden, obstakels en bedreigingen oproept voor de levend-woord-culturen, als: transculturatie en cultuurimperialisme. In dat geval wordt de lijn van de spaanse-amerikaanse missionering van de vijftiende eeuw in de twintigste eeuw op onbloedige wijze voortgezet.

Zoals het gebod van verbondstrouw in het oude testament, en het 'nieuwe gebod van de liefde' in het nieuwe testament, zo is 'eerbied voor het leven' het scharnierpunt in de mythologie van de Aymaras en godsdienst. Alle gebeden van de yatiri draaien erom. Alle collectieve rituelen zijn er om heen gecentreerd: het Meikruisenfeest, en alle gezondheidsrituelen, overgangsrituelen, inwijdingsrituelen, dank- en smeekoffers van de Aymara. Alles gaat om de instandhouding en de verzorging van het leven in al zijn vormen (dat uit God is). Zo veelzijdig en onherhaalbaar, zo creatief als in de ogen van de Hoogland-indianen het leven is, is ook het taalgebruik in hun levend-woord-cultuur.

De Aymara is zich ook bewust te leven in symbiose met zijn natuurlijk milieu dat, juist in de Andes, onvoorstelbaar gevarieerd is met zijn altijd wisselende weersomstandigheden en landschappen, zijn talloze microklimaten, zijn eindeloze combinaties van grond- en watersoorten, en van variëteiten in landbouwgewassen. Deze variatie maakt ook dat de aardegerichte cultus van de Aymara van plaats tot plaats zo gevarieerd is en dat elke cultusleider zijn eigen stijl in woord en symboliek ontwikkelt.

Voor de Aymara is de wereld vol goddelijke kracht en aanwezigheid. Niet alleen het natuurlijk milieu, ook het goddelijke milieu van de Aymara – God zelf – ziet hem aan met duizend gezichten, altijd nieuw en verrassend. Zijn dialoog met God is niet voor herhaling vatbaar, en sterft op het moment dat hij schriftelijk wordt vastgelegd. Op deze gronden is het taalgebruik in de levend-woord-cultuur van de Aymara veelzijdig en onherhaalbaar, en eigenlijk ook onvertaalbaar en onschrijfbaar.

De taal van de Aymaras vastleggen in het geschreven woord of de evangelische boodschap vertalen en in boekvorm vastleggen als uitgangspunt en centrum van de godsdienst is op zijn minst een gevaarlijke aanslag op de lokale cultuur, technologie en godsdienst. De predikant die het evangelie

brengt, de priester die belast is met de sacramentsbediening en de cultusviering volgens een vast-omschreven cultusviering, de theoloog die de geloofsinhoud in zijn geschriften neerlegt in definities zullen zich terwille van een echt inculturatieproces tot het uiterste moeten inspannen om de grootst mogelijke ruimte te laten aan dragers van een levend-woord-cultuur als de aymaras. Hun creatief taalgebruik in mythe en rite, in cultus en belijdenis, niet als een gevaar voor de orthodoxie beschouwen maar als een bron van vernieuwing voor geloof, theologie en eredienst en als bron van profetisme in de Kerk van Christus.

Bibliografie

Xavier Albó & Félix Layme: Literatura aymara; antología. CIPCA/HISBOL/JAYMA, La Paz 1992.

Eduardo Grillo F.: El lenguaje en las culturas andinas y occidental moderna; in: F. Greslou e.a.: Cultura andina agrocéntrica; PRATEC, Lima, 1991; pp. 67-98.

Grimaldo Rengifo V.: El saber en la cultura andina y en Occidente, in: F. Greslou e.a.: Cultura andina agrocéntrica; PRATEC, Lima, 1991; pp. 99-130.

Hans van den Berg: Ta tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymaracristianos; CEDLA, Latin America Studies, No 51, Amsterdam, 1989.

Ina Rösing: Mundo Ankari I-IV; GRENO, Nördlingen-Zweitausendeins, Frankfurt, 1987-1991.

Dr. Joop van Kessel werd in 1959 tot priester gewijd en vertrok in 1963 met een pastorale opdracht naar Chili. Vanaf 1971 houdt hij zich daar ook bezig met wetenschappelijk onderwijs en onder-

zoek. Er is sinds 1977 daarvoor een werklatie met de afdeling ontwikkelingssociologie van de VU. Hij promoveerde in 1980 op een sociologisch onderwerp in Tilburg.

De taal van de Bijbel en Afrika

In de bijbel komen we van Afrika een literair beeld tegen, dat niettemin een realiteit is.

De Afrikaanse verwijzingen, die vaak betrekking hebben op Egypte en Ethiopië dienen binnen de bijbel compositorische doeleinden, die van religieuze of ideologische of politieke aard zijn.

De bijbeltalen zijn zoals bekend het Hebreeuws en het Aramees voor het oude, en het Grieks voor het nieuwe testament. Een beschouwing over de relatie tussen Afrika en de taal van de bijbel kan nu op tweeërlei wijze de vorm van een linguïstische studie aannemen. De band van Afrika met de taal van de bijbel kan bestudeerd worden door deze bijbeltalen te onderzoeken op hun taalkundige verwantschap met de talen van Afrika. Het kan ook een studie worden over de overeenkomsten en gelijkenissen in linguïstieke en semantische structuren, in ideeën en in denkpatronen.

Op het eerst vlak van de taalverwantschap tussen de bijbelse en Afrikaanse talen, kan het Grieks als taal van het nieuwe testament buiten beschouwing blijven. Het Grieks lijkt weinig verwantschap met Afrikaanse talen te hebben. Hoewel het in de derde eeuw vóór Christus door Griekse kolonisten en militairen in Egypte ingevoerd werd en van daaruit tot het zogenaamde *koine* van het Grieks-Romeinse rijk uitgroeide, blijkt het Grieks zich in Afrika niet ver voorbij Egypte verspreid te hebben. Maar de talen van het oude testament maken deel uit van de Westsemitische taalfamilie, en twee takken van die groep komen wel in Afrika voor. Het Fenicisch verspreidde zich in Noord-Afrika, in de streek van Tunesië; en het Arabisch kwam over de Rode Zee naar Abessinië, waar het zich tot het Etiopisch (zoals Gé-ez en Tigre) ontwikkelde. Wat de directe verwantschap tussen de bijbelse en Afrikaanse talen betreft is dit blijkbaar zover als die gaat.

Op het tweede vlak, van mogelijke overeenkomsten in denk- en uitdrukingswijze, hebben bepaalde Hebreeuwse semantische en linguïstische structuren de aandacht getrokken vanwege hun gelijkenis met Afrikaanse elementen. Zo hebben, bijvoorbeeld, sommigen plaatselijk de gelijkenis gezien tussen de bijbelse Godsnaam *Jahweh* (YHWH) en de Ewe naam *Yeve*.¹ De Ewe zijn een volksgroep in het oosten van Ghana, en *Yeve* is de naam van een godheid en haar eredienst bij deze Ewe. Weer anderen hebben de medeklinkers in het Hebreeuwse woord *Adam* in verband menen te moeten brengen met de Kassematische term voor levenskracht *Dam* en met de Akan naam voor een erg sterke en harde houtsoort *Odum* Kassem is een volk in Noordoost Ghana en de Akan wonen in Centraal- en Zuid-Ghana. Die medeklinkers worden dan gezien als aanduiding van de begrippen 'leven', 'sterke', 'kracht', en ze zouden behoren tot het semantisch veld van het bijbelse *Adam*, 'levend wezen'. Nog anderen werden getroffen door het feit dat het Hebreeuwse zevendaagse weksysteem, dat haast nergens anders gevonden wordt, weerspiegeld wordt in de Akan wijze van de week tellen, in zeven dagen met hun eigen namen. Zulke zaken waren het die Williams ertoe brachten om een boek te wijden aan de studie van 'Hebreeuwismen' in West-Afrika.²

Literaire beelden

Maar er is nog een derde benadering om de band tussen Afrika en de bijbelse taal te beschouwen. Met taal bedoelen we dan de taal-handelingen, als daden van communicatie. De vraag betreft dan het beeld dat vervat ligt in de verschillende verwijzingen naar Afrika of naar delen ervan. Uiteindelijk gaat het daarbij om het literaire beeld van Afrika dat uit de bijbelse teksten spreekt. Als we dat een 'literair beeld' noemen, wil dat niets afdoen van het gewicht van wat we hier aanraken. Want de taal heeft een rol in de vorming van de sociale werkelijkheid; de taal is een machtig instrument in de opbouw en afbraak, in de vorming en misvorming in het ontsluiten en het verhullen van de werkelijkheid.

Het Afrika dat uit de teksten en bladzijden van de bijbel naar voren komt is een 'literair beeld', maar het is niettemin een realiteit. Het is een literair beeld dat enerzijds een sociale bedding heeft, zodat het een afspiegeling is van de heersende sociale instelling, de gewoonten, waardenschalen en politieke agenda's. Anderzijds is het als literair beeld een prikkel tot handelen en doet het sociale structuren, gezichtspunten, verhoudingen en gedragspatronen ontstaan. Een hugenotenmeisje in Zuid-Afrika zegt voor de televisie zeker te weten dat het niet slecht is om Afrikanen (zwarten) als slaven te behandelen volgens de apartheidregels, omdat de bijbel het zo

bevolen heeft. Aldus heeft het literaire beeld van Afrika in de bijbel soms geleid tot vooroordeel, racisme, slavernij en diverse vormen van geweld en machtsmisbruik. Het is zelfs tot een springplank geworden voor de filosofische, antropologische en sociologische rassentheorieën met al hun geleerdigheid. Van Ezechiëls verwijzing naar Egypte als een monster (*Leviathan/tamin* cf. Ezra. 29:3) wilde Giordano Bruno bijvoorbeeld afleiden dat het zwarte ras van de *Leviathan* afstamde, terwijl het blanke ras zou afstammen van de patriarch Henoch.³

In feite strekt het Afrika waarover de bijbel spreekt zich niet uit voorbij Ethiopië in het zuiden en Tunesië (Cyrenaica) in het westen. Egypte en Ethiopië zijn de meest gangbare vertegenwoordigers van Afrika in de bijbel; en Egypte, Put, Libië en Ethiopië verschijnen zo steeds als delen van Afrika. De verwijzingen naar deze vertegenwoordigers van Afrika zijn vooral te vinden in het oude, en slechts zelden in het nieuwe testament (zie Matteüs 2:13vv; Handelingen 2:10; 8:2vv.) het is normaal dat die Afrikaanse verwijzingen specifieke, compositorische doelen dienen, waarvan enkele van religieuze, andere van ideologische en nog andere van politieke aard zijn. Maar met het gevolg dat het uiteindelijk beeld over Afrika in die bijbelboeken een specifieke kijk op Afrikaanse bevolkingsgroepen weerspiegelt.

Genesis 9:18vv 10:6vv.

Een berucht gedeelte, als het over de beeldvorming van Afrika in het oude testament gaat, is de vloek van Noach over Kanaän, als afstammeling van Cham, ten gevolge van het wangedrag van die Cham (Genesis 9:25-27) en de latere vermelding van de Afrikaanse groepen Egypte (*Mizraim*) en Kush onder de afstammeling van Cham (Genesis 10:6). De band tussen Cham en zijn 'afstammelingen' is heel duidelijk van kunstmatige en ideologische aard. De vloek over Kanaän voor het wangedrag van Cham dient hier een ideologisch doel, net zoals die staat vermeld in Jozua 9:21-23 en I Koningen 9:20-22.

Bijgevolg is het beeld van Kanaän en daarmee samenhangend van Egypte en Kush, er een van gebrek aan kinderlijke eerbied, van vervloeking en van slavernij. Dat wordt dan teruggevoerd op de nieuwe scheppingsorde van na de zondvloed. De broederlijke eenheid van Cham, Sem en Jafet bevat – volgens de logica van de compositie als verhaal over de oertijd – een bevestiging van de oorspronkelijke gelijkheid tussen de naties. Die toestand is gegeven met de geboorte en is bijgevolg het enige door God ingestelde en natuurlijke relatiepatroon dat tussen de volken dient te bestaan. Het is echter de vloek van een patriarchische vaderfiguur, in antwoord op het wangedrag van een zoon (die tot eponiem werd), waardoor er een onder-

scheid ontstaat in de verhoudingen tussen de tot dusver evenwaardige zonen (en volken). Het moet daarom opgemerkt worden dat zo'n ongelijkwaardige verhouding van menselijke oorsprong is. Ze is niet door God gewild. Niettemin is ze van grondleggende aard en geeft een vermindering van status aan: voor Kanaän (en alle Chamieten?) betekent dit de vloek die hen tot het slavenbestaan reduceert.

Zo komen er in Genesis 9:18vv twee hoofdtekken samen om het beeld van de Chamieten te tekenen. Cham is een zoon die geen kinderlijk eerbied toont; en een zoon met zulk gedrag moet volgens de wijzen van het oude Israël veracht en beschaamd worden. (Zie Spreuken 19:26; 30:17 Sirach 3:10-11, 16). Hij is in feite waardeloos en verdient te worden vernietigd. Slavernij is de vorm die zo'n beschamende behandeling van waardeloosheid hier aanneemt. Als een vernietigend refrein doordringt de slavendienst van Kanaän aan zijn broers, als hoofdthema, de toespraak van Noach tot zijn drie zoons (Genesis 9:25-27). Maar slavernij in het oude testament is steeds het gevolg ofwel van een vloek (zoals hier in Genesis 9:25) of wel van een goddelijke straf (Richteren 3:8+14; 6:2; Deuteronomium 28:36vv enz.). Beide situaties zijn slecht, vervreemdend en verwerpelijik; en het beeld van de Hamiet in Genesis 9:18vv is dan ook absoluut negatief.

Egypte als heidens en heilig tegelijk

Vanuit zijn aard en doelstelling gaat het oude testament niet alleen maar over Israël en zijn geopolitieke, historische en economische positie in het oude Nabije Oosten. Het gaat eerst en vooral over de openbaring van Yahweh en over Israëls unieke bemiddelingsrol. Deze allesoverheersende benadering richt zich vooral op Israëls relatie tot de andere naties.

Over de oorsprong van het Yahwisme is er nog steeds discussie, en er zijn auteurs die de mogelijke invloeden van Egypte op het ontstaan van het Yahwisme niet uitsluiten.⁴ Niettemin wordt de openbaring van Yahweh en zijn eredienst in het oude testament voorgesteld als het exclusieve erfgoed van Israël. De religieuze systemen van alle andere naties met inbegrip van Egypte zijn afgodendienst en worden afgedaan als ronduit belachelijk. Zo moet de Farao, omdat hij Yahweh niet kent, zijn toevlucht nemen tot magie en tovenarij (Exodus 7:11-22; 8:3) als zijn officiële religie (zie ook Jesaja 19:3), ondanks het feit dat die machteloos zijn tegenover Yahweh.

Welnu, Yahweh en zijn eredienst niet kennen heeft al zware gevolgen, blijkens II Koningen 17:26. Dus valt van de Egyptische situatie slechts het ergste te verwachten, zoals de straf met de plagen ook toont. Tovenarij en magie worden in het oude testament inderdaad zwaar bekritiseerd; het zijn

verwordingen die een kenmerk zijn van het 'volk van het land' (dus de niet-Israëlieten) dat ze zich hieraan overgeeft (Deuteronomium 18:10-12; Ezechiël 9:1). Alleen al het contact met mensen die in dit soort religieuze praktijken geloven is een ontheiliging en er aan deelnemen is geloofsafval, die de heiliging ontkracht welke eigen is aan Israël als het volk van Yahweh (Ezra 9:2). Tovenarij bedrijven is onverenigbaar met Gods ordeningen onderhouden en het zou tot de taak van de komende Messias behoren om de tovenarij en de afgodendienst van Gods volk teniet te doen (Micha 5:11; zie ook Maleachi 3:5). Omdat Egypte zich aan tovenarij en magie overgeeft, maakt het dus weinig kans gunstig beoordeeld te worden in het oude testament, dat een religieus document is van Israël en van het jodendom. Toch is Egypte niet onoverkomelijk verstrikt in tovenarij. Egypte is niet totaal bijgelovig en onontvankelijk voor de kennis en eredienst van Yahweh. Immers, Yahwehs machtige zelfopenbaring in de geschiedenis (ten gunste van Juda) is in feite een manifestatie van Yahweh aan Egypte, waarop Egypte positief reageert met erkenning van Yahweh, met het gebruik van zijn naam in het afleggen van eden en met zijn eredienst (Jesaja 19:16-20). Samen met Ethiopië zal Egypte in feite zijn handen in gebed tot Yahweh uitstrekken (Psalm 68:32). Voor het overige is de kennis van Yahweh het effect van de lering over Yahweh die van Sion uitgaat, zodat allen die in die zin Sions onderricht hebben ontvangen geboren heten te zijn in Sion (Jesaja 2:2-4; Psalm 87:4-7). Egypte prijkt temidden van hen die door Sion onderricht en verwekt zijn en het wordt Israëls gelijke: gezegend in het land als een 'volk van Yahweh'. Egypte deelt dus in de dubbele beeldvorming van een verloren afgodendienaar en van een bekeerling tot het Yahwisme.

De huid van Afrikanen

De huidskleur van Afrikanen bleef duidelijk niet onopgemerkt in de bijbelse samenleving. De huidskleur van Etiopiërs gold als een onveranderlijk kenmerk; zo onveranderlijk als de vacht van een luipaard (Jeremia 13:23). Ze gaf hen een donker en door de zon getint uiterlijk (Handelingen 1:5-6) en kan bevreemding en bekijks hebben veroorzaakt in de samenleving (Hooglied 1:6). Hoewel dit niet vaststaat, kan het ook onderdeel geweest zijn van het verzet dat bestond tegen het huwelijk van een Israëliet zoals Mozes met een Kushitische (Numeri 12:11). Niettemin was de donkere tint van de Kushitische iets wat haar tot symbool van schoonheid verhief en aantrekkelijk maakte voor haar minnaar (Hooglied 1:8).

Egypte, plaats van slavernij en van toevlucht

Verreweg de meest gangbare omschrijving van Egypte in het oude testament is die van 'land/oord van slavernij'. Dit stamde met name van het verhaal over Israëls verblijf in Egypte en het definieert Egypte en de Egyptenaren als onderdrukkers en slavendrijvers (Exodus 1:8-14; 3:7vv). De slavernij in Egypte werd – onder diverse aanduidingen, zoals 'straf', 'klaag-roep' (Exodus 3:7) of 'oven van ijzer' – tot een steeds wederkerend, algemeen punt van verwijzing voor allerlei eisen die Yahweh aan Israël stelde (Exodus 20:2; Deuteronomium 5:15; 16:12), en voor aansporingen om trouw te zijn aan de dienst van Yahweh. Die herhaalde verwijzingen naar de Exodus, als uitgangspunt voor de diverse uitingen van de band tussen Yahweh en Israël hebben één punt duidelijk onderstreept, namelijk dat slavernij van Israël in Egypte een vernietigende doodservaring was, waaruit Yahweh Israël bevrijd heeft; en dat bevrijdend handelen heeft Yahwehs zeggingschap over Israël gevestigd. Bijgevolg werd Egypte, dat Israël in slavernij onderdrukt had, het Egypte dat door het onderdrukken van zijn gasten het grondrecht van gastvrijheid had geschonden. Als tegenbeeld mag Israël de vreemdeling en de gast niet onderdrukken of anders behandelen dan zichzelf (Deuteronomium 5:14, 10:19, Leviticus 19:33-34; Exodus 22:20, 23:19).

Lijnrecht tegenover dat beeld uit het Exodus-verhaal, van Egypte als onderdrukker en slavendrijver, staat er een ander beeld over Egypte als plaats van toevlucht en hulp. Deuteronomium 23:9 vermeldt Israëls verblijf in Egypte, maar zonder enkel spoor van bitterheid of verwijzing naar slavernij. Integendeel, het verblijf van Israël als gast in Egypte wordt tot reden om elke onheuse behandeling van een Egyptenaar te verbieden. Egypte gaf Israël ooit in het verleden onderdak en die edelmoedigheid moet wederkerig zijn.

De geschiedenis waarnaar verwezen wordt, als het gaat over de gastvrijheid die Israël in Egypte genoten heeft, is duidelijk die van de reis van Jacobs zonen naar Egypte om de hongersnood te ontlopen (Genesis 42:1-2; 47:4-5; Exodus 1:1vv; Handelingen 7:11vv). Egypte wordt in die zin levensredding. Maar het was niet alleen voor de aartsvaders van Israël dat Egypte die rol van levensredding vervulde. In enkele andere situaties heeft Egypte bescherming verleend aan de vervolgdgen.

De Edomitische prins Hadad heeft toevlucht gezocht in Egypte, toen Davids manschappen Edom veroverde en alle mannen over de kling joegen, I Koningen 11:14-18). Zo zou ook Jerobeam een toevlucht vinden in het Egypte van Sisak, toen Solomon hem zocht te doden (I Koningen 11:40). En in het nieuwe testament kunnen we ook nog een bevestiging vinden van

die rol van Egypte als veilig toevluchtsoord. Het zou weer in Egypte zijn waar Jozef, Maria en Jezus op aanwijzing van de engel veiligheid zochten, toen Herodus het kind Jezus wilde doden. Ironisch genoeg wordt het Egypte dat vreemdelingen en gasten lijkt te mishandelen door ze tot slaven te maken, ook een toevluchtsoord voor vervolgte vreemdelingen. Zou het dan wellicht zo zijn dat het ware bijbelbeeld Egypte als toevluchtsoord ziet en dat de slavernij van Israël een constructie is, die diende als uitgangspunt voor een saga over Hebreeuwen/Israëlieten?

Dit beeld van Afrika – metonymisch vertegenwoordigd door Egypte en Ethiopië – dat uit de bijbeltekst spreekt, heeft de historische wederwaardigheden van Afrika en Afrikanen sterk bepaald. Zoals ieder kan zien is dit beeld van een gemengde,⁵ maar overwegend positieve aard, omdat de gunstige beschrijving van de Afrikaanse groepen verre de negatieve overtreft. Toch hebben de enkele negatieve beschrijvingen van Afrika – vooral die van de tot slavernij veroordelende vloek van Noach – de bijbelse beeldvorming over Afrika beheerst, en wel zo sterk dat ze zelfs tot racistische theorieën en bevolkingsbeleid hebben geleid.

Deze laatste ontwikkeling heeft zo kunnen uitwerken, omdat de bijbel niet een gewoon literair werk is (literatuur), maar een *religieus document*. En het beeld dat de bijbeltaal verspreidt, krijgt zijn sanctie en gezag van de religie. Het is vanuit het gezichtspunt dat zo'n literair beeld aldus sancties, gezag en godsdienstige sacraliteit krijgt, dat de taal van de bijbel ten aanzien van Afrika onze aandacht en studie verdient.

1 Uit te spreken: jew,e(h).

2 J.H. Williams, *Hebrewism of West Africa*, New York 1930.

3 L. Poliakov, 'Les Idées anthropologiques des Philosophes du Siècle des Lumières', *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer* LVII/212(1971) p. 258.

4 Zie bijv. B. Mazar, 'Yahweh came out of Sinai', in A. Biram e.a. eds. *Temples, High Places in Biblical Times*, Jeruzalem 1971 p. 5-7; P. Dion, 'YHWH as Storm-god and as Sun-god. The double legacy of Egypt and Chanaan, as reflected in Ps. 104', in *ZAW* 103(1991) p. 43-71.

5 Egypte is een slavenoord en tegelijk toevluchtsoord voor bescherming. Egypte en Ethiopië zijn verbeten vijanden van Israël, wier overwinning pas na Yahwehs

tussenkomst en de voorspellingen in de doemorakels tot stand kwam. Maar Egypte en Ethiopië zijn ook de Camieten, vervloekt tot slavendienst aan hun broeders. De Afrikaanse is de Kushitische wier huwelijk met een Israëliet bezwaarlijk wordt geacht. Haar huid is anders en krijgt bekijks; maar zij heeft een weergaloos passionerende schoonheid. Egypte kent Yahweh niet en wijst de eredienst aan Yahweh af. Maar later zal het Yahweh eer betuigen, Israëls zegeningen belijden en zelf een volk van Yahweh worden.

Peter Turkson is een Ghanese exegeet. Hij promoveerde in 1994 in Rome op de vreemdeling in het oude testament. Hij is nu aartsbisschop van Cape Coast in Ghana.

S.J. Noorda

Jakobs stem en Esaus armen

Over de verleidingskunst van een nieuwe Nederlandse bijbelvertaling

Geprezen zij degene die niet weet wat hij zeggen moet en desondanks zwijgt. Ik heb me deze uitspraak bij het schrijven van deze tekst herhaaldelijk voorgehouden. Tevergeefs, zoals u ziet.

De vraag van de redactie was zo voor de hand liggend dat ze gesteld moest worden in een themanummer over de missionaire functie van de taal: Welke missionaire betekenis heeft de taal van de nieuwe Nederlandse bijbelvertaling?

Toen ik erover ging nadenken, bleek het antwoord op deze vraag niet zo voor de hand te liggen, als ik had gedacht. Waar ik het had vermoed, bleek het niet te zijn. Bij verder zoeken vond ik een begin van een antwoord. Dat bied ik u bij dezen aan.

1. De eerste beantwoording die ik in gedachten had was tamelijk simpel. De nieuwe vertaling waaraan nu wordt gewerkt, is een coproductie van het Nederlands Bijbelgenootschap, de Katholieke Bijbelstichting en de Vlaamse Bijbelstichting. Ze komt niet tot stand in opdracht van kerkgenootschappen, maar mikt wel op brede steun uit joodse en christelijke kring. Ze beoogt een vertaling te worden om te gebruiken in leerhuis en liturgie, in Nederland en in Vlaanderen. Tegelijkertijd is het de bedoeling dat deze nieuwe vertaling zich in het begin van de volgende eeuw een plaats verwerft als de standaardvertaling van de bijbel in de Nederlandse cultuur, dat ze zal worden gebruikt als dé vertaling van de bijbel in het onderwijs en de media, nadrukkelijk ook door lezers die haar eerder als cultureel document dan als religieuze tekst waarden.

De 'missionaire functie' van deze vertaling hangt zogezen direkt samen met haar oecumenische achtergrond, en de ambitie de Nederlandse standaardvertaling te worden rekening houdend met de overweging dat de

bijbel een bredere, culturele rol heeft dan als kerkbijbel. Anders gezegd, de samenwerkende bijbelgenootschappen willen de nieuwe bijbelvertaling in handen zien van zeer uiteenlopende bijbellezers, in het hele Nederlandse taalgebied.

Er is in dit opzicht nog het nodige terrein te veroveren: op het ogenblik is in nauwelijks de helft van de huishoudens een bijbeluitgave aanwezig. De vele nieuwe vertalingen en bewerkingen van de bijbel die in de afgelopen 40 jaren zijn gepubliceerd zijn klaarblijkelijk niet voldoende geweest om het hele lezende publiek te bereiken.

Dat blijkt nog duidelijker uit cijfers over het bijbel lezen. Nog sterker dan van vele andere boeken geldt van de bijbel dat een boek bezitten nog iets anders is dan een boek lezen. Zo'n 20% van het lezende publiek zegt desgevraagd de bijbel daadwerkelijk te lezen.

Kortom, voor de bijbelgenootschappen die als 'missie' hebben de bijbel te verspreiden en het gebruik ervan te bevorderen is nog veel werk te verzetten. Dat een nieuwe vertaling voor het hele Nederlandse taalgebied daarbij een wezenlijke rol kan spelen behoeft geen verder betoog.

2. Zo liep mijn eerste gedachtengang. Ik was er uit welbegrepen eigenbelang niet ontevreden mee, totdat ik me realiseerde dat ik niet alleen de vraag versimpeld had (het verhaal moest dieper graven, het zou immers over de missionaire functie van de taal bij de nieuwe vertaling gaan), maar ook gemakshalve een niet onbelangrijke complicatie had overzien (waarom zou met de beoogde nieuwe vertaling bereikt kunnen worden wat de afgelopen decennia nog niet was bereikt?).

Er zat dus niets anders op dan opnieuw te beginnen.

Ik stelde mezelf de vraag waarom er eigenlijk nieuwe vertalingen worden gemaakt, van de bijbel, van Plato's werk, of van dat van Thomas Mann. En ik vond een samengesteld antwoord: zolang er publieke belangstelling wordt verwacht, worden klassiekers van tijd tot tijd opnieuw vertaald, volgens een betere of een andere vertaalstrategie, om de literaire of de historische waarde van het origineel recht te doen en/of om het in een eigentijdse weergave voor nieuwe lezers toegankelijk te maken. Bestaande vertalingen worden herzien om vergissingen of inconsequenties te corrigeren. Soms besluit men tot bewerkingen om lastige teksten te vereenvoudigen of verduidelijken en ook onervaren lezers van dienst te zijn.

Dit alles geldt in sterke mate ook van het vertalen van de bijbel. In de laatste decennia zijn hervertalingen in het Nederlands verschenen met verschillende doelstellingen die een combinatie zijn van een bepaalde taalkeuze met betrekking tot de doeltaal (het Nederlands) en een opvatting ten aanzien van de rol die aan de taalvorm van het origineel (het Hebreeuws, Aramees

en Grieks) toekomt.

Op de achtergrond van veel van deze nieuwe initiatieven stond de constatering dat de gangbare protestantse en katholieke vertalingen (Nieuwe Vertaling 1939-1951 en Canisius-bijbel 1936-1939) te zeer schatplichtig waren aan het vooroorlogse Nederlands en aan een specifieke religieuze groepstaal om een later en sterker gemêleerd lezerspubliek te kunnen aanspreken.

Zo kwamen er vertalingen in de omgangstaal: in 1965 *Het Nieuwe Testament in de taal van onze tijd* vertaald door Anne de Vries ('een Nieuwe Testament dat er zoveel mogelijk uitziet als een gewoon boek'), in 1972 *Groot Nieuws voor U. Het Nieuwe Testament in de omgangstaal* vertaald door A.W.G. Jaakke en uitgegeven door NBG en KBS, en in 1983 de *Groot Nieuws Bijbel*, een vertaling van NBG en KBS in de omgangstaal die de bijbel ook toegankelijk wil maken 'voor hen, die de boodschap van de bijbel graag zouden verstaan, maar met de gangbare vertalingen niet voldoende uit de voeten kunnen'. In het verlengde van deze vertaalprojecten werkte men ook aan vertalingen in eenvoudig Nederlands: na een aantal proefvertalingen van de bijbelgedeelten gaf het NBG in 1989 de *Startbijbel* uit, een vertaling van gedeelten uit de bijbel in eenvoudig Nederlands bedoeld voor onervaren lezers. Zeer onlangs is een vijfde, uitgebreide druk verschenen.

Evert Straat publiceerde in 1968 *De goede boodschap volgens Markus, Mattheüs, Lukas en Jan* als een poging 'de oorspronkelijk heel gemeenzame, doodgewone taal der evangelisten' in het Nederlands over te zetten.

Maar, anderen kozen voor een verschillende vertaalstrategie. In 1982 verscheen een herziening van de zgn. *Voorhoeve-vertaling* van het nieuwe testament met als uitdrukkelijke bedoeling 'een zo letterlijk mogelijke vertaling te bieden, gebaseerd op een zo nauwkeurig mogelijke grondtekst. Tegelijk echter probeerden de vertalers zich in hun stijl en taalgebruik zo nauw mogelijk bij de geliefde Statenvertaling aan te sluiten.'

Inmiddels was in 1975 het werk aan een nieuwe katholieke bijbelvertaling voltooid: de *Willibrord-vertaling*, bedoeld voor liturgisch gebruik en gemaakt met als hoofddoel een herkenbare en duidelijke Nederlandse tekst. Hier werd niet gekozen voor de omgangstaal of eenvoudig Nederlands, maar voor en vlot en helder Nederlands dat een behoorlijke taalcompetentie vergt. Overigens bleek, mede door de lange ontstaansgeschiedenis, het eindprodukt niet geheel homogeen. Vandaar dat al snel plannen werden gemaakt voor een herziening.

Als voorloper van zo'n revisie, teneinde rekening te kunnen houden met de voortschrijdende inzichten van de bijbelgeleerden en de ontwikkeling van het Nederlandse taalgebruik, gaf de KBS in 1987 *De vier Evangelien en de Handelingen van de apostelen* uit. In vervolg daarop verscheen in 1992 een herziene uitgave van de Willibrord-vertaling van het nieuwe testament.

Verder verschenen, uitgaande van een vertaalopvatting die het primaat van de brontaal sterk accentueert, tussen 1974 en 1986 een aantal oudtestamentische geschriften in de serie 'Een vertaling om voor te lezen' waarin men probeert alle taal- en stijlmiddelen van het Hebreeuwse origineel in het Nederlands over te zetten.

Deze opsomming is bij lange na niet compleet, en intussen worden de Statenvertaling (1 e druk 1637 en sindsdien herhaaldelijk gereviseerd) en de Nieuwe Vertaling (1951) nog steeds herdrukt.

Dit overzicht laat zien dat allerlei beproefde en experimentele vertaalstrategieën in de praktijk worden gebracht. De bijbel wordt niet opnieuw vertaald alleen omdat het Nederlands verandert, maar ook omdat er verschillende doelstellingen en opvattingen bestaan van wat een bijbelvertaling moet zijn.

Het zal duidelijk zijn geworden dat het thema van de missionaire functie van de taal van Nederlandse bijbelvertalingen niet eerst bij de op stapel staande nieuwe vertaling actueel wordt. De vertalingen in de omgangstaal en in eenvoudig Nederlands illustreren ieder op eigen wijze hoe een goed gekozen gevarieerd aanbod van bijbeluitgaven kan helpen de bijbel voor nieuwe groepen lezers toegankelijk te maken. Door zich op specifieke doelgroepen te richten vervullen dergelijke vertalingen een heel wezenlijke functie die van belang blijft en door de nieuwe vertaling waaraan nu wordt gewerkt niet kan worden overgenomen. In zekere zin is dat de belangrijkste conclusie van het bijbelvertaalwerk van de afgelopen decennia: het ene doen, en het andere niet laten. Vertaalstrategieën zijn veelal complementair ten opzichte van elkaar; dan is het zinloos erover te strijden in termen van het een óf het ander.

Welke zou dan de specifieke functie van de nieuwe vertaling moeten zijn? Ik zou graag zien dat we in Nederland een klassieke vertaling van de bijbel hadden met de status van de Statenvertaling, maar dan historisch, taalkundig, literair en theologisch *up to date*.

Het is duidelijk dat zo'n klassieke vertaling er nog niet is en dat die in zekere zin ook niet te maken is. Klassiek is immers een receptie-fenomeen, afhankelijk van acceptatie, een waardering die in de loop van de tijd verworven moet worden. Wel bepaalt de vertaalstrategie of doelstelling van een nieuwe vertaling in belangrijke mate of ze ooit klassiek zal kunnen worden. Die doelstelling zal erop gericht moeten zijn om met uiterste inspanning niet alleen de inhoud en strekking, maar ook de taal en stijl van het origineel over te zetten in helder Nederlands op een taalniveau dat overeenkomt met dat van de oorspronkelijke geschriften.

Verder moet er vooral bij de woordkeuze op gelet worden dat de vertaling

niet na tien jaar al gedateerd klinkt. Er is niets dat zo snel verouderd als hedendaags spraakgebruik.

Ook zal zo'n vertaling de verleiding moeten weerstaan van een al te grote duidelijkheid. Het klinkt misschien gek, maar een bijbelvertaling moet in bepaalde opzichten ontoegankelijk durven zijn. Ook voor lezers van het origineel zijn niet alle passages ondubbelzinnig. Deze waarschuwing klemt te meer omdat er in de recente vertaaltraditie een sterke neiging bestaat de lezers over elke hobbel heen te helpen. Dat kan ertoe leiden dat de tekst van de vertaling te vlak wordt. Ik las eens een uitlating van een anglist die het gevaar treffend onder woorden bracht dat vertalingen alle raadsels in de tekst verwijderden. Hij schreef over de episode van Elia bij de Horeb (I Koningen 19):

The most noticeable thing about the modern 'improvement' to the story of Elijah, for instance, is that the story now makes less sense, is less charged with meaning than in the Hebrew or the Authorized Versions. If the Bible is the record of Israel's experience with God, then where that record is difficult or obscure there is at least a good chance, especially when we are dealing with poetry, that what it is recording is itself difficult or obscure for us to come to grips with. Much as I admire the scholarship of those responsible for the new translations, I cannot help the suspicion that many of them have simply never been trained in the discipline of close reading of difficult or ambiguous texts, where ambiguities and cruxes are themselves often important parts of the argument. (Stephen Prickett, Towards a Rediscovery of the Bible: The Problem of the Still Small Voice, in: Ways of Reading the Bible. Ed. by Michael Wadsworth, Brighton 1981).

Naar mijn stellige overtuiging moet de nieuwe vertaling het vooral hebben van haar taalkwaliteiten en van de fascinatie die van de inhoud van de bijbel uitgaat. Ze moet als Nederlandse tekst sterk zijn om de lezer te kunnen aanspreken en tegelijkertijd moet het duidelijk zijn dat ze de vertaling is van een bundel geschriften van tweeduizend jaar en ouder. Ze is de neerslag van de levens- en geloofservaring van vele generaties in heel andere werelden dan de onze. Dat moeten de lezers voelen en dat merken ze beter naarmate er spanning blijft bestaan tussen het vreemde boek en de eigen overtuigingen en ervaringen van de lezers.

Om misverstand te voorkomen: ik bedoel niet dat de nieuwe vertaling van de bijbel een raadselboek moet maken, ik pleit voor behoud van een bepaalde weerbarstigheid en een zekere ondoorgroendelijkheid, die de tekst op veel plaatsen eigen zijn. Soms is het een kwestie van poëtische zeggingskracht, soms van het zoeken naar woorden om het geheim te benaderen. Vanzelfsprekend geldt dit niet van ieder bijbelboek en elke passage. Er is het nodige verschil en zulke verschillen moeten ook in een vertaling

merkbaar zijn.

Als de vertalers en vertaalsters erin slagen een resultaat te produceren dat respect afdwingt als Nederlandse tekst en fascineert als verhaal, profetische rede of religieuze poëzie van verre generaties, dan zal naar mijn overtuiging de vertaling ook buiten de kring van traditionele bijbellezers aanspreken. Met een riskante vergelijking gezegd: de nieuwe vertaling zal de lezers moeten verleiden tot lezen zoals Jakob zijn oude vader ertoe verleidde hem te zegenen; Esaus armen (de lezers moeten met een sterke Nederlandse tekst op een behoorlijk hoog literair niveau worden aangesproken) en Jakobs stem (de inhoud moet eerder verrassend en vreemd zijn dan voor de hand liggend gewoon).

3. Heb ik hiermee de gestelde vraag beantwoord? In zekere zin wel. De nieuwe Nederlandse vertaling moet bijbellezers willen werven, en dat in een cultuurfase waarin de bijbel voor de meeste mensen een gesloten boek is, waarin nog slechts een minderheid de traditionele toegang tot de bijbel vindt via opvoeding en onderwijs. De vertaalstrategie van de nieuwe vertaling zou – naast die van bestaande vertalingen in de omgangstaal en in eenvoudig Nederlands – erop gericht moeten zijn lezers op een literair taalniveau te bereiken, hen te boeien met een sterke, karakteristieke Nederlandse tekst, en tegelijkertijd te verrassen met oorspronkelijke verhalen en wellicht te verwarren met een vreemde stem van verre.

Het valt me op dat de laatste jaren veel meer vertalingen van geschriften uit de oudheid en de middeleeuwen verschijnen dan lange tijd het geval is geweest. Ik beschouw het als een signaal dat lezers kennelijk geboeid worden door authentieke stemmen uit het verleden. Het gaat niet om dé geschiedenis, maar om geschiedenissen, levensverhalen van mensen van een ver verleden. Het lijkt mij niet onaannemelijk dat eenzelfde aantrekkingskracht zal uitgaan van een nieuwe Nederlandse bijbel die historische authenticiteit hoog in het vaandel heeft en de lezers een tekst van niveau aanbiedt, ook al vergt die een flinke leesinspanning.

Elke nieuwe geloofsvertolking is een combinatie van traditie en innovatie, vertelt het oude verhaal zodat het aansluit bij een nieuwe tijd. Dat gold voor de bijbelschrijvers zelf en het geldt al eeuwen lang voor de vertalers van hun geschriften. Het zou wel eens kunnen zijn dat de vernieuwing die nu nodig is nadruk op historische authenticiteit inhoudt, eerder dan inhoudelijke modernisering, aanpassing aan inzichten en overtuigingen van de moderne tijd. Als ik gelijk heb, zal de nieuwe bijbelvertaling ook aan ervaren bijbellezers, gewend als we zijn aan de confessioneel bepaalde leeswijzen van onze eeuw, veel nieuws te bieden hebben, juist daar waar ze authentiek is.

De vraag van de redactie van dit themanummer betrof de missionaire functie van de taal van de nieuwe vertaling. Mijn antwoord is, dat zal duidelijk zijn, niet meer dan een begin van een antwoord. In het bestek van deze bijdrage kom ik niet verder. Ik realiseer me heel goed dat met name een uitwerking aan de hand van concrete vertaalvoorbeelden ontbreekt. Bij een andere gelegenheid hoop ik die te kunnen bieden. Intussen houd ik me aanbevolen voor uw reacties.

Dr. S.J. Noorda is exegeet. Hij werkte mee aan de revisie van de Willibrord-vertaling van het Nieuwe Testament (1987, 1992), is lid van het Algemeen Bestuur van het Nederlands Bijbelgenootschap en

voorzitter van de begeleidingscommissie van de Nieuwe Nederlandse Bijbelvertaling.
Adres: Weteringschans 22 1017 SG Amsterdam.

Verrichte en onverrichte zaken

Taal, schrift, schrifttaal. De voorliggende artikelen schetsen een domein waar het kerkelijk denken zich maar zelden waagt en dat toch grote missiologische vragen behelst. Hoe verhoudt het woord Gods zich tot menselijke communicatieverbanden en tot de tekensystemen die daarvan de instrumenten zijn.¹ De taal zelf ligt ingebed in grotere systemen van geordende en ordenende tekens, waarmee mensen in een sociaal kader trachten richting en duiding te geven aan hun leven. Zoals Genesis 2:19 al aangeeft, is de taal daar de spil van. Maar hoe is de verhouding tussen het eeuwige godswoord en de veelheid van taalsystemen, met hun wisselende vorm door tijd en ruimte heen?

Een veelheid die – zoals het babelverhaal suggereert – de neerslag lijkt te zijn van 's mensen geestesverzet tegen de ene goddelijke heilswil, en die de zendingsofdracht van Matteüs 28:19 haaks lijkt te zetten op de taalsociologie waar men de klank- en woordencombinaties in hun voortdurende wisselwerking met existentiële ontwikkelingen geboeid gadeslaat. Zijn de talen, in al hun verscheidenheid, te overwinnen barrières, of de geïncarneerde fluisteringen van Gods Woord tot het mensenhart, zoals de visie van Sanneh laat verstaan? Zijn ze een providentiële gave, die ons wijst op de onuitputtelijkheid van Gods Woord; of moeten wij een absolute waarde hechten aan die historische keuze, die de openbaring vastlegde in bepaalde taal- en tekensystemen? Een opvallend feit is zeker dat alleen schriftreligies zijn overgegaan tot zending; en onder hen nog bijna alleen zij die een alfabet en geen beeldschrift gebruiken.² Het is daarom meer dan gewenst dat we, ter afsluiting van deze artikelen, dit soort feiten op hun missiologische implicaties bevragen.

Missiologisch komen taal en schrift in 1994 heel bijzonder in het vizier. Vijf

eeuwen geleden werd in de Zuid Spaanse stad Tordesillas het verdrag getekend dat, met één pennestreek, de wereld in tweeën deelde en de westerse wereldhegemonie zowel politiek als geestelijk op de rails zette.³ Deze pennestreek was ondenkbaar zonder een theologie over God die zijn wil op schrift vastgelegd en aan een kerkbestel toevertrouwd had. En thans, 500 jaar later, beleven we de intense pijn van de postkoloniale drama's, belichaamd in de collectieve zelfmoord van een der meest gekerstende volken op de missionaire kaart. Het Rwandese drama heeft zeker veel kanten. Maar de hoofdrol van de pennestreken die een mythe over de veronderstelde Tutsi-Hutu afstammingshistorie (met bijbelse boventonen) tot quasi-wetenschappelijke schrift heeft ingedikt, waarop machthebbers hun rijk verder meenden te kunnen bouwen, stelt diepgaande vragen. Wat was de missiologische werking van de geschreven taal die, met de kerkelijke zegen, eeuwigheidswaarde toekende aan een ontzielde uitsnede uit de levende overlevering waarmee dit volk zijn zo conflictvolle werkelijkheid van dag tot dag probeerde te ordenen? De geschreven taal van de macht heeft vanuit een visie over de eeuwigheidswaarde van Gods waarheid, in Rwanda – zoals ook elders – een daad gesteld, die nu niet alleen om een politieke evaluatie vraagt, maar vooral ook het zelfverstaan van de christenheid aan de orde stelt, 500 jaar na dat Traktement van Tordesillas.⁴ Wat gebeurde er toen, aan dat beginpunt van onze moderne missiegeschiedenis, die talloze volken aan de voeten van de Heer zou brengen, en toen het kerklichaam op het punt stond op dramatische wijze uiteen te scheuren? Wat betekent het om met De Waard te moeten constateren dat er toen enorm veel energie ontplooid werd om het godswoord in de volkstaal en in een schriftvorm beschikbaar te maken?

Stellen we vast dat, op het moment dat de kerk zich temidden van de concurrentieslag om de wereldhegemonie intern en extern verveelvoudigde, het vertaalprobleem in dubbele vorm ontstond. Niet alleen zou het alsmaar moeilijker blijken om Christus' liefdeswoord geloofwaardig te vertellen voor volken die, in de woorden van bisschop Turkson, steeds sterker de bijbelse vloek van slavernij op zich gedrukt voelden.⁵ Maar ook verscheen het probleem van de vertaling in meer technische zin, zoals door Wendland beschreven. Hoewel Sanneh en De Waard heel beslist een continuïteit van de vertaaldrang suggereren, als de eigen karakteristiek van het christendom, toch moet er op gewezen worden dat er rond 1500 inhoudelijk een geheel nieuwe situatie ontstond.

Geboorte van een waarheidsbegrip

Natuurlijk moet ik eerst ontkennen over een absolute breuk te willen

spreken. Steenbrinks relaas over De Houtman die in het Nederlands Indië apologetisch in discussie treedt met moslims over wat er in hun boek over de geest en de beminde Gods wordt gezegd, herinnert aan Paulus of Stephanus, en aan de debatten die sinds de kruistochten schering en inslag waren. De schrift als argument in apologetische debatten is een constante en ook zijn er vertalingen bekend van Koran-pericopen voor dat doel. Maar in de late Middeleeuwen ontstaat een nieuw verschijnsel, als de vertalingen gemaakt gaan worden om, zogezegd, de devote gelovigen achter de rug van het priesterschap om toegang tot de waarheid Gods te bieden. Waar vertalingen in de eerste eeuwen ten doel hadden om de ene kerkgemeenschap als geheel te voeden met Gods woord, wordt het project nu getekend door rivaliteit, en door het getwist over de waarheid en de toegang tot die waarheid. De vertaling komt dan onder het teken te staan van het *sola scriptura* en van 's mensen individuele zoektocht naar Gods genade en waarheid. De combinatie van een gelovig protest tegen clericale manipulaties en van een Griekse kennisideaal doet temidden van de opkomende burgerij een wens ontstaan om toegang te krijgen tot het authentieke woord Gods in zuivere vertaling. Dat zal op den duur tot een nieuwe vorm van exegeze en verscherping van het hermeneutisch probleem gaan leiden. De vraag hoe vertalingen met een minimum aan storings-elementen te maken, zoals Wendland dit schetst, wordt dan levensgroot, als de opdracht erin bestaat om elk volk in het zendingsbereik de schrift in zijn eigen taal aan te bieden. Schaafs historisch overzicht spreekt op dit punt boekdelen.

Maar deze vertaaldrang kan niet anders dan het woord Gods met de neergeschreven tekst identificeren, wat onmiskenbaar een keuze inhoudt inzake de filosofische vraag over waarheid en de kenbaarheid daarvan. In de interne kerkelijke strijd tussen de individuele gelovige en de bedienaren van het woord, en in de wereldwijde confrontatie met de culturen waarover de westerse naties hun hegemonie trachten te vestigen, is een visie op de waarheid ontstaan die slechts ten dele verschilt van wat door moslims neergelegd is in het dogma van de onvertaalbaarheid van de Koran. De relativisering van het wereldse, waarin Sanneh bij de eerste christenen de conditie voor de vertaalbaarheid van de schrift ziet (en die in de islam slechts ogenschijnlijk tegengestelde inzichten oplevert), heeft rond 1500 tot scherp toegespitste conclusies geleid.⁶

Dat de lekenspiritualiteit op het einde van de Middeleeuwen in de geest van het evangelie handelde door het individu directe toegang te geven tot de Schriften kan niet betwist worden. De aandacht van Jezus voor de individuele mens in zijn conflicten met onderdrukkende (geestelijke) krachten is zeker één van de karakteristieke signalen van de bijbelboodschap. De geboorte van het individu in de worsteling die rond 1500 plaatsvond, en waarvan de Gutenberg-revolutie een wezenlijk onderdeel vormde door de

Schriften voor de burger beschikbaar te maken, mag niet geminacht worden. Niettemin zaten er bedenkelijke kanten aan. Want wie was het individu dat de waarheid moet horen, en vooral lezen; en wat is taal, als voertuig van die waarheid? Vooral bij religie moet de vraag worden gesteld wat de lading van het medium is: gaat het om de overdracht van intellectuele inhoud, of om de mobilisatie en de emotionele heelheid van de mens?

We sympathiseren met Wendland in zijn drie talen situatie, die worstelt met de vier vormen van storing bij het bijbelvertalen. Maar de vraag dringt zich op welke idee van communicatie, van taal en van het ontvangend individu schuilgaat onder dit soort vertaalwerk. Veronderstelt het niet een radicale keus voor een waarheidsidee die gekoppeld is aan schriftelijke communicatie, en nog bij voorkeur in alfabetisch schrift? Per definitie moet het woord Gods volslagen los te maken zijn van de vertaler met zijn taalgebonden storingsfactoren en plaats- en tijdgebonden sociale inbedding; in haar vorm moet de taalgestalte neutraal zijn en louter als voertuig gelden; en beeldschrift zou minder geëigend zijn dan alfabetisch schrift, om aan te geven dat de goddelijke waarheid elk menselijk stelsel overstijgt.⁷ Toch mag het vertaalwerk – zo verstaan – niet gelijk gesteld worden met Sanneh's ideaal van transculturele overdracht. Wij moeten terugkomen op Sanneh's tegenstelling tussen de christelijke en de moslim-visie op de vertaalbaarheid van woord Gods; maar de vraag rijst of in de gangbare praktijk van het vertaalwerk de christelijke vertaalbaarheid van de waarheid niet dicht de onvertaalbare koran nadert, omdat beide immers de opvatting huldigen dat Gods woord het menselijke taalspel overstijgt. Waar de één elke vertaling heiligschennis vindt, acht de ander in nominalistische zin de taal irrelevant voor de inhoud. Een vreemd samentreffen van uitersten rond een gedeelde visie: de transcendentie van het woord Gods, als ongenaakbare waarheid. Beide verschillen in deze wezenlijk van de Joodse traditie die de Torah steeds zal plaatsnemen in het talmoedisch kader van de eeuwenoude, nog steeds groeiende hermeneutische inspanning.⁸

Waarheid als relatiegeschenk

Terwijl enkele artikelen erop wijzen dat het geschreven zwart-op-wit thans uitgedaagd wordt door de beeldtaal van de media, die zich ook op het openbaringsgoed richten, klinkt elders het filosofisch geluid dat beide in elkaars verlengde liggen. Er zou continuïteit bestaan tussen de beschrijvende pen van een journalist of romancier en de camera. Maar wie betwijfelt nog dat in beide gevallen niet het registreren, maar het creëren van de werkelijkheid aan de orde is? En de vraag hoe zich dan nu het definiëren

van eeuwige waarheden door schriftgeleerden verhoudt tot de rauwe beelden van het Rwandees drama is daarom meer dan melodramatiek. Waarom stellen theologen de wet van de universele naastenliefde tegenover de bloedwraak, die men al te gemakkelijk aan de 'orale stamcultuur' toeschrijft? Er kan niet uitgesloten worden dat hier de ideologische behoefte aan orde meespeelt, die de waarheid nog in het vertaalbare schrift verankerd wil zien, en onvoldoende beseft hoe die wet van de liefde de ordening van zwart-op-wit juist schuwt, omdat hij de waarheid enkel kan zien oplichten als geschenk van menselijke relatie. Sanneh zal daarom moeten overwegen of niet de moslim afwijzing van elke schriftvertaling – zoals het eeuwenlange fungeren van andere media dan de schrift bij het doorgeven van het christelijk geloofsgoed – de echte inculturatie juist kan bevorderen in plaats van hinderen, zoals Frederiks aangeeft.

Hoe tekent zich nu het godswoord af, dat noch de schrift noch de camera kan vastleggen, maar dat zij wel kunnen dienen? De voorliggende artikelen laten er een glimp van zien, hoewel de krassende pennestreek de glans van die waarheid voorlopig nog vaak als stoorzender zal blijven verduisteren. Dat zulke noties over de waarheid en vertaalbaarheid aan een herijking toe zijn beseffen velen, als blijkt dat eenzelfde monotheïsme in twee tradities tot de schijn van tegenstelde omgang met het woord kan leiden – die we met een parafrase op Steenbrink kunnen noemen de fetisjering en de mediatisering van het Woord – en dat beide tevens tot eenzelfde soort fundamentalistisch gedrag aanleiding kunnen geven. Als Noorda dan signaleert dat de bijbel in talrijke huishoudens wel aanwezig is – als een soort fetisj – maar zonder geopend te worden, en dat men bij het actuele vertaalproject ervoor pleit om de weerbarstigheid van de tekst niet te verbloemen door versimpelend taalgebruik, dan tekent zich een nieuwe omgang met het woord af, waarvan het fundamentalisme slechts een variant is. De vertaalbaarheid krijgt een ander gezicht binnen een taalveld dat dichter tegen de orale tradities aanleunt.

Waar Van Kessel over een 'levende taal situatie' spreekt onder de Aymara van Zuid Amerika, kijkt hij in een ravijn vol vragen over hoe een vertaalde bijbel aan deze mensen overdraagt wat Gods woord beoogt te bewerken. De predikant die bij de Aymara, bij volken van Papoea Guinea of Kameroen en zelfs bij onze EO-jongeren vertaalde bijbelpericopen reciteert, zal een complex signaal uitzenden. Enerzijds is er het dominante signaal over een transcendent boodschap, die onherroepelijk vastligt en dus mede fungeert als onderbouwing van het machtsbestel. Maar anderzijds zal zeker ook doorklinken, dat rebels verzet tegen die situatie gepast is, juist omdat de christelijke traditie gebouwd is op radicale inculturatie en op de vertaalbaarheid van de boodschap, zoals Turkson en Sanneh terecht opmerken.

De vertaalde waarheid en de waarheid van de vertaling hangen aldus

inherent samen; ofwel, anders gezegd, de inhoud van de bijbelse openbaring is de vertaling zelf, in deze zin dat zij tot een levensechte vorm van uitwisseling komt, met de ander en met diens verworteling in de ruimte die hem/haar gegeven is. Zoals orale culturen in de Andes, Irian Jaya of Afrika ons laten verstaan is vertaling van het transcendente levenswoord enkel mogelijk via een hernieuwde verworteling in tijd en ruimte. En dit verraadt een visie op taal en persoon-zijn die het westers denken, met relativering van Gutenberg, nu in verband zou kunnen brengen met de oud-Joodse orale traditie.

Talita koemi Marcus 5:41

Dat de bijbel zelf oog heeft voor het vertaalwerk blijkt uit de charmante teksten waarin de eigen taal van Jezus zichtbaar wordt. Maar Marcus 5:41 behelst meer, omdat er de levenskracht van een evangelische communicatie voelbaar wordt, waarin de taal zichzelf verheft boven het niveau van voertuig van rationele berichten. Ziende naar de erbarmelijke staat waarin de taal- en mensvisie is komen te verkeren, zou de aangesprokene in die Aramese uitdrukking de taal zelf kunnen zijn, in haar bijbelse verbinding met daadkracht.⁹ En de voorliggende artikelen nopen ons om enkele regels aan dit perspectief te wijden.

Waar Turkson de taalkundige verbondenheid van Joodse tradities met Afrika reduceert tot enkele oppervlakkige banden, is dat toch slechts een deel van het verhaal. Immers, de semitische taalgroep is deel van een groot Afro-Aziatisch cluster, dat we grotendeels in Afrika moeten zoeken.¹⁰ Maar veel belangrijker is natuurlijk de mens- en taalvisie die belichaamd is in deze tradities. Dat de taal geen neutraal voertuig is van cerebrale boodschappen, waarmee losse individuen over de toonbank zaken met elkaar doen, is een inzicht dat in het Joodse woord *dabar* vervat ligt en dat JHWH toestaat te zeggen dat zijn Woord niet onverrichter zake tot Hem zal wederkeren. De taal is meer dan de woordenlijst, die in de spellingscontrole opgeslagen kan worden. Als Reesink aangeeft hoe het Tok Pisin in Papoea Nieuw Guinea de Engelse vocabulaire omgesmeed heeft tot een taal volgens de plaatselijke grammatica en semantiek, is daar sprake van vertalingen in dubbele zin. Er wordt niet alleen gezocht naar een zo getrouw mogelijk weergeven van de bijbeltekst, maar bovendien wordt de machtsverhouding omgeduid, die het woord Gods uit de sfeer van de dominante denkpatronen haalt en terugplaatst in wat het bijbels jahwisme fundamenteel acht: de centrale waarheid die elk centralisme aanvecht. Een waarheid, die samengevat kan worden in de stelling dat de mens niet God is.

Elke bijbelvertaling moet duidelijk maken dat de bijbel over taal gaat, over

God als Woord, die zichzelf aanreikt om leven te geven, en niet om dogmatische zekerheden scherp te stellen. Wat in het voorgaande gezegd is over bedenkelijke kanten van de nadruk op schrift en vertaling, is geen pleidooi tégen het vertaalwerk zelf, maar vóór een vertaalstijl die uitnodigt tot communicatie en hermeneuse, in joodse stijl. Bedenken we tot slot, dat de taal, meer dan elk ander fenomeen, ons als een instrument uit de verste wortels van ons sociaal wezen wordt aangereikt, door de medemens die ons aanspreekt of aanhoort. Ik word geschapen door het instrument van zijn/haar spreken en luisteren, niet omdat deze mens God zou zijn, maar omdat zijn/haar levend woord mij duidelijk maakt dat het leven stamt van voorbij fundamentalistische machts- en pennestreken. Het bijbels woord bij uitstek is het scheppende 'Jij bent, omdat ik tot je spreek en zeg: sta op, laten we praten'.

Het Ik dat onderwerp is van de bijbelse taal, is noch meester noch onderdaan. De glanzende waarheid die uit de bijbel kan en moet klinken, in alle vertalingen, is die van de taal zelf: de waarheid dat ik besta doordat jij luistert naar wat in mij uit een ver verleden als levenwekkend gebaar doorklinkt en zegt: sta op, luister, ik ben, uw God. De goddelijke boodschap die moet klinken is dat taal zelf de scheppende missie is: dat het medium de boodschap is.¹¹ Onvertaalbaar Woord van 'ik ben', maar dan in een taal die de spil is van complexe tekensystemen.

1 Na de aloude vraag hoe de mens toegang kan hebben tot Gods boodschap, boeit ons hoe de communicatievorm zelf daar invloed op heeft. De Afrika-synode in april j.l. nam dit terecht als één van de vijf hoofdthema's. Voor een bevolking die, uit de orale traditie stappend, wordt geconfronteerd met een gevecht tussen de schrift- en de beeldcultuur, stellen zich hier enorme vragen.

2 Zoals J. Goody opmerkt in *The logic of writing and the organization of society*. Londen 1986, p. 3.

3 Over de kerkelijke gevolgen hiervan zie: H. Huiskamp, *A genealogy of ecclesiastical jurisdictions*, Schematic outline, illustrating the Development of the Catholic Church in Territories assigned to Portugal by Treaty of Tordesillas in 1494. Kampen, 1994 (Zie boekbespreking)

4 De inwerking van het schrift als machtsfactor binnen een orale cultuur is zelden onderzocht. J. Goody heeft hier zijn levenswerk van gemaakt. Zijn bekendste boek is *The domestication of the savage mind*. Oxford, 1974. De titel verwijst naar de beroemde studie van Cl. Lévi-Strauss over de werking van de orale cultuur, in *La pensée sauvage*. Parijs, 1968. Over het historiografisch gebruik van orale tradities heeft vooral J. Vansina veel studie verricht, uitgaande van o.a. de Rwandese kwestie.

5 Met name V. Mudimbe heeft erop gewezen dat de zwarte mens vanaf 1500 in de westerse schilderkunst inderdaad in een slaafse positie gaat te verschijnen als minderwaardig van nature.

6 Zie L. Sanneh, *Translating the Message*, Maryknoll, 1989, p.15.

7 Boeiend is hoe koning Njoya door zijn eigen schrift laar zien begrepen te hebben hoezeer de blanke waarheidsnotie losstaat van de gesproken taal als communicatiemiddel. Dat Afrika met de twee westerse talen opgescheept werd waarin schrift en uitspraak het verst uiteenliggen, kan moeilijk een historisch toeval heten.

8 P. Ricoeur onderstreept dit in een interview (*Le Monde* 10-6-1994, p. 5) bij het verschijnen van zijn godsdienstfilosofische *Aux frontières de la philosophie*. Parijs, 1994. Meer nog dan de vertaalpraktijk van de eerste christenen, acht hij het aannemen van vier verschillende evangelieteksten kenmerkend voor hun hermeneutische omgang met het Woord.

9 Ik verwijs hier naar de Joodse achtergrond van het denken over taal als scheppende kracht bij Rosenstock-Huessy. Zie B. Voorsluis, *Taal en relationaliteit*, Kampen, 1988.

10 Naast Egyptische, Kushitische, Etiopische en Berber taalfamilies vormt zelfs de Tchadische taalgroep een onderverdeling van dit cluster, dat in de voorheen bewoonbare Sahara een verspreidingsgebied had.

11 Zie voor een taalphilosophische visie die dit voor de huidige situatie vertaald: J. Shotter, *Conversational Realities; the Construction of Life through Language*, London, 1993. Voor een meer missiologische uitwerking zie W. Eggen en R. van Rossum, *Waken bij de eigenheid van de ander*, Aalsmeer 1992.

Wiel Eggen is studiesecretaris voor Afrika van de Nederlandse Missieraad

Beeld en Woord

Bij de Gerard Rothuizenlezing in Kampen op 19 mei was de thematiek van dit nummer op een filosofische wijze aan de orde.

De Belgische filosoof Dr. Jacques de Visscher, die hoogleraar is aan het hoger architectuurinstituut in Gent, beantwoordde de vraag of een beeldcultuur zonder woord kan met een volmondig: neen. Hij was het eens met Levinas dat het beeld versteent. 'Het beeld is stilstand in de tijd, een ogenblik zonder toekomst. Mensen worden vanaf hun geboorte toegesproken om te participeren. Voor beelden is er alleen plaats wanneer wij zwijgen. En zwijgen kan een mens alleen wanneer hij eerst geleerd heeft te spreken. Het woord – logos – is daarom fundamenteel voor de hele westerse cultuur. Het woord staat ook centraal in de bijbel. Eerst het scheppende woord, dan Jezus als het levende woord. Woorden zijn openbaar makend. In de kerk is de beeldenstrijd al-

tijd gegaan tussen ikonen en het idool, tussen openbaring en afgoderij.

In een soort replek markeerde de filosoof van de Christelijke Hogeschool voor de Kunsten Constatijn Huygens in Zwolle Kees Vuyk onder andere de grote keerpunten uit de wereldgeschiedenis.

In de tijd van Plato werd het schrift van de vele tekens tot een eenvoudig alfabet. Daardoor verdween het mysteriekarakter van het schrijven en kwam de werkelijkheid op papier dichterbij. Schrijvers waren geen zieners meer.

De moderne overlevering van de schrifloze volken is precies napraten en herhalen terwijl zelf schrijven creatief en gevarieerd worden betekent. De uitvinding van het alfabet maakte van de traditie geschiedenis. De boekdrukkunst verbeterde de praktische mogelijkheden en de betaalbare verspreiding van met hulp van het alfabet geschreven teksten. De huidige informatierevolutie heeft het geheu-

gen vervangen door een machine. Technische meesterschap in de selectie van wat dat apparaat in voorraad heeft vervangt de individuele interpretatie van de autoriteit.

Ype Schaaf

Afrika bij Acht Mei

De 8-mei-beweging heeft dit jaar haar tiende manifestatie gehouden en daarbij aan Afrika in een tiendelig program een centrale plaats gegeven. De manifestatie van 7 mei in Zwolle viel samen met de sluiting van de speciale zitting van de Bisschoppensynode over Afrika in Rome. Organisator van het tiendelig program was het Afrika Platvorm van de Nederlandse Missieraad, die een bijzonder uitgangspunt hanteerde. Omdat de genoemde Synode niet alleen een bezinning over het christendom in Afrika is, maar evenzeer over de plaats van Afrika in het wereldkerk, wilde men dit laatste centraal stellen. De tijd is gekomen dat de wereldkerk en vooral het Westen zich opent voor de aanwezigheid en bijdrage van Afrika. Dus moet het spreken over Afrika plaats maken voor het luisteren naar de Afrikaanse visie op geloof en geloofsoverdracht. In de manifestatie te Zwolle werd dit vormgegeven door de tien delen te laten invullen door Afrikanen zelf. Afrikanen leidden het gesprek en bepaalden wat aan de

orde zou komen. Ook op het hoofdpodium gebeurde dit toen schrijfster Emecheta en Zuster Nasimiyu-Wasike, algemeen overste van een Ugandese religieuze congregatie, in gesprek gingen met de europarlementariër Van Putten en presentatrice Van Weegen over de aanhoudende greep van het Westen op Afrika, met alle nadelige effecten van dien, vooral voor de vrouwen. Vooral Emecheta vergunde het westerse christenheid niet het recht zichzelf te prijzen als de toeverlaat van Afrika. Ook in de gesprekken over ontwikkelingsrelaties (leiding Chudi Ukpabi) en de Zuid-Afrikaanse verkiezingen (leiding Mfisi Dube) werd duidelijk dat westerse spanningen in het niet vallen bij Afrika's eigen inzet zelf, en bij het voortdurende internationale onrecht.

Wiel Eggen

Afrikaanse bisschoppensynode

De theologe Dr. Anne Nasimiyu Wasike uit Kenya, die het symposium van de missionerende ordes en Pax Christi had bijgewoond, dat gelijktijdig met de Afrikaanse bisschoppensynode in Rome was gehouden, heeft op 9 mei in kleine kring gerapporteerd over die synode in Nijmegen op een bijeenkomst georganiseerd door het nieuwe Missiologisch Instituut van Heerlen.

De synode was een besloten vergadering, maar Sister Anne bleek voortreffelijk geïnformeerd. Zij was optimistisch over de uitkomst van de synode, omdat 300 aanwezige bisschoppen gedurende de eerste drie weken hebben kunnen zeggen wat ze op hun hart hadden, wat voor hen zelf inspirerend werkte.

Het thema van de synode: evangelisatie, werd daarbij meestal uitgewerkt als inculturatie: een westerse kerk dient een afrikaanse kerk te worden.

Uit de aangenomen moties zal de paus een boodschap samenstellen, die hij bij een eerstvolgend bezoek aan Afrika zal bekend maken. Sister Anne liet duidelijk merken, dat de katholieke kerk in Afrika eigen wegen zal moeten gaan en ook gaat. Dit ondanks het feit dat Rome nog steeds probeert om 'vertrouwde' bisschoppen te benoemen. Een geïncultureerde Afrikaanse kerk is de enige christelijke weg, immers Christus zelf is het voorbeeld van inculturatie.

Ype Schaaf

Consultatie Chicago

Van 2 tot 6 mei 1994 werd in Chicago (USA) een Consultatie gehouden van de Wereldraad van Kerken. Ongeveer 25 personen uit Azië, Afrika, Latijns-Amerika, de Verenigde Staten en Canada, Europa en Australië namen daaraan deel. Zij waren bijeen op uit-

nodiging van Dr. Christopher Duraisingh, die sinds 1993 leiding geeft aan het Programma 'Gospel and Culture' van Unit II. Het thema van de consultatie stond in het kader van dit wereldwijde studieprogramma en luidde 'Sharing Cross-cultural Richness of the Gospel: Role of Partner Churches in Mission'.

Vanaf het begin heeft de relatie tussen het ene evangelie en de vele culturen waarin mensen leven op de oecumenische agenda gestaan.

Dat nu door de Wereldraad van Kerken expliciet gekozen is voor een wereldwijd studieprogramma 'Evangelie en Cultuur', is ingegeven door de dringende uitdagingen waarvoor de lokale kerken zich in de huidige wereldcontext gesteld zien.

a. De werelddamenleving heeft te maken met een enorm toegenomen cultureel pluralisme ten gevolge van een migratie op een schaal die geen precedents kent.

b. Overal in de wereld wordt strijd gevoerd om culturele, etnische en religieuze identiteit. Daarbij wordt de ander vaak geen ruimte gegund en zijn onheilige allianties tussen nationale identiteit en religie geen uitzondering.

c. Er is zich een nieuwe wereldomspannende cultuur aan het ontwikkelen ten gevolge van de krachten van de moderne technologie, de massamedia en de markteconomie. Enerzijds belooft deze globale cultuur volken te verenigen

over nationale en culturele grenzen heen. Anderzijds worden culturen ontkend en hun waarden vernietigd, wanneer zij de logica van het systeem in de weg staan. d. Er is een kritisch bewustzijn gewenst ten aanzien van het ambivalente karakter van iedere (sub)cultuur in het licht van de bevrijdende zending van God. Een cultuur kan immers niet alleen voeren tot ontplooiing, maar ook tot ontkenning van het leven.

Hoe kunnen kerken in deze wereldcontext (voor)teken en instrument zijn van de door God gewilde gemeenschap van mensen, die op multi-culturele wijze in verzoening en dialoog, in harmonie en vrede met elkaar samenleven?

Deze vraag stond in Chicago centraal. Ten behoeve van de lokale kerken werden voorlopige richtlijnen geformuleerd betreffende 'cross-cultural sharing'. In een groot aantal situaties zullen studieprojecten worden gestart; vanuit een veelheid van culturen zullen brochures verschijnen.

Drs. W. van Laar

25 jaar IIMO

Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica vierde op vrijdag 24 juni j.l. zijn 25-jarig bestaan met een historisch besluit om de huidige bilocaliteit op te heffen en de missiolo-

gische afdeling onder te brengen in Utrecht, samen met oecumenica. Dit besluit zal waarschijnlijk in de eerste helft van 1995 worden uitgevoerd. De grote collectie boeken en tijdschriften van IIMO-missiologie zal tegen die tijd dus gaan verhuizen naar de Uithof van Utrecht-Oost.

In de namiddag sprak Prof. Annemarie Aagaard uit Aarhus, Denemarken, over 'Pluralism, Ambiguity and Dialogue: Towards an Intercultural Hermeneutics for Mission and Ecumenism'. Zij bevestigde dat velen in de Wereldraad (waarvan zij een van de presidenten is) nog overtuigd zijn van de grote ideeën en niet zo snel bezwijken voor het relativisme en scepticisme van het 'postmodernisme'. Over het debat rond Evangelie en Cultuur zei zij onomwonden, dat het culturele nooit een norm kan zijn. Zij sprak van overincultured churches en dreef de spot met een kerk die behalve één, heilig, katholiek en apostolische eventueel ook nog Deens zou moeten zijn! Scepticisme en cultuur-relativisme wees zij dus onomwonden af, maar zij waarschuwde ook tegen het gevaar voor een abstract fundamentalisme.

Daartegenover stelde zij sterk het ideaal van de kerk als een moral community, de gemeenschap van de Heilige Geest (2 Kor. 13:13). In de levendige discussie, die hierop volgde, pleitte IIMO-stichter Prof. Camps voor een verbreding

naar de interreligieuze gemeenschap.

Karel Steenbrink

Islamitisch-theologische opleiding aan Hogeschool Holland

Aan de Academie voor Theologie en Levensbeschouwing van de Hogeschool Holland te Diemen zal met ingang van augustus 1995 de HBO-Islam van start gaan. Het Ministerie van Onderwijs en Wetenschappen heeft daartoe een erkenning afgegeven.

De bestudering van de islam op HBO-niveau is een lang gekoesterde wens binnen de islamitische gemeenschap. Die bestudering kan bijdragen aan de integratie van moslims in de samenleving en het belang van de islam voor de Europese cultuur onderstrepen. Daarbij is het van belang dat moslims zelf meewerken aan het scheppen van een positieve beeldvorming.

uit een persbericht

Moslims en pastorale praxis in Nederland

Het Missiologisch Instituut in Heerlen organiseert in november een cursus Postacademisch onderwijs van zes bijeenkomsten over het als christenen samen leven met moslims in Nederland. Behal-

ve Frans Wijsen en Jan van Lin werken ook moslims mee aan deze cursus, die vragen wil behandelen, die opkomen in de praktische en inhoudelijke ontmoeting met de islam in Nederland. Inlichtingen UTP afdeling MI in Heerlen, tel. 045-718520

Op zaterdag 22 oktober houdt de Faculteit van Theologie te Leuven, Sint Michielsstraat 6, in samenwerking met uitgeverij Lemniscaat een studiedag over het thema *Vrouw in Wereldgodsdiensten*. Uit alle religies zijn sprekers aanwezig en daarom is het ook een hele dag; 9.30-18.00. Organisatie in inlichtingen, Dr. Cathrien Cornille, [32]-16235962 of 16283799. – Voor April 1995 bereidt de Theologische Faculteit van Leuven een grote conferentie voor over de missionaire gevolgen van Vaticanum II. – De Ferdinand Verbiest Stichting, Naamsestraat 63, B-3000 Leuven, wil van 5-8 september 1995 een internationaal symposium organiseren over de historische relaties tussen de Lage Landen en China van de Qing dynastie tot heden. Info bij Dr. Noël Golvers.

Ook al is de opvolger van de Wereld Zendingen Conferentie, de afdeling CWME, Council on World Mission and Evangelism, bij de Wereldraad opgeheven, er komt wel een grote nieuwe conferentie. De directeur van Unit II (*Churches in Mission: Health, Education, Wit-*

ness) bij de Wereldraad, Ana Langerak heeft een conferentie van ong. 500 deelnemers aangekondigd, die tussen november 1996 en januari 1997 gehouden zal worden. Plaatsen van voorkeur zijn: het Noordoosten van Brazilië, Birmingham of Boekarest. Centrale thema zal wel worden het debat over evangelie en cultuur. Als thema's zijn nu voorgesteld: 'Called to One Hope, Proclaiming (the Gospel of) Jesus Christ amidst Cultural Diversity' dan wel 'The Word Became Flesh. The Gospel (of Jesus Christ) amidst Cultural Diversity'.

In oktober 1994 geeft Prof. dr. Louis Mascarenhas OFM gastcolleges Interculturele Theologie aan de Theologische Faculteit in Tilburg. Mascarenhas (geb. 1933, Karachi) is een veelzijdig man: hij studeerde Arabisch en islamwetenschap in Cairo, maar ging in de ja-

ren '80 ook naar Amerika voor een jaar studie Pastoral Counseling. Hij bepleit een sociologisch kader voor de dialoog met de islam. Hij is actief lid van Eatwot. Inlichtingen: TFT 013-663134.

Het Missiologische Werkverband komt voor zijn najaarsvergadering bijeen op vrijdag 4 november in de Bergkerk, Dr. Kuiperlaan 2, te Amersfoort. In de morgenzitting zal er vanuit de kring van Molukse theologen gesproken worden over de theologische betekenis van de voorouders en het ritueel van de offerschaal in de heropleving van de Molukse cultuur, met name ook in Nederland. In de middagzitting zal Prof. dr. J. Schoffeleers spreken over 'Independent Churches in post-apartheid Zuid-Afrika'. Info: Karel Steenbrink, IIMO te Leiden, 071-144248.

Bert Hoedemaker, Anton Houtepen en Theo Witvliet, Oecumene als leerproces: Inleiding in de oecumenica, Utrecht-Leiden, IIMO (IIMO Research Publications 37), 1993, 312p.

Deze inleiding in de oecumenica is uniek in het Nederlandse taalgebied. Zij is bovendien door Nederlanders geschreven. Door haar breedte en diepte verfrist zij de oecumene. Zij brengt het vak verder. Zij biedt een samenhangend geheel. Houtepen begint met oecumene als ecclesiogenese: de voortdurende oecumenische factor, de gegeven en de opgedragen koinonia, doet steeds weer kerk ontstaan. Vervolgens beziet Witvliet de historisch-maatschappelijke context van de moderne oecumene. Zij vormt een deel van het – westerse – project van de moderniteit, van de onbegrensde mogelijkheden van de menselijke rede. Crisis van dit project betekent dus crisis van de oecumene. De hoofdstukken III, IV en V volgen de drie hoofdstromingen in de oecumene. Dat zijn de zendingsbeweging, het sociale denken en handelen, en het streven naar eenheid. Hoofdstuk III van Hoedemaker bestudeert de oecumenische beweging in het verlengde van de negentiende-eeuwse westerse zendingsbeweging. Verlichte Europeanen en Noord-Amerikanen wilden de afzonderlijk gegroeide vormen van het christendom voorbij streven en overal een 'waar' christendom brengen. Vooral lekenbewegingen deden dit. Het christendom werd voorgoed gemondialiseerd, gepluraliseerd en losgemaakt van het westerse grondgebied. Hoedemaker interpreteert de historische fasen hiervan met behulp van drie mondialiteitsconcepten. Aanvankelijk ligt de wereld open voor het christendom. Dan wordt de concurrentie van secularisatie, totalitarisme en andere godsdiensten ervaren (nog doorgaand). Heden ten dage is men het onrecht van de armoede en de blijvende religieuze pluraliteit bewust. Moet men hier evangelicaal door compromisloze verkondiging of radicaal door dialoog, strijd en ontwikkeling op antwoorden? De twee andere hoofdstromingen

van de oecumene, de sociaal-ethische verantwoordelijkheid van het christendom en het ecclesiologisch zelfverstaan met het oog op kerkelijke eenheid, vinden in Nederland meer aandacht dan de zendingsbeweging. Dit boek corrigeert dit. Witvliet behandelt in hoofdstuk IV de internationale sociaal-ethische zoektochten, vooral die van onze eeuw. Zij dragen vele vragen: de slachtoffers of de deskundigen laten spreken? Kun je werken vanuit gerechtigheid, verantwoordelijkheid, duurzaamheid, of vanuit de moderne drieslag van het conciliaire proces? Of laat de gefragmentariseerde wereld alleen een veelvoud van benaderingen en strategieën toe? In hoofdstuk V stelt Houtepen de eenheid en solidariteit van het verdeelde christendom aan de orde, vooral in verband met Faith and Order. De grote bijeenkomsten en conferenties passeren de revue tot en met Santiago (1993) met koinonia als dynamische term voor groei naar zichtbare eenheid. Tenslotte gaat Hoedemaker in hoofdstuk VI in op het vak oecumenica als theologische discipline. Het reconstrueert niet alleen de oecumenische beweging om ervan te leren. Het bestudeert ook de problemen van de identiteit en structuur van het christendom, juist zoals opgeroepen door de moderne mondiale samenleving. Deze worden dan verstaansproblemen van traditie in contextualiteit, van ethiek in kerkwording, van eenheid in het christelijk eigenen. Ik presenteer dit rijke en boeiende boek graag. Het beschrijft goed fasen en ontwikkelingen, biedt een context, belicht het heden, getuigt zelf van het vak oecumenica en daagt uit tot verder gaan. In de tweede druk van dit boek moet wel dringend het register van persoonsnamen aangevuld en verbeterd worden, en de bibliografie is gediend met aanvulling van publikaties van auteurs, die in de tekst een rol spelen.

R.G.W. Huysmans

Horst Gründer, Welteroberung und Christentum: ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992, 751 S. Dm 128,-.

Gründer (1939) is hoogleraar voor nieuwere en nieuwste geschiedenis in Münster. Hij heeft zich gespecialiseerd in sociale en economische geschiedenis, alsmede in de geschiedenis van het Duitse kolonialisme en de Duitse zending. Dit gedegen en goed leesbare handboek behandelt in 17 hoofdstukken een breed spectrum van onderwerpen, vanaf Columbus en Vasco da Gama tot de emancipatie van de 'derde wereld' in de jaren zestig en zeventig. De grote betekenis van dit boek is gelegen in het feit dat het geen zendingsgeschiedenis biedt à la het door hem benutte handboek van Kenneth S. Latourette, maar de missie plaatst in het raamwerk van de algemene politieke en sociaal-economische geschiedenis: kolonialisme, na-

tionalisme, imperialisme en zending worden in hun eigenheid en vooral in hun onderlinge verstrengeling geschetst. De auteur concludeert dan dat zending 'ein konstitutiver Bestandteil des westlichen Kolonialexpansionismus' (597) geweest is.

In dit boek zijn uiteraard keuzes gemaakt: Japan, China en India worden zeer uitvoerig behandeld, terwijl aan Indonesië en Pakistan voorbijgegaan wordt; de slavernij en het kastenstelsel krijgen meer aandacht dan de apartheid; de Congregatie voor de Geloofsverkondiging wordt wel, maar de wereldzendingconferenties uit de jaren 1910 e.v. worden niet vermeld; etc. Deze keuzes zijn noodzakelijk, maar soms ook vrij willekeurig.

Met genoegen heb ik geconstateerd dat Gründer niet alleen westerse, maar ook – zij het mondjesmaat – niet-westerse bronnen benut heeft: o.a. Ayandele, Busia, Nzemeke en Panikkar zijn geciteerd.

Ik kan mij in het algemeen vrij goed vinden in de positief-kritische visie van Gründer op 'den europäisch-westlichen Versuch spiritueller Eroberung [der 'dritten Welt'] durch die Oktroyierung christlich-abendländischer Normen, Dogmen, Wertvorstellungen und Weltsicht' (20). Verder heb ik met genoegen vastgesteld dat de auteur ook oog heeft voor de niet-koloniale uitbreiding van het christendom in de 'derde wereld', o.a. in Korea; alleen denk ik, dat deze in de afgelopen eeuwen veel omvangrijker geweest is dan hij aangeeft.

In een tijd waarin diverse historici de geschiedenis van de nieuwe en nieuwste tijd beschrijven met voorbijgaan aan de zending (vgl. 15-18) is dit boek een verademing. Het verdient niet alleen de aandacht van kerk- en zendingshistorici, maar ook van beoefenaren der algemene en vaderlandse geschiedenis. Als Nederlander heb ik van deze studie onder meer geleerd dat *rangaku* (253, 644) de Japanse term is voor 'Holländer-Wissenschaft', alias de wetenschap van het Westen. Of wij het leuk vinden of niet: de scheiding van geloof en wetenschap, alsmede van zending en handel, is reeds vóór de Franse Revolutie door onze voorouders uit de 'gouden eeuw' gepraktiseerd in hun omgang met Japanners.

Jan A.B. Jongeneel

De islam, 150 vragen en antwoorden, Cl. E. Molla, vertaling Ype Schaaf, Allerwegen ZWO nr. 10, Kok, Kampen, 1993, 91 bl., f 14,90.

De Zwitserse dominee Cl.F. Molla, die de auteur is van dit grondig herziene boekje, heeft jaren lang in zwart Afrika gewerkt binnen een project dat de relaties tussen moslims en christenen beoogde te verbeteren. Van de 150 vragen en antwoorden gaan 129 over de islam zelf. Ze zijn als volgt gerangschikt: inleiding (twee vragen), Mohammed en het ontstaan van de islam (15), de verbreiding van de islam (negen), het islamitische geloof (28),

de religieuze praktijk (55), eenheid en verscheidenheid (twintig). De laatste 21 vragen gaan over problemen die moslims hebben met het christelijk geloof. Als zodanig zijn deze vragen ook nuttig in de Nederlandse situatie, maar – en dit geldt voor de hele brochure –, men dient wel voor ogen te houden dat ze geschreven zijn vanuit de Afrikaanse situatie en door een auteur met een protestantse achtergrond.

De meerderheid van de eerste 129 vragen krijgt een kort en meestal helder antwoord. Enkele antwoorden zijn incorrect of onvolledig:

Vraag 22: Noord-Afrika werd niet in het begin van de zevende eeuw veroverd, maar aan het einde van de zevende en in het begin van de achtste eeuw.

Vraag 30: De veel gebruikte begroetingsformule is assalamoe alaykoem (de vrede zij met u) en het antwoord luidt: wa 'alykoem assalamoe wa rahmatoe LLahi wa barakatoehoe, (en met u zij de vrede en Gods barmhartigheid en zijn zegeningen).

In dezelfde vraag betekent subhana LLah niet 'welk een dageraad van God', maar 'Eer zij God'.

Bij vraag 31 wordt niet genoeg onderscheid gemaakt tussen de door God geïnspireerde en geopenbaarde woorden aan Mohammed (de Koran) en de uitleg door Mohammed zelf (de soenna).

Bij vraag 48 is de engel niet Migal, maar Mika'iel, de ons bekende Michaël.

Vraag 64 en 105: De besnijdenis is niet verplicht, het is een gewoonte.

Vraag 68: Hier wordt vooral de gebedsruimte benadrukt, maar de moskee heeft nog andere functies.

Vraag 73: Het geheel van een reeks gebedshoudingen heet niet roekoe maar faka'a.

Vraag 89 en 92 tot en met 97: Het voornaamste ritueel van de pelgrimstocht wordt niet genoemd: het staande bidden op de negende dag in de vlakte van Arafat op zo'n 21 km buiten Mekka: dit is het hart van de bedevaart.

Vraag 98: Bij de andere bedevaartsoorden zou Jeruzalem (dat niet genoemd wordt) in de eerste plaats moeten komen.

Een enkele keer gaat de vertaling de mist in zoals in vraag 91 waar staat dat sommige plaatsen niet op Mekka georiënteerd mogen worden met als voorbeeld 'plaatsen van welstand'. 'Lieux d'aisance', in het Frans heeft niets met welstand te maken, maar met de plaats van het 'gemak', dus toiletten.

De laatste 21 vragen zijn voor christenen die moslims ontmoeten, de meest interessante. Alleen laten sommige antwoorden die het christendom aan moslims pogen uit te leggen, nogal verouderde en in ieder geval sterk barthiaanse theologische opvattingen zien zoals bijvoorbeeld in de vragen 135, 136, 139, 140, 141.

De voor christenen cruciale vraag of Mohammed door christenen als profeet

erkend kan worden, had mijns inziens een uitvoeriger en genuanceerder antwoord verdiend.

Vraag 137: Waarom Jezus niet aan het kruis is gestorven volgens de koran? krijgt als antwoord: omdat Mohammed geen directe toegang tot de bijbel had en alleen maar echo's ontving van discussies van sektarische theologen. Een meer bevredigend antwoord is eerder te vinden in de theologische visie van de islam op profeten: God kan zijn profeet niet in de steek laten, anders doet hij tekort aan zijn eigen boodschap, die dan ongeloofwaardig wordt. Een profeet kan dus niet 'verliezen' en aan het kruis sterven.

Het boekje blijft praktisch van opzet maar zal, vanwege een aantal incorrecte of onvolledige antwoorden en een soms discutabele presentatie van het christendom, voorzichtig en selectief gebruikt moeten worden. Herziening aanbevolen.

P. Reesink

F.J.S. Wijsen, There is only one God. A social-Scientific and Theological Study of Popular Religion and Evangelization in Sukumaland, Northwest Tanzania. Serie: Kerk en Theologie in Context no. 22.

Kampen: Kok 1993, 338 p. f 49,50.

Dit boek is de dissertatie waarop Frans Wijsen in 1993 promoveerde aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen. Het is de weerslag van zijn onderzoek naar de volksreligiositeit in Sukumaland in Tanzania, en naar de vraag wat de missionaire taak is van de kerk aldaar.

In Sukumaland, in Noordwest-Tanzania, zijn zending en missie aanwezig sinds 1883. Toch is 85 procent van de bevolking te rekenen onder de aanhangers van de 'Sukuma Indigenous Religion' (rooms-katholieken 10 procent en protestanten 3 procent). Wijsen laat zien dat zending en missie bijna altijd de traditionele religie hebben veroordeeld, zonder in te gaan op deze traditionele voorstellingen. Zelf zoekt hij naar een model waarin dialoog en communicatie wél tot stand komen. Hij laat zich daarbij inspireren door de apostolische aansporing *Evangelii Nuntiandi* van Paus Paulus VI, waarin deze spreekt van 'innerlijke dimensies' en 'ontegensprekelijke waarden', waardoor deze volksreligiositeit kan leiden tot 'een ontmoeting van God in Jezus Christus'. Wijsen wil laten zien wat deze woorden concreet zouden kunnen betekenen met betrekking tot de volksreligie van de Sukuma's. Daarmee wil hij tevens een theologische fundering leggen onder het werk van de in 1992 overleden Joseph Blomjous, aan wie het boek ook is opgedragen, die als bisschop van Mwanza een grote openheid aan de dag heeft gelegd voor de Afrikaanse traditionele godsdienst.

Het boek is helder ingedeeld in vier delen: een onderzoek naar de bewoners van Sukumaland en hun godsdienst; een sociale analyse van de betekenis

van de volksreligiositeit van de Sukuma; een onderzoek naar de houding die de missionarissen tegenover deze religie hebben ingenomen en ook thans innemen, en tenslotte de uitwerking van een voorstel voor een aanpak van missionair pastoraat door de kerk in Sukumaland.

De volksreligiositeit van de Sukuma wordt gedefinieerd als een probleemoplossende strategie (p. 305) waarin de inheemse religie en het van buiten komende christendom elkaar ontmoeten. Deze volksreligiositeit is een complex geheel. Ze heeft tal van dynamische elementen. Daarbij is ze ook als ambivalente grootheid te beschouwen. Ambivalent: enerzijds kan men er een 'intoxicating and escape behaviour' in ontdekken, anderzijds is er een 'liberating capacity' in aanwezig.

Een van de onthutsende gegevens uit het boek is dat het aantoonde hoe weinig de meestal uit het buitenland komende missionarissen op de hoogte zijn van de religieuze (dus de diepste) denkbeelden en symbolen van de bevolking temidden waarvan men werkt. Al zal dat voor velen die in Afrika hebben gewerkt geen verrassing zijn.

Verhelderend is hoe Wijsen laat zien hoezeer dit samenhangt met het communicatieve patroon dat zich aftekent, waarin de 'zender' niet afstemt op de 'ontvanger', maar geheel communiceert vanuit het 'zenderdenken'. Deze wijze van communiceren vloeit voort uit de theologische positie van veel missionarissen die het christelijke geloof antithetisch tegenover de Afrikaanse religie plaatsen. Wijsen geeft een overzicht van de verschillende theologische benaderingen van de Afrikaanse religie aan de hand van de door Paul Knitter aangereikte viervoudige typologie: evangelicaal, protestants, katholiek en theocentrisch. De wijze waarop hij de Afrikaanse theologen in dit schema indeelt lijkt me niet steeds gelukkig. Mbiti kan naar mijn inzicht met meer recht in het katholieke inculturatie-model worden geplaatst dan in het protestantse adaptatiemodel.

Wijsen zelf wil komen tot een dialogische houding tegenover Afrikaanse religie en daarmee tot de volksreligiositeit en kiest daarom onomwonden voor een pluralistische theologie, waarbij hij zich aansluit bij de theologen als L. Magesa en S. Kibicho. Hij voert het pleit voor een contextuele Afrikaanse theologie waarin de culturele dimensie niet wordt uitgespeeld tegen de economische en politieke dimensie. Een boeiende gedachte, die helaas slechts summier wordt uitgewerkt is dat hij, tegenover de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie die is opgebouwd vanuit het Exodus-motief, pleit voor een Afrikaanse bevrijdingstheologie die vanuit de Scheppingsmythe wordt ontworpen.

Af en toe voert de gedrevenheid van Wijsen mijn inziens tot een minder weloverwogen betoog, en hakt hij op een dergelijk voortvarende wijze knopen door dat iets van de theologische spanning verloren gaat.

Ik zie dat vooral in zijn typering van de intentie van de volksreligie als

'restoring the Good Life'. Met Kibicho wil Wijsen deze ook zien als 'full an fully saving religion', omdat daarin ook 'full and fully salvatory revelation' is aan te treffen (p. 192). Mijn vraag is of deze hoge waardering voor de volksreligie wel volgehouden kan worden, omdat Wijsen eerder deze volksreligie als 'ambivalent' heeft geschilderd. Bovendien: zijn deze termen nog wel te gebruiken wanneer deze 'theologie van het goede leven' ook beoordeeld moet worden naar het koninkrijk dat vóór alles gezocht moet worden (p. 202). Wijsens kritiek op het model van de inculturatietheologie is, dat daarin steeds gebalanceerd wordt tussen Gods universele heilswil en de normativiteit van het christelijk geloof (p. 206). Een spanning die ook duidelijk onder woorden is gebracht door de slotverklaring van Wereldzendingconferentie in San Antonio 1989. Het lijkt alsof Wijsen deze spanning wegschrijft in zijn ontwerp voor een pluralistische theologie, maar daar zelf toch ook niet aan ontkomt in zijn schets voor een programma voor de catechistencursus. Daarin worden Afrikaanse religie en de christelijk volksreligiositeit mét alle waardering die er van uit een scheppingstheologie voor opgebracht dient te worden, onder evangelische kritiek geplaatst. En dat zal toch een onopgeefbare opdracht blijven voor de zending van de kerk in Afrika!

Gerard van 't Spijker

Bernard Häring, Ik heb het met eigen ogen gezien. Mijn ervaring met een andere kerk. Uit het Duits vertaald door Jos Smeets o.p. Averbode: Altiora/Baarn: Gooi & Sticht, 1993, III p. ISBN 90-317-0995-6 (België)/ISBN 90-304-0731-X (Nederland). Prijs f 25,90.

In dit boekje, dat geschreven is met het oog op de zojuist gehouden Afrikaanse synode, maken we op een bijzondere manier kennis met de Rooms Katholieke Kerk in Afrika. Vanuit de vraag naar de inculturatie van de heilsverkondiging en in een poging tot narratieve theologie laat de auteur, emeritus-professor van de Academia Alfonsiana in Rome, mensen aan het woord die hij gedurende twintig jaar na het Tweede Vaticaans Concilie in Afrika ontmoette, wanneer hij daar jaarlijks enige tijd rondreisde om als moraaltheoloog les te geven.

Het is moeilijk om de vele aspecten te noemen die naar voren worden gebracht, temeer daar er regionale verschillen zijn. Allereerst is de charme van het boekje de wederzijdse warmte en openheid tussen de auteur en de mensen/gemeenschappen die hij in Afrika ontmoet. De sfeer van Vaticaan II en de roep om inculturatie zijn aan beide partijen goed besteed. Er zijn dan ook veel positieve verhalen over nieuwe vormen van liturgische uitingen, van gebedsbijeenkomsten, genezing en oecumene. Maar ook over de kerkelijke opvattingen omtrent het christelijk huwelijk die inculturatie nog steeds danig in de weg staan. Kameroenezen droegen overigens nieuwe

modellen aan waarvan een prachtig voorbeeld staat op p. 86.

Op enkele plaatsen zwaait de auteur vrouwen extra lof toe. Ten eerste de kloosterzusters die na Vaticaan II in veel opzichten zo'n belangrijke rol zijn gaan spelen in de kerk, ook in de oecumene. 'Zij blijven wat ze waren: de draagsters van de lasten' (p. 20). Een ander voorbeeld zijn de vrouwen van de catechisten. 'De catechisten beleven de evangelische raad van armoede ongetwijfeld veel radicaler dan de celibataire clerus (...). Velen zouden als leraar of in andere beroepen meer verdienen dan met hun pastorale werk. Zij kunnen dit werk dus alleen maar doen dankzij de grootmoedigheid van hun vrouwen' (p. 70).

Al met al een informatief en gemakkelijk toegankelijk boekje. Jammer dat tot tweemaal toe (p. 71, 84) het begrip 'bruidsschat' in de vertaling wordt gebruikt. Voor zover mij bekend brengt in tropisch Afrika de vrouw in haar huwelijk geen bruidsschat mee, maar wordt er een bruidsprijs voor haar betaald. Afrikaanse vrouwen weten wat ze waard zijn.

Leny Lagerwerf

Zijn broer is dominee, brieven van Geer Soudant, missionaris in Afrika: Onder redactie van J.P. Heijke. Zoetermeer, Meinam (Binnenkant, ISSN 0922-8287 dl. 10, 1994; f 32,50

In het kader van het project 'Commissie Memoires' zijn, in samenwerking met het Katholiek Documentatiecentrum van de Katholieke Universiteit Nijmegen, een groot aantal missionarissen geïnterviewd. Daardoor is een rijk archief ontstaan waarin de missionaire activiteit van Nederlanders overzee is vastgelegd. Een van hen was Geer Soudant (1929-1985). Naast de gesproken autobiografie zijn ook een grote hoeveelheid brieven van hem bewaard gebleven. In dit boekje worden autobiografie en brieven op een goede wijze samen gebracht waardoor de lezer geconfronteerd wordt met het missionaire leven van Geer Soudant. Niet de missionaris geplaatst op een voetstuk ontmoeten we hier, maar een warm voelend mens voor wier dopen niet het allerbelangrijkste onderdeel van zijn taak was. 'Mensen helpen' was zijn belangrijkste drijfveer en gestuurd en gestimuleerd door het evangelie zag hij zich geplaatst voor een taak in Afrika. Geert Soudant komt naar voren als een hartelijk, eigenwijs en humorvol man. Een ongeduldig mens ook, in de relaties met zijn niet zo progressieve medebroeders. De brieven dateren vooral uit de periode tussen 1960 en 1985. Ze zijn geschreven tegen de achtergrond van de dekolonisatie van Afrika en grote veranderingen in de Rooms Katholieke Kerk. Dit wordt besproken in alledaagse taal en krachtige, korte zinnen. Zo schrijft Soudant in dec. 1981: 'Mijn thuisbasis is Lastourville (Gabon), met drie Nederlanders ouder dan ik. Ik ben de jongste pater (52 jaar), geroepen om straks het licht uit te

draaien. Huub is 70 jaar, Nic 67 en Bart 54. Ik zit hier op verzoek (=bevel) van de minister van nationale veiligheid, die vond dat ik in Bongoville de mensen het hoofd op hol bracht met Gods liefde en menselijke liefde. Het liefste had hij me er uitgegooid, maar dat kon moeilijk, daar mijn Overste pas verbannen was.' (175). Dank zij Jan Heijke heeft Soudant nu toch nog een eervolle thuishaven gekregen.

Paule Maas

Charles Villa-Vicencio, 'The Spirit of Hope', conversations on Politics, Religion and Values. Johannesburg, Skotaville Publishers, 1993, 285 blz., f 32,95.

Villa-Vicencio is hoogleraar 'religie en samenleving' aan de universiteit van Kaapstad. Hij is een uiterst produktief schrijver van boeken met doorgaans hoge kwaliteit. Dat geldt ook voor *'The Spirit of Hope.'* Het is de weerslag van gesprekken die de schrijver voerde met eenentwintig Zuidafrikanen die in het verleden vooraan stonden in de strijd tegen apartheid en die nu, voor een deel, tot de 'ruling class' behoren.

Het was voorspelbaar dat coryfeeën als Tutu en Beyers Naudé ondervraagd zouden worden, maar dat bleken niet de meest verrassende gesprekspartners te zijn. Drie van de eenentwintig ondervraagden lichten we er uit: Chris Hani, Ruth Mompati en Stanley Mogoba.

Vorig jaar werd Zuid-Afrika opgeschrikt door de brute moord op de leider van de Zuidafrikaanse communistische partij, Chris Hani. Drie maanden voor Hani's dood had Villa-Vicencio een gesprek met de man die gehaat werd door veel blanken en tegelijk het idool van de radicale zwarte jongeren was. Het is het levensverhaal van de jongen die als misdienaar dienst deed en communist werd. 'Bijna priester' is de ondertitel van het verhaal. De kleine Chris bezocht de rooms-katholieke lagere school en trad als misdienaar op. Op twaalfjarige leeftijd wilde hij priester worden. Een verlangen dat hij enkele jaren koesterde, ondanks het verzet van zijn vader.

Eenmaal volwassen definieert hij het zo: 'Religie is het zoeken naar spirituele vervulling en moreel verantwoord gedrag. Politieke strijd gaat om een betere wereld. Het zijn alle facetten voor het verlangen naar menselijke heilheid.' Hani's houding ten opzichte van de kerk begon te veranderen met zijn conclusie dat de kerk te weinig deed om de sociaal-economische omstandigheden van de zwarten te veranderen. 'Misschien begrijp ik religie nu beter dan toen ik er in thuis was.'

Vorig jaar woonde ik de begrafenis van Hani bij. Bisschop Desmond Tutu hield een adembenemende preek. Het was retoriek in de beste betekenis van het woord. Ik herinner me mijn fysieke verstijving onder Tutu's uitstraling. Tutu zei toen onder meer: 'Voor ons was Chris, communist of

niet, een held. Wij werden onderdrukt door hen die zeiden christen te zijn.' Tutu's optreden werd hem door grote delen van de kerk niet in dank afgenomen. In het gesprek dat Villa-Vicencio met hem voerde zegt Tutu daarover: 'Dat kwam door blanke angst en verwarring. Hoe kan ik iemand als Hani de rug toekeren? Hij deed meer voor gerechtigheid dan de meeste christenen.'

Eén van de vrouwen die een belangrijke rol speelde in de bevrijdingsstrijd is Ruth Mompati. Zij is zich zeer bewust van haar wortels en spreekt met passie over haar voorgelacht. Bijvoorbeeld over haar grootmoeder, die meer dan honderd jaar oud werd en zulke prachtige verhalen kon vertellen. 'De familie van mijn grootvader was christelijk, terwijl de familie van mijn grootmoeder geen reden zag zich te bekeren tot de godsdienst die de missionarissen naar ons land brachten. Grootmoeders familie maakte deel uit van een gevestigde Afrikaanse gemeenschap waarvan de culturele en politieke infrastructuur nog geheel intact was.' Dat betekende dat de druk om de zeden en gewoonten van de kolonisten en missionarissen over te nemen veel minder gevoeld werd. 'Het christendom had niets te bieden dat zij nog niet hadden.' De familie maakte gebruik van het onderwijs en de medische zorg die de missie aanbood, zonder haar religieuze overtuiging over te nemen.

Boeiend is ook wat de methodistische bisschop Stanley Mogoba te vertellen heeft. Als hij het heeft over de verhouding tussen het christendom en traditioneel Afrikaans geloof is zijn verwerping van de 'missionaire benadering' scherp, met name waar met die laatste houding van mensen verlangd wordt hun Afrikaanse cultuur de rug te keren. 'Afrikaanse christenen hebben hen *Africanness* niet verloren, al zullen ze daar niet publiekelijk uiting van geven. Thuisgekomen zullen zij stilletjes hun nieuwgeborenen aan de voorouders presenteren, de *Sangoma's* raadplegen en bier plengen voor hun voorouders tijdens bijeenkomsten van de familie.' Mogoba voerspelt dat dat steeds meer openlijk zal gaan gebeuren en hij zal het niet veroordelen. Hij ziet geen fundamentele tegenstelling tussen de Afrikaanse religies en het christendom: 'We moeten een open en rationele dialoog voeren tussen deze tradities.'

Villa-Vicencio heeft zijn vele gesprekspartners tot boeiende uitspraken uitgedaagd. Zijn verslag van die gesprekken kan ik warm aanbevelen.

Marnix van der Sijs

G. Witte-Rang, EDCS en Kerken. Een wederzijdse uitdaging. Verslag van een onderzoek over de beeldvorming in Nederlandse kerken m.b.t. EDCS, Oikos, Utrecht 1993, 68 pag., f 15,- (te bestellen bij Oikos, Postbus 19170, 3501 DD Utrecht).

Het onderzoek van Witte-Rang beoogt – in opdracht van de leden van EDCS – ‘het helder maken van de beeldvorming met betrekking tot EDCS’. De auteur geeft in deel 1 een beschrijving van wat EDCS is. EDSC staat voor Ecumenical Development Cooperative Society, vrij vertaald: ‘Coöperatieve Oecumenische Ontwikkelingsorganisatie’. Het doel van deze organisatie is leningen (geen giften) te verstrekken aan arme groepen in ontwikkelingslanden. De leden, die tevens de financiële middelen voor de EDCS leveren (via aandelen), zijn kerken en met kerken verbonden organisaties. In Nederland is de steunvereniging NVOC (=Nederlandse Vereniging tot steun aan de oecumenische Ontwikkelings Coöperatie) actief in het bekendmaken van het werk van EDCS. NVOC is lid van EDCS en biedt de mogelijkheid aan particulieren en organisaties die geen lid zijn om via NVOC bij te dragen aan EDCS.

In deel 2 wordt per kerkgenootschap een overzicht gegeven van de wijze waarop de financiële zaken georganiseerd zijn en hoe kerken participeren in EDCS. Al bij al een technisch en taai verhaal.

Deel 3 en 4 zijn de meest interessante hoofdstukken. Allereerst worden de argumenten tegen belegging in EDCS geïnventariseerd. Financieel-technisch hebben de bezwaren betrekking op het (vermeende) risico dat beleggers lopen, op het feit dat teveel van het beschikbaar gestelde geld naar ‘niet-eigenlijk EDCS projectenwerk’ gaat, op de hoogte van het dividend, op de (te) hoge kosten van de projecten en op het feit dat de terugbetaling vanuit de ontwikkelingslanden in moeilijk te verwerven ‘harde valuta’ dient te geschieden. De auteur gaat op ieder argument in om het bezwaar óf te relativeren óf te weerleggen (al dan niet controleerbaar, want er wordt veel met cijfers gestooid). De inventarisatie van principiële tegenargumenten levert het volgende op: EDCS is te centralistisch, de EDCS doet dubbel werk (de auteur: wezenlijk anders is dat EDSC leningen verstrekt uit investeringsgeld en niet uit schenkingen). EDSC zou de sociaal economische orde van het Westen, gebaseerd op financieel economisch rendement, opleggen aan de ontwikkelingslanden en de uitstraling van EDSC zou te kort schieten. Voorts is de verhouding tussen NVOC en EDCS niet altijd even duidelijk (De NVOC speelt een belangrijke rol in de fondswerving voor EDCS, maar veel kerken – en daarvoor is EDCS opgericht – laten het afweten: moet de rol van NVOC versterkt worden of moet het een ‘noodoplossing’ blijven?)

Tenslotte doet Witte-Rang een aantal voorstellen om de problemen op te lossen en geeft zij enkele aanbevelingen aan EDCS, NVOC en de kerken. Deze zijn zeker de moeite waard (zo raadt zij EDCS aan een visie op ontwikkeling te presenteren en van ‘niet geven maar lenen’ geen nieuw dogma te maken). T.a.v. de kerken pleit de auteur voor moed om het gesprek aan te gaan. ‘Het debat over de kerkelijke financiën is nog maar

op weinig plaatsen werkelijk gevoerd’.

Aart van den Berg

Korte signaleringen

Valeer Nechkerbrouck hield in 1985 een serie lezingen over de basisbegrippen voor de verhouding cultuur en geloof voor het Collegium pro America Latina te Leuven. De Franse tekst werd in 1987 en een Italiaanse vertaling in 1990 uitgegeven. Met een voorwoord (en dus bijna-pauselijke goedkeuring) van Mgr. Pietro Rossano. In 1993 verscheen *De Derde Kerk. Cultuur en Geloof* (Leuven-Amersfoort, Acco, 163p.; ISBN 90-334-3029-0), f 38,75. Het is een ‘parade van paradigma’s geworden, ook al gebruikt Neckebrouck die terminologie nog niet, maar spreekt hij van typologieën. Acculturatie staat voor de (vermeende) superioriteit van de westerse cultuur en de strategie om die te propageren samen met ‘het’ evangelie. Daarop volgen adaptatie, incarnatie, contextualisatie, cultuur en bevrijding (met veel aandacht voor de negatieve houding ten opzichte van volksreligieusiteit in de bevrijdingstheologie). Het proces loopt uit op *explicatie*: onthulling van de ‘verhulde aanwezigheid van Christus in de niet christelijke culturen en godsdiensten’ (120). In het werkje is een grote schat aan vooral Franstalige en katholieke missiologie handzaam verwerkt.

Het *Archief van de missieakte in Nederland* is initiatief van W.A. van den Berenbeemt (‘t Alternatief, Grotenstraat 44, 5836 AG Sambeek). In drie katernen van ong. 24 pagina’s wordt een begin gemaakt met de levensgeschiedenis van Thei Bours (1917-1986), de Limburgse priester, die in tal van commissies en organisaties in Nederland de missiegedachten en -financiën bevorderde. Daarnaast onder meer een bijdrage over de geschiedenis van Raptim, het missionaire reisbureau. Degelijk werk met veel en uitvoerige voetnoten. De bijdragen ademen een beetje de sfeer van heimwee naar het rijke roomse leven. Of moeten we denken aan reconfectionalisering, nu er naast dit bescheiden katholieke initiatief ook nog een nieuw tijdschrift op stapel staat voor de geschiedschrijving van de gereformeerden en hun Zending Overzee, vanuit de Theologische Universiteit in Kampen?

De Rotterdamse dominee Hans Visser geeft in *De Kerk als Markt. Over de ontwikkeling van het Pauluskerkmodel in Rotterdam* (Stichting voor Kerkelijk Sociale Arbeid, tel. 010-466.67.22, 100p.) allereerst een nalezing van de geschreven reflecties op eigen werk, die hijzelf en enkele anderen sinds 1979 hebben gehouden. Jaarverslagen, gastcolleges en twee doctoraalscripties

zorgen voor de fragmenten documentatie van een boeiend proces van een pastoraat in de oude wijken van Rotterdam, waar dienstverlening aan slachtoffers, zoals druggebruikers, hoeren, allochtonen, wellicht meer accent heeft gekregen dan het instandhouden van de resten van de oude wijkgemeenten. Visser waarschuwt voor het restloos opgaan van de kerk in de actiegroep, maar zijn kerk is wel een open markt. De radicale dominee blijkt een genuanceerd denker te zijn: 'Zowel bij evangelicals als bij de aanhangers van urban mission bekruipt mij het bange vermoeden, dat zij bij de horizonversmelting van interpretaties zich óf laten leiden door de wil om alles te brengen onder de noemer van bijbels fundamentalisme, óf door de wil om de onderdrukte arme aan de macht te laten komen' (p. 86).

In het nummer maart 1994 heeft NCRV's Rondon het Woord (PB 25000, 1202 HB Hilversum) stevig uitpakkt met impressies van *Kerk en Theologie in Zuid-Afrika*. Onder de titel 'We hebben hier alles om het prachtig te maken' worden in 104 pagina's twintig bijdragen gepresenteerd. Het hele boekje ademt de hoopvolle sfeer van de overgang van de apartheid naar een democratisch bewind, gedragen door de meerderheid. De meeste bijdragen zijn transcripten van korte interviews, zonder veel feitelijke informatie of bredere beschouwingen. Bijdragen als die van het theologische literatuur-overzicht, waarin Erik van den Bergh ruim 90 publikaties weet te plaatsen in hun politieke en sociale context, overstijgen toch duidelijk de verslaggeving van enkel een kort moment: 'Vrijwel iedereen is nu tegen apartheid. De kerken die de apartheidsideologie sinds mensenheugenis uitgedragen hebben, zoals de blanke Nederlandse Gereformeerde Kerk, gaan met hun tijd mee en proberen zich aan te passen aan de nieuwe politieke en sociale situatie' (p. 92).

De Scheutist Gijs van Schie heeft na het doceren en schrijven van een handboek over kerkgeschiedenis in Indonesië zijn werk voortgezet in Nederland. Hij publiceerde *Maakte zijn baard de man? Keten van schetsen uit het leven van Missionaris Henry Raymakers. Stichting van Sparrendaal*. Raymakers (1860-1928), zoon van een Helmondse textielbaron, hoorde van 1888-1898 bij de pioniers, die als eerste generatie Scheutisten in Oost-Mongolië werkten. Tot 1909 werkt hij dan in Nederland om het Missiehuis Sparrendaal (bij Vught) te stichten en uit te bouwen. Van 1909 tot 1915 is hij provinciaal overste in de Filippijnen, waarna hij tot 1921 weer rector van Sparrendaal wordt. In deze persoon komen dus de missieactie van het thuisfront en twee belangrijke gebieden overzee bijeen. Van Schie heeft er via talrijke citaten en een schat aan afbeeldingen een levendig boek van gemaakt, dat de bronnen erg dicht volgt. De lezer heeft dus de indruk in een goed gepresenteerd archief te bladeren met veel detailgeschiedenis,

maar ook wel bredere ideeën. Zo waarschuwt Raymakers in 1923 tegen een te gemakkelijke algemene toepassing van het woord 'missie': 'Om het succes dat het woord missie had, hebben velen dat aangegrepen en is de betekenis uitgedijd tot ieder goed werk dat nogal moeite kost en dat... steun nodig heeft.

In 1993 promoveerde de Capucijn Pater Anthonius Brevoort op een dissertatie, *The Capuchin Mission on Sumatra 1911-1923*, aan de Pauselijke Universiteit Gregoriana. De dissertatie van 275p. (bestellen op Via Aurelia 308, 00165 ROMA) is gebaseerd op rijk archiefmateriaal van de Capucijnen te 's Hertogenbosch en Rome, de jezuïeten en de Propaganda Fide in Rome. Brevoort schrijft een gedetailleerde studie, die dicht bij zijn bronnen blijft en daarom veel aandacht geeft aan de kerkelijke diplomatie, waardoor de jezuïeten een deel van 'hun' missiegebied in Nederlandsch-Indië afstonden aan de Capucijnen, de acties in Nederland voor ondersteuning van de missies en de onderlinge verhoudingen van de missionarissen. Naast de grote studies die de laatste tijd over de katholieke missiegeschiedenis van de oostelijke eilanden zijn verschenen (Boelaars en Scheurs) nu een verhaal, dat bijna dag voor dag de ontwikkelingen in (vooral) het gebied van de Deli planters volgt.

Karel Steenbrink

Internationale missiologische tijdschriften

Exchange 1994/1 is gewijd aan de snelle groei van bewegingen die de komst van een nieuw christelijk tijdperk aankondigen. Zij gaan op een eigen manier om met de geschiedenis en vormen op verschillende punten een uitdaging voor de gevestigde kerken. Geworteld in het chiliasme, geven deze groepen blijk van grote missionaire ijver. Dit thema wordt in drie bijdragen behandeld: een historische analyse van het christelijk fundamentalisme in Noord-Amerika (Heinrich Schäfer); een gevalstudie over de verhouding tussen de pinksterkerken en het sandinistisch regime in Nicaragua (Romnie Nauta en Hans Snoek); achtergrondinformatie over de New-Agebeweging (Reender Kranenborg). Het artikel van Karel Steenbrink over de opschudding in de Batakkerk van Indonesië staat los van het hoofdthema. Deze gedegen studie beperkt zich niet tot de analyse van een lokaal conflict. De auteur onderzoekt tevens het standpunt van de verschillende religies tegenover de Indonesische Staat die in een recente wet de rol van 'patroon van de religie' voor zich opeiste. Hij toont hierbij aan hoe binnen de Pancasila Staat moeizaam naar klare afspraken gezocht wordt.

In *Spiritus* no. 134 (febr. 1994) vindt men de akten van het Internationaal Colloquium over het catechumenaat dat van 5 tot 9 juli 1993 in Lyon gehouden werd. Dit nummer bevat een aantal interessante gegevens over de begeleiding van doopleerlingen in de Katholieke Kerk. Het doel van de bijeenkomst was verantwoordelijken uit de hele wereld samenbrengen om ervaringen en inzichten uit te wisselen. Op het colloquium kwam het inderdaad tot een zeer vruchtbare samenwerking tussen deelnemers uit de vijf continenten en meer dan 15 verschillende landen. Men vindt echter maar weinig van de rijke en gevarieerde inzichten terug in dit verslagboek. Van de soms zeer geanimeerde discussies is helemaal geen spoor meer te bekennen. Een nogal eigengereide organisator hanteerde willekeurig het snoeimes en maakte zonder inspraak een eigen synthese. Dit nummer geeft dan ook zijn visie weer en niet die van het colloquium.

International Review of Mission no. 329 (april 1994) behandelt het thema gezondheid en genezing in missie. De eerste bijdragen (Martin E. Marty en John Pobee) plaatsen het thema binnen de bijbelse en theologische traditie van de kerken. Dan worden de huidige context en de daaruit voortvloeiende uitdagingen behandeld (Sigrun Møgedal en Mirjam Bergh). Een arts, Erlinda N. Senturias, reflecteert vanuit de praktijk op één van de belangrijke uitdagingen: AIDS. Voor de christenen vormen de slachtoffers van deze ziekte een groep apart. Velen maken deel uit van de kerk. Daarom kan men zelfs zeggen dat de kerk AIDS heeft! De vraag is niet zozeer wat ze voor de slachtoffers kunnen doen, maar wel hoe we samen met deze nieuwe realiteit omgaan. De zorg voor de zieken mag natuurlijk niet verwaarloosd worden. Toch is het belangrijker te luisteren naar de boodschap van hen die nu met AIDS leven en zich op een nieuwe wijze met de mensheid en de geloofsgemeenschap verbonden voelen. De overige bijdragen handelen over ervaringen in Azië, Afrika en Amerika.

Missiology 1994/2 handelt over bekering en culturele veranderingsprocessen in missie. In een aantal gevalstudies wordt het verband tussen bekering en culturele veranderingsprocessen onderzocht. In dit verband wijst David W. Wright op een aantal contradicties in het ontwikkelingsbeleid van de kerken. Zij hebben in het recente verleden nogal kritiekloos de uitgangspunten van de internationale organisaties overgenomen, zonder zich rekenschap te geven van het feit dat ze op die manier de lokale culturen geweld aandeden en zo hun eigen zending ondermijnden.

In *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 1994/1 vindt men meerdere bijdragen over Europa: godsdienst in het toekomstige Europa (Jaques Waardenbrug); ontwikkeling van het boeddhisme in Hongarije

(Martin Bauman); missie en missiewetenschap in Oost-Europa (Marco Orsolic). Andreas Becke analyseert het conflict tussen hindoes en moslims in Ayodhya (India). De westerse pers zag in dit gebeuren de zoveelste uiting van een zich overal verspreidend militant fundamentalisme. De auteur is van mening dat dit conflict eerder te verklaren is vanuit de groeiende trend om de eigen groepsbelangen te verdedigen. De hindoe-gemeenschap verzet zich met name tegen de scheiding tussen godsdienst en politiek, wat niet betekent dat ze de moderniteit verwerpt. Zij zoekt integendeel hoe ze de moderne ontwikkelingen in overeenstemming kan brengen met de religieuze tradities van het land. De meerderheid van de hindoes en de moslims verwerpt het fundamentalisme. Een nieuw militant optreden zoals in Ayodhya zal maar op weinig steun bij de bevolking kunnen rekenen. Een godsdienstoorlog in India lijkt dan ook weinig waarschijnlijk in de nabije toekomst.

1992/2 is geheel aan Afrika gewijd: de betekenis van het misoffer in Oost-Afrika (Ralph E.S. Tanner); vooroudergeloof en begrafeniserituelen bij de Zoeloes in Zuid-Afrika (Gabriele Lademann-Priemer); getuigenis van de profeet-stichter van de Nazaretkerk in Zuid-Afrika over eigen leven en werk (Isaiah Shembe); Afrika en zijn missionarissen (Basilius Doppelfeld).

Mission Studies no. (1994/1) bevat bijdragen die over verschillende onderwerpen handelen: autonomie van de kerken (Jack E. Nelson); christelijk getuigenis in Oost-Europa en Centraal-Azië (Joachim Wierzke); oecumenisme en mensenrechten (Jerald D. Gort); minjungtheologie en minjungkunst (Volker Küster). In een artikel over Afrikaanse christologie vraagt Fergus J. King zich af of de christelijke leer over de engelbemiddelaar geen goede basis kan zijn. Deze leer staat dicht bij de opvatting over de voorouders in de meeste Afrikaanse traditionele religies. De auteur geeft toe dat wellicht niet alle Afrikaanse volkeren zich hierbij aansluiten. Dat is ook niet nodig. Het is echter wel belangrijk dat Afrikaanse christologieën geformuleerd worden in symbolen en denkpatronen waarmee de lokale bevolking vertrouwd is.

Studies in Interreligious Dialogue 1994/1 besteedt eveneens aandacht aan de christologie. Craig W. Livermore, Mi-Rang Yoon en Nathan Sanders bespreken drie neo-hindoese interpretaties van Jezus. Zij verkiezen deze hindoeïsche interpretaties boven de westerse omdat ze duidelijk een bevrijden-de Jezus naar voren brengen die de hindoe aanspreekt. Zij dragen bovendien bij tot een beter begrijpen van de universele Christus die ze resoluut buiten (tegen) de westerse veroveringsideologie plaatsen. De andere bijdragen handelen over verschillende onderwerpen: benadering van vreemde culturen (Theo Sundermeier); verhouding christenen-moslims in Turkije (P.

Xavier Jacob); christelijke identiteit en interreligieuze dialoog (Robert J. Schreiter).

Eric Manhaeghe

English summaries

Missiological aspects of language

Christianity is both a missionary religion and a book religion, and a link between the two seems quite likely.

In any case, it is a fact that the translation of the bible (whether for use within the church or for evangelisation in 'the world') has played an important role in the spread of christianity in our Babylonian world of many languages.

One could even ask whether there is a relation between the spread of christianity from Europe and the technical possibilities offered by the art of printing.

Now that the Gutenberg era is coming to a close to-days missionary thinking must struggle with the problem of how to present a christian faith that has been transmitted as a book religion. This issue deals with that problem and the questions that lie behind it. It has been prepared by *Barend Dreves*, *Wiel Eggen* and *Jan de Waard*, the latter being professor in bible translation at the Free University in Amsterdam.

In a discussion with Ype Schaaf, *Jan de Waard* outlines the function that different languages and church-languages have (had) in the christian church.

Subsequently *Martha Frederiks*, a scholar in islam working for PROCURA in the Gambia, discusses the fundamental view of the Gambian theologian Sanneh, that christianity is basically a translation movement. She compares his view with the traditions of the islam.

Next *Ype Schaaf* shows that protestant and catholic missions in Africa all had their own language policies. The colonial powers and the independent governments following the colonial period also had their own language policies. The policies of the churches and the administration sometimes were in agreement and sometimes in conflict.

Ernst Wendland, who works in Zambia, analyses 'interferences' in the communication of the gospel in Africa. He discusses the great evangelistic campaigns, the sermons and the work of bible translation in which western thinking 'interferes'.

G.H. Reesink worked for the Wycliffs in Papua New Guinea, where many minor and very small languages were used in spreading the gospel, as well as a widespread used Pidgin English and English for the well educated people. He favors translations in all three types of languages.

Karel Steenbrink deals with a number of intriguing aspects of the role of sacred texts in Indonesia at the one side and the emergence of Bahasa Indonesia as the national language of the country at the other side.

Joop van Kessel has made a study of the oral culture of the Aymaras, a people of eight million living in the Andes in Latin-America. He describes the encounter of the western book-culture of christianity with the living word culture of the Aymaras as a fruitful challenge.

Peter Turkson, the archbishop of Cape Coast in Ghana, analyzes the literary image of Africa, that emerges from the bible, after which S.J. Noorda returns to the Netherlands to take up the question what the missionary aim of the new ecumenical 'translation 2000' in dutch will be as far as the type of language is concerned the translators will use.

Among other things he pleads for maintaining the unruliness of the language in some of the books of the bible.

Lastly *Wiel Eggen* has read all the articles, which led him to pose a few pertinent questions.

The issue ends with a philosophical argument on the priority of the word over the image in the 'Kroniek', followed by some news items on the field of missiology and a number of book reviews.

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 1994-95

- Varia-nummer
- Godsdienstvrijheid
- Vijftig jaar Indonesië

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

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

(Prijs incl. verzendkosten)