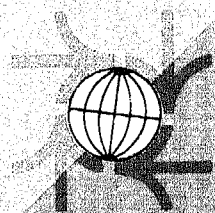


# Wereldwijde woede

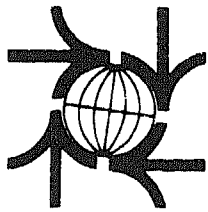


Wereld en Zending

1994.2

**Wereldwijde Woede**

Elianne Keulemans	Ten geleide	1
Mary Johh Mananzan	Vrouwen uit de derde wereld overschrijden grenzen	3
Ineke Bakker	Latijnsamerikaanse vrouwen sublimeren de woede	12
Lieve Troch	Religie redden of vrouwen redden? Vrouwen en interreligieuze communicatie	22
Trees Versteegen, Ellie Smeekens en Wilma Vogels	Grenzen bepalen en grenzen verleggen. Een gesprek over missiologie en feministische theologie	33
Jan Breemer	Missionaire opdracht. Ficties blijven ontmaskeren	44
Odette Bouttefeux	Nieuwe missionaire keuze	54
Anne-Marieke Koot	De woede van een werkster	62
Nyambura J. Njoroge	Vrouwen van gereformeerde signatuur zoeken samenwerking in Gods zending	69
Leny Lagerwerf	Vrouwendecennium Wereldraad van Kerken: de tweede ronde (1993-1998)	81
	Kroniek met o.a. Congres Indiaanse Theologie Visie op zending en werelddiakonaat vanuit de gereformeerde kerken Internationale consultatie over het christelijk geloof en de culturen van de wereld	87
	Boekbesprekingen	100
	English Summaries	118



# Wereld en Zending

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

**redactie**  
uit Nederland en België

*kernredactie*  
Dr. Jan van Lin, vz.  
Drs. Eric Manhaeghe  
Dr. Karel Steenbrink  
Ype Schaaf, eindred.

*redactie*  
Drs. Barand Drewes  
Drs. Wiel Eggen  
Dr. Jan Jongeneel  
Dr. Jan Joosten  
Drs. Ina Koeman  
Drs. Arie Kramer  
Drs. Hans Schravessande  
Dr. Jaap van Slageren  
Dr. Anton Wessels  
Drs. Frans Wijzen

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

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

**Wereld en Zending** verschijnt  
viermaal per jaar en wordt  
uitgegeven door  
Uitgeverij Kok Kampen  
Nederlandse Missieraad,  
's-Hertogenbosch  
Nederlandse Zendingsraad,  
Amsterdam  
Comité van de Missionerende  
Instituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

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

**contactadres België:**  
C.M.I.  
Haachtsesteenweg 3  
1030 Brussel  
02-2192971/2192871

**abonnementsprijs**  
f 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

## Wereldwijde Woede

De verhouding tussen vrouwen en mannen kent zeer uiteenlopende verschijningsvormen. Wereldwijd analyseren vrouwen deze verhoudingen als ongelijk en ongelijkwaardig, en uitvallend in hun nadeel. Ook de praktijk van en de theorievorming over missie en zending zijn lange tijd beheerst geweest door mannen. De woede die vrouwen wereldwijd bevangt wanneer zij hierbij stilstaan, is uitgangspunt voor dit themanummer van *Wereld en Zending*. Hoe kan die woede vruchtbaar gemaakt worden, met name in de missionaire praktijk van vrouwen? Wanneer vrouwen daar niet in blijven steken, maar die creatief verder voeren, kunnen boeiende vormen ontstaan.

In dit nummer gaan enkele artikelen in op de wijzen waarop vrouwen zich een eigen en zichtbare plaats verworven hebben in het traditionele mannenbolwerk van kerk, missie en zending. Verder komen vrouwen en een enkele man

aan het woord, die laten zien hoe de missionaire praktijk als gevolg van de participatie van vrouwen een nieuwe invulling kan krijgen. De praktijk van vrouwen (en mannen) in Nederland en elders zet de traditionele definities van missie en zending onder druk.

De Filipijnse religieuze Mary John Mananzan geeft een inventarisatie van vormen van geweld waaraan vrouwen in de derde wereld blootstaan, en die geregeld voorzien worden van een religieuze legitimatie. Het verzet hiertegen vanuit de vrouwenbeweging dient niet alleen de emancipatie van vrouwen, maar het belang van de hele mensheid.

Ineke Bakker laat zien hoe de aanvankelijke kloof tussen de Latijns-amerikaanse bevrijdingstheologie en de westerse (Noordamerikaanse en Westeuropese) feministische theologie langzaam maar zeker overbrugd wordt.

Lieve Troch stelt het breder terrein van de interreligieuze communicatie aan de orde. Zij behandelt een paar specifieke vragen waar vrouwen op dit terrein tegenaan lopen en geeft aan hoe de aanpak van vrouwen verschilt van die van mannen.

Trees Versteegen, Ellie Smeekens en Wilma Vogels gaan schriftelijk met elkaar in discussie. Werken als feministisch theologe in een missionaire context heeft in hun opvatting steeds te maken met het stellen en het verleggen van grenzen.

Jan van Breemen zag zich geconfronteerd met de vraag hoe een man het werken aan machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen ervaart als een nieuwe invulling van zijn missionaire opdracht. Hij benoemt een aantal van de ficties die de machtspositie van mannen in stand houden, en stelt voor dat ze in dialoog en samenwerking worden bestreden.

Odette Bouttefeux beschrijft haar ervaringen in het pastorale werk met plattelandsvrouwen in Brazilië, en in haar huidige werk met (vrouwelijke) asielzoekers in Nederland. Het belang van wederkerigheid en gelijkwaardigheid loopt als een rode draad door de ervaringen heen.

Anne-Marieke Koot is bedrijfspastor en schoonmaakster. Van binnenuit beschrijft zij de gezamenlijke strijd en solidariteit van de werknemers van een schoonmaakbedrijf wanneer zij bedreigd worden door ontslag.

De positie van vrouwen in de negentiende- en twintigste-eeuwse geschiedenis van de WARC, de wereldbond van hervormde en gereformeerde kerken is het thema van een artikel van Dr. Nyambura Njoroge uit Kenya, secretaris van het vrouwenbureau van de WARC. Vrouwen in deze organisatie bevochten moeizaam maar gestaag hun volledige participatie.

Leny Lagerwerf beschrijft de gang van zaken tot nu toe in het oecumenisch decennium 'Kerken Solidair met Vrouwen' van de Wereldraad van Kerken. Ze geeft een terugblik op de eerste periode, vanaf 1988, en kijkt vooruit naar de nieuwe strategie voor de jaren tot 1998. Tot nu toe lijkt 'Kerken solidair met Vrouwen' opgevat te moeten worden als 'vrouwen solidair met vrouwen'.

*Elianne Keulemans, die samen met Leny Lagerwerf, Marieke Milder en Lieve Troch dit nummer samenstelde.*

Mary John Mananzan

---

## Vrouwen uit de derde wereld overschrijden grenzen

---

Geweld tegenover vrouwen is een wereldwijde realiteit. Maar door historisch bepaalde omstandigheden zowel als door de huidige chronische economische crisis zijn vrouwen in de Derde Wereld het slachtoffer van meer en van meer gevarieerde vormen van geweld. De bedoeling van dit artikel is deze veelvuldige gevallen van onderdrukking duidelijk te signaleren en verslag te doen van de strategieën en acties, die vrouwen uit deze landen hebben ontwikkeld en die ze uitvoeren om hun problemen op te lossen door eigen inzet in samenwerking met hun zusters overal op de wereld.

### 1. Vormen van geweld tegen vrouwen uit de Derde Wereld

#### a. Het geweld van het kolonialisme

De meeste landen van de Derde Wereld zijn kortere of langere tijd koloniën geweest van machtige westerse landen. Vrouwen zijn daarbij telkens weer de slachtoffers geworden van rovende kolonialiserende legers. Ze zijn verkracht, vermoord en tot slaaf gemaakt tegelijk met de verkrachting, plundering en exploitatie van hun land.

Dit geweld werd niet alleen bedreven door soldaten. Terwijl de monniken de onbekende deugd van maagdelijkheid in de Filippijnen preekten, beroofden ze tegelijk meisjes van deze deugd. Documenten van de Inquisitie, die in de 'Archivo General' in Mexico gevonden zijn bevatten vele aanklachten van 'sollicitationes' tegen de Spaanse monniken ingediend door broers en vaders van verleide vrouwen.

De Spanjaarden introduceerden in de Filipijnen de westerse patriarchale samenleving en maakten de vrouwen tot huismoeders, terwijl ze in de samenleving van vóór de Spanjaarden een gelijkwaardige status hadden.

## **b. Het geweld van leger en politie**

In de landen van de Derde Wereld met nationale bevrijdingsbewegingen zijn vrouwen zeer actief zowel in de wettige als in de ondergrondse organisaties van deze bewegingen. Zij lopen dezelfde risico's en gevaren als de mannen in de vorm van arrestaties, kwellingen, opsluiting enz., maar vrouwen worden daarbij gewoonlijk ook nog seksueel misbruikt en gekweld. Ondervragingen kennen als standaardprocedure de verkrachting en het seksueel misbruik van vrouwelijke arrestanten. Rapporten over verkrachting van vrouwen in gevangenkampen door groepen mannen zijn geen uitzondering.

In de totale oorlogvoering tegen guerrilla's betekenen de militaire operaties niet onder woorden te brengen lijden voor vrouwen. Bij deze acties worden zij verkracht en wanneer de soldaten hun kamp inrichten in de buurt van een stad, worden vrouwen niet alleen gedwongen om hun werkster en wasvrouw te worden, maar ook hun maîtresse. Het bombarderen van het platteland dwingt gezinnen hun huizen te verlaten om als vluchtelingen te worden ondergebracht in schoollokalen in de stad. Vrouwen moeten hier de tijdelijke huishoudens draaiende houden en wanneer er epidemieën uitbreken, omdat de sanitaire voorzieningen onvoldoende zijn, is het aan de vrouwen om de zieken en de stervenden te verzorgen.

In de Filipijnen worden politiemensen gevreesd en gewantrouwd. En daar is alle reden voor. Er is een geval geweest waarbij zeven politieagenten vijf meisjes arresteerden omdat die in een supermarkt gestolen zouden hebben. De agenten verkrachtten, kwelden en vermoordden de meisjes en gooiden hun lichamen in een ravijn. Eén van de meisjes kwam in het mortuarium weer bij en toen zij genezen was van haar steekwonden, heeft zij de politiemensen geïdentificeerd. Ze had de moed om voor de rechtbank te getuigen ondanks het feit dat het leven van haar en haar familieleden bedreigd werd. De agenten zitten nu hun straf uit.

Er is nog een proces aan de gang tegen een majoor, die een middelbare scholiere verkracht heeft en haar toen doorgaf aan zijn lijfwachten, die haar eerst ook verkracht hebben en vervolgens vermoordden en achterlieten in een wrak van een auto.

## **c. Geweld in de vrouwenhandel**

Als gevolg van de chronische economische crisis, worden vele Filipijnse vrouwen gedwongen tot prostitutie. Nu het toerisme een pijler van de economie is geworden, is de prostitutie in de laatste twintig jaar tot een tot nu toe ongekende omvang toegenomen. Vele meisjes van het platteland worden naar de stad gelokt; hun worden banen beloofd maar ze komen terecht in bordelen. Daar hebben ze te lijden van geweld, van sadisme en van besmetting met geslachtsziekten. Velen nemen hun toevlucht tot illegale abortussen, die infecties veroorzaken of zelfs de dood. Kinderen van 7 tot 14 jaar worden evenzeer geprostitueerd en dit gebeurt door hen systematisch te corrumperen. Aan die kinderen worden namelijk drugs gegeven opdat ze accepteren om alles te doen wat de klant van hen wenst. Ze raken zó snel verslaafd en worden zelf drugspushers. Wanneer ze dan gepakt worden en in de gevangenis terechtkomen ligt daar maar al te vaak het begin van een echt crimineel bestaan.

Ook zijn er meisjes, die aan hun armoedige situatie proberen te ontkomen door een buitenlander te trouwen. Nu zit er op zich niets verkeers in interculturele huwelijken, maar het risico en gevaar liggen in de vercommercialisering van het huwelijk. Er zijn ook de zeer reële problemen van culturele, persoonlijke en psychologische traumata, die vrouwen kunnen opdoen, die terechtkomen in een vreemd land met een ander klimaat, tradities en taal met daarenboven nog het gegeven dat deze vrouwen de man, die ze getrouwd hebben, nauwelijks kennen. Wanneer een dergelijk huwelijk stukloopt durven die vrouwen het gezichtsverlies van naar huis terug te gaan niet aan. Bovendien willen ze hun kinderen niet achterlaten die aan de mannen worden toegewezen. Sommigen van hen worden dan slachtoffer van geweld of belanden toch nog in de prostitutie. Er zijn er bij die geestelijk verward raken en ook zelfmoorden komen voor om maar een einde te maken aan de ellende.

Ten slotte hebben 'gewone' gastgezinnen ook te maken met seksueel misbruik en met andere vormen van onderdrukking, terwijl consulaten te kortschieten in de hulp aan hen.

## **2. Godsdienst en geweld tegenover vrouwen**

Het is tragisch om vast te stellen dat het christelijk geloof, dat verondersteld wordt een blijde heilsboodschap te zijn, zeer vaak de discriminatie, de achteruitstelling en onderdrukking van vrouwen mede in stand houdt en rechtvaardigt. Een bepaalde uitleg van de bijbel, bijvoorbeeld van het

boek Genesis, heeft de overtuiging doen ontstaan dat de vrouw op de tweede plaats staat omdat ze slechts uit een rib van Adam is gemaakt; dat ze er dus is omwille van Adam en dat zij de oorzaak is van de zonde van Adam. Dit brengt vrouwen ertoe om een lage dunk van zichzelf te hebben en geeft mannen het idee dat vrouwen er zijn voor hun plezier waarbij zij een soort bezitrecht over hen hebben. Dit verklaart waarom vaders de afschuwelijke misdaad van incest kunnen begaan. Daarom ook komt verkrachting zoveel voor en daarom voelen zoveel mannen zich gerechtigd om hun vrouw te slaan.

Precies zo bestaat er evenzeer een directe verbinding tussen traditioneel christelijk godsdienstige opvoeding van vrouwen en hun slachtoffer worden. Aan vrouwen is altijd geleerd onderworpen te zijn, volgzzaam, geduldig, bereid tot lijden en opofferingsgezind. Dit zijn de kenmerken van mensen, die zich slachtoffer weten. Dit type van godsdienstige opvoeding is een conditionering van vrouwen om slachtoffers van geweld te worden.

De theologie van het christelijk huwelijk beschrijft vaak een geïdealiseerde situatie, maar actueel onderzoek laat zien dat 'thuis', dat verondersteld wordt een veilige haven te zijn, in werkelijkheid de plaats van veel geweld tegenover vrouwen is. Vrouwen is bijgebracht dat zij in de eerste plaats verantwoordelijk zijn voor het instandhouden van een goed huwelijk en zij worden opgeroepen om eindeloos te vergeven en vrede te stichten in de naam van de ideale verbintenis, die het huwelijk wordt verondersteld te zijn. Dit verklaart de aarzeling van vrouwen om te breken met een gewelddadige echtgenoot en de bereidheid vernederd te worden.

De sterk patriarchale en hiërarchische structuur van de kerk onderstreept de ondergeschiktheid van vrouwen en verhindert hun inzet tot volledige ontplooiing als menselijk wezen.

### **3. Vrouwen uit de Derde Wereld nemen zelf het initiatief**

Gelukkig zijn vrouwen uit de Derde Wereld zelf zich bewust geworden van hun situatie en zijn zij begonnen met de moeilijke strijd tegen de verschillende soorten van seksisme in hun samenleving. Ik stel hier drie manieren aan de orde waarop ze dit doen.

#### **a. Vrouwenorganisaties**

Vrouwen hebben zich gerealiseerd, dat het vrouwenprobleem een speciaal vraagstuk is en dat de mate van individuele emancipatie nooit een fundamentele verandering in de samenleving tot gevolg zal hebben. De oplossing ligt in sociale verandering en die kan alleen tot stand komen, wanneer vrouwen zich organiseren. In alle landen van de Derde Wereld bloeien de vrouwenorganisaties. Zij zijn bezig de nieuwe sociale beweging te worden, die in staat is om verandering op gang te brengen. Een concreet voorbeeld hiervan is Gabriela, een van de grootste samenwerkingsverbanden tussen vrouwenorganisaties op de Filippijnen. Gabriela is gesticht in 1984, er zijn nu 200 organisaties bij aangesloten en het heeft verder 50 000 individuele leden. Van hen behoort 95 procent tot de massa van boeren, arbeiders en arme stadsbewoners. De beweging heeft 13 regionale verbanden over het hele land. Gabriela mobiliseert vrouwen voor massa-acties zoals bijeenkomsten, posten bij stakingen, marsen en voor algemene problemen zoals prostitutie, geweld tegen vrouwen, vrouwen die in drugs handelen enz. Door dit te doen moedigt de beweging vrouwen aan om seksueel geweld te weigeren, om verkrachtingen te rapporteren en om hulp te vragen wanneer men geslagen wordt.

Gabriela heeft een succesvolle campagne gelanceerd om bepalingen voor gelijke rechten van mannen en vrouwen in de Grondwet te krijgen. Lobby's worden georganiseerd om wetgeving in het belang van vrouwen in het congres erdoor te krijgen en om gewelddaden tegen vrouwen strafbaar te maken.

Gabriela heeft dagverblijven ingericht, poliklinieken opgezet voor de eerste medische zorg en werkprojecten voor arme vrouwen in de wetenschap dat economische onafhankelijkheid een aspect van macht verkrijgen is. De organisatie heeft crisiscentra geopend die juridische, medische, psychologische en geestelijke hulp geven aan slachtoffers van geweld.

De vrouwen beperken hun mobiliserende acties niet tot zogenaamde vrouwendoeleinden. Zij vinden dat nationale problemen vrouwen ook aangaan zo goed als vrouwenproblemen nationale problemen zijn. Daarom hebben de vrouwenorganisaties een belangrijke rol gespeeld in de sluiting van de Amerikaanse militaire bases op de Filippijnen. Zij doen ook mee met de militaire groepen die nog steeds hebben weten te verhinderen dat de Bataan kerncentrale operationeel wordt. Zij sluiten zich aan bij de stemmen uit alle sectoren die de buitenlandse schuld aan de kaak stellen en die met elkaar de 'Vrij van Schuld Coalitie' hebben gevormd.

vrouw nog altijd presenteren in haar stereotiepe rollen, waardoor ze hen tot gebruiksvoorwerp maken en tonen in vernederende omstandigheden. Vrouwelijke artiesten werken samen om tot andersoortige kunst te komen en vrouwen in de media zijn begonnen met radio- en tv-programma's waarin belangrijke onderwerpen aan de orde komen vanuit het gezichtspunt van de vrouw.

Een belangrijk aspect van het werk van de vrouwen is de internationale solidariteit. Het vrouwenprobleem is een globale uitdaging en daarom is de oplossing ook een wereldwijde zaak. Gabriela heeft een Nationale Commissie voor Internationale Verbindingen, die netwerken opbouwt met vrouwenorganisaties in de hele wereld. Gabriela steunt groepen, die opgericht zijn in verschillende landen. Samen lanceren zij campagnes zoals 25 november als de internationale dag van protest tegen geweld jegens vrouwen. Elke twee jaar organiseert Gabriela de WISAP-conferentie (Woman International Solidarity Affairs Philippines) waarvoor vrouwen uit de hele wereld worden uitgenodigd. De deelnemers bezoeken vrouwengroepen speciaal aan de basis als introductie van een conferentie over een bepaald thema, waarbij vrouwen hun analyses, hun zorgen en hun strategieën samen bespreken. Tijdens deze conferenties is al twee keer een 'Vrouwen Tribunaal' gevraagd om gedocumenteerde gevallen van geweld tegen vrouwen te bestuderen en een oordeel uit te spreken over het feit dat de regering op deze wettige grieven niet ingaat. De achtste maart wordt vanzelfsprekend door alle vrouwengroepen op de wereld gevierd als een internationale dag van protest tegen de onderdrukking van vrouwen.

## **b. Vrouwenstudies**

Men mag ervan uitgaan dat op zijn minst 80 tot 90 van de vrouwen voortgaan met het vervullen van hun stereotiepe rol. Het is triest wanneer onderdrukte groepen, vrouwen inbegrepen, onbewust hun eigen onderdrukking in stand houden omdat de sociale patronen van hun samenleving vastliggen. Daarom is onderwijs een van de belangrijkste strategieën van vrouwen bij hun strijd tegen een patriarchale maatschappij. Elke organisatie heeft een afdeling educatie, die leerprogramma's ontwerpt en fundamentele oriëntatie voor vrouwen opzet opdat zij hun traditionele rol leren onderkennen en bevragen; opdat zij zich bewust worden van de oorzaken van hun onderworpenheid en opdat zij als vrouw leren de werkelijkheid te analyseren, waardoor ze de motivering opdoen om verandering in de maatschappij tot stand te brengen.

Naast deze bewustmaking aan de basis, hebben vrouwenstudies hun plaats gekregen in scholen en universiteiten, terwijl er ook instituten voor

vrouwenstudies zijn opgezet om aan vrouwen een alternatieve feministische educatie te bieden. Er wordt wetenschappelijk onderzoek naar de situatie van vrouwen gedaan en de resultaten worden gepubliceerd. De verschillende disciplines in het leerprogramma krijgen een vrouwenperspectief en zo wordt de weg bereid om te komen tot onderwijs dat werkelijk fair is ten opzichte van de geslachten. Bedrijvers van vrouwenstudies in de Derde Wereld hebben hun collega's van over de hele wereld ontmoet in internationale conferenties zoals het 'International Interdisciplinary Congress for Women' dat om de vier jaar telkens in een ander land bij elkaar komt. Een instituut voor vrouwenstudies in de Filipijnen organiseert ook jaarlijks een interculturele cursus van drie maanden over 'Vrouw en Samenleving' voor vrouwen uit Azië en de Pacific, waar ook altijd een of twee vrouwen uit de Eerste Wereld aanwezig zijn. Deze cursussen vinden plaats sinds 1989 en hebben bijgedragen aan de bewustwording van vrouwen in de Azië-Pacific regio. Tussen de 75 'afgestudeerde' cursisten zijn netwerken gevormd. Voor dit jaar staat een ontmoeting van deze vrouwen op het programma om de cursus op een meer systematische wijze te evalueren en om de invloed ervan te peilen op de levens van de deelnemers en op hun samenleving.

## **c. Derde Wereld feministische theologie**

Een van de belangrijkste plaatsen om de vrouwenvraag op tafel te krijgen is de georganiseerde godsdienst. Tot deze conclusie kwamen 27 vrouwen, die in Manila bijeen zijn geweest in 1985 op een Aziatische consultatie van vrouwen over theologie. Afkomstig uit verschillende godsdienstige achtergronden: christelijk, boeddhistisch, hindoe en moslim zijn deze vrouwen zich ervan bewust geworden dat in al deze religies wortels te vinden zijn van onderdrukking van vrouwen. Deze vrouwen maken deel uit van de EATWOT (Ecumenical Association of Third World Theologians). Als leden van deze gemengde organisatie ontdekten de vrouwen in 1976 dat hun mannelijke collega's, hoewel ze politiek en theologisch vooruitstrevend waren, geen oog hadden voor de geslachten. Daarom hebben bij een internationale dialoog in Genève in 1983, de vrouwelijke deelnemers, die een derde deel van de groep waren, een vrouwencommissie opgericht met als doel het systematisch gaan theologiseren vanuit een Derde Wereld vrouwenstandpunt. De eerste vijf jaar werden gewijd aan het ontwikkelen van de hermeneutische principes, die gebruikt konden worden bij het nadenken over de verschillende aspecten van de theologie. De vrouwen begrepen dat hun taak twee kanten had: de afbraak van de patriarchale benadering en de opbouw op basis van hun visie als vrouwen uit de Derde Wereld. In dat kader hielden de Aziatische vrouwen, de Afrikaanse, de La-

tijnsamerikaanse en zij die afkomstig waren uit de Noordamerikaanse minderheid hun eigen nationale en regionale consultaties. In 1987 ontmoetten ze elkaar in een regionale bijeenkomst in Oaxtepec in Mexico om te praten over de overeenkomsten en verschillen in hun theologisch bezig zijn als vrouwen van verschillende continenten.

Daarbij zijn de verschillende manieren waarop de bijbel gebruikt is om de onderdrukking van vrouwen te handhaven, die boven al vermeld zijn, naar voren gekomen. Een nalopen van de kerkgeschiedenis leverde ook geen vrolijk makend beeld op. In tegenstelling tot Christus' bevrijdende benadering van vrouwen, leken zijn apostelen dit nooit geleerd te hebben. De jonge kerk werd al gauw opnieuw patriarchaal. De Kerkvaders, van wie de leer normatief was in de volgende eeuwen, kwamen met vele verschillende uitspraken over vrouwen als daar zijn: vrouwen zijn de poort naar de hel (Tertullianus); vrouwen zijn de slaven van hun echtgenoot, die hun meester is (Augustinus); mannen worden verontreinigd, wanneer zij seks bedrijven, zelfs met hun eigen vrouw (Origenes). De grote geleerden van de kerk als Bonaventura, Gratianus en Thomas van Aquino waren niet beter. Zelfs de voormannen van de Reformatie als Luther en Calvijn waren op zijn best ambivalent in hun houding tegenover vrouwen. Later hebben zendelingen gediscussieerd over de vraag of vrouwen wel gedoopt moesten worden, omdat men niet zeker was dat ze wel een ziel hadden. Dit alles wijst erop dat de kerk een lange traditie heeft van het sturen van het denken over vrouwen in een bepaalde richting, die daarom moeilijk te veranderen is.

De overheersende hiërarchische en patriarchale structuur, de leer en praktijk van de kerk met inbegrip van de seksistische taal van de liturgie, het zijn allemaal gegevenheden waar feministische theologen tegen moeten strijden. Met bewonderenswaardige inspanning heeft men deze feiten geanalyseerd en alternatieve modellen aangeboden. Maar misschien is het wel zo, dat geen fundamentele verandering mogelijk is tot het tijdstip waarop vrouwen in alle kerken tot alle ambten toegelaten zijn en mede gaan besluiten op het niveau van de mannelijke geestelijkheid.

Toch zijn er aanwijsbare veranderingen. Tijdens de laatste algemene vergadering in Kenya (Nairobi) in februari 1992, heeft zich een belangrijke verandering bij de mannelijke theologen van EATWOT gemanifesteerd in de wijze waarop zij vrouwen-thema's bespraken, in het partnerschap dat zij te zien gaven ten aanzien van de vrouwelijke gedelegeerden en in hun houding van berouw over hun zwijgen of hun deelname in de onderdrukking van vrouwen, die zij toonden in een symbolisch gebaar door

neer te knielen en om vergiffenis te vragen tijdens de viering aan het slot van de vergadering.

Op diezelfde conferentie werd de agenda voor de volgende vijf jaar vastgesteld door de vrouwencommissie. De vrouwen besloten tot het thema: 'Spiritualiteit ten leven: vrouwen die strijden tegen geweld'. Andermaal zullen er nationale en regionale consultaties worden gehouden en in december 1994 zullen de resultaten van deze consultaties besproken worden op een intercontinentale consultatie in Costa Rica. Twee dagen later zullen feministische theologen uit de Eerste Wereld van Europa en Noord-Amerika zich met vrouwelijke theologen uit de Pacific voegen bij de vrouwen uit de Derde Wereld om de reflectie te verbreden tot een echt internationale dialoog over geweld tegen vrouwen.

#### 4. Conclusie

Nu het einde van dit millennium nadert, constateren we dat opmerkelijke veranderingen plaatsvinden overal op de wereld. We maken de crisis van de traditionele sociale bewegingen mee en het uit elkaar vallen van sociale modellen. Economische en ecologische crises hebben geweldige proporties aangenomen. Er is sterk behoefte aan nieuwe visies en perspectieven. Er ontstaan al nieuwe sociale bewegingen die ons helpen om de richting te kiezen voor de tijd na het jaar 2000. De sterkste is de nieuwe vrouwenbeweging, die in de landen van de Derde Wereld haar eerste bloei doormaakt. Vrouwen zijn ervan overtuigd dat zij niet alleen strijden voor hun eigen emancipatie. Zij geloven dat het in hun strijd gaat om de humanisering van de hele samenleving en het bewaren van onze hele planeet.

**Zuster Mary John Mananzan**, OSB is een Filippijnse, die in Manila gestudeerd heeft. Daarna heeft ze graden in de missiologie gehaald in Munster en in de (linguïstiek en) filosofie in Rome. Zuster Mary John is nu Vice-President en Dean van het Sint Scholastica College in Manila. Ze is verder directeur van

het (door haar gestichte) instituut voor vrouwenstudies en coördinator voor Azië van de vrouwencommissie van de EATWOT, de oecumenische associatie van Derde-Wereld-theologen. Ze speelt een belangrijke rol in een aantal vrouwen- en consumentenorganisaties op de Filippijnen.



## Latijnsamerikaanse vrouwen sublimeren de woede

**Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen en westerse feministische theologes**

**Eerst was er een kloof tussen de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie en de westerse (Noordamerikaanse en Westeuropese) feministische theologie.**

**Die wordt nu langzaam maar zeker overbrugd door Latijnsamerikaanse vrouwen.**

Hoewel zowel de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie als de westerse feministische theologie zich beide als 'bevrijdingstheologieën' presenteren en min of meer tegelijkertijd aan het einde van de jaren zestig opkwamen, was het contact tussen beide in de beginjaren nihil. Uit de eerste geschriften van bevrijdingstheologen blijkt nergens dat zij op de hoogte waren van het bestaan van de feministische theologie in het Westen of dat zij in hun theologie verwerkten dat ook vrouwen een rol spelen in de historische praxis van het proces van bevrijding in de verschillende landen van Latijns-Amerika, die zij als uitgangspunt voor hun theologiseren kiezen<sup>1</sup>. Sterker nog, voor zover bevrijdingstheologen in contact kwamen met feministische theologes was hun houding vaak negatief ten aanzien van feminisme en feministische theologie. Toen ik in december 1981 de Chileense theoloog en socioloog Pablo Richard ontmoette op een conferentie in Madrid over de 'relaties tussen christendom en revolutie', liet hij er geen twijfel over bestaan dat voor hem feminisme een westers luxe-artikel was waar vrouwen in Latijns-Amerika geen behoefte aan hebben. In deze visie stond hij bepaald niet alleen.

Ook vanuit de feministische theologie was er niet veel contact met Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen. Enkele feministische theologes deden wel pogingen om met hen in contact te komen of om de kritiek van de bevrijdingstheologie op de academische theologie in haar eigen theologiseren te verdisconteren. Vrouwen als de Noordamerikaanse theologe Mary

Hunt leefden een tijd in Zuid-Amerika (Argentinië) en feministische theologes van het eerste uur als Rosemary Radford Ruether en Letty Russell zijn zich steeds bewust geweest van de noodzaak van de socio-economische en politieke bevrijding van de volken uit de Derde Wereld. Bepaalde stromingen binnen de feministische theologie zijn zich bewust van andere vormen van onderdrukking dan seksisme en streven ook naar bevrijding van racisme, antisemitisme, armoede en economische uitbuiting.<sup>2</sup> Al gebiedt de eerlijkheid te zeggen dat er ook feministische theologes waren voor wie de vrouwenstrijd het enige referentiekader was.

Dat er nauwelijks contact was tussen beide theologieën en, voor zover er contact was, dit nogal gespannen was, is niet alleen te wijten aan een taalprobleem: de bevrijdingstheologie wordt vooral in het Spaans geschreven, de feministische theologie in het Engels. Er is meer aan de hand. De spanning wordt begrijpelijker als we beide theologieën met elkaar vergelijken. Binnen het kader van dit artikel is het niet mogelijk een uitputtende vergelijking te maken, maar ik kan enkele in het oog springende verschillen noemen, waarbij wel bedacht moet worden dat beide theologieën bepaald geen monolithische blokken zijn en verschillende stromingen kennen.

Terwijl beide theologieën zich verzetten tegen de dominante academische theologie, zoals die aan universiteiten in het Westen bedreven wordt en die beide theologieën als onwetenschappelijk afkeurde, leidde het hebben van een gemeenschappelijke tegenspeler niet automatisch tot een sterk bondgenootschap tussen de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie en de westerse feministische theologie. Daarvoor waren en zijn de onderlinge verschillen wellicht te groot. De belangrijkste verschillen tussen beide theologieën betreffen de volgende punten.

### Uitgangspunt

De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie kiest haar uitgangspunt in de historische praxis van christenen die participeren in een bevrijdingsstrijd ('het grootste feit van onze tijd' genoemd door Gustavo Gutierrez<sup>3</sup>) en begint haar theologiseren dan ook met een analyse van de socio-economische en politieke situatie van het continent. Voor deze analyse maakt zij vaak gebruik van een marxistisch instrumentarium of van elementen uit de theorie van de afhankelijkheid.<sup>4</sup> Zij heeft dan ook veel aandacht voor de armoede en uitbuiting van grote delen van de bevolking van het continent ('de volksmassa's'). Voor de concrete, alledaagse ervaringen met arm-zijn en de psychologische gevolgen ervan voor individuele mensen is echter geen aandacht. Pas in een later stadium groeit de aandacht voor de religieuze belevingswereld van de armen en daarmee begrip voor hun psycho-

logische overlevingsmechanismen zoals de volksreligiositeit: de aanvankelijk kritische houding ten opzichte van de volksreligiositeit, die als vreemding werd gezien, verandert in een houding van begrip voor de betekenis van deze religiositeit voor het overleven van de armen.

De feministische theologie begint veeleer vanuit de persoonlijke ervaringen van onderdrukking en bevrijding van vrouwen. Ze neemt deze ervaringen serieus en besteedt veel aandacht aan de psychologische gevolgen van een consequente onderdrukking van vrouwen. Haar instrumentarium ontleent ze vooral aan feministische theorieën. Die slagen er wel in de persoonlijke ervaringen van individuele vrouwen te relateren aan ontwikkelingen in de samenleving als geheel ('het persoonlijke is politiek'), maar zij hebben weinig aandacht voor de economische componenten van de onderdrukking van vrouwen. Pas in een later stadium groeide het besef dat niet alle vrouwen gelijk zijn en dat de situatie van zwarte of arme vrouwen (wezenlijk) verschilt van die van blanke middenklasse-vrouwen.

## Methode

De Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie heeft in de beginjaren veel aandacht besteed aan de methode van theologiseren.<sup>5</sup> Ze pretendeert een nieuwe manier van theologiseren te bieden, waarbij de vragen die opkomen vanuit de participatie van christenen in de bevrijdingsstrijd worden gehouden tegen het licht van het evangelie om zo antwoorden te vinden die leiden tot een vernieuwde praxis. Deze theologie beperkt zich niet tot het doordenken van de wereld, maar beoogt een bijdrage te leveren aan de transformatie van de huidige wereld tot een samenleving van meer gerechtigheid en vrede.

De feministische theologie besteedt ook veel aandacht aan methode, maar kent veel minder een expliciete en uniforme methode en komt dan ook tot uiteenlopende vormen van theologiseren. Ik noem in dit verband drie stromingen.<sup>6</sup> De eerste is een feministische religie- en ideologiekritiek, waarbij een analyse wordt gemaakt van de rol van (christelijke) religie in de onderdrukking van vrouwen. Een tweede vorm gaat verder en probeert op het fundament van de religiekritiek, zowel binnen als buiten de joods-christelijke traditie, nieuwe vormen van theologie te ontwikkelen. Een derde vorm blijft binnen de christelijke traditie en concentreert zich op feministische exegese: geen eenvoudige zaak, zoals we zullen zien.

## Rol van de bijbel

De rol van de bijbel is in beide theologieën zeer verschillend, hetgeen samenhangt met het gegeven dat de bijbel veel eenduidiger opkomt voor armen dan voor vrouwen. Voor de bevrijdingstheologie is de bijbelse voorkeur voor de armen een geweldige steun in de rug. De talrijke teksten, waaruit Gods opkomen voor de armen, de weduwen en de wezen blijkt, betekenen een legitimatie van de strijd van de armen voor hun recht. Voor feministische theologes ligt de zaak veel gecompliceerder: hoewel er zeker bijbelteksten te vinden zijn waarin de positie van vrouwen versterkt wordt, zijn er ook genoeg teksten te vinden die vrouwen minder rechten en ruimte toekennen dan mannen. De worsteling van feministische theologes met de bijbel is dan ook veel groter dan die van bevrijdingstheologen. Er zijn zelfs feministische theologes voor wie de bijbel en uiteindelijk ook het christendom hebben afgedaan; zij zijn van mening dat, als je alle vrouwvijandige teksten uit de bijbel zou verwijderen, je slechts een dun pamflet zou overhouden en dat een inherent patriarchale religie als het christendom vrouwen onmogelijk bevrijding kan bieden.<sup>7</sup>

## Actoren

Een wezenlijk verschil tussen de bevrijdingstheologen en de feministische theologes is dat deze laatsten zelf tot de onderdrukten behoren. Hoewel zij veelal blanke middenklasse-vrouwen zijn, ontkomen ook zij niet aan de beperkingen die aan het vrouw-zijn worden opgelegd. Voor bevrijdingstheologen geldt, nagenoeg zonder uitzondering, dat zij zelf niet arm zijn en het dus moeten hebben van hun solidariteit met anderen, met de armen. Dit kan wellicht verklaren waarom voor hen ervaringen van arm-zijn niet op dezelfde wijze uitgangspunt zijn voor theologiseren van onderdrukt-zijn als de vrouw voor feministische theologes.

## Positie in de kerken

Hoewel beide theologieën moeten opboksen tegen de dominantie van de heersende academische theologie en in die zin in een vergelijkbare situatie zitten, kan de bevrijdingstheologie rekenen op steun van delen van de kerkelijke hiërarchie. In Latijns-Amerika zijn er veel bisschoppen en kerkelijke leiders en vooral veel priesters en religieuzen die openlijk de bevrijdingstheologie aanhangen. Voor de feministische theologie geldt dat maar in zeer beperkte mate. Binnen de Rooms-Katholieke Kerk hebben vrou-

wen nog altijd geen officiële plaats in de hiërarchie, binnen de protestantse kerken is echter het aantal vrouwelijke predikanten groeiende. Dat geldt ook voor Latijns-Amerika. Maar van een wezenlijke verbetering van de positie van vrouwen is nog geen sprake. Sterker nog, zelfs binnen de kerkelijke basisgemeenschappen, waarin vrouwen een prominente rol spelen, is de bereidheid van de manlijke leiders nagenoeg nihil om hun nek werkelijk uit te steken voor zaken als de wijding van vrouwen, om van steun voor beschikkingsrecht over eigen lijf en leden (abortus) maar te zwijgen.

Concluderend kunnen we zeggen dat de verschillen tussen beide theologieën in de beginjaren groot zijn en dat het derhalve niet verwonderlijk is dat er spanningen ontstaan, wanneer vertegenwoordig(st)ers van beide elkaar ontmoeten. Daarbij zou bovendien nog wel eens een rol kunnen spelen dat het voor manlijke bevrijdingstheologen, die zich sterk identificeren met de armen, de onderdrukten, onverteerbaar is van de zijde van de feministische theologes uit het rijke westen te moeten horen dat zij zelf ook onderdrukkers zijn. Echter, in de loop van de jaren tachtig begint deze situatie te veranderen in Latijns-Amerika. Er groeit meer begrip van de zijde van de manlijke bevrijdingstheologen voor de situatie van vrouwen. Wat zijn de oorzaken van deze verandering geweest?

## Latijnsamerikaanse vrouwen verheffen hun stem

Deze verandering is mijns inziens vooral te danken aan de bijdragen van Latijnsamerikaanse vrouwen. Hoewel vrouwen in Latijns-Amerika vanaf het begin van de jaren twintig van deze eeuw in de protestantse kerken een belangrijke rol gespeeld hebben en ook in de zogenaamde kerkelijke basisgemeenschappen, die overwegend rooms-katholieke gelovigen tellen en in de jaren zeventig overal in Latijns-Amerika opkwamen, en die vaak in de meerderheid zijn en daarin leidinggevende rollen op zich namen, begonnen zij zich pas in de jaren tachtig daadwerkelijk voor het feminisme te interesseren. Zo groeide in hun al veel langer bestaande aandacht voor en participatie in de strijd van de armen nu expliciete aandacht voor de positie van vrouwen onder de armen. Veel (kerkelijke) vrouwen uit de middenklasse raakten betrokken bij basiswerk in krottenwijken en liepen aan tegen de uiterst slechte positie van arme vrouwen, die vaak alleen in hun levensonderhoud en dat van hun (vele) kinderen moesten voorzien. In het praktische werk om de leefomstandigheden van arme vrouwen te verbeteren, werden zij geconfronteerd met de heersende macho-houding van veel mannen, van de verschillende overheden en met de vooroordelen van kerkelijke leiders ten aanzien van vrouwen. Hun sociaal bewustzijn werd zo

16

verdiept met een groeiend feministisch bewustzijn. Deze ontwikkeling werd versterkt door de grote rol die vrouwen spelen in de seculiere sociale bewegingen in de jaren tachtig in Latijns-Amerika en door toenemende aandacht voor feminisme van de kant van vrouwen, zowel uit de middenklassen als uit de volksmassa's.

Langzamerhand kwamen er ook steeds meer vrouwelijke theologes en predikantes, die vanuit hun strijd voor de verbetering van de positie van arme vrouwen in de samenleving en in de kerken zich steeds meer bewust werden van de noodzaak van een specifieke vrouwenstrijd en van een theologie vanuit het perspectief van vrouwen. Een belangrijke mijlpaal was een conferentie in november 1985 in Buenos Aires, waar theologes uit heel Latijns-Amerika bijeenkwamen om te spreken over een Latijnsamerikaanse theologie vanuit het perspectief van de vrouw.<sup>8</sup> Op een tweede bijeenkomst in Buenos Aires in september 1989 kwamen eerst de theologes bijeen en later ook de pastores. Uit deze ontmoeting kwam het Netwerk van Latijnsamerikaanse en Caraïbische vrouwelijke theologes en pastores voort, dat inmiddels al bijna zeshonderd leden telt! Ook begonnen vrouwen te publiceren. Veel in kleine (parochie)bladen, maar hoe langer hoe meer ook in grotere tijdschriften. Er verschijnen boeken en er komen vrouwelijke gepromoveerden (o.a. Elsa Tamez en Maria Pilar Aquino). Door deze ontwikkeling worden de Latijnsamerikaanse manlijke bevrijdingstheologen steeds sterker bepaald bij het feit dat er nu ook vrouwelijke theologes zijn, die hen eraan herinneren dat het 'volk' of 'de armen' in Latijns-Amerika niet alleen uit mannen bestaan, maar ook uit vrouwen, zoals zwarten en Indianen in Latijns-Amerika hun steeds meer duidelijk maken dat het 'volk' niet alleen mesties of blank is, maar ook zwart of Indiaans. De manlijke bevrijdingstheologen worden er door hun vrouwelijke collega's voortdurend op gewezen dat zij slechts naar een deel van de werkelijkheid kijken en dat zij niet over bevrijding kunnen spreken, als zij niet ook de bevrijding van vrouwen willen nastreven. Het interessante in deze situatie is dat vrouwelijke theologes bewust een gesprek zoeken met hun manlijke collega's, die nu het argument, dat feminisme iets is van blanke middenklasse-vrouwen uit het rijke Westen niet meer kunnen gebruiken, nu hun 'eigen vrouwen' de noodzaak van een verbetering van de positie van vrouwen in Latijns-Amerika met klem naar voren brengen.<sup>9</sup>

## Theologische productie van Latijnsamerikaanse vrouwen

Dat het gesprek met manlijke bevrijdingstheologen van de grond kon komen, hangt mijns inziens samen met het feit dat de vrouwelijke theologes

nadrukkelijk zelf starten vanuit de bevrijdingstheologie. Zij laten er geen twijfel over bestaan dat zij ook zelf veel te danken hebben aan de bevrijdingstheologie. Zoals één van de belangrijkste Braziliaanse theologes, Maria Clara Bingemer, zegt: 'Voor mij persoonlijk, als vrouw, is de bevrijdingstheologie zeer waardevol geweest, zelfs voor mijn geloof in mijn eigen mogelijkheden om theologie te ontwikkelen'.<sup>10</sup> De vrouwelijke theologes tasten de fundamenteën van de bevrijdingstheologie niet aan, maar geven een aanvulling erop vanuit het perspectief van vrouwen. Hun woede over de afwezigheid van vrouwen in de bevrijdingstheologie hebben ze weten om te zetten in een inhoudelijke bijdrage aan deze theologie, een eigen bijdrage die als zodanig duidelijk herkenbaar is. Als nieuwe subjecten van theologiseren, die nadrukkelijk zich bewust zijn van haar sekse, haar Latijnsamerikaanse context en haar christelijke identiteit, komen de vrouwelijke theologes tot hun theologische produktie. Zij kiezen hun uitgangspunt in de alledaagse, concrete ervaringen van het leven en willen het primaat van de rationaliteit aanvullen met het primaat van het verlangen. Zo moet theologie vanuit het perspectief van de vrouw de diepste verlangens van vrouwen openen, die midden in de pijn en de strijd van alledag kiezen voor leven en hoop. De voorkeur van de bevrijdingstheologie voor de armen krijgt een specifieke dimensie in de voorkeur voor vrouwen onder de armen.

Dankzij deze theologische produktie worden leemten in de bevrijdingstheologie geïdentificeerd en zo mogelijk aangevuld. De vrouwen beseffen dat de categorie klasse noodzakelijk, maar niet voldoende is voor een analyse van de situatie van vrouwen en aangevuld moet worden met de categorie sekse. Dan komen nieuwe thema's naar voren als: het belang van het dagelijkse leven – zowel publiek als privé –, ook wel de 'sprong naar het alledaagse' genoemd; de arbeidsverdeling naar sekse; het bestaan van sekse-specifieke stereotypen die manlijke superioriteit lijken te bevestigen ten koste van vrouwen; het belang van een bevrijdende seksualiteit en tederheid en gelijkwaardigheid in persoonlijke relaties, daar vrouwen zo veelvuldig slachtoffer zijn van een diepgaande (en gewelddadige) seksuele discriminatie.<sup>11</sup>

Ten aanzien van de hermeneutiek wordt de door de bevrijdingstheoloog Juan Segundo uitgewerkte 'hermeneutische cirkel' door vrouwen aangevuld met een zogenaamde 'feministische argwaan'. Segundo analyseert vier noodzakelijke stappen in het voortgaande proces van het interpreteren van de bijbel: de werkelijkheid brengt ons tot een ideologische argwaan, vervolgens wordt die argwaan toegepast op de heersende ideologie en theologie, zodat er in een derde stap een exegetische argwaan kan ontstaan die de dominante bijbelinterpretatie onder kritiek stelt; in een vierde stap wordt dan een nieuwe interpretatie gevonden.<sup>12</sup> Vrouwen beseffen

dat de bijbel geconditioneerd is door de socio-historische context waarin hij ontstond en dat hij als zodanig produkt is van een patriarchale socio-religieuze orde. Een 'feministische argwaan' is noodzakelijk om dit in te zien en te erkennen dat de goddelijke openbaring niet beperkt is tot de bijbelse geschriften. De huidige ervaringen van onderdrukking en bevrijding van vrouwen zijn een hermeneutische sleutel om zowel in de bijbel als in het leven zelf te ontdekken waar en hoe God handelt. Juist omdat de bijbel zo belangrijk is in het leven van ontelbare vrouwen in Latijns-Amerika is een feministische exegese, waarin vrouwvijandige passages zoveel mogelijk positief worden uitgelegd of waarin de context-gebondenheid ervan wordt erkend, van groot belang. Er zijn dan ook inmiddels talloze publikaties, vooral in de vorm van brochures, didactisch materiaal en folders, waarin Latijnsamerikaanse pastores en theologes een weg zoeken naar vrouwvriendelijkere interpretaties van vele bijbelteksten.

## De reactie van manlijke bevrijdingstheologen

Hoe staan manlijke bevrijdingstheologen nu tegenover de groeiende bijdragen van hun vrouwelijke collega's? In het al eerder genoemde boek van Maria Pílas Aquino worden de bijdragen van drie manlijke bevrijdingstheologen geanalyseerd.<sup>13</sup> Julio de Santa Ana benadrukt dat voor Jezus mannen en vrouwen gelijk zijn, zoals ook blijkt uit de scheppingsverhalen. Echter, de ervaringen van de mensheid zijn anders, omdat het patriarchaat geleid heeft tot een arbeidsverdeling tussen de seksen, waardoor mannen dominant en vrouwen onderworpen en afhankelijk werden. In de ervaringen van vrouwen in de kerkelijke basisgemeenschappen ziet hij perspectieven voor een verbetering van de positie van vrouwen. Ook Pablo Richard, die in zijn artikel 'La iglesia de los pobres en el movimiento popular'<sup>14</sup> vrouwen nog nauwelijks noemt, steunt in zijn boek *La fuerza espiritual de los pobres* (San José: Dei 1987) openlijk de openstelling van het priesterambt voor vrouwen. Teleurstellend is de opvatting van Leonardo Boff, die de verschillen tussen mannen en vrouwen als biologisch bepaald en ontologisch gefundeerd ziet en daarmee een impliciete rechtvaardiging biedt voor een verschillende behandeling van mannen en vrouwen.

Ook uit het al eerder genoemde boek van Elsa Tamez met interviews met bevrijdingstheologen blijkt de grote verscheidenheid aan 'feministisch bewustzijn' bij de manlijke bevrijdingstheologen. Naast mannen die in hun dagelijks leven nauwelijks met vrouwen te maken hebben en voor wie de vrouwenstrijd wel belangrijk is, maar niettemin iets van een andere werkelijkheid blijft, zijn er ook mannen die wijzen op het belang van de grote

participatie van vrouwen in de kerkelijke basisgemeenschappen en op de noodzaak te komen tot de openstelling van het priesterambt voor vrouwen, wil de kerk werkelijk een kerk van de armen worden.

In een commentaar<sup>15</sup> wijst Tamez op het belang van het werkelijk maken van een 'sprong naar het alledaagse, naar de werkelijkheid van alledag'; mannen moeten de harde werkelijkheid van de onderdrukking van vrouwen onder ogen durven zien en beseffen hoe hun houding in het dagelijkse leven die onderdrukking versterkt. Vooral getrouwde mannen in het boek, dus in meerderheid protestanten, kunnen uit hun leven aangeven hoe vaak het hún voorkeuren en keuzes zijn die het leven van hun echtgenotes bepaald hebben. Ook in de kerken ontkomen vrouwen niet aan die uitdrukking. Het is een 'historische zonde', volgens Leonardo Boff, dat mannen op alle niveaus in de kerkelijke hiërarchie domineren. De protestantse theologen zijn iets positiever, maar erkennen toch ook dat vrouwen in hun kerken, zelfs bij openstelling van de ambten, tweedeklas burgers blijven. Tamez kritiseert voorts het celibaat, dat onbedoeld het machismo en verticalisme bevordert. Ze vindt dat het de onbewuste angst voor de vrouw vanwege haar sekse versterkt.

## Conclusie

Juist de keuze van vrouwelijke theologes in Latijns-Amerika om een direct gesprek aan te gaan met hun manlijke collega's en zo dicht mogelijk aan te sluiten bij hun theologie en die aan te vullen vanuit het perspectief van vrouwen is effectief gebleken om de kloof en spanning, die bestonden tussen de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie en de westerse feministische theologie, te verkleinen, waarmee niet gezegd wil zijn dat de spanning geheel is opgeheven. Woede over de afwezigheid van vrouwen blijkt zo gesublimeerd ten dienste van het verminderen van de spanning en het toenemen van aandacht voor vrouwen en hun positie bij de manlijke Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologen.

1 De enige mij bekende uitzondering is Enrique Dussel, die een aantal jaren in Duitsland studeerde. Zie bijvoorbeeld zijn *Ethics and the Theology of Liberation*. Orbis Books, Maryknoll, NY 1978, vooral hoofdstuk 4 'Alienation and Liberation of Women in the Church: A Treatment of the Erotic in Theology'.

2 Vooral de Noordamerikaanse theologe Rosemary Radford Ruether is vanaf het eerste begin zich bewust geweest van deze andere vormen van onderdrukking en hun onderlinge relaties. Zie bijvoorbeeld haar *New Woman, New Earth. Sexist Ideologies and Human Liberation*. Seabury Press, New York 1975 of haar *De laatsten zullen de eersten zijn. Messiaanse cultuurkritiek*. Kuyperelezingen 1980. Ten Have, Baarn 1981.

3 G. Gutierrez, *Theologie van de bevrijding*. Ten Have, Baarn 1974 p. 26.

4 Zie bijvoorbeeld G. Gutierrez, op. cit., p. 73-76.

5 Zie G. Gutierrez, op. cit., hoofdstuk 1 'Theologie: een kritische reflectie' p. 16-28.

6 Voor een uitwerking zie Martine Bakema et al. 'Feminisme en theologie - (geen combinatie?)' in: *Tijdschrift voor vrouwenstudies* 4 (1980) p. 409-427.

7 De worsteling met vrouwvijandige teksten blijkt o.a. uit Phyllis Trible, *Verhalen van verschrikking. Een literair-feministische lezing van bijbelse verhalen*. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok, Kampen 1986. Tot de post-christelijke stroming behoort Mary Daly, die zich na haar geruchtmakend boek *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation* Beacon Press, Boston 1973 tot post-christelijk

feministe verklaart, zoals onder meer blijkt uit het voorwoord voor de tweede druk van haar *Church and the Second Sex*. With a new feminist postchristian introduction by the author. Harper & Row, Publishers New York 1975 2e druk.

8 Zie de bundel Elsa Tamez (el al.) *El Rostro Femenino de la Teología*. DEI, San José 1986, waarin de teksten van de lezingen en het slordocument zijn opgenomen.

9 Een neerslag van dit soort gesprekken biedt het boek met interviews van Elsa Tamez, *Teólogos de la liberación hablan sobre la mujer*. DEI, San José 1986.

10 Elsa Tamez, op. cit., p. 130.

11 zie: Maria Pilar Aquino, *Nuestro clamor por la vida. Teología latinoamericana desde la perspectiva de la mujer*. DEI, San José 1992 p. 36.

12 Zie: Juan Luis Segundo, *Liberation of Theology*. Orbis Books, Maryknoll NY 1976 Ch. 1 The Hermeneutic Circle.

13 Maria Pilar Aquino, op. cit., cap. V *Aportes específicos de algunos teólogos sobre la mujer y lo femenino* p. 125-143.

14 *Concilium* 196 (1984) p. 331-340.

15 Elsa Tamez, op. cit., p. 169-183.

**Ineke Bakker** (1953) heeft gedurende elf jaar gewerkt als theologe in het theologisch onderwijs op alle niveaus en in het vormingswerk met vrouwen in Midden-Amerika (Nicaragua, Costa Rica en El Salvador) en op Cuba. Thans is zij programmaleider Radio bij de Interkerkelijke Omroep Nederland (IKON).

## Religie redden of vrouwen redden?

### Vrouwen en interreligieuze communicatie

---

**Als het om interreligieuze dialoog gaat stuiten vrouwen op specifieke vragen en problemen waarop zij voor een deel eigen antwoorden geven.**

Het terrein van de interreligieuze dialoog is steeds een mannenaangelegenheid geweest, omdat nu eenmaal de meeste theologie in elke godsdienst hoofdzakelijk een mannenaangelegenheid is. Waar het gaat om het terrein van de interreligieuze dialoog is nog meer dan in de eigen theologie van elke godsdienst een machtsvraag aan de orde: immers in de dialoog wordt het belangrijk de contouren te bepalen van de eigen identiteit én de mate van mogelijke vervaging van eigen identiteit in het contact met andere godsdiensten.

De interreligieuze dialoog is mede daarom vooral een zaak van de filosofie van de godsdiensten geworden hoewel nochtans het theologische gesprek spannender is.

Als we kijken naar het aandeel van vrouwen in de christelijke theologie-oefening van de laatste jaren heeft heel wat werk van theologes aanleiding gegeven tot een heroverweging van de christelijke godsdienst op een aantal vitale punten: het spreken over God is voorzien van nieuwe vragen, zowel ten aanzien van de naamgeving als de spanning immanentie-transcendentie; de christologie is geherformuleerd voornamelijk in zijn soteriologie; binnen de ecclesiologische vragen worden aspecten als exclusiviteit-inclusiviteit aan de orde gesteld; het geschiedenisbegrip wordt herzien en reconstructies van het verleden werpen een nieuw licht op de religieuze teksten en vandaaruit op hedendaagse vragen; de verschillen tussen mensen en de machtsverhoudingen ten gevolge daarvan met uitwassen als seksisme, racisme, neokolonialisme en een groeiende kloof tussen arm en rijk staan steeds meer op de agenda van vrouwelijke theologen.

De feministisch-theologische kritiek en met name de bevrijdingstheologische lijn daarbinnen heeft de relevantie van het spreken over het goddelijke en de relatie mens-god getoetst vanuit de gerechtigheidsvraag en de gelijkwaardigheid van mensen.

De kritiek op en de nieuwe invulling van theologie is daarom te verstaan als een kritisch omgaan met het bestaande verlossings- en bevrijdingsconcept en de uitwerking en relevantie ervan op het concrete leven en samenleven van mensen. Verlossing en/of omgaan met negatieve basiservaringen is de inzet van elke godsdienst. Maar de negatieve en positieve basiservaringen van mannen en vrouwen zijn zeer verschillend!

### Belang van vrouwen

De interreligieuze dialoog krijgt specifieke contouren als vanuit de positie van vrouwen wordt gekeken en vooral wanneer die tegelijkertijd gevoerd wordt door feministes uit verschillende godsdiensten.

De redenen liggen voor de hand:

De positie van vrouwen in de religie is anders dan de positie van mannen. In alle religies is de impact op de leefstijl en het gedrag voor vrouwen anders dan voor mannen. Tegelijkertijd worden de religies in hun dogmatiek, geschriften en religieuze leiding bepaald door mannen. Zij bepalen hoe het gedrag van vrouwen binnen een gegeven religieuze context eruit ziet, en dat in naam van het goddelijke, vrouwelijke goden ten spijt.<sup>1</sup> Waar godsdiensten een beter omgaan met negatieve basiservaringen ondersteunen, ervaren vele vrouwen dat godsdienst dikwijls de negatieve basiservaringen voor hen in stand houdt en zelfs reproduceert.<sup>2</sup>

De sociopolitieke positie van vrouwen overal op de hele wereld is anders dan die van mannen. Vrouwen behoren tot de armsten van de armen en slechts 2 procent van de socio-economische en politieke beslissingen op de wereld wordt door vrouwen genomen. De conclusie die we daaruit kunnen trekken is dat vrouwen meer belang hebben bij verandering van de status quo wat betreft religie en de sociaal-economisch en politieke situatie dan mannen. Deze kritische denkhouding van vrouwen – feministes – vinden we dan ook terug binnen alle religies over de hele wereld. Dat feminisme als kritische reflectie op rol en positie van vrouwen een Westers en Noordamerikaans fenomeen zou zijn is al te makkelijk geloofd en voorgehouden door hen die liever de situatie willen houden zoals ze is. Vermits de posities van vrouwen verschillend zijn in culturen en religies zijn ook de analyses, het verzet en de veranderingspatronen verschillend. De beweging van vrouwen die de vanzelfsprekendheid van haar positie bevragen en tot handelen overgaan moet mondiaal gezien worden als een van de

krachtigste bewegingen ter verandering. Deze beweging is met name vitaal en groeiend in de landen van de derde wereld.<sup>3</sup>

De laatste jaren is heel wat literatuur verschenen van de hand van vrouwen vanuit het hart van de verschillende godsdiensten én op het terrein van de interreligieuze dialoog. Er is een groeiende interesse in elkaars godsdienst wereldwijd en op verschillende plaatsen zien we ook christelijke theologes pogingen ondernemen om tot bepaalde vormen van integratie/interculturatie/syncretisme te komen, – de termen verschillen al naar gelang wie er naar kijkt. De filosofe M. O'Neill signaleert zelfs een ontwikkeling in de Noordamerikaanse samenleving waar verschillende vrouwen hun joodse en christelijke wortels hebben opgegeven en zich hebben gewend tot een boeddhistische praktijk. De redenen blijken terug te voeren op de leer van 'de leegte' die tegemoet komt aan een niet-dualistische realiteit, een omschrijving van het ultieme die voorbijgaat aan tegenstellingen en dualismes.<sup>4</sup>

Eerder dan te starten met een verdere theoretische beschrijving wil ik vanuit een paar concrete ervaringen vragen stellen: wat is het belang voor vrouwen om een interreligieuze dialoog te voeren, en wat levert het haar en de godsdiensten op.

## Eerste ervaring

De laatste jaren zijn in Nederland en in meerdere Europese landen discussies gevoerd in verschillende bladen – en zelfs in het parlement – die te maken hebben met de positie van vrouwen in verschillende godsdiensten. Ik roep de discussies in herinnering over hoofddoekjes voor moslimmeisjes en de al of niet toelaatbaarheid van vrouwenbesnijdenis in Nederland. Opvallend daarbij is dat de factoren cultuur en religie snel door elkaar heen lopen. Maar het meest opvallend is de arrogantie waarmee het achterstellen van vrouwen in de christelijke godsdienst en de Westerse cultuur wordt weggemoffeld door te verwijzen naar de positie van 'andere' vrouwen: andere godsdiensten de denominaties worden gebruikt om de eigen positie op te vijzelen: protestantse vrouwen zouden beter af zijn dan katholieke, christenen beter af dan moslims. Moslims van het Middellandse-Zeegebied zijn beter af dan in de Arabische gebieden, beter af dan Hindoestaanse vrouwen enz. De discussies hebben ons onder meer drie zaken geleerd:

Er wordt bijna altijd in het algemeen over vrouwen gesproken: alsof er geen verschillende posities worden ingenomen door vrouwen binnen de religies waartoe zij behoren. Vrouwen conformeren en bekritisieren hun religies op verschillende niveaus en blijven tegelijkertijd actief binnen die

religies. In een interreligieuze dialoog tussen vrouwen/over vrouwen is dan heel belangrijk te zien wie met wie in gesprek gaat vanuit welk feministisch belang.

Sommige vrouwen en mannen doen pogingen hun eigen religie te redden ten koste van andere vrouwen en haar religie.

Interreligieuze dialoog is altijd een interculturele dialoog en beide dialogen moeten op hetzelfde moment worden gevoerd én onderscheiden.

Een heel nieuwe vorm van interreligieuze dialoog zou gevoerd kunnen worden, veel misverstanden oplossen en nieuwe vormen van spiritualiteit en relaties tot het goddelijke laten zien als we zouden luisteren naar de bonte mengeling van vrouwenstemmen aan de binnenkant van religies. En dit zou ook gelden voor de dialoog zoals mannen die voeren al is het daar waarschijnlijk moeilijker om de abstracties te doorbreken.<sup>5</sup>

## Tweede ervaring

Tijdens de zomerperiode 1983 gaf ik gastcolleges aan het oecumenisch seminarie te Pilimatalawa in Sri Lanka. In Sri Lanka zijn de vier wereldgodsdiensten, christendom, hindoeïsme, boeddhisme en islam prominent aanwezig. De getalsterkte van het boeddhisme is het grootst (meer dan 70 procent), maar de voortgaande etnische conflicten zijn tegelijk verbonden met de religieuze onderscheidingen en religie is sowieso prominenter aanwezig in het straatbeeld van Aziatische culturen dan hier. Het land bevindt zich daardoor in een dagelijks doorgaande interreligieuze dialoog.

De studenten van het seminarie trokken er drie dagen op uit om in het kader van colleges antropologie/systematische theologie te gaan praten met boeddhistische monniken, imans en hindoe priesters. De opdracht luidde: hoe wordt over de mens gedacht in elk van deze godsdiensten. De confrontatie was fascinerend. Telkens werd ongeveer twee tot drie uur door een 'vertegenwoordiger' van een godsdienst onderwezen hoe 'het mensbeeld' was in elk van de godsdiensten.

Alle godsdienstige vertegenwoordigers begonnen met de stelling: alle mensen zijn gelijk. Vervolgens werd verteld over de verhouding tussen de mens en de rest van de wereld, het heelal. De verhouding God-mens-lijden werd aangeroerd, de kwaliteit van de levensweg uitgezet, de voorwaarden om deel te nemen aan het goddelijke omljnd. Boeiende gesprekken te meer daar alle betrokken personen, meest mannen, goed op de hoogte waren van hun eigen en de andere godsdiensten. Een zelfde culturele context maakte ook duidelijk waar religie in het geding was en waar een culturele gewoonte werd onderhouden die op het conto van de religie werd verhaald.

Maar telkens op het einde van het gesprek gebeurde er iets merkwaardigs: toen argeloos de vraag werd gesteld of al deze overwegingen dus voor alle mensen, mannen en vrouwen, golden kwam telkens als antwoord: ja, maar (...) Iedere religieuze leider slaagde erin drie uur te praten over het mensbeeld in zijn religie maar de vrouwen waren nooit inbegrepen: voor haar golden vervolgens andere maatstaven. En wat dat betekende werd snel duidelijk: 'vrouwen kunnen geen bemiddelaar zijn tussen het menselijke en het goddelijke' (geen iman, hindoe priester of boeddhistisch monnik worden). 'De vrouwen zijn zó gerespecteerd (sic!) dat voor hen een uitzonderingspositie geldt in de verhouding tot het goddelijke: ze hebben een andere goddelijkheid in zich dan de man, daarom moeten ze via de man het goddelijke bereiken.' In het teravada-boeddhisme, in zijn populaire vorm een mengeling van hindoeïstische en boeddhistische gegevens, vermeldde de monnik dat het voor een vrouw in de lange rit van de samsara een ideaal is om als man terug te komen en zo makkelijker het nirvana in te gaan.<sup>6</sup> Door de hindoe priester werd vermeld dat het 'voor vrouwen raadzaam is achtereenvolgens te gehoorzamen aan vader, echtgenoot en zoon, om verzekerd te zijn van een goede relatie tot het goddelijke. Immers een vrouw maakt door op eigen verstand te vertrouwen te veel blunders'. 'Vrouwen zijn zó krachtig (!) dat ze in staat zijn de man af te houden van het goddelijke: daarom moet een moslim vrouw een sluier dragen en is het beter geen boeddhistische nonnen te hebben.'

Ik wil met de voorbeelden uit deze gesprekken geen algemene uitspraken doen of oordelen. Wel laten dergelijke gesprekken de knelpunten zien die zichtbaar in elke godsdienst voorkomen:

Blindheid voor vrouwen als zelfstandige personen en ontkenning van haar mogelijkheid het religieuze te bemiddelen.

Angst voor de kracht van vrouwen en vandaaruit controle over haar geest en lichaam.

Vanzelfsprekendheid van aparte gedragsregels voor vrouwen, gelegitimeerd door een godsdienst waarvan de heilige boeken enkel geïnterpreteerd worden door mannen.

## Derde ervaring

In de loop van mijn verblijf in Sri Lanka nam ik gedurende drie dagen deel aan een werkvergadering met vijf christelijke, vijf hindoeïstische, vijf boeddhistische en vijf moslim vrouwen. Elk van deze vrouwen maakte deel uit van diverse feministische onderzoekscentra die bezig waren met de positie van vrouwen in de Srilankaanse samenleving. Deze centra onderhouden een vergaande vorm van samenwerking. Elk van deze vrouwen

was ook persoonlijk getekend door de gewelddadige strijd in Sri Lanka: ieder van haar had meerdere naaste familieleden en vrienden verloren. Ze waren vermoord of verdwenen ten gevolge van vijandelijkheden veroorzaakt door de etnische en/of religieuze groeperingen waartoe de andere vrouwen behoorden. Deze vrouwen hadden door de jaren heen geleerd te werken aan onderlinge verbondenheid in een gemeenschappelijke ervaring van geweld en uitsluiting. Ze wilden voor het eerst met elkaar ook de religievraag stellen en de verschillende effecten ervan op de strijd en de positie van vrouwen. Vrouwen in Sri Lanka zijn immers op een navrante wijze slachtoffer van de gewelddadige conflicten: meer dan 50.000 weduwen hebben voor de komende veertig tot vijftig jaar weinig uitzicht uit de armoe te ontsnappen en velen verblijven in vluchtelingenkampen. De situatie van weduwen is nog steeds zo dat ze in de cultuur gezien worden als de draagsters van het noodlot: ze worden schuldig geacht aan de dood van hun man en gevaarlijk voor allen die met hen in aanraking komen, een mengeling van religie, cultuur en bijgeloof.<sup>7</sup>

Een opvallende discussie speelde zich af tussen de aanwezige vrouwen. Ze lieten zich niet langer vangen in de etnische tegenstellingen, en als feministes wilden ze zoeken naar het positieve en negatieve effect van hun religie op de positie van vrouwen om de vrouwen beter te kunnen ondersteunen.

Het startpunt van de uitwisseling was hard en reëel tegelijkertijd: geen enkele godsdienst is erin geslaagd een totaalconcept te brengen dat bevrijdend voor vrouwen werkt, en geen enkele godsdienst neemt het op voor de vrouwen die in een economisch en sociaal moeilijke positie terecht zijn gekomen. Dit houdt een fundamentele kritiek in op het gepresenteerde verlossingsconcept in elke religie.

Terzelfdertijd vertelde elk van deze vrouwen over de onderdrukkende en bevrijdende betekenis die religie had en heeft in hun bestaan. In het gesprek werd duidelijk hoe moeilijk het was in religieuze taal met elkaar te communiceren; hoe bepaalde religieuze categorieën geen equivalent hebben in sommige godsdiensten: er is geen gemeenschappelijkheid ten aanzien van het benoemen van het goddelijke (boeddhisme kent deze categorie niet eens), zonde door schuld en als tekort (christendom en islam) kent geen equivalent in hindoeïsme en boeddhisme, *shakti* als vrouwelijke goddelijke kracht en aanwezigheid, mede gesymboliseerd in een feministische interpretatie van de Kalifiguur wordt vergeefs gezocht in andere godsdiensten.

Maar tot onze verbijstering deelden we allen in onze godsdiensten de ervaring van de projectie van angst, het kwaad en de seksualiteit in vrouwen. Het door christenfeministes zo dikwijls geanalyseerde beeld van maagd en hoer werd in veelvuldige variaties teruggevonden in elk van de religies. En



ieder kende de verhalen van incest, sekueel geweld, verarming van vrouwen en het zwijgen erover, zelfs legitimeren ervan door de religie. In elke godsdienst hadden vrouwen de ervaring enerzijds als onzelfstandige wezens te worden beschouwd en anderzijds verantwoordelijkheid te moeten dragen voor het sekuele gedrag van mannen en verantwoordelijk te worden gesteld voor hun welbevinden.

Gaande doorheen onze religies betrapten we elkaar en onszelf op een aantal mechanismen die we herkenden vanuit onze eigen ontwikkeling als feministes: tijdens een interreligieuze ontmoeting traptten we met wijdopen ogen in de valkuilen die ieder had leren vermijden in het eigen kritisch feministisch-theologisch proces binnen elke godsdienst. In het begin leek het erop of ieder haar eigen godsdienst ging redden ten koste van de andere.

Vervolgens gingen we de heilige boeken redden: we maakten een onderscheid tussen de gegroeide praktijk van elke religie en haar zuivere leer: aan de boeken mocht niet worden getornd! Maar er bleek voldoende theologische en hermeneutische kennis aanwezig in de groep om ook hier de gepaste kritische vragen te formuleren: het androcentrische karakter van interpretatie en tekst werd ontmaskerd: alle heilige boeken dragen hun duidelijke androcentrische sporen en 'her-story' komt maar sporadisch aan bod of binnen een patriarchale context.

Wat nu! Dan maar de stichter gered! Die was waarschijnlijk wel aardig voor vrouwen. Maar ook daar kregen we steeds minder in handen en lachend herkenden we wat we deden. En we keerden ons toe naar de feministische reconstructies die zijn uitgewerkt door theologes in verschillende religies. Tot onze verrassing werden we geconfronteerd met gelijkwaardige theoretische ontdekkingen. In alle godsdiensten blijken theologes werk verricht te hebben op het niveau van het reconstrueren van de spirituele geschiedenis van vrouwen: ontmaskering van het onzichtbaarmaken van vrouwen en haar kracht en de reconstructie van de strijd van vrouwen om een rechtvaardig bestaan in onafhankelijkheid en zelfstandigheid. En we kwamen terug bij de uitwisseling van onze diepste religieuze ervaringen op de meest wezenlijke momenten van omgang met dood en leven, reële dagelijkse ervaringen in deze gewelddadige omgeving, en er kwamen gedeelde woorden voor de onmacht, pijn, verzet en vreugde.

Ik hou aan dit gebeuren vele vragen over maar zag vooral tot mijn verbazing en ontroering theologie stromen in volle rijkdom. Ik som aanvullend bij de bovenvermelde ervaring een aantal punten op die er voor mij uitspringen en waarvan ik sommige enkel in tegenstellingen die elkaar opheffen kan formuleren:

\* De noodzaak van het voortdurend ontrafelen én verbinden van cultuur en godsdienst.

\* De noodzaak van ontrafelen en verbinden van leer en praktijk van religie.

\* Het nauwkeurig onderscheiden van het belang dat ieder heeft bij het gezamenlijk optrekken door etnische, religieuze en culturele verschillen heen: waar gaat het om? Wat wil ieder redden?

\* De onzekerheid dat religie en gerechtigheid niet van elkaar kunnen losgemaakt worden en niet mogen worden geabstraheerd. De inzet van de concrete strijd is de plek waar de religieuze ervaring kan worden betrap.

\* Een gesprek tussen geëngageerde vrouwen die over grenzen van etniciteit, cultuur en klasse met elkaar in gesprek gaan is altijd een multireligieuze dialoog, omwille van de verscheidenheid van de verbindingen die wordt aangegaan, 'religere' als terugverbinden, weer samenrapen van datgene wat verstrooid en verbrokkeld raakte.

De beschreven ervaringen en een aantal constatering sporen aardig met de beschrijvingen die we aantreffen in meer theoretische reflecties over de multireligieuze communicatie tussen vrouwen en ook met de theologische reflecties van feministes in de verschillende religies. Een aantal van de meest opvallende lijnen wil ik nog kort bij elkaar plaatsen.

## Gerechtigheid als leidraad

Eerder aan het begin van dit artikel vermeldde ik dat de feministisch-theologische kritiek veelal de relevantie van het spreken over het goddelijke toetste aan de rechtvaardigheidsvraag. L. Swidler en Knitter, beiden bekend om hun studies op het vlak van de interreligieuze dialoog, stellen in hun laatste werken dat theologen zich steeds meer realiseren dat elke vorm van interreligieuze dialoog zijn ultieme bedoeling mist als niet de vraag naar armoede en onderdrukking de leidraad en reden is waarom de dialoog wordt gevoerd. Beiden proberen de christelijke theologen die betrokken zijn bij gesprekken met vertegenwoordigers van andere godsdiensten te overtuigen dat de vraag om gerechtigheid gaat boven de vraag van dialoog en zelfs de inzet moet bepalen.<sup>8</sup> Deze inzet spoort met wat ook D.L. Eck en D. Jain bezielde toen ze in 1983 een grote conferentie organiseerden aan de Harvard University. Zij stelden echter explicieter de vraag van de positie van vrouwen in dit geheel aan de orde.<sup>9</sup> Steeds meer blijken met name de Aziatische theologen deze verbinding tussen sociale rechtvaardigheid en religie te benadrukken. Het startpunt van sommigen is zelfs dat veel sociale onrechtvaardigheid veroorzaakt is door ontarding van religie en religieuze legitimatie van bepaalde sociaal-onrechtvaardige praktijken. Meestal gaan ze echter niet zover deze praktijken ook in hun seksespecifieke connotaties te benoemen.

## Verhalen vertellen

Het is opvallend dat veel van de literatuur door vrouwen geproduceerd binnen verschillende godsdiensten, voortdurend bepaald wordt door en voorzien van persoonlijke verhalen en ervaringen. Waar de dialoog tussen mannen en de meeste van hun kritische theologische reflectie academisch en geciviliseerd gebeurt, worden de gesprekken en ontmoetingen tussen vrouwen gekenmerkt door verhalen van woede. Emoties en conflicten spelen steeds een rol: er staat immers veel op het spel. De vrouwen zijn onder elkaar verdeeld door barrières waarbij ze zichzelf onmachtig voelen: in de machtstegenstellingen tengevolge van ras, religie, cultuur, zijn het meestal de vrouwen die de grootste slachtoffers zijn van discriminatie. Het zijn veelal ook de abstracte religieuze categorieën en discussies die uitsluitingsmechanismen hebben gecreëerd naar vrouwen en 'leken' toe.<sup>10</sup>

Waar godsdiensten zich in een minderheidspositie bevinden met gevolgen voor de sociale en economische positie van de leden blijkt dat het zoeken en bevestigen van de eigen identiteit soms belangrijker is dan specifieke feministische vraagstellingen.<sup>11</sup> Tegelijkertijd blijkt de groeiende feministische beweging overal ter wereld haar invloed te hebben in alle geleidingen van de samenleving en dus ook het denken van vrouwen ten aanzien van haar religie te beïnvloeden. Elke religie kent haar feministische 'theologes' in een groeiend aantal.

## Deconstructie en reconstructie

Het werk van feministische 'theologes' speelt zich – parallel aan de ons meer bekende christelijke variant – af op twee niveaus: in islam, hindoeïsme en boeddhisme hebben vrouwen enerzijds vanuit een feministisch bewustzijn de patriarchale elementen van de eigen godsdienst geanalyseerd en ontmaskerd (deconstructie) en tegelijk nieuwe vergeten, ondergesneeuwde elementen naar voor gehaald, naast een herinterpretatie van religie vanuit de hedendaagse religieuze ervaring van vrouwen (tweevoudige vorm van reconstructie).<sup>12</sup>

Bij wijze van voorbeeld verwijs ik naar een artikel van L. Gupta over de hindoe godin Kali. Over Kali is veel geschreven zowel binnen de traditionele als de meer kritische reflecties van 'hindoe theologen'. De verbeelding van het goddelijke in een vrouw op een alles behalve traditionele 'vrouwelijke' manier heeft steeds schokkend gewerkt. L. Gupta gaat in haar artikel over Kali na waar het schokkende en het krachtige van deze omstreden godin der wraken zit en hoe de verering en herinterpretatie getoetst aan oude teksten en ontdaan van patriarchale aanslitsels, voor vrou-

wen nu een bevrijdende en stimulerende kracht kan geven.<sup>13</sup>

De christelijke theologe G. Dietrich verwijst naar reconstructiemethodes van geschiedenis die toegepast worden door boeddhistische en hindoeïstische feministes waardoor vrouwen in de geschiedenis teruggeschreven worden die lang door het patriarchaat onzichtbaar zijn gemaakt of enkel ter bevestiging van traditionele vrouwenrollen werden verbeeld.<sup>14</sup>

De wetenschappelijke literatuur vanuit verschillende godsdiensten die deze deconstructie en reconstructiemethodes gebruikt, komt in een snel tempo mondiaal ter beschikking. Hij zal niet enkel een andere impact hebben op de inhoud van de interreligieuze dialoog, maar hij zal ook de religieuze identiteit van vrouwen en mannen vergaand beïnvloeden.

## Alle hens aan dek

De eigen positie van vrouwen in samenleving en religie en de groeiende feministische beweging in alle godsdiensten heeft vrouwelijke 'theologes' op nieuwe sporen gezet. Ik wil me beperken tot het verwijzen naar aanzetten die te vinden zijn bij een aantal christelijke theologes. Hetzelfde geldt voor de islam, hindoe en boeddhistische 'theologes'.

In 1991 schokte de Koreaanse Chung Huyn Kyung de algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken door haar presentatie van een geïntegreerd omgaan met het goddelijke in een combinatie van Filippijnse volksreligie, boeddhistische beelden en Koreaans sjamanisme in het kader van een theologische inleiding over de 'heilige Geest'. In het in de media ontstane tumult rond de 'syncretistische' en 'heidense' elementen van haar toespraak werd vooral angst duidelijk. Jammer dat daardoor de inzet van Chung verloren ging, namelijk het verlangen waardoor haar theologie gedragen wordt: als Aziatische feministische theologe wil ze aanwezig zijn bij de strijd van de naamlozen en de taal van hun religieus geleefde spiritualiteit binnen het theologisch forum aanwezig stellen.

In haar passie voor 'vrede, gerechtigheid en heelheid van de schepping', brengt ze alle hens aan dek: de krachtgevende elementen ter bevrijding, aanwezig in elke godsdienst zet ze in, in een nieuwe 'geest' en 'Christusinterpretatie'. Haar inleiding te Canberra en haar verdere theologische werk verdienen een grondiger aandacht, zowel in waardering als kritiek, dan de manier waarop het tot nu toe gebeurde omdat hier mijns inziens iets fundamenteels aan de gang is dan wat makkelijk met woorden als syncretisme of heidendom wordt gedaan.<sup>15</sup> E. Tamez en M. Oduyoye, respectievelijk een Latijnsamerikaanse en Afrikaanse theologe ontwikkelen parallelle theologische werkmethodes, en het is opmerkelijk dat ze net als Chung tot nieuwe Christusverbeeldingen overgaan.

Het is onmogelijk hier in het bestek van dit artikel verder op in te gaan. Maar een grondige analyse en kritische reflectie zijn nodig. Het lijkt erop dat veel werk van christen, moslim, hindoe en boeddhistische vrouwen nieuwe lijnen van binnenreligieuze, interreligieuze en interculturele communicatie uitzetten. En dat is heel veel tegelijkertijd, maar misschien kunnen we niet met minder als we de veranderende wereld in de complexiteit aan problemen die haar bedreigen ernstig nemen.

## Grenzen bepalen en grenzen verleggen

Een gesprek over missiologie en feministische theologie

Aan drie vrouwen, allen als feministisch theologes werkzaam in een missionaire context, legde de thema-redactie de vraag voor: hoe relateer je je werk aan begrippen als missie en zending: wat voor gevolgen heeft het claimen van die termen voor de invulling van je werk.

De drie vrouwen gaan met elkaar in gesprek in de vorm van een 'ronde-tafeldiscussie'. Trees Versteegen opent het gesprek met een bijdrage, waarop Ellie Smekens en Wilma Vogels reageren. In aansluiting op de bijdragen van haar beide gesprekspartners rondt Trees Versteegen het gesprek af.

### Over grenzen gesproken

In oktober 1993 werd in Nijmegen in het kader van het 10-jarig bestaan van de bijzondere leerstoel 'feminisme en christendom' een symposium gehouden. Op dezelfde dag werd in Heerlen in het kader van het 100-jarige aanwezigheid in Nederland van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën een missiologisch congres over inculturatie in Afrika gehouden. Beide conferenties vonden plaats onder de naam van de Katholieke Universiteit Nijmegen. De conferenties hadden blijkbaar zo weinig met elkaar te maken dat geen van beide, vanwege de ander, uitgesteld kon worden. Het plaatsvinden van deze conferenties op één dag is tekenend voor de verhouding tussen missiologie en feministische theologie. Beide theologische disciplines kennen eigenstandige politiek-theologische debatten, met eigen geschiedenissen, en kennen ten opzichte van elkaar geen preferentie. De enige overeenkomst tussen de conferenties leek te liggen in de veelbelovende missionaire titel van het feministisch-theologisch symposium: 'Over grenzen gesproken'.

1 Onderzoeken – onder meer van de Engelse theologe U. King – hebben duidelijk laten zien dat de aanwezigheid van vrouwelijke goden in het hindoeïstische pantheon geen betere positie voor vrouwen tot gevolg heeft gehad. Zie ook: L. Gupta, 'Kali, The Saviour', in P. Cooley, W. Eakin, J. Mc Daniel, *After Patriarchy. Feminist Transformations of World Religions*, New York 1991, p. 16.  
 2 O'Neill, *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, New York 1990, p. 66-85.  
 3 C. Bunch, *Feminism and Nationalism in the Third World*, London 1986. M. O'Neill, *a.w.* en vele andere.  
 4 O'Neill, *a.w.*, p. 31-32.  
 5 Interreligieuze dialoog tussen vrouwen start eerder vanuit de ervaringen die vrouwen hebben met hun godsdienst, waar mannen eerder vertrekken vanuit de dogmatische stemmen binnen hun godsdiensten. Zie ook M. O'Neill, *a.w.*, p. 90-93.  
 6 Vergelijk in dit verband ook: K. Vogt, 'Man worden: een aspect van een vroegchristelijke antropologie', in *Concilium*, 6, 1985, p. 66-76.  
 7 Deze variant van 'blaming the victim' kan vergeleken worden met redenen voor heksenvervolging in de zestiende tot de achttiende eeuw, met de nog steeds voortgaande satuweduwerverbranding in India, en is herkenbaar in vele hedendaagse Westerse verklaringstheoriën bij incest en seksueel geweld.  
 8 M. O'Neill, *a.w.*, p. 54.

9 D. Eck, D. Jain, eds., *Speaking of Faith. Cross-Cultural Perspectives on Women, Religion and Social Change*, London 1986.  
 10 M. O'Neill, *a.w.*, p. 89.  
 11 Zie ook: A. Sharma (ed), *Today's Woman in World Religions*, New York 1994.  
 12 Zie artikelen verschenen in de verschillende jaargangen van *Journal of Religion Studies in Religion* en P. Cooley e.a., *a.w.*  
 13 L. Gupta, 'Kali, The Savior', p. 15-38.  
 14 G. Dietrich, 'On Doing Feminist Theology in South India', in *Liaisons Internationales, Coeli*, 54, 1990, p. 19-28 en 55, 1990, p. 19-24. *Woman and Man in Buddhism and Christianity*, Dialogue, vol. xix-xx, 1993: sommige artikelen gaan expliciet hierop in. Ook het eerstvolgende boek van E. Harris, boeddhistische theologe, gaat expliciet over deze materie.  
 15 Chung Huyn Kyung, *De strijd om weer de zoon te zijn. Proeve van een Aziatische theologie*, Baarn 1992. L. Russell, K. Cannon, *Erfenis uit de tuinen van onze moeders. Feministische theologie vanuit derde wereld perspectief*, Kok Kampen 1992.

Lieve Troch (1949) is van Vlaamse afkomst. Gedurende 13 jaar Diocesaan staffunctionaris Volwassenenkatechese en kadervorming aan het Diocesaan Pastoraal Centrum te Breda. Vanaf 1988 universitair docente feministische theologie aan de UTP te Heerlen en sedert 1992 verbonden aan de KUN, afdeling systematische theologie.

Als feministisch theologe werk ik betaald op het project Z3. Het wordt gedragen door de Redemptoristen en de Karmelieten, vanwege hun keuze voor de armen. Ik bezoek uitkeringsgerechtigden, d.w.z. diegenen die in Nederland zijn aangewezen op een armoedige leefwijze, en dat zijn voor het merendeel vrouwen. Geheel in de lijn van een bepaalde missionaire traditie noemen we die bezoeken 'confrontaties'. De analyse van die bezoeken toont ons de overeenkomsten en verschillen tussen de posities van de bezochte en de bezoeker. Het toont de structuur en het dagelijks leven in de Nederlandse maatschappij. In ons vormingswerk herhalen we die confrontatie met uitkeringsgerechtigden voor kerkelijke groepen. Verhalen van uitkeringsgerechtigden breken daarmee in op het gelovig denken en handelen van kerkelijke mensen en op de theologie.

Dat is het formele werk. Aan de rand daarvan voeren we steeds vaker andere activiteiten uit: ondersteuning van groepen bijstandsvrouwen; referentie zijn bij aanvragen van fondsen door bijstandsvrouwen; in debat gaan met collega-economen/theologen om de zaak van vrouwen niet te laten ondersneeuwen; in de strijd terechtkomen tussen verschillende groepen uitkeringsgerechtigden.

En ten slotte, en dat maakt mijn vak omvattender: het dagelijks leven versta ik vanuit feministisch-theologisch perspectief: geweldsverhalen horen 's avonds niet door het bos fietsen; armoede bij vrouwen tot stand zien komen, financieel bijspringen, indirect ondersteunen van vrouw-en-geloofs-groepen, om over de zogenaamde 'mantelzorg' nog maar niet te spreken. Deze activiteiten onderneem ik als burgeres, vriendin, dochter, vanuit humanitair oogpunt, maar ook vanuit feministisch-theologisch perspectief: de identiteit van vrouwen wordt bij voortduring aangetast, de zaak van God wordt niet tot stand gebracht. Haar lichaam heeft niet genoeg om van te leven, haar lichaam wordt geschonden.

Veelal impliciet zijn allerlei missionaire en theologische concepten over onze 'ronde schrijftafel' gerold. Wat betekent het nu voor de praktijk om termen uit de missionaire context te claimen? Wat heb ik als feministisch theologe aan deze termen en wat kan de missiologie van de praktijken van de(ze) feministische theologe leren?

Het helpt zonder meer om de vraag te stellen; van wie heb je zending, wie heeft je gezonden? In mijn praktijk zijn er twee zend/st/ers: de religieuzen met een missionaire traditie en de vrouwenbeweging. De betreffende religieuzen hebben ons gevraagd 'naar de armen te gaan', de vrouwenbeweging 'vraagt' om de onderdrukking van vrouwen gezamenlijk op te heffen. Hier komen de feministische theologie en de missiologie elkaar dus tegen. In de praktijk van veel feministisch theologes, binnen de ruimte die door bepaalde kerkelijk gremia wordt geschapen om er het werk te doen, zal

deze dubbele binding aan 'de optie voor de armen' en 'de optie voor vrouwen' aanwezig zijn. Maar soms maakt deze kongsie feministische arbeid moeizaam, anders waren de debatten met de mannencollega's economen/theologen immers niet noodzakelijk. De dubbele zending brengt feministisch theologes dan in moeilijkheden. Een ander effect van de dubbele opdracht zou wel eens kunnen zijn dat de missionaire opdracht de verschillen tussen vrouwen – gedeeltelijk – op tafel legt.

Die dubbele binding is er de oorzaak van dat vrouwen verzeild raken in een positie van 'relatieve buitenstaander'. Daarin onderscheidt de missionaire context zich van de feministisch-theologische. De missionaire traditie kent het beste de positie van de 'absolute buitenstaander': het zijn de anderen aan wie het evangelie verkondigd wordt of met wie we geconfronteerd worden, al dan niet in dialoog, het zijn de anderen van wie de nood gelenigd wordt, over anderen wordt verhaald, van anderen wordt geleerd. De feministische optie op de werkelijkheid is echter een subjectieve, de wijze van kijken is via het standpunt en de geschiedenis van vrouwen, tot wie feministisch theologes behoren.<sup>1</sup> Het dagelijkse leven van vrouwen is het dagelijks leven van feministische theologes en omgekeerd, daarin liggen de overeenkomsten. Dat feministische theologes zich bewegen in en toegang zoeken tot de theologie en dat zij een veelal witte betaalde positie hebben, onderscheidt hen van degenen die een zwarte of migrantenpositie hebben en/of in armoede verkeren. Op de grenzen van de overeenkomsten en de verschillen tussen vrouwen lopen feministische theologes tegen de werkelijkheid aan. In het bos en in de uitkering.

Grenzen doorbreken, grensverleggend bezig zijn en over grenzen gesproken. Ik ben geneigd deze grenzen in eerste instantie te verstaan als grenzen die aan 'ons vrouwen' gesteld worden, in de vorm van veronderstellingen over vrouwen die we hebben leren kennen, en waar we, al strijdend, doorheen willen komen.

We mogen echter meer verwachten en hopen. Op het vlak van de lichamelijke hebben we grenzen gesteld, tot hier en niet verder, raak mijn vriendin niet aan. We kunnen ook offensiever grenzen doorbreken: 'Grenzen verleggen? We zijn niet wie jullie denken dat wij zijn, we willen meer geld voor vrouwen, toegang tot een fatsoenlijk betaalde arbeidsmarkt, theologie op onze voorwaarden, het bos voor vrouwen.'

De missionaire traditie heeft voor een groot deel afstand genomen van de optie 'de nood lenigen'. Die optie moet voluit teruggehaald worden in de feministische theologie: er is voor vrouwen veel geld nodig, zodat ze voor hun kinderen kunnen zorgen, zodat ze voldoende scholing krijgen en betaalde arbeid, zodat Blijf-van-mijn-lijfhuizen niet weggesaneerd hoeven worden, zodat er anti-racismeprogramma's georganiseerd worden, zodat

er veel feministisch-theologisch onderzoek kan komen. En niet aflatend verkondigen. Over het dagelijks leven van een uitkering, over de structuur die economie, seksisme en racisme vergoddelijkt. Over gemeenten toen en nu die geloven dat het anders kan. Elkaar en anderen helpen geloven.

*Trees Versteegen*

## Werelden met elkaar in contact brengen

Een belangrijk aspect van mijn werk als bedrijfspastor is om kerken te betrekken bij de vraag hoe het mensen vergaat in de wereld van arbeid en van sociale zekerheid, en welke discussies en ontwikkelingen zich in deze wereld voordoen. Belangrijkste toetssteen is voortdurend of er recht gedaan wordt aan mensen en dan met name aan mensen die de zwakste posities innemen in onze rondom arbeid opgebouwde samenleving. Een halve dag per week werk ik mee in een groot bedrijf, om de verhalen van vrouwen en mannen over hun werk te horen en om zelf het werk aan den lijve te ervaren.

In mijn contacten met uitkeringsgerechtigden, met name vrouwen in de bijstand en vrouwen die leven van een WAO-uitkering blijkt het heel belangrijk te zijn om een plek te creëren waar vrouwen hun ervaringen kunnen delen, elkaar kunnen ondersteunen, en kunnen groeien in hun zelfvertrouwen dat vaak een enorme deuk heeft gekregen door de situaties waarin ze terecht zijn gekomen. Tegelijkertijd proberen we te werken aan positieverbetering van vrouwen die aangewezen zijn op een uitkering en proberen we andere mensen, met name mensen in kerken hierbij te betrekken.

We proberen een verbinding te leggen tussen kerk en werk. Kerkmensen actief te betrekken bij ontwikkelingen in het bedrijfsleven via o.a. cursussen, artikelen, rondleidingen en gesprekken in een bedrijf. En kerken te betrekken bij de posities van uitkeringsgerechtigden. Te wijzen op het feit dat ons huidige economische systeem ten koste gaat van grote groepen mensen die niet meer mee kunnen doen en buitengesloten worden.

Mensen lijken soms in heel verschillende werelden te leven. Zeker als het gaat om uitkeringsgerechtigden ervaar ik soms hoe groot de kloof is en hoeveel niet-weten en onverschilligheid er heerst bij veel mensen die niet zelf in zo'n positie zitten. Werelden lijken afgesloten van elkaar. Voor mij zit het missionaire van mijn werk daarin om die werelden met elkaar in contact te brengen of te confronteren met elkaar. Inbreken, zoals Trees

het noemt. Begrip en steun proberen te kweken, hetgeen zich niet alleen manifesteert op het individuele vlak, tussen twee mensen, maar dat zich óók vertaalt in politiek handelen.

Belangrijk is daarbij dat er een tweerichtingsverkeer ontstaat. Met een verkeerd opgevatte caritatieve visie – die ik helaas nog vaak tegenkom –, waarbij het alleen gaat om hulp aan de 'zielige' medemens, kom je niet ver. Ik blijf zelf buiten schot, en daarmee het inzicht dat ook ik deel uitmaak van deze samenleving die gebaseerd is op uitstoot van grote groepen mensen. Bovendien komen mensen bij een dergelijke visie alleen in het vizier als slachtoffers die onze hulp nodig hebben of als profiteurs die we moeten proberen uit te sluiten van onze hulp. Het draagt op geen enkele wijze bij tot kritisch politiek handelen of een vergroten van het zelfbewustzijn, een (opnieuw) vertrouwen op eigen kracht en kunde, een subject worden van mensen die leven aan de rand van onze economie.

Wederkerigheid vind ik heel belangrijk. Missionair is voor mij grenzen doorbreken, grenzen die groepen mensen van elkaar gescheiden houden. En dan gaat het me vooral om grenzen die mensen beletten om als volwaardig burger aan onze samenleving deel te nemen. Grenzen die mensen klein houden en machteloos. Die grenzen doorbreken kan alleen vanuit een grondhouding van respect voor de ander, in haar en zijn sterke en zwakke kanten, en van willen leren van elkaar. Dat vraagt van mensen die in een relatie de meeste macht hebben, op de eerste plaats om open te staan voor mensen in een onmachtspositie, en van hen te leren hoe hun wereld eruit ziet, waar de blokkades en valkuilen liggen. Alleen op die manier kan ik van een relatieve buitenstaander een betrokken bondgenoot worden, iemand die zelf ook in het geding is. Mijn persoon, mijn visie, mijn levenswijze, mijn omgaan met geld kunnen worden bevraagd. Dat kan heel confronterend zijn, schept ruimte voor wederkerigheid, en leidt tot het besef dat ook ik belang heb bij een samenleving waarin iedereen tot haar recht kan komen.

Wat betekent het om dit werk te doen als vrouw met o.a. vrouwen als doelgroep? Ook bij vrouwen doe ik soms de ervaring op een buitenstaander te zijn. Ik zit niet zelf in de bijstand. Ik weet niet uit eigen ervaring wat het betekent om elk dubbeltje te moeten omdraaien of hoe het voelt om aan de kant gezet te worden, niet meer mee te tellen omdat je in de bijstand zit. Maar ik deel wel een aantal zaken met hen die te maken hebben met de over het algemeen zwakkere positie van vrouwen in onze samenleving. Zaken die hen overkomen kunnen mij ook overkomen. Dat schept een band.

Aandacht krijgen voor vrouwen en voor de positie die vrouwen innemen is

een moeizaam proces. Als het bijvoorbeeld gaat om armoede in Nederland, dan is het bewustzijn dat er armoede geleden wordt inmiddels bij heel wat mensen in heel wat kerken doorgedrongen. Maar dat verarming vooral vrouwen treft en te maken heeft met de slechtere maatschappelijke positie van vrouwen is een hele stap verder en wordt soms als bedreigend ervaren, want het stelt vragen bij de eigen positie.

Steeds weer betekent het extra trekken om de situatie van vrouwen over het voetlicht te krijgen, en vragen te moeten stellen als: 'en wat betekent dit nu voor vrouwen?' Steeds weer betekent het alert zijn om serieus genomen te worden als vrouw, vooral als het gaat om posities van vrouwen. En vasthouden aan het feit dat de vaak zwakkere positie van vrouwen ons allen aangaat, ook mannen, en dat het dus niet alleen het (meestal extra) werk van vrouwen mag zijn om aandacht hiervoor te vragen. De steun en bemoediging die ik ervaar bij andere vrouwen, en die uit kan gaan van gezamenlijk gedeelde ervaringen van onrecht, onmacht en woede daarover, vormen een krachtbron om door te gaan.

*Ellie Smeebens*

## Het geweld van heiligheid

De pastoraal-theologische opleiding in Heerlen staat bekend om haar brede missionaire opvatting. In principe kan alles missionair zijn, aangezien in alle activiteiten grenzen gezocht en verlegd kunnen worden. Deze, ietwat te simpele voorstelling van zaken – de U.T.P. komt hiermee niet tot haar recht – heb ik nodig om aan te geven, dat vrouwen die in Heerlen afstuderen, vanwege de aard van deze missionaire opvatting en de aandacht in de opleiding voor de concrete context waarin de theoloog haar werkzaamheden moet verrichten, bijna per definitie een koppeling maken tussen missionaire beweging en vrouwenbeweging. Vrouwen als Ellie Smeebens, Alexandra de Krijger en Brigitte Hollands, om enkele namen te noemen uit een bepaalde periode, hebben zich op dit terrein met overtuiging, gedreven en deskundig ingezet. Hun bevindingen zijn terug te vinden in de wijze waarop zij zich nu in Nederland in een pastorale praktijk midden in de samenleving inzetten. Het is jammer, maar helaas bijna onvermijdelijk in deze pastorale praktijk, dat deze vrouwen te weinig publiceren en hun bevindingen daardoor te weinig bereflecteerd en bediscussieerd worden in de feministische theologie. Anderzijds zijn de Heerlense vrouwen zo ook bespaard gebleven voor de valkuilen van het academische debat, waarin de vraagstukken steeds ingewikkelder en belangrijker worden voor een steeds kleinere groep geselecteerden. Er ligt dus ook een keuze aan ten

grondslag, een keuze voor praktijk.

Dezelfde missionaire opvatting heeft mij als feministisch theologe gedreven naar een mannelijke orde (over grenzen verleggen gesproken), die het missionaire hoog in haar vaandel heeft staan, de Redemptoristen. Dat missie op zes continenten moest gebeuren maakte het werk van Z3, waarin ik mijn eerste werkkring vond, aannemelijk en mogelijk. En dan toch, na zes jaar gewerkt te hebben op dit project, vertrekken naar Suriname. Toch naar een zogenaamd Derde-Wereldland. De keuze voor Suriname is gedeeltelijk onbereflecteerd, gevolg van een virus, opgelopen in een vakantie in 1978 en daarna niet meer verdwenen. Anderzijds leek het mij als missioloog van belang om juist in een voormalige kolonie van Nederland te gaan werken, omdat je als Nederlandse geen ontsnappingsmogelijkheden hebt in de confrontatie met de historische realiteit die Suriname laat zien. Het zijn niet de Spanjaarden, Portugezen, Engelsen of Amerikanen die hier huisgehouden hebben. Suriname is zonder tussenkomst de achterkant de Nederlandse cultuur.

Zowel inhoudelijk als materieel is hiermee een antwoord gegeven op een van de vragen die Trees Versteegen aan de orde stelt: wie zendt je. Zij is beantwoord voor wat betreft de missionaire beweging. Er is echter nog geen link gelegd met de feministische theologie. In feite was die link er ook niet, behalve dan in de opmerking van pater Bertus Roest, dat feministische theologie nog niet bekend is in Suriname en het goed zou zijn om daarmee te gaan werken.

De feministische beweging heeft in zichzelf geen missionaire drang die de cultuurgrenzen overschrijdt. 'Grenzen verleggen' is in de feministische beweging te verstaan als cultuurkritiek, dus betreffende de grenzen binnen de cultuur waarin vrouwen haar onderdrukking herkennen en aan de kaak stellen. Vrouwen uit zogenaamde Derde-Wereldlanden schrijven zelf hun eigen beweging en zij zijn vaak degenen die vrouwen uit de Westerse wereld bewust maken. Zonder de Koreaanse theologe Chung Huyn Kyung zou ik niet kunnen spreken over 'spiritualiteit'.

Wanneer je dan als feministisch theologe in Suriname komt word je met twee elkaar tegengestelde verlangens geconfronteerd: enerzijds nieuwsgierigheid naar het nieuwe, anderzijds de intense drift om de eigen cultuur te beschermen tegen weer een vreemd importprodukt. Nu kan ik van mezelf wel denken, dat ik niets op kom leggen, – ik heb niet de eis van autonomie in mijn boodschappentas zoals de Nederlandse overheid die kent, slechts de wens om de eigen cultuur en de eigen verlangens van vrouwen te leren kennen, respecteren en waar mogelijk erop aan te sluiten – maar wanneer mijn echtgenoot (een man!) ons jongste kind een schone luiert doemt in een dorp van Arowakken en Caraïben veroorzaken wij toch een hele discussie die zich overigens buiten ons om afspeelt.

Het spanningsveld tussen missionaire beweging en feministische theologie ligt dan ook, voor zover ik dat nu vanuit mijn werkplek kan aangeven, in de discussie over 'cultuur'.

Uit de documenten van de bisschoppenconferentie van het Caraïbisch gebied spreekt de oprechte wens om het christelijk geloven aan te laten sluiten bij bestaande culturele gegevens. Maar dan begint het te kriebelen bij mij. Waarop ga je aansluiten? Welke culturele gegevens wil je christelijk verankeren? De Kameroenese theoloog Jean Marc Ela verzet zich uit alle macht tegen deze beweging, die van de Derde Wereld een exotisch museum wil maken, zo stelt hij. Voor hem is het economisch vraagstuk van groter belang. Zijn minstens gedeeltelijke gelijk zie ik in Suriname, waar handhaving van inheemse culturen geëxploiteerd wordt ten behoeve van het eco-toerisme. Maar wanneer economische belangen het bestaan van een inheems volk bedreigen, ligt toch ook bij mij de prioriteit bij handhaving van volk, taal en tradities.

Als feministe kom ik 'cultuur' tegen, wanneer men mij duidelijk wil maken dat eisen van westerse vrouwen niet geldig zijn voor andere vrouwen. Voor mezelf houd ik het er voorlopig op, dat het vrouwen moeten zijn die mij dat zeggen. Eén conclusie heb ik wel al getrokken, als feministe na een jaar in Suriname. De mensenrechtenconferentie in Wenen heeft ongelijk, wanneer ze stelt dat geweld tegen vrouwen niet erkend kan worden als schending van mensenrechten vanwege 'cultuur'. Laat er geen twijfel over zijn, mannen overschrijden in hun geweld alle grenzen, zowel de grenzen van individuele vrouwen als culturele grenzen. Geweld tegen vrouwen komt in alle tijden in alle culturen voor en er is geen moment waarop het te rechtvaardigen is.

Deze grondervaring van vrouwen zal gedeeld worden door de slachtoffers van het kolonialisme. Ook zij weten dat overschrijding van grenzen met geweld gepaard is gegaan. Dat stelt het 'grensverleggende' van de missiologie aan de kaak. De Indiase fysica Vandana Shiva keert dit missionaire principe dan ook om, wanneer zij in *Bijeen* van september 1993 stelt: 'Allereerst moeten we opnieuw het heilige erkennen, wat fundamenteel neerkomt op het erkennen van grenzen. Heilig betekent: overschrijd deze grenzen niet.' Zij vult dat in met de verhouding tussen mens en natuur: 'Heilig is het woud dat zegt: "kap mijn bomen niet". De heilige vijver die zegt: "Vervuil mijn water niet". Het heilige zaad dat zegt: "Zet geen prijs op mij, ik ben een geschenk."' Met deze metaforen heeft ze echter een belangrijk probleem omzeild. Want het woud praat niet, het zijn mensen die zeggen wat het woud zegt. Met andere woorden, het probleem dat ze laat liggen is de vraag, hoe communiceer je met elkaar, als je elkaars grenzen niet wilt overschrijden, hoe besta je dan met elkaar?

In de lijn van Vandana Shiva kun je dan stellen, dat de theoloog een dienst 40

kan bewijzen aan de feministe en de missionaris. Want de theoloog kent enkele principes in de omgang met het heilige. De theoloog kan aangeven hoe je communiceert met wat geen antwoord geeft. In de liturgie is deze communicatie samengebond, maar uiteengehaald bevat zij elementen als: de noodzaak van het samenzijn; het vieren; de mogelijkheden om woorden uit te spreken zonder antwoord te verwachten; het voorleggen van verlangens, angsten en zorgen zonder oplossingen te verwachten; schuld belijden; dank zeggen; het belang van symbolen als gebaren, kleding, voedsel, geuren; en het lezen en interpreteren van verhalen en gedichten. Alleen hebben we geen voorganger, we zullen het dus met elkaar moeten doen. Toen ik aan dit artikel begon wist ik niet waar ik zou eindigen. Nu ik geëindigd ben, herken ik mezelf terug en zie waar ik dagelijks mee bezig ben. Maar ik heb geen plek voor andere ervaringen die ook tot mijn dagelijkse bestaan horen. De ervaringen bijvoorbeeld dat je wel erop gewezen kunt worden dat je 'Hollands' bent, maar zelf een soortgelijke analyse niet kunt plegen, omdat je dan tot vervelende uitspraken moet komen. De ervaring dat de vreemde cultuur waarin je leeft mensen ziek en gek maakt en mensen op de vlucht doet slaan, is dat dan heilig? De ervaring dat slachtoffers dictators kunnen worden. Dat een beroep op historisch onrecht een collectieve vrijwaring van erfzonde met zich lijkt te brengen. De ervaring dat de multiculturele samenleving die Suriname is, en die gekenmerkt wordt door het niet-overschrijden van de grenzen tussen de verschillende culturen, geen plaats biedt aan vreemden, of het nu blanken zijn, inheemsen, Guyanezen, Haïtianen of Vietnamese bootvluchtelingen. Het eigene heilig verklaren is ook gevaarlijk. Grenzen mogen niet overschreden worden. Maar grenzen heilig verklaren...

*Wilma Vogels*

## Grens-gevallen

We hebben een heel taalarsenaal opengetrokken om de grenzen, grensoverschrijdingen, respect voor grenzen, grensbeperkingen, en -doorbrekingen te beschrijven. Een feministisch-missionaire praktijk vraagt daar blijkbaar om. Over de grenstaal in de artikelen gaat deze slottekst.

Wat de reacties van Ellie en Wilma me duidelijk maken is dat zowel de feministische theologie als de missiologie een taalveld hanteren dat over grenzen gaat. Alleen, ze maken een tegengestelde beweging.

'Mannen overschrijden in hun geweld alle grenzen', stelt Wilma, 'zowel de grenzen van vrouwen als culturele grenzen.' Een feministische analyse bekritiseert de grensoverschrijding die mannen dagelijks maken. De inte-

griteit van de lichamen van vrouwen wordt aangetast, de grenzen van de autonomie van het lichaam worden overschreden. Ellie beschrijft de verarming van vrouwen in Nederland. Economische wetten stellen grenzen aan het bestaan van vrouwen. De feministische analyse stelt deze beperkingen voor (uitkeringsgerechtigde) vrouwen aan de orde, bekritiseert het feit dat ze voor het merendeel vrouwen betreffen.

Vrouwen, feministes, weten dus wat het betekent als anderen grenzen bij haar overschrijden, als anderen grenzen stellen aan de mogelijkheden van het bestaan van vrouwen. Voor de missionaire praktijk van een feministisch theologe levert het een duidelijk bewustzijn op van het bestaan van grenzen en maakt het mijns inziens het overschrijden van grenzen van anderen tot een probleem, of, in de woorden van Wilma: 'Hoe communiceer je met elkaar als je de grenzen niet wilt overschrijden, hoe besta je dan met elkaar?'

Als feministes grenzen willen verleggen dan is dat in eerste instantie ten behoeve van de verruiming van het leven van vrouwen, binnen deze of binnen andere culturen. We zoeken naar vergroting van de ruimte, waar vrouwen hun ervaringen kunnen delen, en hun positie kunnen verbeteren, waar onderdrukking van vrouwen aan de kaak kan worden gesteld. Niet langer defensief, maar offensief zoeken we naar doorbrekingen van en inbraak in de bastions van anderen, van degenen die de macht hebben. De artikelen van Ellie en Wilma reiken daarvoor een reeks instrumenten aan die in een feministisch-missionaire praktijk worden ingezet. Ellie gebruikt verschillende woorden om die missionaire praktijk te duiden: 'De werelden die afgesloten zijn van elkaar... met elkaar in contact brengen', 'open te staan en te leren van mensen in een onmachtspositie', 'aandacht krijgen voor de posities die vrouwen innemen... de situatie van vrouwen over het voetlicht krijgen... en serieus genomen te worden als vrouw'. Het zijn feministische synoniemen voor het missionaire 'grens overschrijden'. Feministisch, omdat ze vragen het leven van vrouwen serieus te nemen, er aandacht voor te hebben, zodat haar ruimte vergroot kan worden.

De 'ander' vanuit feministisch-missionair perspectief is dus diegene die beperkingen oplegt aan vrouwen, die vrouwen met haar positie confronteert en wiens grenzen we moeten verleggen. Tegelijkertijd zijn we zelf buitenstaander: door niet in de bijstand te zitten, door 'Hollands' te zijn. Het scheidt afstand, het scheidt nieuwsgierigheid, het scheidt de behoefte aan bondgenootschap. Dan is de 'ander' degene die in een slechtere maatschappelijke positie verkeert of in een andere, ongekende cultuur woont. Die ons met onbegrijpelijke praktijken confronteert, ook al vertoont de situatie van die ander raakvlakken, of overeenkomsten met 'ons'. Een confrontatie met die 'andere' positie leert de grenzen van de eigen maatschappelijke positie en de eigen culturele grenzen te verkennen.

Een feministisch-missionaire praktijk is dansen op de grenzen van verschillende werelden. Of, in termen van de ideologietheorieën: tot verschillende subjecten tegelijkertijd worden aangesproken: subject vrouw en deelnemer en buitenstaander en Hollands en arm en rijk en wit en... etc. Daarin lijkt me het typische te zitten van de posities die we beschrijven in onze artikelen. Zoeken naar begrippen die die positie weergeven: relatieve buitenstaander, buitenstaander, bondgenoot; grensgebieden heilig verklaren of juist niet. De beweging tussen de verschillende posities geeft theologische mogelijkheden. Om de tussenruimte waar te nemen, de verschillende waarheden te benoemen, de communicatie op gang te brengen omdat het een existentiële behoefte is. Het is een levensvoorwaarde, omdat er op de grens alleen niet te leven valt, omdat de grenzen de identiteiten aangeven, omdat een samenleving niet goed is zolang niet iedereen tot haar recht kan komen.

Het taalarsenaal van grenzen toont een typografie, een plaatsbeschrijving van grens naar grens. Niet op een grens bevindt zich het heilige, maar ergens binnen de grenzen van de tussenruimte.

*Trees Versteegen*

---

1 Hier doet zich een probleem voor in verband met het abonneestand van dit tijdschrift, van wie ik vooronderstel dat het merendeels uit mannen bestaat. Voor hen zijn wij zij, de ander. Mogelijk ligt hier echter een aanknopingspunt voor de missiologie, die in dialoog met 'de ander' probeert de eigen grenzen te doorbreken.

**Trees Versteegen** (1956) studeerde theologie aan de ATO en aan de KTU. Zij is werkzaam bij Z3, een theologisch project van Redempto-

risten en Karmelieten over kerken en armoede in Nederland. Zij is actief in de Vrouw-engelooftbeweging en in de Acht-meibeweging. **Ellie Smekens** (1960) studeerde theologie aan de UTP. In het kader van haar studie liep zij stage in de Filipijnen. Zij is werkzaam bij DISK in Arnhem.

**Wilma Vogels** (1958) studeerde theologie aan de UTP. Van 1985 tot 1992 was ze werkzaam bij Z3. Vanaf 1992 is ze werkzaam bij het Pastoraal Centrum in Paramaribo, Suriname, uitgezonden door de Redemptoristen.



## Missionaire opdracht

### Ficties blijven ontmaskeren

De redactie van *Wereld en Zending* legde mij de vraag voor om een artikel voor dit themanummer te schrijven. De werktitel voor deze bijdrage luidde: 'hoe een man het werken aan de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen ervaart als een nieuwe invulling van zijn missionaire opdracht'.

Na een eerste lezing van de brief heb ik deze onmiddellijk terzijde gelegd en er de eerste twee weken niet meer naar gekeken. De vraag op zich is als het ware een confrontatie met je eigen geschiedenis. Ik moest er duidelijk van bijkomen.

Een reflectie die daar dan onvermijdelijk op volgt, deed mij vooral stilstaan bij de woorden 'zijn missionaire opdracht'. Ik ontdekte deels tot mijn verrassing dat mijn probleem bij de werktitel niet in het geheel van de titel zat, maar vooral in het feit dat een werkoriëntatie benoemd werd met 'missionaire opdracht.' Blijkbaar beleefde ik het werken aan de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen als vanzelfsprekend. De vraag of het ook structureel gebeurt, is daarmee natuurlijk niet beantwoord maar mogelijk is daarmee wel een grondhouding aangegeven. Een en ander betekende dat ik in elk geval eerst met de term 'missionaire opdracht' in het reine moest komen.

Nieuwe gedachten daarover formuleren acht ik niet nodig. Er wordt al zoveel over geschreven. Wat ik voor dit artikel wel nodig acht, is dat ik verklaar hoe ik een missionaire opdracht beleef. Daarna hoop ik duidelijk te kunnen aantonen hoe centraal voor mij de verhoudingen tussen mannen en vrouwen inderdaad zijn binnen de uitvoering van deze opdracht. Het is voor mij dus nodig de inhoud van de term duidelijk neer te zetten juist om deze nieuwe invulling te kunnen plaatsen.

## Missionaire opdracht

Op de vraag in de oude katholieke catechismus 'Waartoe zijn wij op aarde?' stond als antwoord dat wij hier op aarde zijn om later in de hemel gelukkig te kunnen worden. In de jaren veertig, toen ik op de lagere school zat, veranderde het antwoord minimaal, maar wel wezenlijk. Er werd aan toegevoegd dat we op aarde waren om ook hier gelukkig te zijn. Ik ken de geschiedenis van deze fundamentele tekstwijziging niet, maar het moet toch een boeiende zijn. Een catechismustekst wijzig je niet zomaar, of zou het waar zijn dat veranderende inzichten in die oorlogstijd meer ruimte kregen dan in onze moderne dagen, nu er een poging wordt ondernomen een universele catechismus opnieuw voor de gehele Rooms-Katholieke Kerk te laten gelden?

Het inzicht dat geloof en geloofsverkondiging niet over abstract zieleheil kon gaan was in elk geval een wezenlijk bestanddeel van mijn missionaire vorming. De discussie over individuen bekeren of kerkplanting was eigenlijk zichzelf al aan het voorbijlopen in de tijd waarin ik mijn theologische opleiding voltooide. Dat kwam doordat het over veel meer ging. Toen in de jaren zestig een valse discussie ontstond over missie of ontwikkelingswerk kreeg je de indruk dat men nog steeds niet algeheel overtuigd was van de draagwijdte van de tekstwijziging, die in de jaren veertig al in de catechismus was ingevoerd. Dat wij in die jaren ons vooruitgangmodel als universeel relevant benoemden kunnen we nu goed onder kritiek stellen – en terecht, daarover straks meer – maar het is ontegenzeggelijk waar dat de motieven van waaruit werd gehandeld, kort gezegd, gericht waren op meer geluk voor iedereen.

Wanneer ik nu in onze tijd – mede gevormd door de discussies van de voorbije decennia – de term geluk vervang door het veel rijkere woord *shaloom*, dan wijst dat op een verrijking in die zin dat het met zo'n term niet meer gaat over verschillende soorten van geluk maar over een staat waarin ideaal en werkelijkheid samen proberen te komen: een nieuwe hemel, een nieuwe aarde. Wat vroeger begonnen is met: we moeten leren zien, oordelen en dan handelen: maatschappij-analyse, wordt een integraal deel van het bezig zijn. Alleen, deze manier van benaderen suggereert soms te makkelijk dat het alleen maar om structuren en materiële ontwikkelingen gaat, een maakbare wereld.

In een ook vandaag nog interessant boekje van Harvey Cox uit 1965, *Gods revolutie en de verantwoordelijkheid van de mens*,<sup>1</sup> geeft hij uitvoerige aandacht aan het begrip 'shaloom'. Hij benoemt daarin drie elementen van 'shaloom' als wezenlijk: 'verzoening', 'vrijheid' en 'hoop'. Zonder uitvoerig in te gaan op de betekenis van deze begrippen, wil ik hier wel zeggen dat deze voor hem nadrukkelijk maatschappelijke begrippen te maken

hebben met mensen in relaties. De rol van de seksen wordt in de tekst van Cox niet benoemd, maar het werd ook geschreven in een tijd dat daarover hoegenaamd weinig gezegd werd. Ook in de enorme hausse van literatuur over de bevrijdingstheologie die daar spoedig op volgde komt dat onderwerp doorgaans niet aan de orde. Bij het begrip verzoening stelt Harvey Cox aan de orde dat daarvoor religieuze, raciale en culturele barrières gelden. Wij zullen nu in 1994 niet zo een, twee, drie klaar zijn met het begrip verzoening in zijn formulering. Wanneer je als blanke, hoger opgeleide man het woord 'verzoening' in de mond neemt, moet je eerst ook helder krijgen hoe je je verhoudt tot genoemde barrières. (Overigens is het ook een relevante vraag hoe we weten om te gaan met de andere twee begrippen, vrijheid en hoop.)

Maar wat we hoe dan ook nu zeker beseffen is: het gaat over het ontdekken van, en slechten van muren, die mensen van elkaar scheiden. Sprekend over Jezus zegt hij: Zijn hele loopbaan vertoont een ongelooflijke reeks berekende pogingen de ficties de grond in te boren die staan tussen de ene mens en de andere (p. 61).

Ziedaar een invulling van een missionaire opdracht: pogingen de ficties de grond in te boren die staan tussen de ene mens en de andere. Het gaat daarbij om de voortdurende verzinsels die dienen ter legitimering van de bestaande situatie. Het gaat om verzinsels, ficties waardoor mannelijke machtsposities beschermd en in stand gehouden worden. Deze opdracht zal, naar genade en verworven inzichten, worden uitgevoerd samen met anderen. Op wat voor manier gebeurt dat dan? Hoe verwarrend het woord ook mag klinken, het zal steeds gebeuren in dialoog, een centraal begrip in wat voor zending ook. M. Geijbels geeft daarvan in een artikel over *Christenen en moslims in Pakistan* de volgende definitie: 'Dialoog betekent gesprekken of bijeenkomsten van twee of meer mensen of groepen die volgen op en plaatsvinden in overeenstemming met de maatschappijvisie van de deelnemers'.<sup>2</sup>

Interessant hieraan is dat hier zowel over gesprek als bijeenkomst gesproken wordt. Maar vervolgens is zeker zo belangrijk dat het gegeven van de maatschappijvisie hierin een rol dient te vervullen. Het gaat er zo om de ficties te benoemen, aan te klagen, en daarover zo mogelijk in contact te komen met hen, die de ficties in stand houden, en allen die het aangaat, maar zeker ook met degenen die er slachtoffer van zijn.

Uitgaande van wat hierboven gezegd is wil ik vervolgens aan de hand van enkele summier voorbeelden illustreren hoe voor mij de verhouding man/vrouw centrale aandacht verdient in een missionaire opdracht.

Toen wij in het begin van de jaren zestig in de bossen van Borneo vol idealen probeerden samen met de mensen het dagelijks bestaan te verbeteren, hadden we ruw gezegd wel enkele uitgangspunten. De situatie was slecht, want niet zoals in het westen! Het land was onderontwikkeld. Daarom heette het ook ontwikkelingsland. Op de plek waar wij ons bevonden was niet genoeg te eten. En dat zou alleen maar moeilijker worden naargelang de medische voorzieningen verbeterden en de bevolking groeide. (Toen ik na enkele jaren een jonge Drent een rondleiding gegeven had, vroeg ik hem wat hij ervan vond. Zijn antwoord ben ik niet vergeten. 'Mijn grootmoeder in Drenthe woonde ook in een plaggenhut.' Was er wel zo'n grote afstand tussen hen en ons? Wat verbeeldden wij ons wel?)

Wij begeleidden in die jaren de mensen met kleine tuinbouwbedrijven langs de weg van coöperatie binnen in de markteconomie.

Wanneer je daar nu achteraf op terugkijkt, besef je dat het toch wel erg één dimensionaal gericht was. Die ervaringen kunnen voor mij nu van waarde zijn mits ik bereid ben er iets mee te doen. In zijn boekje *Tussen legitimatie en utopie* zegt prof. dr. H.J. Tieleman in 1993: 'Opmerkelijk is dat het kritische kerkelijk spreken over sociaal-economische en politieke kwesties de laatste decennia in frequentie toeneemt, terwijl de kerk als gevolg van de secularisatie van de samenleving minder centraal in het maatschappelijk krachtenveld komt te staan. Wellicht is het laatste wel een voorwaarde om als kerk een maatschappij-kritische rol te vervullen'.<sup>3</sup> We gingen toen in de jaren zestig inderdaad midden in het krachtenveld staan. En dat was toen een heel goede zaak. Maar we stapten wel zowat kritiekloos (of machteloos) binnen in een economie die geen rekening hield met het fijngevoerde sociale netwerk van de eigen cultuur.

Ik vraag me nu vaak af hoe anders van aanpak ons werk zou geweest zijn wanneer wij een gemengd team van mannen en vrouwen gehad zouden hebben, of wanneer we in staat geweest zouden zijn de plaats van de vrouw in die samenleving meer tot gelding te laten komen. Deze vragen presenteren zich nu aan mij met een blijkbaar even grote vanzelfsprekendheid als waarmee zij destijds niet of nauwelijks gesteld werden.

Ik acht het vanzelfsprekend wanneer bij ontwikkelingssamenwerking in onze dagen als een van de criteria stelt: wanneer we ontwikkelingssamenwerking aangaan dan stellen we een vraag over de positie van de vrouw. De spannende vraag die daar bijkomt is dan op wat voor wijze voorkom je dat ontwikkelde inzichten ook als norm voor anderen gesteld worden. Soms blijkt dat onze langzaam ontwikkelde inzichten elders allang gemeengoed zijn, soms ook geheel niet. De relevante vraag is dan dezelfde in elke vorm van samenwerking en het woord dat als een refrain terugkomt

luidt: hoe ga je die dialoog aan?

Het is een fictie te denken dat mannen het best de nationale economie kunnen bestieren. Een winst van onze tijd is dat we inzien dat werken aan een nieuwe wereld alleen mogelijk is in een samenspel van alle betrokkenen. Dat was vroeger in het geheel niet vanzelfsprekend. Dat mannen en vrouwen daarbij een onderscheiden rol spelen, kwam dan ook niet aan bod. Vele ficties in het organisatiepatroon van de samenleving werden in het geheel niet onderkend. Aandacht voor de onderscheiden positie ontbrak. Als vanzelfsprekend werd (wordt) een door mannen bepaalde bedrijfseconomie als de beste voor de gemeenschap beschouwd. We zullen maar niet de pretentie hebben het eind van de vragen over dit onderwerp te hebben bereikt. Er blijven nog veel valkuilen voor de dialoog hierover, zeker met mensen, vrouwen en mannen, in andere culturen en landen.

## Oorlog en vrede

Toen ik in 1975 te Brussel afstudeerde op een scriptie met als titel *De missionaire werker nu* onderkende ik dat in onze westerse wereld de problematiek van oorlog en vrede een heel belangrijk deel vormde van het werkterrein waarop missionaire activiteiten zich afspelen. Het was enkele jaren voor de grote (inter)nationale vredesdemonstraties. En het was ook de tijd waarin we allerlei vragen leerden stellen bij de internationale verhoudingen. Je moest partij kiezen in de verhoudingen.

Dat nu in de Verenigde Staten openlijk wordt gesproken over nucleaire experimenten op mensen, werd toen door de een als ideologische onzin bestempeld en door de ander als historisch feit. Helaas blijkt de laatste gelijk te hebben. Voor mij werd actieve betrokkenheid bij de vredesbeweging een belangrijke aanzet voor verandering in inzicht in maatschappelijke verhoudingen. En daarbij met name de verhouding tussen de seksen. Dat wordt het scherpst geïllustreerd in de satirische slogan 'Take the toys from the boys'.

Soms kunnen enkele woorden opeens een realiteit laten oplichten die je voorheen negeerde. Dat oorlog een mannenbedrijf was, dat wist je wel. Maar in die slogan zat iets anders verpakt. Ik had in die tijd met groepen mensen gesprekken over een idee om een 'parallel amnesty' te starten. Wetenschappers in de oorlogsindustrie zaten met oogkleppen gevangen in een wereld, waar zij niet uit weg konden komen. Konden we misschien een brieven- en kaartenactie beginnen om hen op z'n minst duidelijk te maken dat wij hen als gevangenen van hun eigen wereld beschouwden? De slogan 'Take the toys from the boys' deed het anders. Voor een ernstige dialoog was geen tijd en ruimte meer: het enige wapen dat zin had, was

hen juist niet serieus te nemen, maar ze te raken in hun trots door hen lachwekkend te maken. Deze directe benadering was in feite een door vrouwen in gang gezette maatschappij-analyse.

Ik herinner me dat ik het beleefde als een uitspraak die raak was en die in feite over ons mannen ging, niet zomaar alleen over de mannen die het direct aanging. Ik voelde me er, hoe vreemd het ook mag klinken, persoonlijk door aangesproken. In dat cynisme onderkende ik dat het er niet om gaat welke rol mensen spelen maar veeleer welke macht zij bezitten om invloed uit te oefenen op leven en toekomst. In die uitspraak werden harnassen en muren benoemd. Het benoemen van de muren en harnassen doet ze nog niet vallen, maar de schrik zit er snel in bij hen die de muren optrekken. Het tast de zekerheden aan. Voor je het weet staan ze in hun onderbroek, zei iemand – en erger kunnen ze zich niet voorstellen!

Het gaat daarmee om democratisering, relativisering en feminisering tegenover kolonisering, dogmatisering en 'mach(t)onisering'.

Het is een fictie te denken dat mannen met wapens het best een vredige toekomst kunnen garanderen. Het is boeiend om ook dit voorbeeld weer aan de woorden ficties en dialoog te toetsen. In zijn oorspronkelijke betekenis gaat het bij dialoog om het gebruik van het woord of idee als middel om met anderen in contact te komen. De mogelijkheid tot contact is afhankelijk van de positie waarin je je bevindt: dialoog vergt een mogelijkheid tot communicatie. Soms kun je niet verder komen dan een uitdaging tot dialoog door middel van een directe confrontatie. Dat veelal alleen via een scherpe confrontatie ficties de grond in worden geboord mag duidelijk zijn.

## India 1994

In India is in de laatste twintig, dertig jaar een enorme toename geweest van de bruidsschatverplichting. Een documentaire op de BBC maakte duidelijk wat voor schrijnende gevolgen dat heeft voor grote groepen mensen in de maatschappij, maar dan vooral voor hen die er het slechtst aan toe zijn in deze samenleving. Was het voorheen iets waar de lagere klassen van verstoken bleven, nu is het een verplichting voor allen geworden. Peter L. Berger in zijn boek *A Far Glory, the quest for faith in an age of credulity*<sup>4</sup> spreekt in dit verband over een 'plausibility structure': een context waarin een bepaald geloof of waarde als 'vanzelfsprekend' beleefd wordt. Het gevolg is een vanzelfsprekend geworden waarde. En die ontwikkelt zich tot norm. Iedereen moet eraan beantwoorden. Die 'vanzelfsprekendheid' heeft tot gevolg dat jonge mensen die trouwen vanwege de bruidsschat levenslange financiële verplichtingen aangaan, waar ze nooit vanaf

zullen komen. Gevolg: dochters zijn ongewenst en klinieken verdienen grof aan vroegtijdige bevestiging dat de moeder in verwachting is van een babydochter. Gevolg: miljoenen abortussen. In dit verhaal zitten voor mij enkele kritische momenten: hoe ontwikkelt een maatschappij zich naar zo'n 'plausibility structure'? Hoe is het mogelijk dat zo'n instituut volledig is geïnternaliseerd? (zie Berger p. 175)

Hier zijn de vrouwen duidelijk slachtoffer, maar het is toch ook glashelder dat dit een voorbeeld is van totale maatschappelijke beschadiging? De vraag die mij daarbij dan bezighoudt is: waarvandaan zal de eerste stap voor verandering komen? Wie zullen in staat zijn de vanzelfsprekendheid te doorbreken?

Op de prachtige tentoonstelling *Zuiderkruis, tentoonstelling van hedendaagse Zuidafrikaanse kunst* in het Stedelijk Museum te Amsterdam stond een triptiek van Sandra Kriel. De titel was: *Waarom ben je bang 1 -11- 111?* Op de drie doeken stonden centraal vrouwen afgebeeld. Bij het eerste doek las ik: *Wij zijn niet geboren om verkracht en vernietigd te worden; bij de tweede: wij zijn niet geboren om te overheersen en te vernietigen; bij de derde: waarom ben je bang? Het zijn opstandige doeken die uiteindelijk optimisme uitstralen. Je proeft een strijd, en zicht op toekomst, cirkels doorbroken.*

Je hoopt op het doorbreken van cirkels in dat verhaal van India, maar ik betwijfel ten zeerste of dat van de man kan komen. Het gaat immers om bepaalde machten in hun verhaal. Zijn die vooral van economische aard? Wie zullen die cirkel van vanzelfsprekendheid daar het best kunnen doorbreken? Wie zullen in dialoog met zo'n gemeenschap in staat zijn om vragen te stellen en die vragen aannemelijk te maken? De teksten bij de triptiek van Sandra Kriel blijven me bezighouden.

Het is een fictie te denken dat vrouwen een lagere economische waarde vertegenwoordigen. Dat vrouwen in de beschreven situatie in India ook lijfelijk slachtoffer zijn is duidelijk. Ze leven met vele mannen in armoede, maar de vanzelfsprekendheid van abortus of kindermoord wanneer het een meisje betreft maakt hen op dubbele wijze tot slachtoffer. Je voelt ook aan dat vrouwen elkaar vragen zullen gaan stellen en dat daar door hen hoe dan ook de cirkel doorbroken zal gaan worden. Wat mij bezighoudt: waar, wanneer en hoe kan de dialoog tussen mannen ginds en hier over zo'n onderwerp tot stand komen? Wat is mijn positie als man in dit verhaal?

## Emancipatieprojecten

Het Provinciaal Utrechts Emancipatiebureau Pres bestaat nu zo'n tien jaar. Voor het bureau was dat aanleiding om zich eens apart tot de mannen

te richten. De actie is vooral gericht op de rol van de man bij zorgzaken. Er verschijnen in de provinciale krant artikelen waarin mannen aan het woord komen die op verschillende manieren zorgtaken op zich genomen hebben.

Allereerst valt op dat het hier uitsluitend gaat over huishoudelijke zorgtaken. En dat is verwarrend. Ik heb bij zo'n benadering haast altijd problemen. Zorgtaken zijn er van verschillende soorten. Wanneer het over huishoudelijke zorgtaken gaat, denk ik soms dat ik dat met mijn opleiding heb meegekregen, al ben ik me ook bewust dat daarin geen enkele garantie zit! Als ongetrouwde man zorg ik voor koken en afwas, voor wasmachine en stofzuiger. Ik ken aan de andere kant ook vrouwen die daar grote hekel aan hebben en ik kan me dat best voorstellen.

Als iemand me nu vraagt waar precies mijn probleem zit dan is het waarschijnlijk in het feit dat wordt voorgespiegeld alsof we er zijn wanneer de rollen gelijkelijk verdeeld worden. Natuurlijk verandert daardoor het een en ander. En ik ben het er ook mee eens dat er nog veel moet veranderen. Maar ik krijg daarbij steeds de indruk dat het veelal gaat op de manier van de mieren die met een hele kolonie de olifant proberen te overtuigen dat hij ergens anders moet gaan liggen. Op een gegeven moment zegt de olifant: 'goh, da's best leuk; daar kan ik ook liggen!' Veel belangrijker en wezenlijker is de vraag: zijn dit nu de wegen om kolonisering, dogmatisering en 'mach(t)onisering' te ontmaskeren en in het tegendeel te verkeren?

Ik zie – om maar een willekeurig ander voorbeeld te noemen – absoluut geen enkel bezwaar tegen de priesterwijding van vrouwen. Waar zou dat kunnen zitten? Ik weet het niet. Het is overigens ook hier wel een eerste taak alle ficties te ontmaskeren waardoor alle macht exclusief aan een man gegeven wordt. Waar ik vragen bij stel is het risico dat om aan iets te kunnen beantwoorden men pogingen doet om verschillen weg te poetsen. Zonder vragen te stellen bij de vereisten van het door mannen gedomineerde systeem zijn er vrouwen die zich bereid tonen van alles in te leveren om erin te passen.

Een duidelijk voorbeeld lijkt me wat er gebeurt in de Anglicaanse Kerk. Het is verfrissend te lezen wat C. Verhoeven schrijft: 'Niets ter wereld is interessanter dan het verschil. Het leven dankt zijn rijkdom zonder meer aan de eindeloze variaties en verschillen die het ons weet voor te toveren. Het lijkt me niet nodig dit nader toe te lichten. Ik wijs alleen, maar dan heel voorzichtig, op de nobele tegenstroming die, waarschijnlijk om verwoording te voorkomen, erop uit is alle verschillen te verdoezelen en te bedekken met de mantel van de principiële gelijkheid. Maar die twee zaken, een feitelijk verschil en een principiële, juridische en morele gelijkheid, hebben niets met elkaar te maken. Discriminatie bijvoorbeeld is eerder een cultuur van de verplichtende uniformiteit dan van het aanvaarde verschil.'<sup>25</sup>

Het is een fictie als wij denken dat de wereld pas een betere plek wordt wanneer we allen helemaal aan elkaar gelijk zijn. Soms ontstaat de indruk dat vele pogingen van emancipatie veeleer pogingen tot egaliseren zijn. De betekenis van de dialoog behoort juist te zitten in het ontwikkelen van nieuwe krachten voor een wereld waarin recht gedaan wordt aan eenieder. En dat, dunkt me, is iets anders dan een inpasbaar maken binnen een vastgelegde structuur. Het blijft nodig om alert te zijn op een maatschappijvisie die steeds weer allerlei ficties in het leven roept over de superioriteit van de ene sekse over de ander. Een uitdagende dialoog is daar op zijn plaats mits hij als uitgangspunt neemt de wijze waarop er aandacht is voor diegenen die slachtoffer zijn.

## Tot slot

Slechts enkele bijna willekeurige ficties zijn hier benoemd. En over elk van deze ficties valt nog heel veel meer te zeggen. En dan kunnen er nog talrijke aan toegevoegd worden. Ik ben overtuigd dat daaraan gewerkt moet worden. Het dient een onvermijdelijke rol te spelen in mijn missionaire oriëntatie. Het zal hard werken worden om daar steeds alert op te blijven. Het is van wezenlijk belang dat mannen hierover bij elkaar te rade gaan, en dat zij vervolgens ook initiatieven nemen. Uitgangspunt daarbij is dat een werkelijkheid gebaseerd op ficties niemand, vrouw noch man, tot zijn recht laat komen.

In het boek *Kijken Over de Eeuwgrems* staan '25 fascinerende trends' beschreven. Trend 20 gaat over de emancipatie van de vrouw: vrouwen aan de macht. Een en ander wordt beschreven verwijzend naar de situatie in Nederland. De volgende tekst suggereert dat het allemaal vanzelf 'goed zal komen'. 'Volgens J. Naisbitt' – zo leek – 'is de man het prototype van de arbeider uit de industriële tijd; de vrouw is de medewerker van het moderne informatietijdperk. In de informatie- en dienstensamenleving zijn veel banen beschikbaar die nieuwe eisen stellen aan het leidinggevend vermogen. In veel organisaties wordt de strakke hiërarchie van de lijnorganisaties verlaten en vervangen door een participatieve structuur waarin teamwork domineert. Een dergelijk managementmodel dat niet gebaseerd is op hiërarchie maar op motivatie en participatie, opent deuren voor vrouwen. De nieuwe cultuur in politiek en bedrijf stimuleert dan ook vrouwen om grotere verantwoordelijkheden te nemen.'<sup>6</sup>

Suggereert dit niet dat de democratisering, relativisering en feminisering als een frisse wervelwind als vanzelf over ons heen zullen komen? Het lijkt me, zacht uitgedrukt, niet erg waarschijnlijk.

Er zijn, ook in ons eigen land, nog te veel vrouwen die direct slachtoffer

zijn van mannelijke macht om dat zomaar te kunnen verwachten. De dialoog zal nodig blijven en daar zal ook in de komende decennia nog heel wat dynamiet in blijven zitten. Wees daar maar zeker van. Ik vind het van groot belang dat wij mannen aan een creatief proces actief meewerken.

1 Harvey Cox, *Gods revolutie en de verantwoordelijkheid van de mens*, Bosch en Keuning, Baarn 1965.

2 M. Geijbels, in *Muslims and Christians in Europe*, Kok, Kampen 1993: p. 44 'Dialogue signifies a conversation or meeting between two or more persons or groups which proceeds from, and takes place in accordance with the Weltanschauung of participants.'

3 Prof. dr. H.J. Tieleman, *Tussen legitimatie en utopie*, SMO 1993 p. 7.

4 Peter L. Berger, *A far glory. The quest for faith in an age of credulity*, Doubleday 1992. Opvallend bij deze auteur is dat hij in dit boek met herhaling een allergie toont voor wat hij als een duobegrip presenteert: marxisme en feminisme!

5 C. Verhoeven in NRC 18.10.93 *Folklore van het kleine verschil*.

6 Prof. dr. ir. W.J. Beek e.a.(red.), *Kijken over de eeuwgrems*, SMO, 1993/3 p. 101.

**Jan van Breemen (1936)**, missionaris van Mill Hill, werkte van 1963 tot 1971 in Sabah, Maleisië; behaalde een licentiaat pastorale theologie in Leuven, werkte sindsdien op het snijvlak kerk en samenleving. Hij is momenteel verbonden aan het Katholiek Centrum voor Welzijnsbevordering in de provincie Utrecht.

## Nieuwe missionaire keuze

### De vrouw in Brazilië, de vrouw als asielzoeker: persoonlijke ervaringen

---

Eind maart 1964 kwam in Brazilië een rechts dictatoriaal bewind aan de macht, dat twintig jaar lang zogenaamde 'subversieven', mensen die voor het volk opkwamen, zwaar vervolgde omdat ze als communist werden gezien. Linkse partijen werden verboden en vakbonden stonden onder strenge controle van het ministerie van Arbeid. Als gevolg daarvan werd de kerk het enige onderdak voor organisatie van het volk.

In de Katholieke Kerk werd na het tweede Vaticaanse Concilie meer ruimte aan de leken gegeven. Daar waar weinig priesters waren, begon men met de zondagse gebedsdiensten onder leiding van leken. Daardoor kregen de kleinste dorpen een eigen kerkelijk leven. Hieruit ontwikkelden zich de kerkelijke basisgemeenschappen, de 'comunidade eclesial de base' (CEB), gemeenschappen van hoogstens honderd gezinnen, die actief werden op het gebied van eredienst, catechese en sociaal-politiek engagement, met veel aandacht voor functieverdeling en democratisch handelen. De bevrijdingstheologie kwam op en drong al gauw door tot deze gemeenschappen als inspiratie voor teksten van bijbelgroepen en zondagse vieringen. Deze nieuwe kijk op de beleving van het geloof heeft daadwerkelijk geholpen om een verband te leggen tussen evangelisch leven en politiek bewustzijn, tussen bidden en sociaal geëngageerd zijn.

Ook de filosoof-pedagoog Paulo Freire heeft in zijn eigen land een grote invloed uitgeoefend, ondanks de repressie die hem en zijn werk trof. Met zijn 'pedagogiek van de onderdrukten' en zijn alfabetiseringsmethoden heeft hij de manier beïnvloed waarop vormingsbijeenkomsten werden gehouden: geen lezingen meer, maar discussies uitgaande van wat er bij de mensen leeft. Er ontstond een nieuwe houding in de volksopvoeding.

In het dagelijks leven van de dorpingen kwamen er in die periode ook drastische veranderingen. In het kader van een langzaam veroveren van meer welvaart hebben sommige aanwinsten grote gevolgen.

Hier enkele voorbeelden:

De overheid installeert elektriciteit in een dorp. Mensen kopen dan meestal eerst tweedehands of op afbetaling een televisietoestel, dan een ijskast en een strijkijzer. Een nieuwe wereld opent zich.

Een dorp krijgt voor het eerst telefoon, wat communicatie betekent.

Er wordt een nieuwe weg aangelegd van het dorp naar de stad. Er komt een busje voor de verbindingen. Het isolement is doorbroken.

Er wordt een school gebouwd, met ook een avondcursus voor de alfabetisering van de volwassenen. In een naburig dorp komt vervolgens een school met een vierde tot een achtste klas. Jongeren gaan ernaartoe en leren bijvoorbeeld dat de regen niet rechtstreeks van God komt. Men discussieert of het zinvol is om een bedevaart te houden om regen.

De consumptiemaatschappij doet met vlugge stappen haar intrede. In plaats van een gespannen ijzeren draad om kleren op te hangen komt er een kleerkast, er komen meubels, moderne kleding en schoeisel. Een gasfornuis vervangt het houtvuur. Dit zijn ingrijpende veranderingen in het dagelijks leven.

## Vrouw en verandering

Hoe hebben de plattelandsvrouwen gereageerd op deze veranderingen?

De vrouw die op het land werkt, neemt deel aan het productieproces en daardoor aan de economie van het gezin en van de gemeenschap. Dit geeft haar een voorsprong op de huismoeders. Maar zij is pas langzaam opgenomen in de beslissingssfeer.

Vrouwen die ik soms gedurende jaren kon volgen, heb ik een indrukwekkend bewustmakingsproces zien doormaken. De transformatie op sociaal-cultureel gebied gaf hen voetje voor voetje een andere plaats in de samenleving. De levensstijl veranderde grondig, ze ging zich anders kleden, haar huishoudelijke taak werd lichter, ze kreeg meer contact met de buitenwereld, keek naar de televisie en kreeg toegang tot gesprekken en informatie, die vroeger uitsluitend tot de mannenwereld behoorden.

Waren de vrouwen praktisch totaal verstoken van vakbonden en politieke partijen, in de basisgemeenschappen werden ze de sterksten in getal, maar ook in verantwoordelijke functies. Zij zijn trouw aanwezig op de vormingsbijeenkomsten, bij discussies en preken, zij maken deel uit van de gemeenschapsraad. En de echtgenoten, die eerst vonden dat de kerk bij de vrouwen hoort, merken ineens dat zij hen nu voor zijn in informatie en meningsvorming.

Nauw hiermee verbonden is de politieke bewustwording van de vrouw. Zoals gezegd bracht de bevrijdingstheologie een verband tussen geloof en

politiek denken en handelen. Men ging spreken over 'de politiek van het volk'. In bijeenkomsten kwam de maatschappij-analyse aan de orde, de piramide van de onderdrukking. De vrouw die de sociale problemen dubbel voelde op het land en in haar gezin; de vrouw die met haar hele wezen betrokken is bij die problemen; de vrouw die nu durft en kan spreken, speelt een belangrijke rol in de strijd voor betere levensvoorwaarden.

Het is aangrijpend moeders te horen debatteren over de medische zorg in de stad, over drinkwater in hun dorp, over de onderwijzeres die zo vaak uitvalt en ook over de lage prijs van de landbouwprodukten.

Ze spreken zich uit, zoeken naar oplossingen en organiseren zich. De organisatievormen zijn eenvoudig, dicht bij het leven zonder al te veel structuren. In een avondbijeenkomst waar moeders met hun kinderen op schoot hun dagelijkse problemen naar voren brengen worden kleine acties op touw gezet, zoals intekenlijsten, afvaardigingen naar de plaatselijke autoriteiten, optochten. Ook toneelstukjes, poëzie en strijdliederen worden uit hun eigen creativiteit geboren.

Toen de periode van de dictatuur voorbij was en de vakbonden en partijen terugkwamen, waren er veel vrouwelijke kandidaten voor leidinggevende functies.

## Ik maakte een omslag

Als Europeaan en als vrouw heb ik in die jaren een omslag gemaakt.

Wij werden naar Brazilië gestuurd om in een pas opgericht bisdom de catechese en het sociaal werk op te zetten. Er was gebrek aan pastoraal opgeleide mensen. Wij bezaten een grondige kennis van godsdienst vergeleken met de mensen daar. Wij waren sterk in organisatie, werkten efficiënter en technischer. Kortom, wij hadden vele redenen om ons superieur te voelen. Je wilt wel open en hartelijk voor de mensen zijn, je wilt vooral je superieure houding niet laten blijken. En de mensen zetten je ook gemakkelijk op een voetstuk. Maar zolang je je in je hart de meerdere blijft voelen, lukt het je niet om de diepe waarden van de ander te ontdekken. Althans zo is het mij vergaan. Het heeft jaren geduurd in dat frenetiek werkritme om vóór de mensen allerlei te organiseren, eer ik de omslag maakte.

Die omslag werd pas in gang gezet toen Brazilianen de moed kregen mij te confronteren met mijn onaangepaste denk- en handelwijze. Het heette volgens Paulo Freire 'choque cultural', cultuurschok. Het ging niet alleen om een botsing tussen Europese en Braziliaanse cultuur, maar ook tussen de intellectuele en de volkscultuur. En zo heb ik de omslag gemaakt van meerdere naar gelijke en op den duur van gelijke naar mindere. Toen moeders echte vriendinnen waren geworden, konden zij mij wijzen op fouten

zo in de trant van:

- 'X. heeft iets tegen je gezegd en je had er geen oor voor.'
- 'Je hebt Y. onderbroken.'
- 'Je kijkt op je horloge. Je wilt ons weg hebben.'
- 'Je begrijpt dit niet want je hebt geen kinderen en je komt uit een rijk land.'

Ook als vrouw heb ik door de jaren heen een omslag gemaakt, of liever ben ik me op een bepaalde manier bewust geworden van de waarde van mijn vrouw zijn.

In mijn jeugd kwam het verschil van macht tussen man en vrouw niet opvallend naar voren. In mijn studietijd leerde ik de theorieën over psychologische verschillen tussen de beide seksen. Pas in Brazilië begon ik te beseffen hoe zwaar vrouwen onderdrukt worden. Boerenvrouwen in het bijzonder met hun taak op het land en in hun gezin worden dubbel onderdrukt: door de koper van hun produkt, door de landeigenaar en door hun echtgenoot.

Maar een bewustmakingsproces haalt hun sterke kanten naar voren. Deze vrouwen zijn moedig en strijdbaar. Met hun hele wezen kunnen ze opkomen voor hun gezin en hun gemeenschap. Ze voeren acties vanuit levens-echte problemen. In dit alles gebruiken ze hun eigen manier van denken, hun intuïtie, gevoel, fantasie en creativiteit.

Door mijn verschillende functies binnen de kerk heb ik persoonlijk dat proces meegemaakt. Om dit duidelijk te maken moet ik iets van die functies vertellen.

Na een aantal jaren op het niveau van het bisdom in de catechese werkzaam te zijn geweest kreeg ik met een collega de zorg voor een parochie zonder priester in een stadje op het platteland met elfduizend inwoners. Vóór ons was er een pastoor geweest. Wij gingen in de pastorie wonen, maar kregen zijn auto niet zodat we per bus en met paard en wagen naar de omringende dorpjes moesten, die bij de parochie hoorden. De bourgeoisie had moeite om ons als vrouwen te aanvaarden en ging naar een naburige parochie voor dopen en huwelijken én voor de zondagse eucharistie. De 'gewone' parochieleden hadden ons gauw aanvaard omdat we dicht bij hen leefden, in de boerderijen bleven overnachten en genoten van de lange avondgesprekken bij een oliepitje.

Het was niet belangrijk dat wij de sacramenten toedienden of voorgingen in vieringen, maar dat wij als vrouwen een eigen invulling aan onze taak gaven. Dit is me duidelijk geworden toen ik jaren later in deze parochie terugkwam en merkte dat wij in de herinneringen van de mensen een heel bijzondere plaats innamen. Ze waren ons dierbaar voor een aanwezigheid vol zorg, nabijheid en persoonlijke relaties.

Daarna heb ik in twee parochies 'onder' een pastoor gewerkt. Net als op het kantoor van het bisdom werden daar de beslissingen genomen zonder de vrouwelijke religieuzen. Wij 'mochten' die als pastorale werksters uitvoeren. Toch hebben wij onze eigen plaats gevonden. Wij hebben samen ingezien dat een vrouw een specifieke taak heeft in het pastoraat, maar tevens dat zij in een mannenkerk belemmerd wordt die taak op haar eigen manier te vervullen.

## Politiek bewustzijn

In de periode van de dictatuur ben ikzelf politiek bewust geworden. Ik kwam uit een land, waar het regime niet omstreden was. Zoals er rijken en armen in mijn land waren, zo waren er ook rijke en arme landen. In beide gevallen ging men naar de armen met de bereidheid tot helpen.

Een maatschappij met schrijnende tegenstellingen op het sociaal-economisch vlak en een zware repressietijd, waarin we zelfs de verslagen van kerkelijke bijeenkomsten geheim moesten houden, zijn paardemiddelen om iemand wakker te maken. De progressieve kerk, waar ik deel van uitmaakte, zag het socialisme in een Braziliaanse vorm als blauwdruk voor een verandering van de maatschappij. Christenen werden revolutionair.

Samen met de mensen werd ik mij ervan bewust dat er aan alles een politieke kant zit en dat de oplossingen vooral gezocht moeten worden in structuurveranderingen.

## Terug naar Nederland

Na 28 jaar terug in Nederland heb ik me telkens de vraag gesteld of onze Europese cultuur zoveel meerwaarde heeft dan die van Brazilië. En dan komen de volgende punten naar voren:

– De bij ons ver doorgevoerde organisatie heeft ons vermogen tot improviseren doen atrofiëren. Tenminste in vergelijking met de verbazingwekkende creativiteit en het improvisatievermogen van de arme boerenvrouwen ginds.

– Er zijn structuren geschapen, die uitstekende hulpmiddelen zijn om problemen op te lossen en het algemeen welzijn te bevorderen. Maar worden die structuren niet gemakkelijk rigide, rationeel en principieel gehanteerd, zodat er geen plaats meer is voor persoonlijke benadering, voor het gevoel?

– De goede materiële voorzieningen van de welvaartsstaat maken het mogelijk om een perfectionisme na te streven met aandacht voor de kleinste

details. Dat is op zich een goede zaak. Maar het leven heeft een heel andere kleur, wanneer je je in moet zetten voor het essentiële, voor zaken die van levensbelang zijn. Wat voor gevoel van vrijheid heb je niet wanneer je de details mag verwaarlozen.

– In onze maatschappij is er voor alles een specialist, een vakman of een vakvrouw. Wie dat niet is mag de klus niet doen. Daarin zit een stuk verarming, want je krijgt niet meer de kans om in het gewone leven zelf creatief te zijn. Bij Braziliaanse boeren met weinig schoolopleiding heb ik met veel belangstelling ontdekt hoe rijk zij zijn aan eigen cultuur, volkswijsheid en volkskunst, die uit eigen creativiteit zijn ontstaan, en die in de eigen gemeenschap uitgevoerd worden en gevierd en gewaardeerd.

– Een christen die in Brazilië begaan is met de enorme sociale tegenstellingen wordt politiek links en voelt zich zo in de lijn van het evangelie. Politieke betrokkenheid is dan gelijk aan een inzet voor algemeen welzijn, voor een betere wereld. In onze kringen hier wint deze visie aan invloed. Maar af en toe wordt men geconfronteerd met een rechts christendom en met een politieke onverschilligheid, die aan het denken zet en soms pijn doet.

Mogen wij concluderen dat onze cultuur en onze maatschappij hoe langer hoe mannelijker worden, ondanks de feministische beweging?

## Bij de asielzoekers

In Nederland is het mij gelukt om vrijwilligerswerk te vinden, waar ik in contact kom met mensen van andere culturen, die in nood verkeren. Mijn ervaringen zijn beperkt in tijd: maar twee jaar, en in taak: rechtshulp aan asielzoekers in een opvangcentrum.

Het is heel boeiend om na de Latijns-Amerikanen ook Afrikanen en Aziaten van dichtbij te leren kennen. In een opvangcentrum verblijven de asielzoekers echter buiten hun leefmilieu. Zij bevinden zich in een situatie van leed met de pijn van de vluchtperikelen, die ze gehad hebben, waar dikwijls een periode van vervolging aan voorafging. Sommigen nemen een onderdanige houding aan; anderen daarentegen eisen met een zeer dwingend door het leven, zelfbewust hun eigen geschiedenis waardig kunnen vertellen.

Ik wil het speciaal hebben over de vrouwelijke asielzoeker. In de concrete verhalen komt steeds indrukwekkend de kwetsbaarheid van haar lichaam naar voren. Dikwijls zwanger heeft ze in die toestand de vlucht doorstaan. Thuis of in de gevangenis door militairen verkracht moet zij dit verhaal kwijt. Ze heeft haar kinderen ginds moeten achterlaten en zit in angst over



hun lot. Zij heeft in de gevangenis een miskraam gehad.

Als vrouw beleeft ze haar problemen op eigen wijze. Als een echtpaar afzonderlijk wordt gehoord, is het interessant om te merken hoe zij anders dan hij dezelfde gebeurtenissen vanuit haar invalshoeken en met een eigen kijk vertelt. Soms is haar verhaal duidelijk beter, maar hij wordt toch altijd als eerste gehoord.

Net als in Brazilië heb ik hier onder de vluchtelingen sterke vrouwen ontmoet, die zelf- en politiek bewust waren geworden. Vrouwen die lid waren van oppositiepartijen, daar dingen hadden geleerd, waar ze nooit van gehoord hadden, om zich dan met het risico van vervolging in te zetten voor de zaak.

Afrikaanse vrouwen blijven mij verrassen door hun gemoedelijke, blijde en persoonlijke omgangsvormen. Ik ervaar ze dikwijls meteen als gelijken.

vrouwelijke zou geven, de mensen uit de Derde Wereld zich hier beter thuis zouden voelen?

## Ook met asielzoekers op gelijke voet?

In Brazilië is het mij langzaam gelukt om van binnenuit op gelijke voet met boerenvrouwen om te gaan. In de situatie hier is het opnieuw een zoeken, want hier zijn zij de vreemdelingen bij ons.

In de eerste plaats is de hele sfeer bij een asielaanvraag niet bevorderlijk voor een houding van gelijkheid: gehoor vinden, bewijzen, hulpverlening aan cliënten komen erbij te pas. Bovendien willen zij in ons land komen wonen. Wij zijn misschien bereid om geld en goederen te delen, maar werk, een woning en acceptatie in de buurt? In hoeverre ga ik persoonlijk hierin mee?

In een discussiegroep heb ik weleens de vraag gesteld of vreemdelingen iets belangrijks bij te dragen hebben aan onze cultuur; of wij iets van de mensen van de Derde Wereld kunnen leren. Ik stelde de vraag aan mensen, die serieus nadenken en sociaal geëngageerd zijn. Eerst keken ze verbaasd en toen bleven ze het antwoord schuldig, omdat ze eerlijk wilden blijven.

Wij zijn door kerken als missionarissen en zendelingen uitgestuurd of namens regeringen als ontwikkelingswerkers naar de mensen van de Derde Wereld gegaan. We gingen om hen iets te brengen, maar zij hebben ons onnoemelijk veel gegeven.

Nu komen de vluchtelingen van ginds om hier iets te halen, te krijgen. Ze zijn nog steeds in een minderwaardige positie. Zal het ons gelukken ook iets van hen te ontvangen en hun dat te laten blijken?

Misschien kunnen wij vrouwen hierbij een handje helpen, wij die nog meer dan de mannen lijden onder deze keihard wordende maatschappij. Zou het niet zo zijn, dat wanneer onze samenleving meer ruimte aan het

---

**Odette Bouttefeux** werd in 1927 in Zuid-België geboren. Ze kreeg een opleiding in Nederland en trad in 1949 toe tot de Vereniging van Catechisten in Breda. Ze volgde een oplei-

ding maatschappelijk werk en haalde een licentiaat in de opvoedkunde in Leuven. In 1963 vertrok ze naar Brazilië en bleef daar tot 1991.

---

## De woede van een werkster

Wij zijn het slachtoffer van deze situatie

---

**Ik ben bedrijfspastor in Utrecht. Om aan de lijve te voelen wat het betekent om laaggeclassificeerd werk te doen, werk ik een aantal uren per week als schoonmaakster. Zo heb ik, samen met mijn collega's, ervaren wat het betekent om je baan bedreigd te zien. Tegelijkertijd kon ik ervaren wat deze situatie voor mij als bedrijfspastor betekende.**

Het schoonmaakbedrijf waarvoor ik werk moet inkrimpen. Het heeft per 1 februari een pand verloren. Er moeten ontslagen vallen. Wie van ons vliegt eruit? We hopen natuurlijk dat wij het niet zijn en we doen er alles aan om werk te behouden. Maar ondertussen weten we niet meer welke stap we het beste kunnen zetten; wie we wel en wie we niet kunnen vertrouwen.

Als ik erbij stilsta, als ik nadenk over hoe er in de afgelopen twee maanden met ons is omgegaan, word ik kwaad, woedend, iedere keer weer. Soms probeer ik te geloven dat 'ze' toch echt het beste met ons voor hebben. Ze zullen ons toch niet zomaar laten vallen? Maar de feiten wijzen iedere keer weer in een andere richting. Zijn we dan toch niet meer dan loonkosten in een boekhouding?

### Het schoonmaakbedrijf

De laatste jaren besteden steeds meer bedrijven en instellingen schoonmaakwerk uit. Hiervoor zijn meerdere redenen. Zo'n bedrijf is gespecialiseerd en kan daardoor in het algemeen betere kwaliteit leveren. Maar een andere, minstens zo belangrijke reden is dat een schoonmaakbedrijf goedkoper is dan het in dienst nemen van eigen personeel. Meer dan 150.000

mensen werken op dit moment in dienst van schoonmaakbedrijven. Zelf ben ik in dienst van een bedrijf waar meer dan 8.000 mensen werken. Iedereen die een emmer en een mop heeft, kan een schoonmaakbedrijf beginnen. Dergelijke bedrijven schieten de laatste jaren als paddestoelen uit de grond. Het effect hiervan is dat de concurrentie moordend is. En precies hiervan zijn wij op dit moment het slachtoffer.

Ons schoonmaakbedrijf maakt al acht jaar schoon in een verpleegtehuis. Binnenkort loopt het contract af. Al een aantal maanden geleden heeft de klant aan het schoonmaakbedrijf bericht dat het huidige contract niet meer verlengd zal worden. Zij willen graag dat er op een andere manier wordt schoongemaakt. Tot nu toe werd zoveel mogelijk iedere kamer ge-dweild. In de toekomst zou er meer droog schoongemaakt moeten worden. Ook zouden de werktijden meer aangepast moeten worden aan het dagritme van de bewoners, whatever that may be. Twee maanden geleden was er een vrije inschrijving, waarop naast ons bedrijf ook nog een aantal andere schoonmaakbedrijven hebben ingetekend. Ons bedrijf heeft het contact niet gekregen. Een ander bedrijf kon het goedkoper. Als gevolg hiervan raken wij, ruim dertig mensen, ons werk kwijt. Omdat het om meerdere mensen gaat is hier sprake van een collectief ontslag. In de CAO is geregeld dat het nieuwe schoonmaakbedrijf minstens de helft van het aantal arbeidsplaatsen waar zij mee gaan werken, moet aanbieden aan het personeel van het oude bedrijf. Het personeel dat overgenomen wordt door het nieuwe bedrijf zal ongetwijfeld harder moeten werken. Omdat negentig procent van de kosten loonkosten zijn, kan een ander bedrijf alleen maar goedkoper werken als er meer werk verzet wordt in een kortere tijd door minder mensen.

Tot zover de buitenkant van het verhaal.

### De schoonmaaksters

Deze zomer gingen er geruchten dat ons schoonmaakbedrijf het pand misschien zou kwijtraken. Regelmatig vroegen wij onze bedrijfsleider om informatie. 'Loopt het contract werkelijk af? En zo ja, hoe groot is dan de kans dat ons bedrijf dit pand weer krijgt?' Steeds kregen wij te horen dat we ons geen zorgen hoefden te maken. Als er iets zou veranderen, zouden wij dat in ieder geval drie maanden van tevoren horen, voor 1 november. Geheel onverwacht kwam dan ook voor ons op 15 november het bericht dat er 'collectief ontslag' aangevraagd was. Maar, werd ons ook deze keer verzekerd, het aanvragen van het ontslag was slechts een formaliteit. Het contract liep weliswaar af, maar wij hoefden ons geen zorgen te maken. Het was zo goed als zeker dat ons bedrijf dit pand zou behouden.

Een week later hoorden wij dat onze bedrijfsleider wegging en wij een andere bedrijfsleider zouden krijgen. Als reden voor zijn vertrek gaf hij ons dat hij een slechte relatie had met de klant (het verpleegtehuis). Als hij zou opstappen, zou voor ons de kans groter zijn dat we zouden blijven. Voor ons was het totaal onduidelijk wie deze beslissing genomen had en waarom.

Op 30 november namen wij 's morgens vroeg afscheid van de oude bedrijfsleider en maakten wij kennis met de nieuwe (van hetzelfde schoonmaakbedrijf). Diezelfde middag hoorden wij, na het werk, dat ons bedrijf geen nieuw contract gekregen had. Een ander bedrijf had het contract gekregen. 'Waarom? Maken zij beter schoon of zijn zij goedkoper?' We hoorden verschillende bedragen. Later hoorden wij dat ons bedrijf al een ton gezakt was in prijs ten opzichte van het vorige contract. Het nieuwe schoonmaakbedrijf was daar nog eens 1,4 ton onder gaan zitten. Voor ons was het een raadsel hoe dat kon. 'Hoe kunnen ze voor dat geld goed schoonmaken? Denken ze echt dat je in een verpleegtehuis droog, dat wil zeggen zonder te moppen (=dweilen), kunt schoonmaken?' 'Als zij met minder mensen gaan werken betekent dat ook dat er nog harder gewerkt moet worden om alles af te krijgen, terwijl je nu al stevig moet doorwerken om alles schoon te krijgen.'

Dit bericht was voor ons een grote klap. 'Wat gaat er nu verder gebeuren? Wat zijn de consequenties voor ons werk?' In de CAO is geregeld dat bij collectief ontslag, waarvan in ons geval sprake is, het nieuwe bedrijf binnen twee weken de helft van het aantal arbeidsplaatsen moet aanbieden aan werkneemsters van het oude bedrijf. Maar nergens staat beschreven aan wie ze als eerste een baan moeten aanbieden. Wat als er andere werktijden worden aangeboden? Of andere taken? Mag je weigeren of loopt dan je WW-uitkering een gevaar? Kortom, de CAO is op veel punten onduidelijk wat voor ons veel onzekerheid betekent.

In diezelfde periode zagen wij bij toeval een lijst met namen voor wie ontslag bij het arbeidsbureau was aangevraagd. Wij ontdekten dat er geen ontslag was aangevraagd voor de oproepkrachten, terwijl zij toch ook hun werk en inkomen kwijtrafen. Hebben zij geen recht op WW?

## Wie vertelt ons meer?

In de weken erna is er veel gebeurd. Onze ploeg is vrij hecht en we hebben zelf ook het één en ander ondernomen. Op 1 december kwam de districtdirecteur van ons bedrijf ons vertellen hoe het nu verder zou gaan. Hij vertelde ons niets wat we al niet wisten. Zelf hebben we een paar dagen later het hoofd van de Huishoudelijke Dienst van het verpleegtehuis uitgenodigd

om ons uit te leggen waarom er een keus was gemaakt voor een ander bedrijf. Van dit gesprek werden we niet veel wijzer. Toch gaf het ons een zekere voldoening. Wij hadden tenslotte ook recht op informatie.

Met een aantal vrouwen hebben we een gesprek gehad met iemand van de bond. Zij heeft ons precies uitgelegd wat onze rechten zijn volgens de CAO. Ook hebben we met haar het gesprek voorbereid dat zij met het hoofd Personeelszaken van ons bedrijf zou gaan voeren.

Op 16 december hebben wij zelf, als ploeg, het nieuwe schoonmaakbedrijf uitgenodigd, omdat wij ondertussen weleens wilden weten waar we aan toe waren. Het was een heel ontspannen gesprek, maar ze konden ons nog niets vertellen over werktijden en taken. Uiteindelijk werden we er niet veel wijzer van. Na dit eerste gesprek hadden wij een redelijk positief beeld van dit bedrijf, maar in de weken erna is dit volledig afgebroken. Een week later werden we allemaal opgeroepen voor een gesprek, een 'solicitatiegesprek' met het nieuwe bedrijf. Deze gesprekken waren voor de meesten van ons een grote tegenvaller. Er werd ons te kennen gegeven dat er geen tijd meer zou zijn om te praten met de bewoners van het huis. Wij waren er om schoon te maken. Verder konden ze ons ook toen nog niets vertellen over werktijden en taken. Een paar van ons zeiden toen al dat ze niet voor dit bedrijf wilden werken. Pas na tweeënhalve week kreeg iedereen een brief van het nieuwe bedrijf. De helft kreeg een brief met de mededeling dat ze geen werk voor haar hadden en de andere helft kreeg een contract aangeboden. Binnen twee dagen moesten wij reageren.

Gezamenlijk, als ploeg hebben we om uitstel gevraagd, want bijna alle contracten die aangeboden werden waren ongunstig: Sommigen hadden minder uren aangeboden gekregen; anderen weer het dubbele van wat ze nu werkten; enkelen hadden een contract aangeboden gekregen waarin ze 's morgens twee uur zouden moeten werken en 's avonds tweeënhalve uur; weer anderen hadden een contract aangeboden gekregen met twee tussenuren; of een contract voor 's avonds terwijl ze nu 's morgens werkten, etc. Wij hebben de bond er bijgehaald en met elkaar alles op een rijtje gezet.

De bond gaat nu praten met het nieuwe bedrijf, ondertussen zijn we weer anderhalve week verder. Het is half januari. De tijd dringt. Op 1 februari stopt het werk bij het oude bedrijf. De druk op de vrouwen, op ons, wordt steeds groter. Vanaf half november leven we al in onzekerheid. En we weten nog niet wie er werk zal krijgen bij het nieuwe bedrijf, wie eventueel ander werk krijgt aangeboden bij het oude bedrijf en wie er echt ontslagen gaat worden. Want ook de ontslagprocedure bij het oude bedrijf schiet niet op. Nog niemand heeft bericht ontvangen van het arbeidsbureau en nog niemand heeft dus verweer kunnen schrijven.

Wat mij het meest irriteert is dat wij, degenen die schoonmaken, heel moeilijk aan de juiste informatie komen. We sprokkelen de gegevens bij el-

kaar, letterlijk, iedere dag horen we wel iets nieuws. Vaak klopt wat we horen niet precies of wordt het op z'n minst wel weer tegengesproken door informatie die iemand anders heeft gehoord. Ik heb het gevoel dat wij aan het lijntje gehouden worden, zonder dat voor ons duidelijk is wie de touwtjes in handen heeft. Wie neemt de beslissingen? Wie heeft de macht in dit spel?

Wij zijn speelbal en slachtoffer van de gigantische concurrentiestrijd die er tussen schoonmaakbedrijven woedt. Iedereen duikt onder de prijs van de concurrent om zoveel mogelijk opdrachten binnen te halen en ook de klant heeft geen schone handen, want die vraagt steeds meer voor minder geld.

## Het effect op mensen

Deze ontwikkelingen in de ploeg laten niemand onberoerd. Ieder reageert erop haar eigen manier op. Sommigen krijgen last van hun maag, of hoofdpijn. Er worden beduidend meer pillen geslikt de laatste maanden. Voor een paar vrouwen was het de druppel die de emmer deed overlopen. Zij moesten zich een tijdje ziek melden omdat de spanningen hen te veel waren geworden. Anderen slapen er slecht van. In feite heeft het voor iedereen consequenties. Voor sommigen is dit het enige inkomen, anderen hebben een auto op afbetaling gekocht en kunnen het geld ook niet missen. Veel vrouwen hebben kinderen op de middelbare school wat een hoop geld kost.

## De pijn en de woede

Alles wat er gebeurt raakt mij zeer. Ik wil me er niet bij neerleggen dat er zo, op deze manier met mensen wordt omgegaan. Ik zie aan mijn collega-schoonmaaksters dat het hen veel pijn doet. Iedereen ziet op tegen de laatste dag. Voor een aantal van ons betekent het afscheid nemen van het huis en van de bewoners/patiënten. Velen hebben hier jarenlang gewerkt en ervaren deze plek als een tweede huis. Ze hebben een band opgebouwd met de mensen in het huis. Sommigen zullen door het nieuwe bedrijf overgenomen worden, maar sowieso niet iedereen. Dat betekent dus ook dat de ploeg als ploeg uit elkaar valt. Het is alsof de vriendschap die je in de loop der jaren met elkaar hebt opgebouwd kapotgemaakt wordt. Je wordt uit elkaar geslingerd.

Zelf maak ik me vaak kwaad over het feit dat je zo machteloos bent. Wat er gebeurt is zo moeilijk te doorgronden dat je niet goed weet waar en op wie

je je woede moet richten. Op het oude bedrijf dat ons laat zitten: op het nieuwe bedrijf dat ons onbehoorlijk behandelt, lang laat wachten en rotcontracten aanbiedt? Op de klant, het verpleegtehuis, die steeds meer eist voor minder geld? Op de regering die steeds meer bezuinigt op de gezondheidszorg?

Soms denk ik, ze zullen het toch niet met opzet doen? Ik probeer me dan in te leven in hun situatie. En als we gesprekken met iemand van één van beide schoonmaakbedrijven hebben, dan denk ik: Zo onaardig zijn ze toch niet. Ze bedoelen het vast goed. Maar mijn collega-schoonmaaksters zijn veel directer. Zij hebben weinig vertrouwen in mooie beloften. En iedere keer weer moet ik hen gelijk geven, want er wordt wel veel beloofd, maar uiteindelijk wordt er nauwelijks naar ons geluisterd. Deze vrouwen hebben vaak veel eerder door dan ik waar onrecht geschiedt en wat niet klopt. Zij voelen over het algemeen de situatie haarscherp aan en ze zeggen dat ook. 'Dit bedrijf is niet menselijk. Daar ga ik niet voor werken.'

## De kracht

Ik ben enorm onder de indruk van de vrouwen met wie ik samenwerk. Ondanks alle onzekerheden en spanningen proberen zij er het beste van te maken. Zoveel mogelijk wordt er gezamenlijk opgetreden. We laten ons niet tegen elkaar uitspelen. Een aantal vrouwen volgt een cursus bij de bond. Ze hebben de CAO zeer goed bestudeerd en kennen deze zowat uit hun hoofd. Ze laten zich dan ook niets wijsmaken. Soms is het moeilijk om deze solidariteit vast te houden. Maar het lukt ons tot nu toe!

Ik denk dat het ons lukt omdat er veel gezellige dingen worden georganiseerd. Twee weken voor Kerst had iemand een kerstboom gekocht. Onze ruimte, een hok in de kelder, hadden een paar vrouwen helemaal versierd met slingers en lichtjes. 's Morgens om 9.00 uur zaten we dan koffie te drinken met alleen de lichtjes van de kerstboom aan en dan werden er altijd wel verhalen verteld, verhalen van vroeger. De dag voor Kerst hebben we met elkaar Kerst gevierd, na het werk. En op oudejaarsdag had de objectleidster een hele stapel oliebolletjes gebakken. Ondanks alles is de sfeer goed en wordt de onderlinge verbondenheid steeds groter.

Eén vrouw heeft een grote kalender gemaakt die nu aan de muur hangt. Iedere dag wordt er een dag afgekruist. En op de laatste dag gaan we met de hele ploeg uit eten. De verjaardagspot wordt dan opgemaakt. Zo wordt de pijn van het afscheid gedeeld en de moed er ingehouden. Voor mijzelf zijn juist deze dingen van belang om staande te blijven en er niet aan onderdoor te gaan. De strijd zullen we verliezen. Slechts enkelen zullen in het verpleegtehuis kunnen blijven werken, sommigen zullen ander werk vin-

den, anderen niet. Als ploeg zullen we na 1 februari niet meer bestaan. Dat kunnen we niet voorkomen. Maar niemand kan ons deze laatste maanden afnemen: wij hebben niet zomaar over ons heen laten lopen; iedere keer weer hebben we onze mening laten horen, ook al werd er weinig naar geluisterd én we hebben ons niet tegen elkaar laten uitspelen.

## De pastor?

Hier in deze situatie bevind ik mij dus, schoonmaakster en pastor tegelijk. Ik maak het mee en het raakt mij op meerdere niveaus, zoals ik hierboven ook beschreven heb. Ten eerste gaat het om mijn eigen werk. Ook ik verlies mijn baantje. Ik ben er weliswaar niet financieel van afhankelijk, maar het werk op deze plek doe ik graag. Ten tweede verlies ik ook het contact met deze vrouwen. Waarschijnlijk zal ik hen nog weleens zien, maar nu trekken we dagelijks met elkaar op en wordt er veel gedeeld met elkaar. Ik zal hen missen. Ten derde zie ik ook wat er met mijn collega-schoonmaaksters gebeurt. Je werk verliezen is afschuwelijk.

Ik ben geen toeschouwer, maar tot op zekere hoogte lotgenoot. De stress voel ik van binnenuit. Het gaat dwars door mijn lijf. Nu ervaar ik zelf dat twee dagen wachten lang is en tweeëneenhalve week is bijna ondraaglijk. Buitenstaanders beseffen dat vaak niet. Onze contactpersoon van de bond was zeer verbaasd als wij na drie dagen wachten, zenuwachtig opbelden om te zeggen dat we nog steeds niets gehoord hadden.

Ook het perspectief waarmee ik kijk, namelijk van onderaf naar boven, en de moeizaamheid om aan informatie te komen, is gelijk aan de situatie van mijn collega-schoonmaaksters.

Dit geen toeschouwer zijn is, denk ik, een kracht van onze wijze van werken als bedrijfspastores. Hierdoor kan ik, denk ik, redelijk goed de houding en reactie van mijn collega-schoonmaaksters begrijpen en ben ik ook in staat om daar adequaat op te reageren.

In dit hele proces van ontslagen worden en alles wat daar bijkomt, lever ik zeker ook een positieve bijdrage. Het is niet eenvoudig om van jezelf aan te geven welke bijdrage je levert. Soms kan ik informatie over het een of ander geven; soms leg ik een contact, maar soms doet ook een ander dat; soms ben ik degene die iets aanklaart. Als specifieke taak van mij als pastor zie ik het benoemen en beschrijven wat gebeurt, want ik vind het van groot belang dat deze verhalen gehoord worden.

---

**Anne-Marieke Koot** is afgestudeerd in 1990. Zij werkt als bedrijfspastor in Utrecht.

Nyambura J. Njoroge

---

## Vrouwen van gereformeerde signatuur zoeken samenwerking in Gods zending

### Een beknopt historisch overzicht

---

‘Wat bracht de World Alliance of Reformed Churches (WARC) ertoe een studieprogramma op te zetten gewijd aan vrouwenproblemen?’ Die vraag stelde ik aan enkele vrouwelijke leden van het Uitvoerend Bestuur die in 1982 de assemblee in de Canadese stad Ottawa bijwoonden. Daar begon voor het eerst de discussie over het aanstellen van een functionaris voor een dergelijke studie. ‘Woede’<sup>1</sup>, luidde het antwoord. De vrouwen daar bijeen ergerden zich aan het feit dat de leiding van de wereldbond geheel uit blanke mannen bestond die bovendien ook nog het noordelijk halfrond vertegenwoordigden en op geen enkele manier de samenstelling van onze kerken reflecteerden. Bovendien beseffen ze dat door de wereldbond nauwelijks aandacht geschonken werd aan de ervaringen, inzichten en problemen van vrouwen.

Toen ik in september 1992 de taak aanvaardde om een dergelijk studieprogramma op te zetten, ging mijn interesse in de eerste plaats uit naar de geschiedenis van vrouwen binnen de WARC. Dat programma kreeg de omschrijving ‘Programme to Affirm, Challenge and Transform (PACT): Women and Men in Partnership in Church and Society’. De meeste informatie in dit artikel ontleen ik aan de archieven van de WARC in Genève en van de presbyteriaanse en gereformeerde vleugels van deze wereldbond.

Het verlangen van vrouwen om met vrouwen en mannen van gereformeerde signatuur samen te werken dateert van voor de oprichting van de World Presbyterian Alliance in 1875 en de International Congregational Council in 1891, de twee organisaties die samen de WARC vormden. Hoe en wanneer begonnen vrouwen deel te nemen aan het werk van deze wereldbond?

## Vrouwenzendingsorganisaties

De negentiende eeuw was de eeuw van de grote zendingsorganisaties die vanuit West-Europa en Noord-Amerika werkers naar de heidenlanden van Azië, Afrika, Australië en Nieuw-Zeeland zonden. Hun zendingswerk in die 'heidenlanden' werd omschreven als Uitwendige Zending, terwijl het zendingswerk in West-Europa en Amerika omschreven werd als Inwendige Zending. In de beginperiode van de zending werd het werk hoofdzakelijk verricht door mannen. Alice W. Jerome, een presbyteriaanse publiciste uit de Verenigde Staten, vertelt hoe vrouwen bij dit werk betrokken raakten:

*In het begin van die eeuw (de negentiende) ontdekten 'heidense vrouwen' hoe bevoorrecht christelijke vrouwen waren. Ze smeekten hen bij hen thuis het evangelie te komen uitleggen. Dat moest wel omdat hun mannen hen er niet bij wilden hebben als zij door de zendelingen onderwezen werden. De situatie waarin die vrouwen verkeerden was hopeloos en had al de sympathie opgeroepen van velen in de westerse wereld. Toch zag het ernaar uit dat er niets aan gedaan kon worden, want predikanten en zendingswerkers konden alle mogelijke mensen onderwijzen behalve die 'heidense vrouwen'. (...) Een zending in China schreef naar zijn zendingsorganisatie in Londen dat naar zijn inzicht alleen vrouwen die deuren konden openen. Dat bracht vrouwen in Londen ertoe zelf het evangelie te gaan uitdragen aan die 'heidense vrouwen'. Wijze mannen vonden dat een waanidee, onpraktisch, fanatiek. Maar God werkte in de harten van die vrouwen en al spoedig organiseerden zij zich voor die grote taak.*<sup>2</sup>

De noodzaak om die 'heidense vrouwen' voor het evangelie te winnen, schonk westerse christelijke vrouwen en mannen de mogelijkheid zich samen in te zetten voor Gods zending in de wereld. Vrouwen met verschillende kerkelijke achtergronden vormden eigen zendingsgenootschappen. Hun doel was vrouwen te laten samenwerken met bestaande zendingsgenootschappen om vrouwelijke zendelingen naar 'heidense landen' uit te zenden. Aan kerkelijke zijde was de aarzeling om aan zo'n nieuwheid mee te werken in eerste aanzet groot, 'maar toen dit plan wortel schoot en de bodem daarvoor wonderlijk toebereid scheen, groeide de beweging snel en vertakte zich over de gehele wereld', schrijft Alice W. Jerome.<sup>3</sup>

Het gevolg was dat vrouwenzendingorganisaties geld begonnen in te zamelen en vrouwen begonnen op te leiden voor zowel de uitwendige als de inwendige zending.<sup>4</sup> In het kader van dat werk organiseerden vrouwen ook 'gebedskringen'. Deze vrouwen genootschappen stelden vrouwen in staat hun organisatorische en leidinggevende gaven te ontwikkelen waardoor ze in staat waren zich een plaats te veroveren binnen die mannelijke wereld van bestuurders. Zo legden deze genootschappen ook de basis voor veel kerkelijke vrouwenorganisaties die tegenwoordig bestaan. Tegen

1875, het jaar waarin de wereldbond werd opgericht, bestonden er al verschillende vrouwenzendingorganisaties die de poort vormden waardoor vrouwen bij het werk van de wereldbond betrokken werden.

## Internationale unie van vrouwenzendinggenootschappen

De deelname van vrouwen aan het werk van de WARC was niet vanzelfsprekend. Meer dan zestig jaar lang was de bond een mannenorganisatie. Onze dank gaat uit naar de echtgenotes die hun mannen begeleidden als die afgevaardigd werden naar de vierjaarlijkse assemblees van de bond voor hun vernuft, inzicht en toewijding aan zendingswerk. Tijdens de assemblee van 1888 ontmoetten deze vrouwen elkaar ongedwongen om hun zendingservaringen uit te wisselen. Tijdens zo'n ontmoeting stelde mevrouw Matthews, de echtgenote van de algemeen secretaris van de wereldbond, voor een internationale unie van presbyteriaanse vrouwenzendingorganisaties te stichten (die later bekend werd als 'de Unie'). In diezelfde bijeenkomst werd ook voorgesteld in het vervolg een conferentie voor vrouwen te organiseren in het kader van een assemblee. Deze voorstellen werden door de Londense assemblee aanvaard. Gelijktijdig met de assemblee van Toronto in 1892 werd een grote conferentie georganiseerd en 'de Unie' gesticht. Binnen de wereldbond werd als spoedig gesproken over het 'kleine zusje van de Hervormde Wereldbond'. Het motto van die unie was 'een band om de aarde'. De genootschappen en de unie schiepen een wereldwijd netwerk van vrouwenactiviteiten in het kader van de zending en droegen bij aan het verbreiden van de oecumenische gedachten onder vrouwen van gereformeerde signatuur.

Tijdens die assemblees wisselden vrouwen hun ervaringen op het gebied van de uit- en inwendige zending uit en werden enkele referaten gehouden. Tijdens de assemblee van Glasgow in 1896 waren reeds 27 vrouwenorganisaties bij de unie aangesloten. De conferentie bood de gastvrouwen de gelegenheid te leren van zusters die direct bij het zendingswerk betrokken waren. Terwijl de assemblees de mannen verenigden, vonden de vrouwen elkaar in hun unie en conferenties. *Onze zusters vinden elkaar over de grenzen van hun specifieke kerk, van hun specifieke land en ontdekken zo de wereldwijde gereformeerde kerk wiens vertakkingen en vertegenwoordigers in ieder land ter wereld gevonden worden.*<sup>5</sup>

Hoewel onze voorvaders binnen de wereldbond bijna vijftig jaar nodig hadden (1921) om voor vrouwen binnen hun wereldbond een plaats in te ruimen en hen te laten delen in de activiteiten, is het een feit dat de vrouwenorganisaties en de unie een belangrijke rol speelden in die beslissing.

In 1921, tijdens de assemblée van Pittsburg in de Verenigde Staten werd 'het kleine zusje' volwassen en benoemde mevrouw Martin Ucas van de kerk van Litouwen als haar eerste afgevaardigde naar de assemblée.

In het verslag van die wereldvergadering lezen we: *We hebben het gevoel dat we nog maar aan het begin staan van de bijdrage die vrouwen aan de wereldbond kunnen leveren. Als we onze statuten herzien moet het monopolie van mannen doorbroken worden. Het is niet voldoende dat vrouwenzendingsorganisaties vertegenwoordigd zijn, we wensen ook vrouwen in te schakelen die betrokken zijn bij andere kerkelijke activiteiten op continentaal en plaatselijke vlak.*<sup>6</sup>

## Gereformeerde vrouwen stichten gebedskringen

In dit verband is het van belang erop te wijzen dat in 1887 de inzet van Amerikaanse vrouwen voor gebed en voor het verlichten van lijden na de Amerikaanse Burgeroorlog Mary Ellen Darwin Davis, presidente van de presbyteriaanse bond voor inwendige zending, stimuleerde vrouwen op te roepen tot een 'Nationale Gebedsdag'. Deze moest volgens haar gepaard gaan met *het belijden van individuele zonden en offers waaruit ons berouw blijkt*.<sup>7</sup> In 1890 riepen twee baptistenvrouwen in de Verenigde Staten, Helen Barret Montgomery en Lucy Peabody hun zusters binnen hun kerkgemeenschap op tot een 'Biddag voor de Zending'. De twee gebedsdagen werden al spoedig verenigd tot een vrouwengebedsdag die aandacht schenkt aan nationale en wereldproblemen. In 1922 begonnen Canadese vrouwen aan die gebedsdag deel te nemen. Tijdens de Wereldzendingconferentie van Jeruzalem in 1922 verbreedde dat initiatief zich tot een vrouwenwereldgebedsdag. Over de grenzen van de Verenigde Staten breidde dat werk zich uit naar Europa en Zuid-Afrika.

Tegenwoordig wordt de Vrouwenwereldgebedsdag jaarlijks in zo'n 170 landen georganiseerd op de eerste vrijdag van maart. Zo groeide de oecumenische gedachte binnen de wereld van de vrouwen door hun inzet voor zending en gebed.

Binnen de gereformeerde wereldfamilie gaf de geest van gebed en inzet voor hen die lijden de stoot tot nog een gebedsbeweging, de Gemeenschap van de Kleinste Munt. In 1956 stelden presbyteriaanse vrouwen in de Verenigde Staten vrouwen uit het gebied van de Stille Oceaan in staat een team te vormen onder leiding van Margeret Shannon om samen met Aziatische vrouwen de bijbel te lezen en hen hulp te bieden na de Tweede Wereldoorlog. Een van die Aziatische vrouwen was Shanti Solomon van de Kerk van Noord-India. Haar werd een visum geweigerd om met het team Korea te bezoeken en ze moest in Manila op de Filippijnen achterblijven.

Ze was niet bitter en reageerde niet boos op de politici van haar eigen land, India, en van Korea die toen geen diplomatieke betrekkingen met elkaar onderhielden, maar kwam op de idee vrouwen te laten bidden voor vrede en verzoening en om hen in staat te stellen ook iets, hoe klein dan ook, te doen door de kleinste munt van hun land te schenken.

*Door het bijbelverhaal van het 'penningske van de weduwe' kwam ze op de idee een internationale gebedsgemeenschap te organiseren die in ieder land de kleinste munt ging sparen als symbool van gebed voor verzoening en vrede. Aan zo'n gemeenschap zouden alle vrouwen, rijke zowel als arme, deel kunnen hebben. De nadruk op gebed, de inzet voor vrede, de wetenschap dat vrouwen uit de hele wereld meededen, het symbool van die kleinste munt werden de elementen van deze visie.*<sup>8</sup>

Toen het team uit Korea terugkeerde, legde Shanti Solomon haar idee voor aan haar teamleden. Die reageerden enthousiast en zo ontstond de Gemeenschap van de Kleinste Munt. Net als de Vrouwenwereldgebedsdag overschreed ook deze gemeenschap de grenzen van de kerken van gereformeerde signatuur en groeide uit tot een oecumenische gemeenschap van vrouwen die bidden voor Gods zending in de wereld. Sedert de dag van haar ontstaan heeft deze gemeenschap zich over veertig landen verbreid en dank zij die kleinste munt zijn talrijke mensen overal ter wereld geholpen.

Deze twee bewegingen hebben de vrouwen in staat gesteld hun leiderschapskwaliteiten te ontwikkelen. Sommigen van hen hebben bijdragen aan de activiteiten van andere oecumenische organisaties en daagden de door mannen gedomineerde besturen van organisaties als de Wereldraad van Kerken, WARC en andere wereldbonden uit. Gebed, het opbouwen van netwerken en fondsenwerving waren tot nu toe de belangrijkste bijdragen van vrouwen aan de zending- en oecumenische bewegingen.

## Mannen erkennen het werk van vrouwen in de kerken

Uit de archieven van de wereldbond blijkt dat mannen zich niet onverschillig opstelden tegenover de bijdrage van vrouwen in het plaatselijke kerkewerk. Sinds de assemblée van Belfast in 1884 kwam het kerkewerk van vrouwen telkens weer ter sprake, maar dat bracht hen er niet toe ook te gaan spreken over een mogelijke bijdrage van vrouwen aan het werk van de wereldbond. De bond waardeerde oprecht de bijdrage van vrouwen aan het werk van uit- en inwendige zending: hun gebed, de organisaties die ze stichtten, de opleiding van zendingswerkers, hun fondsenwerving en hun werk in de steden. De assemblée van Belfast benoemde een commissie

(van alleen mannen) om op de volgende assemblée te rapporteren over 'Het werk van vrouwen binnen de kerken'.

Tijdens de assemblée van Londen in 1888 stelde de commissie voor dat vrouwen benoemd (sommige mannen wilden niet spreken van 'bevestigd') moeten kunnen worden als diakonessen. In de tweede plaats werd uitgesproken dat vrouwen dergelijke taken kunnen uitvoeren onder verantwoordelijkheid van de kerkeraad of van andere kerkelijke organen. Dat is de reden dat zoveel vrouwenorganisaties binnen de kerken van presbyteriaanse of gereformeerde signatuur werden opgericht. Dit werk van vrouwen werd echter beperkt tot dienstverlenend werk binnen de kerk en gemeenschap. Vrouwen werden uitgesloten van het predikambt en van dat van ouderlingen en diakenen. Dan, tegen het begin van deze eeuw, horen we van vrouwen die in een ambt bevestigd willen worden.

*De synode van de Nederlandse Hervormde Kerk moest op haar laatste zitting de aanvraag behandelen van een dame, met een doctorstitel in de theologie, die toegelaten wilde worden tot het predikambt. De dame kwam haar aanvraag persoonlijk toelichten en werd gesteund door twee professoren in de theologie, de ene in Leiden en de andere in Utrecht. Vervolgens wees de synode met tien tegen negen stemmen de aanvraag af.*

De discussie over vrouwelijke ambtsdragers kwam binnen de wereldbond in de jaren vijftig in een versnelling. Maar vrouwen moesten vechten voor hun plaats binnen de bond en voor een serieuze discussie over hun inzichten en problemen door de mannenbroeders die de leiding hadden. De bevestiging van vrouwen is nog steeds een steen des aanstoots in veel ledenkerken in het zuiden die blijven weigeren vrouwen tot het predikambt toe te laten.

## Vrouwen dagen mannen binnen de wereldbond uit

In 1921 werd door de mannelijke afgevaardigden naar de assemblée van Pittsburg fel gediscussieerd over *De plaats van de vrouw in de kerk*. Tegen die tijd hadden al enkele ledenkerken vrouwen tot het ambt van predikant en ouderling toegelaten. In politieke kringen eisten vrouwen in die tijd in westerse landen stemrecht. In 1929 besloot de assemblée van Boston dat vrouwen voortaan de vergadering mochten toespreken en deel mochten nemen aan discussies over het werk van vrouwen binnen de wereldbond. Mevrouw W.L. M'Kerrow van de Schotse Presbyteriaanse Kerk en mevrouw F.S. Bennet uit Amerika spraken de assemblée toe. Terwijl M'Kerrow de nadruk legde op het werk van vrouwen op het zendingsveld en binnen kerkelijke organisaties, hield mevrouw Bennet een historisch en profetisch betoog over de hedendaagse bijdrage van vrouwen aan kerkewerk.

Uit haar toespraak bleek overduidelijk het verlangen naar een waardige samenwerking van vrouwen en mannen:

*Ik zou zo graag in staat zijn de grond te vinden waarin de gedachte van een aparte vrouwentaak binnen de kerk wortelt. De geest van vrijheid blijkt duidelijk uit het verlangen van deze vrouwen om een bijdrage te leveren naast het alleen maar passief luisteren. (...) Tijdens de Amerikaanse Burgeroorlog, toen vrouwenorganisaties ontstonden, werd mannelijke ambtsdragers de kans geboden om wijzigingen in de kerkelijke structuur aan te brengen die mannen en vrouwen in staat zouden stellen samen te groeien tot een verenigd lichaam, maar die leiders beseften niet dat ze stonden aan het begin van een nieuwe tijd; de toekomst boezemde hen alleen angst in en ze kozen voor een mannelijke en een vrouwelijke kerk in plaats van voor een verenigde kerk. We moeten nu terecht erkennen dat het mannelijk falen om de kansen te grijpen de grond is waarin het gescheiden optrekken van mannen en vrouwen in de dienst van de kerk geworteld is.*

In haar conclusie poneert mevrouw Bennet: *Vrouwen vragen niet om erkenning of om loon voor hun bijdrage, ze zoeken alleen de kans en het voorrecht om hun beste krachten te geven voor de kerk waar ze van houden. Als we profetisch dat vrouwenwerk beschouwen, constateren we dat begrip langzamer werkt dan vooroordeel. Daarom verlangen we ernaar de toekomst binnen te treden in een geest van liefde en kalmte en een verlangen om de wil van de Meester te leren kennen. Zowel mannen als vrouwen moeten de nieuwe dag zo tegemoet zien.*<sup>11</sup>

## De vernieuwde geest binnen de wereldbond

Als de uitdaging klinkt, begint het proces van vernieuwing. Verandering is een langzaam en moeizaam proces. De bestuurlijke kracht van vrouwen, de ervaring van de assemblée van Pittsburg in 1921, en de vernieuwende kracht van de Heilige Geest veranderden het denken van mannen en vrouwen binnen de gereformeerde familie slechts uiterst langzaam.

In 1933 stelde de Internationale Unie de assemblée van Belfast voor de unie te aanvaarden als de vrouwelijke arm van de wereldbond met het recht om zelfstandig bijeenkomsten te beleggen tijdens de vierjaarlijkse assemblées. De vrouwen legden de assemblée nog enkele bescheiden verlangens voor:

- 1. Dat kerken die vrouwelijke ambtsdragers kennen een aantal van hen openmen in de officiële afovaardiging naar de assemblée.*
- 2. Dat kerken die geen vrouwelijke ambtsdragers kennen, zoveel vrouwen aanwijzen als corresponderende leden van de assemblée als zij nodig achten maar niet meer dan ongeveer tien van één bepaalde kerk. Deze corresponderende leden moeten dan het recht krijgen te spreken maar niet stemmen in de assemblée.*



3. *Dat kerken die vrouwelijke ambtsdragers kennen vrouwen in hun officiële delegatie opnemen maar ook corresponderende leden benoemen.*

Doel van de unie was het vrouwenwerk binnen de presbyteriaanse kerken te internationaliseren via de assemblées, de uitwisseling van literatuur en via correspondentie. De unie zelf had geen wetgevende macht over de aangesloten genootschappen.

Mevrouw F.J. Pauls, die de voorstellen aan de assemblée voorlegde, benadrukte de noodzaak van samenwerking tussen mannen en vrouwen in Gods zending in de wereld. De assemblée van Montreal aanvaardde in 1937 de voorstellen en liet veertien vrouwen toe als corresponderende leden van de assemblée. Naar de assemblée van Genève kwamen zeven vrouwen als officiële afgevaardigden in eigen rechten als predikant of onderling.

De vernieuwende kracht van de Heilige Geest bleef actief onder de mannen en vrouwen van de wereldbond. In 1954 wijzigde de assemblée van Princeton in de Verenigde Staten de samenstelling van de afvaardigingen. De assemblée besloot om niet langer de eis te stellen dat afgevaardigden noodzakelijkerwijs ambtsdragers moeten zijn:

*Zo wordt de weg geopend, als kerken er gebruik van willen maken, om vrouwen deel te laten nemen aan het werk van de wereldbond.<sup>13</sup>*

*Nieuwe ontwikkelingen volgden. Tijdens de assemblée van Princeton stelden vrouwen ook voor hun unie te vervangen door een afdeling voor vrouwenwerk. Die moet niet slechts de vroegere activiteiten van de unie voortzetten, maar de plaats en het werk van vrouwen verder binnen de wereldbond integreren en misschien een belangrijker middel worden om kerken te stimuleren een beter gebruik te maken van vrouwelijke kwaliteiten. Een dergelijke afdeling zal vrouwen doen beseffen dat sinds zij belangrijk werk verrichten in de seculiere wereld dat oorspronkelijk uitsluitend gedaan werd door mannen, christenvrouwen nodig zijn om hun bijdrage te leveren aan de dienst van God.<sup>14</sup>*

Dit voorstel werd aangenomen en mevrouw L.P. MacDermott van de Ierse Presbyteriaanse Kerk werd benoemd tot voorzitter van de vrouwenafdeling. De belangrijkste taak was plannen te ontwerpen en informatie uit te wisselen. Om het onderling contact van vrouwen te bevorderen werd in ieder deel van de wereld waar de wereldbond vertegenwoordigd is een gereformeerde vrouw aangesteld als correspondent. Iedere lidkerk werd aangemoedigd een vertegenwoordigster te benoemen om contact met die vrouw te onderhouden. De afdeling zou functioneren zonder vaste kracht. De afgevaardigden schonken tijd en gaven, daartoe in staat gesteld door hun eigen kerken.

Margaret Shannon van de Verenigde Staten en Wilhelmina Timmermans uit Nederland fungeerden ook als voorzitters. Op het kantoor in Genève werd het administratieve werk gedaan door Paulette Piguet, de secretares-

se van de algemeen secretaris. Zonder haar interesse en enthousiasme zou het werk van deze afdeling ernstig gehandicapt geweest zijn. De coördinatie van vrouwenwerk wereldwijd bevorderde de opbouw van een vrouwelijk netwerk binnen de gereformeerde familie.

Door de gewijzigde plaats van de vrouw in de samenleving, moest de kerk zich wel aanpassen, zij het, dat ze maar uiterst langzaam veranderde. Tijdens de assemblée van 1964 in Frankfort stelden verschillende vrouwen vragen over de toekomst van de positie van de vrouw binnen de wereldbond: *Was het niet hoog tijd dat kerken vrouwen gelijkwaardig met mannen aanvaardden, niet alleen in de kerkelijke ambten maar in alle activiteiten. En als dat zo is, wordt het ook niet tijd dat mannen en vrouwen gelijkwaardig vertegenwoordigd zijn in de assemblées. Was niet een van de oorspronkelijke doelstellingen van de (nieuwe) afdeling vrouwen in staat te stellen ook de algemene en regionale bijeenkomsten bij te wonen?*

Tegen die tijd was het al duidelijk dat integratie niet noodzakelijkerwijs samenwerking van mannen en vrouwen inhield. De discussie daarover werd al gevoerd, toen het uitvoerend bestuur in 1967 het 'Departement of Cooperation and Witness' instelde.<sup>16</sup> In het besef, om dr. Eugene Blake te citeren: *Dat het wegnemen van obstakels nog niet betekent dat ook vertrouwen wordt geschapen*, werd besloten dat dat nieuwe departement niet de vrouwenafdeling zou vervangen, maar dat binnen die afdeling een speciale sectie zou worden gevormd, gewijd aan vrouwenzaken en dat een lid van het uitvoerend bestuur voor die sectie verantwoordelijk zou worden. Dit voorstel werd ingediend tijdens de verenigingsassemblee van Nairobi (waarbij de Hervormde Wereldbond en de Internationale Congregationalistische Bond elkaar vonden) en werd aanvaard. Shanti Solomon, vice-presidente van de WARC van 1970-1977, was tevens verantwoordelijk voor het werk van deze sectie tot 1982 toen haar periode als lid van het Uitvoerend Bestuur afliep.

In de inleiding schreef ik dat op de assemblée van Ottawa in 1982 de vrouwen vroegen om de benoeming van een staflid voor vrouwenzaken. Toen de financiële consequenties van dat plan bestudeerd werden, adviseerde de assemblée dat het staflid voor het Department of Cooperation and Witness een vrouw zou zijn. Beseft werd dat een vrouwelijk staflid beter zo'n afdeling die ook over vrouwenzaken handelt, kon behartigen. Daarom benoemde de wereldbond in 1987 de eerste vrouw tot staflid, ds. Jill Schaefer van de Presbyteriaanse Kerk in de Verenigde Staten. Twee jaar later besloot de assemblée van Seoul ook een staflid aan te stellen voor vrouwenzaken.

Deze langdurige strijd en dat blijvende verlangen naar volledige samenwerking in Gods zending, toont hoe gereformeerde vrouwen hun van God ontvangen gaven hebben besteed. Hun beslistheid en standvastigheid om

waardige partners te willen worden, maakte in 1990 de benoeming mogelijk van de eerste vrouwelijke president van de wereldbond, prof. Jane Dempsey Douglass van de Presbyteriaanse Kerk in de Verenigde Staten. En in 1992 ging de wens in vervulling ook een staf lid in vaste dienst te hebben om die visie te bevorderen van waardige samenwerking. Vrouwen hebben het werk van de wereldbond verrijkt door hun publikaties, hun contacten, hun bewustwordingswerk, hun gebed en hun leiderschap.

## Partners in Gods zending

Voortbouwend op deze rijke erfenis van vrouwelijk verlangen naar en inzet voor volledige samenwerking binnen kerk van samenleving, wil de Hervormde Wereldbond door PACT de ledenkerken onder meer *stimuleren obstakels weg te ruimen die vrouwen en mannen onderling scheiden; opnieuw te luisteren naar het bijbelse getuigenis dat spreekt van het partnerschap van mannen en vrouwen; hun theologie en praktijk te evalueren om sexismen te onderkennen en uit te roeien om samenwerking te verwezenlijken; om de gaven en talenten van vrouwen in Gods werk te herkennen en vrouwen een volledige plaats te gunnen binnen de leiding en het gezag van de kerk op alle niveaus.*

Met andere woorden: om samenwerking te bevorderen. De WARC ziet drie cruciale taken: We moeten erkennen wat vrouwen en mannen hebben gedaan of nog doen om tot volledige samenwerking in Gods zending te komen. Belangrijk daarbij is dat we ons menszijn en onze gaven onderkennen omdat we geschapen zijn naar Gods beeld. In de tweede plaats moeten we ons op die gebieden inzetten die de ontwikkeling naar volledige samenwerking, eensgezindheid, wederkerigheid, en de juiste verhouding die een waardige samenwerking van mannen en vrouwen mogelijk maken, verhinderen. En ten slotte moeten we bestaande situaties van discriminatie, vooroordeel en ontmenselijking veranderen. Verandering, daar wezen we reeds op, is een langzaam en moeizaam proces, maar we mogen ons daarvan niet onttrekken als we ons willen wijden aan het evangelie van onze Heer Jezus Christus. We zien dit proces uitgebeeld in het leven en werk van Jezus. Jezus erkent onze mensheid in onze pogingen het leven te verbeteren, hij daagt ons uit onze zondige wegen te verlaten en hij verandert ons leven en verzoekt gebroken menselijke verhoudingen. Dat is de basis voor een waardige vorm van samenwerking tussen mannen en vrouwen.

We moedigen onze lidkerken aan zich kritisch te bezinnen op de aard van Gods zending vandaag in onze eigen context. Dat is een uitdaging gezien de politieke, economische, culturele en godsdienstige crises waarin we ons aan de vooravond van een nieuwe eeuw bevinden. Net als onze voorgangers in de wereldbond kunnen we ons niet beperken tot de samenwerking

van vrouwen en mannen in een wereld vol tegenstellingen, exploitatie, ontmenselijking en overheersing. Via regionale bijeenkomsten wil PACT aandacht aan die problemen besteden.

We beseffen dat het van belang is om theologisch onderwijs te bevorderen voor vrouwen als ze deel willen nemen aan Gods zending, vooral voor vrouwen in het zuiden. De meeste theologische hogescholen in het zuiden aanvaarden alleen mannen als studenten en dan nog alleen als die zich willen voorbereiden op een pastorale taak. Hoewel niet iedereen theologie kan studeren en in een ambt bevestigd kan worden, is het belangrijk voor zowel mannen als vrouwen dat ze zich theologisch kunnen ontwikkelen. Het kerkelijk leiderschap vereist goed opgeleide mannen en vrouwen als een waardige vorm van samenwerking gezocht wordt. Dat vraagt om een kritische analyse van het gedrag van zowel vrouwen als mannen.

## Conclusie

Volgens Beverly W. Harrison bevordert een woede die geen uitlaatklep heeft *verveling, ongeïnteresseerdheid, gebrek aan energie en uit deze zich in passief-agressieve activiteit of in moralistische zelfgerechtigheid en aanklachten.* Uit deze historische schets over vrouwen binnen de gereformeerde familie kunnen we concluderen dat vrouwen voor de daad kozen en zich gingen inzetten voor heling van gebroken verhoudingen tussen vrouwen en mannen en gingen wegruimen wat een volledige samenwerking in de weg stond.

In de loop van de jaren zijn zowel vrouwen als mannen binnen de wereldbond gaan beseffen dat ze elkaar nodig hebben om een holistisch leven te leiden. Zonder vrouwen zou de zending nooit de zogenaamde 'heidenlanden' hebben bereikt. Zonder de guldens en de gebeden van vrouwen zouden de mannen niet ver zijn gekomen. Zo hebben we ook nu elkaar nodig voor de taken waarmee we geconfronteerd worden op onze weg door een wereld die op weg is naar zelfvernietiging via etnische botsingen, burgeroorlogen, geweld binnen het gezin, verkrachting, drugs, enzovoort. God roept ons op tot samenwerking zolang hij door Jezus Christus ons leven en overvloed wil schenken.

- 1 Beverly W. Harrison, een blanke Amerikaanse vrouw met een gereformeerde achtergrond legt dit als volgt uit in haar artikel over 'The Power of Anger in the World of Love': 'Boosheid is niet het tegenovergestelde van liefde. Het woord kan beter verstaan worden als een gevoels signaal dat in onze verhouding tot andere personen of groepen niet alles is zoals het zou moeten zijn. Boosheid is een vorm van verbondenheid en is altijd een uiting van zorg,' Judith Plaskow & Carol P. Christ, ed., *Weaving the Visions: New Patterns in Feminist Spirituality*, Harper & Row, San Francisco 1989, p. 220.
- 2 *Quarterly Register*, Vol IV, november 1896.
- 3 Idem.
- 4 Dana L. Robert beschrijft hoe Amerikaanse vrouwen vrouwelijke zendelingen opleidden en uitzonden naar Zuid-Afrika in 'Mount Holyoke Women and the Dutch Reformed Missionary Movement, 1874-1904'. *Missionaria* nr. 21, 2 augustus 1993.
- 5 *Quarterly Register*, Vol III, februari 1892.
- 6 *Quarterly Register*, Vol XII, februari 1922.
- 7 Margeret Williams, 'The First 100 years: World Day of Prayer Celebrates its Centennial' in *The Church Women*, Vol. LI, nr. 4 winter 1985-86, p. 38.
- 8 Eleanor Gregory, 'Prayer, Partnership and Peace' in *Concern*, een uitgave van presbyteriaanse vrouwen in de Verenigde Staten, winter 1981, p. 4.
- 9 *Quarterly Register*, Vol. VI nr. 9, februari 1903. Het is waard om in dit verband te beseffen dat de kerken van congregationalistische signatuur vrouwelijke predikanten al in 1853 aanvaardden toen de Verenigde Kerk van Christus in de Verenigde Staten de eerste vrouw bevestigde. Voor informatie over vrouwelijke ambtsdragers in de kerken van de WARC zie: Ursel Rosenhäger & Sarah

- Stephens ed., *'Walk My Sister', the Ordination of Women: Reformed Perspectives*, WARC Publications, Genève, juli 1993, p. 165-173.
- 10 F.S. Bennet, 'Women's Work in the Alliance', in *The Thirteenth General Council*, juni 1922, p. 138. Het cursief is door mij aangebracht.
- 11 Idem, p. 145.
- 12 'Women's Work in the Alliance', *The Fourteenth General Council*, Belfast 1993, p. 189.
- 13 *The Seventeenth General Council*, Princeton 1954.
- 14 Idem.
- 15 *The Twentieth General Council*, Nairobi 1970, p. 158
- 16 Tien jaar eerder, in 1957, stichtte de wereldbond het Department of Theology. Zowel de voorzitters als de uitvoerende secretarissen van die afdeling waren steeds mannen, in tegenstelling tot het Department of Cooperation and Witness waarvan twee voorzitters en twee secretarissen vrouwen waren.
- 17 *The 22nd General Council*, Seoul 1989, p. 176.
- 18 Beverly W. Harrison, 'The Power of Anger', idem, p. 220.

**Dr. Nyambura J. Njogore** is predikante in de Presbyteriaanse Kerk van Oost-Afrika (PCEA). Ze werkte zes jaar in een gemeente in Nairobi en doceerde part-time aan het Pastoral Institute Kikuyu in Kenya. Haar wetenschappelijke specialisatie is Afrikaanse theologie en christelijke sociale ethiek gericht op de situatie van de vrouw. Zij is nu secretaris van het programma voor partnerschap van vrouwen en mannen in kerk en samenleving van de WARC (World Alliance of Reformed Churches) in Genève.

## Vrouwendecennium Wereldraad van Kerken: de tweede ronde (1993-1998)

'Moeizaam', 'decennium-moeheid', 'ontnuchterd'... het zijn met name deze termen die de laatste tijd opdoken in artikelen over het vrouwendecennium van de Wereldraad van Kerken. Halverwege de decade blijken de inspanningen toch minder doeltreffend dan in het enthousiasme van het begin werd gedacht, hetgeen in het licht van bijna tweeduizend jaar christelijke kerkgeschiedenis overigens niet zo verwonderlijk is. In deze bijdrage zal eerst een korte terugblik worden gegeven op de ontwikkelingen tot dusver en daarna wordt de nieuwe strategie voor 1993-1998 geschetst.

### 1988-1993

Het oecumenische decennium, met als thema 'Churches in solidarity with women', werd op Pasen 1988 door de Wereldraad van Kerken ingeluid. Voor een deel was het een antwoord op het Decennium voor Vrouwen van de Verenigde Naties (1975-1985), dat ondanks vele successen noch de vrouwen aan de basis had bereikt, noch aan de specifieke zorgen van vrouwen in de kerk tegemoet was gekomen. Het oecumenisch decennium sloot destijds ook aan bij de Wereldraadstudie 'Gemeenschap van Vrouwen en Mannen in kerken', die van 1977 tot 1981 werd uitgevoerd.<sup>1</sup> Belangrijkste doelen van het decennium zijn: speciale aandacht voor de vrouwen bij de strijd tegen racisme, armoede, militarisme en vóór gerechtigheid, vrede en behoud van de schepping (JPIC), volwaardige deelname in leiderschap en besluitvorming binnen de kerken, en het ontwikkelen van een eigen theologie en spiritualiteit.

In vele delen van de wereld werd het decennium met enthousiasme ont-

vangen. Raden van kerken, kerkelijke studiecentra en vrouwenverenigingen kozen het decennium als onderwerp voor één of meer bijeenkomsten en hier en daar werden workshops georganiseerd waarin vrouwen, via vragenlijsten over de concrete situatie in hun kerk, bewust worden gemaakt van eigen situatie.<sup>2</sup> Ook buiten de directe kring van de Wereldraad was er aandacht voor de decade.<sup>3</sup>

Vanuit het zenuwcentrum in Genève gingen regelmatig impulsen uit, onder andere door middel van publikaties. Een rijke bron van informatie en inspiratie is bij voorbeeld het blad *Decade Link*, met nieuws over de positie van de vrouw binnen de kerken, misstanden in de samenleving waarbij geweld tegen vrouwen vaak ter sprake komt, uitwisseling van ervaringen, oproepen tot solidariteit met bepaalde acties, theologische bijdragen, verslagen van conferenties, namen van regionale contactpersonen, enz.<sup>4</sup> Ook was er financiële of personele steun voor regionale conferenties.

## Mid-decade crisis

Tijdens de zevende Wereldraad Assemblée in Canberra in 1991 wordt een plenaire zitting aan het oecumenische decennium gewijd, doen vrouwen uit verschillende continenten verslag van hun bevindingen. Annathai Abayasekera uit Sri Lanka vertelt enthousiast over een bezoek aan China door tien Aziatische vrouwen en tien uit de Verenigde Staten en Zweden, om ervaringen uit te wisselen en een wereldwijd zusterschap op te bouwen.

Toch worden ook de tegenkrachten zichtbaar. Zo wijst ze er op dat vrouwen zich vaak toch weer in hun hoekje moeten terugtrekken omdat de kerk antwoordt als instituut, zonder notie te hebben van de pijn die ze vrouwen daarmee aandoet en van de aantasting van hun Godsbeeld na deze ervaring. In de Anglicaanse gemeenschap heeft het in 1990/91 uitgeroepen 'decennium van evangelisatie' bovendien de aandacht voor het vrouwendecennium in die kerk afgeleid.<sup>5</sup>

Na enkele jaren blijken de hooggespannen verwachtingen omgeslagen in teleurstelling. Weliswaar zijn er veel activiteiten ontplooid en zijn de kerken in India bijvoorbeeld actief in het helpen veranderen van het Indiase familierecht, maar in het algemeen kan het decennium 'kerken solidair met vrouwen' worden samengevat in één zin: 'vrouwen solidair met vrouwen'. Aruna Gnanadason, sinds 1991 coördinator van het vrouwenprogramma, is daar tijdens de 'wereldwijde Anglicaanse ontmoeting' in Brazilië (1992) niet onduidelijk over:

Ik werk nu negen maanden bij de Wereldraad. Het was een pijnlijke tijd; de kerken nemen het decennium niet ernstig. Er heerst een zekere wan-

hoop bij veel vrouwen in de kerken. Enkele jonge vrouwen in Zuid-Afrika hebben mij gevraagd om voor vrouwen een internationale boycot van kerken te organiseren. Dit decennium zou inderdaad de Decade van vrouwen in solidariteit met de kerk genoemd moeten worden. Ondanks alles blijven we bij de kerk.<sup>6</sup>

Ook binnen de Wereldraad is van gelijke kansen geen sprake. Tijdens de vergadering in Canberra dwingen orthodoxe hoogwaardigheidsbekleders vrouwen ertoe af te zien van hun verkiezing in het centraal comité. En als op het centrale bureau van de Wereldraad vier nieuwe directeuren voor de programma-afdelingen moeten worden benoemd, slaat men de vrouwen over. 'In het vijfde jaar van het Oecumenische Decennium voor Vrouwen moesten de vrouwen eerst protesteren, voordat er aan deze vier mannelijke directeuren vier vrouwelijke compagnons werden toegevoegd', aldus Aruna Gnanadason.<sup>7</sup>

In Nederland is het vrouwendecennium nooit goed van de grond gekomen. Wel richtte de Raad van Kerken een 'Stuurgroep Decennium' op, maar omdat de eerste Oecumenische Vrouwensynode al een half jaar vóór de start van het decennium gehouden was, kon deze niet meer als opening gelden. Niet alleen de toenmalige secretaris van de sectie 'Vrouw in kerk en Samenleving' had zo haar bedenkingen ten aanzien van het decennium, maar ook de 'Vrouw, Geloof en Leven'-groep in Limburg had weinig fiducia in het thema 'kerken solidair met vrouwen': 'Wij zijn nu al twintig jaar bezig met onze stem te verheffen. Laat nu de kerken het doen'.<sup>8</sup> Intussen heeft de stuurgroep, onder het gezamenlijk voorzitterschap van Lideke in 't Veld en Dick Mulder, in de jaren 1992 en 1993 de besturen en de leiding van de lidkerken van de Raad van Kerken bezocht om samen na te gaan wat er met aanbevelingen en studies ten behoeve van de bevordering van een meer gelijkwaardige positie van vrouwen in kerken is gebeurd. De conclusies waren even leerzaam als teleurstellend:

Geen van de besturen had eerder gesproken over het Decennium; nergens bestond er een plan om systematisch te werken aan het vergroten van de deelname van vrouwen in de kerk, betaald of onbetaald; vaak had men weerstanden tegen feministische theologie; en er was nauwelijks aandacht voor inclusief taalgebruik.

Intussen is de Raad van Kerken bezig een 'geloofsbrief' op te stellen voor alle lidkerken van de Raad. Met deze brief zeggen de kerken zichzelf en elkaar toe een kerk van de toekomst te willen zijn, een kerk van vrouwen en mannen, een menselijke kerk. De stuurgroep van het oecumenisch decennium wil de komende jaren ook verdere bezinning bevorderen op de rol van het gezin in kerk en samenleving. Zij heeft de indruk dat het gezin in

de maatschappij een minder belangrijke rol is gaan spelen, maar dat de kerken zich op die ontwikkeling nog nauwelijks hebben ingesteld. De stuurgroep gaat ook verder met andere activiteiten. Het onderwerp vrouwen (en mannen) in de kerk is in elk geval een thema geworden, waar men niet meer omheen kan. Overigens is dit niet alleen de verdienste van de stuurgroep maar met name ook van de Vrouwensynode.<sup>9</sup>

## Een nieuw initiatief: 'living letters'

In juli 1993 meldt Decade Link dat een groep vrouwen van over de gehele wereld, veelal officiële vertegenwoordigsters van regionale raden, een opwindend plan bedacht heeft om het vrouwendecennium opnieuw te activeren. Op grond van het feit dat slechts weinig lidkerken van de Wereldraad tekenen van solidariteit met vrouwen hebben geschonken, stellen zij tot veler verbazing voor om de decade gedurende de resterende vijf jaar in de handen van de kerken terug te leggen. De beste manier lijkt hun om, naar de woorden van de apostel Paulus, 'levende brieven' te sturen: 75 teams van vier personen plus 1 Wereldraad staf lid zullen alle 322 aangesloten kerken bezoeken.

Niet alleen keurt het uitvoerend comité van de Wereldraad het plan goed, maar ook schrijft de algemeen secretaris, dr. Konrad Raiser, een persoonlijke brief naar elk van de lidkerken en naar alle Raden van Kerken om hen op de hoogte te stellen van de voorbereiding van de teams. Daarin verzoekt hij hen tevens het bezoek ter plaatse te willen steunen en de financiële verantwoordelijkheid voor de kosten van lokaal vervoer en onderdak op zich te nemen.

De voorbereidingen zijn nu in volle gang en de verwachtingen hooggespannen, zoals blijkt uit de woorden van Nicole Fischer, Mid-Decade Consultant:

We willen heel erg graag de bezoeken zien beginnen. Als vrouwen voelen we dat ons een ongelooflijke en unieke gelegenheid wordt geboden. We voelen ook de druk om deze kans op de beste manier te benutten om onze gezamenlijke verwachtingen te dienen, waar ook ter wereld. We zijn op weg naar zichtbare tekenen van Gods familie (oikos) in onze tijd, *Een gemeenschap van vrouwen en mannen* om samen te dienen en glorie te geven.<sup>10</sup>

Intussen hebben de eerste bezoeken, namelijk aan Nicaragua en Panama, plaatsgevonden, zij het dat er de nodige obstakels overwonnen moesten worden. Zo bleek het niet eenvoudig om mensen te vinden die een dergelijk bezoek wilden afleggen en ook het verkrijgen van visa was problematisch.

In beide landen bracht het team vier dagen door met oecumenische en kerkleiders, alsmede met kerkelijke en niet-kerkelijke vrouwengroepen; in Nicaragua deden ze o.a. een interkerkelijk studiecentrum (CIBETS) en een Baptistenseminarie aan. Hoewel in beide landen veel verhalen loskwamen over geweld tegen vrouwen, kommervolle omstandigheden van verlaten moeders, de *Machista* cultuur en het ontbreken van een werkelijke erkenning van de vrouw in de kerk, moesten de teamleden toch constateren dat de kerken in beide landen bezig waren met zaken die men daar 'meer urgent' vond dan die van het vrouwendecennium. Hetgeen volgens Aruna Gnanadason uit India, teamlid en uitvoerend secretaris voor vrouwen in de Wereldraad Unit on Justice, Peace and Creation 'aangeeft dat er veel obstakels de weg blijven versperren voor een allesomvattende gemeenschap (inclusive community)'.

Het is niet onwaarschijnlijk dat een dergelijke opmerking ook zal gelden door de situatie in Botswana, waar eind februari drie 'living letters' werden verwacht. Een lid van de Botswana Raad van Kerken zag in het bezoek echter juist ook een gelegenheid om creatieve plannen voor de tweede helft van de decade te maken en de oecumenische verbondenheid binnen Botswana en wereldwijd te verstevigen.<sup>11</sup>

Over de huidige stand van zaken en eventuele afgelegde teambezoeken werd tijdens de bijeenkomst van het centrale comité van de Wereldraad in Johannesburg weinig informatie verschaft. Tot ongenoegen van sommige aanwezigen waren betrokkenen van mening dat de rapportage aan het centrale comité algemeen van karakter behoort te zijn. Decade Link en andere Wereldraad publikaties zullen het ons te zijner tijd ongetwijfeld leren...

- 1 A.K. Hammer, Oecumenisch decennium voor vrouwen, *Kosmos + Oekumene*, 22 (1988) 9/10, 276 (vertaling van: After Forty Years - Churches in Solidarity with Women?, *The Ecumenical Review*, 40 (1988), pp. 534-535).
- 2 Leny Lagerwerf, African Women Doing Theology, *Exchange Journal of Missiological and Ecumenical Research*, 19 (1990) 1, p. 11. Leny Lagerwerf, Oecumenische Decade: kerken kiezen kant van vrouwen (?). In: *Kom Heilige Geest, vernieuw de hele schepping*. 12 Nederlandse commentaren bij internationale oecumenische ontwikkelingen met het oog op de 7e assemblée van de Wereldraad van Kerken te Canberra, Australië, 7-20 febr., 1991. Eindredactie: Martien Brinkman. Voorburg: Publi-vorm, 1990, pp. 75-86.
- 3 Een research-editor van het rooms-katholieke Ishvani documentatiecentrum, Sr. Pauline DSP, bekeek haar kerk vanuit deze optiek, onder de titel: Ecumenical Decade: Churches in solidarity with women (1988-1998), *Ishvani Documentation & Mission Digest*, X (1992) 3 pp. 78-82. Een ander voorbeeld is Musimbi Kanyoro van het secretariaat voor 'Vrouw in kerk en samenleving' van de Lutherse Wereldfederatie. Zie b.v.: Churches in Solidarity with Women. A decade's worth of issues, *One World*, No. 176, 1992, pp. 10-12.
- 4 Een uitgave van de Wereldraad van Kerken, aanvankelijk van de Sub-Unit on Women. Na de herstructurering van de Wereldraad: 'a Publication of the Women's Programme, Justice, Peace and Creation Unit'.
- 5 Voices from the Decade Plenary, *Women in a Changing World - a publication of the World Council of Churches*, No. 31, 1991, p. 10 (Overgenomen uit: Plenary on the Ecumenical

Decade of the Churches in Solidarity with Women, WCC Seventh Assembly, Canberra, 1991).

- 6 Claire Woodley-Aitchison, *No South or North. Worldwide Anglican Encounter (Brazil 1992)*. Office of Women in Mission and Ministry, Episcopal Church Center, 815 Second Avenue, New York, NY 10017, USA, n.d., p. 61.
- 7 Vrouwendecennium dreigt te floppen, *Trouw*, 20 mei 1992.
- 8 Lien Willems, Maar moeizaam blijft het, *De Bazuin - opinieweekblad voor kerk en samenleving*, 77 (1994) 4, p. 6. Ook alle verdere informatie over het oecumenisch decennium in Nederland is aan dit artikel ontleend.
- 9 De eerste Europese vrouwensynode in 1996 zal niet in Nederland, maar in Oostenrijk plaatsvinden. Wel wordt het stichtingsbestuur in Nederland gevestigd, terwijl hier ook de projectmedewerkers komt te werken. Ook zullen de Nederlandse vrouwen zowel de functie van voorzitter als penningmeester krijgen. Korte metten, *Trouw*, 29 november 1993.
- 10 Nicole Fischer, Team visits for a dialogue with the churches, *Decade Link*, No. 13, 1993, p. 7.
- 11 Jennifer Potter, In Whose Image. *Living letters of Christ - worldwide networking in action*, Mokaedi, 3 (1994) 1, 21. Zie ook: Miriam Reidy, Decade at the midpoint, *One World*, no. 190, November 1993, 6-7.

**Leny Lagerwerf** studeerde niet-westerse sociologie. Zij maakt deel uit van de staf van het IIMO in Leiden.

## Missionaire Agenda

'Het thema van dit nummer van Wereld en Zending loopt parallel met dat van de Missionaire Agenda 1994/1996. In de Missionaire Agenda, uitgave van de Nederlandse Missieraad, wordt educatief materiaal voor kerkelijke groepen gebundeld rondom een bepaald jaarthema. Voor het seizoen 1994/1995 is het thema van Missionaire Agenda: de rol van vrouwen en mannen wereldwijd, in samenwerking en kerk. Vele honderden katholieke MOV(missie, ontwikkeling, vrede)-groepen, en dit jaar ook protestantse ZWO(zending, wereld-diakonaat, ontwikkelingssamenwerking)-groepen in Nederland zullen met dit thema gaan werken. Vanaf mei 1994 kan de Missionaire Agenda besteld worden bij Vasten-aktie-Nederland, tel. 033-613794.'

## Lustrum IIMO

Op 24 juni 1994 zal het IIMO, Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica op feestelijke wijze haar 25-jarig bestaan vieren. Dit gebeurt onder meer in een academische zitting, waar Prof. Anna Marie Aagaard de belangrijkste spreker is. Zij is een van de twaalf presidenten van de Wereldraad en hoogleraar te Aarhus (Denemarken). Titel van haar voordracht is 'Pluralism, Ambiguity and Dialogue: the Christian Search for Truth Toward an Intercultural Hermeneutics for Mission and Ecumenism'. Prof. Anton Wessels zal een overzicht over 25 jaar IIMO geven. Na afloop zal een muzikaal begeleidde receptie ook een ludieke impressie van dit instituut geven. Plaats: Rode Zaal in Trans I, de Uithof, Utrecht. Inlichtingen 030-532079 of 144248.

## Congres Indiaanse Theologie

Van 28 november tot 4 december 1993 vond in Colon, Panama, het IIe Latijnsamerikaanse Congres over Indiaanse Theologie plaats. Het congres werd georganiseerd door een tiental centra voor theologie en pastoraal in Latijns Amerika, met als belangrijkste het in Mexico gevestigde Nationale Centrum voor Indiaanse Missiën, CENAMI.

Aan het congres werd deelgenomen door 60 Indiaanse vrouwen en mannen die 25 verschillende Indiaanse volken of bevolkingsgroepen vertegenwoordigen. Praktisch alle in Panama aanwezige Indiaanse deelnemers zijn als pastor, catechist of theoloog actief binnen de kerken of zijn door hun werk met de kerken verbonden. Het aantal Indianen uit de protestantse kerken was in Panama op een hand te tellen. Dit in tegenstelling tot het Ie Congres over Indiaanse Theologie in Mexico in 1990, waar sprake was van een meer evenredige vertegenwoordiging van Indianen uit de verschillende christelijke tradities (Wereld en Zending, 1991, 4, pag. 27-40). Blijkbaar is het noodzakelijk dat het complexe debat over de eigen godsdienstige identiteit van de Indianen eerst binnen de afzonderlijke kerken wordt gevoerd.

Behalve de reeds genoemde Indiaanse deelnemers waren op het

congres van Panama 14 bisschoppen aanwezig, alsook een 40-tal niet-Indiaanse pastores en theologen, die ofwel direct betrokken zijn bij Indiaanse pastoraal en theologie of daar grote belangstelling voor hebben. Tot die laatste groep behoort Gustavo Gutierrez. Hij en andere theologen erkenden volmondig dat het 'nieuwe' thema van de culturele en religieuze identiteit van de Indianen een belangrijke bijdrage en correctie kan betekenen op de binnen de theologie van de bevrijding gehanteerde sociaal-economische en politieke categorieën.

Het congres van Panama had als belangrijkste doel om, aan de hand van concrete ervaringen, de bezinning op de eigen religieuze en culturele wortels van de Indiaanse bevolking van Latijns Amerika te stimuleren en te verdiepen. Toch was het zeker niet de bedoeling om bij het verleden stil te blijven staan, maar om vanuit de wortels weerstand te bieden en verder te groeien. Dat blijkt ook uit het motto dat het congres meekreeg: 'Het levend water uit de kruik van onze volken zal bloemen laten ontspruiten die moeder aarde tooien.' Het beeld van de gebroken en met zorg herstelde kruik van de eigen cultuur zou gedurende het verloop van het congres regelmatig terugkeren.

Aan de bijeenkomst van Panama was een proces van intensieve voor-

bereiding voorafgegaan. Alle Indiaanse deelnemers was gevraagd met een geschreven bijdrage naar het congres te komen. Als leidraad voor de uitwerking van de gevraagde bijdrage dienden de volgende vragen: Wat verstaan Indianen onder theologie en waartoe dient theologie? Met welke namen riepen onze Indiaanse volken God aan vóór de komst van de Spanjaarden en wat zeggen die namen over de godservaringen van onze voorouders? Is het waar dat onze voorouders God met de natuur verwarden en dat zij er meerdere goden op na hielden? Wat was de betekenis van offers en van boetepraktijken? Op welke wijze hebben onze volken hun religieuze leefwereld bewaard of opnieuw vorm gegeven na de verovering en kolonisatie? Wat is het gevolg geweest van een evangelisatie die geen oog had voor Gods aanwezigheid in andere culturen? Zijn wij in staat onze eeuwenoude cultuur opnieuw vorm te geven om de confrontatie met de moderne tijd aan te gaan? Hoe is God onder de huidige omstandigheden werkzaam?

De hierboven genoemde vragen en thema's, telkens belicht vanuit de specifieke situatie van de verschillende Indiaanse groepen, vormden het stramien voor de besprekingen tijdens het congres. Toch lag de nadruk niet op zware voordrachten en verhitte debatten. Het hart van het congres werd gevormd door de

dagelijkse vieringen in de open lucht, onder een brandende zon of in de stromende regen. Vieringen waarin Indiaanse mannen en vrouwen met bloemen en gezangen, met ritensymbolen Gods aanwezigheid in het leven van iedere dag present stelden.

'Hete hangijzers' tijdens het congres vormden de door de Indianen als ramp ervaren eerste evangelisatie van het continent, de zin van een geformaliseerde en gesystematiseerde Indiaanse theologie, de werkelijke bereidheid tot dialoog van de kerken en de betekenis van een (Westerse) historische Jezus voor de geloofsbeleving van de Indianen. Twee citaten geven de spanning en verlegenheid tijdens het congres weer. Eerst uit de slotverklaring van de Indiaanse deelnemers aan het congres: 'Ook al heeft het Evangelie ons bereikt langs wegen die tegengesteld zijn aan het Evangelie, toch hebben wij niet enkel uiterlijke elementen van het christendom overgenomen. Wij hebben ons de diepe zin van de christelijke boodschap eigen gemaakt, omdat die niet in tegenpraak is met de lange zoektocht van onze voorouders naar God en naar zijn plannen met ons.' Vervolgens uit de slotverklaring van de bisschoppen: 'De Indiaanse volken hebben de christelijke boodschap ontvangen in de verpakking van de Westerse cultuur. Op dit moment zijn wij getuigen van een opleving van het Indiaans bewustzijn, en

bovendien gaan we nu pas goed begrijpen hoe Christus en zijn Evangelie eigenlijk verkondigd zouden moeten worden.'

*Mario Coolen*

Bij de Nederlandse Missieraad is een verslag van het congres verschenen onder de titel 'Een geloof van bloemen en gezangen', 20 blz. f 5,00 (incl. verzendkosten) Besteladres: NMR, Halvemaanstraat 7, 5211 VV 's-Hertogenbosch.

### **Visie op Zending en Wereldiakonaat vanuit de Gereformeerde Kerken**

Eenmaal in de twee jaar rapporteren deputaten voor Zending en Wereldiakonaat aan de synode. Als deputaten (bestuurders) rapporteren ze met name over het werk dat vanuit het Centrum voor Zending en Wereldiakonaat in Leusden gebeurt.

Bij alle opsomming van wat gedaan werd, miste de synode bij een eerdere rapportage een expliciet uitgewerkte visie op zending en wereldiakonaat. Tegelijk constateerde de synode dat er wel een duidelijke visie ten grondslag lag aan het werk.

In een tamelijk kort geformuleerde tekst, die tien punten bevat, is deze visie nu expliciet gemaakt. Daarover zullen deputaten nu de komende tijd met de plaatselijke kerken in gesprek gaan.

De gereformeerde visie moet meer gezien worden als wat tegenwoordige wordt aangeduid als een 'mission statement' die de identiteit van een organisatie beschrijft, dan als visionaire, nieuwe richtlijnen wijzende kijk op waar we in de toekomst met missie en zending heen moeten. Daarvoor speelden ook nog te veel aarzelingen mee: Wat betekent het spreken over wederkerigheid en dialoog nu werkelijk in relatie met partners elders in de wereld?

De visie is ook een beperkte visie. Het gaat over het werk dat men doet buiten Nederland in het kader van partnerrelaties en projectsteun en niet over wat binnenlands diakonaat en missionair werk in Nederland doen.

Vanuit een visie op de *Missio Dei* die met woord en daad in zes continenten plaatsvindt, zou een andere visie verwoord zijn, die veel meer ingaat op de uitdagingen van de eigen samenleving.

Voor velen binnen de protestantse kerken roept een samengaan van zending en wereldiakonaat nog veel vragen op. Hoe is de verhouding van 'woord' en 'daad'? Krijgt de verkondiging van het evangelie nog wel voldoende aandacht of wordt alles diakonaat?

Binnen de r.-k. kerk is dat veel meer vanzelfsprekend. Daar vormen missie en ontwikkeling al veel langer een geheel. Terwijl binnen de Nederlandse

Hervormde Kerk zending en wereldiakonaat nog altijd apart georganiseerd zijn.

Tijdens de bespreking van de visie op de synode werden reacties gegeven door prof. drs. K.A. Schippers, mw. drs. M.B. Jongeneel-Touw, voorzitter van de Raad voor de Zending van de NHK en door prof. dr. Th. Kobong uit Jakarta. Mw. Jongeneel was van mening dat in deze visie Gods woord onder onze daden verdwijnt. Prof. Schippers vroeg om veel meer aandacht voor de missionaire situatie en prof. Kobong miste nog te veel een visie op zending in zes continenten en op wederkerigheid, die voldoende aandacht gaf aan de Nederlandse situatie.

Veel van deze vragen hangen samen met de eerdergenoemde beperkingen van de visie die samenhangt met bestuurlijke indelingen waarmee in de Gereformeerde Kerken gewerkt wordt. Tegelijk kunnen al deze opmerkingen gezien worden als een uitdaging aan het geheel van de kerk om met een samenhangende visie te komen op het totaal van het missionaire en diakonale werk, in Nederland en elders in de wereld. Dat zou zowel de visie als de vraag naar organisatorische vormgeving van de Verenigde Protestantse Kerk ten goede komen. In die zin kan die 'Visie op Zending en Wereldiakonaat' van zending en wereldiakonaat

naat (als bureau) niet anders dan als voorlopig gezien worden.

Dat neemt niet weg dat het de komende jaren ook hard nodig is om met de plaatselijke kerken in gesprek te gaan. Daar bestaat vaak nog te veel een verouderd beeld van zending en zijn er allerlei misvattingen over de verhouding van zending en wereldiakonaat. Daarvoor biedt de nu expliciet geformuleerde visie een goed uitgangspunt.

*Hans Schravensande*  
november 1993

Tekst: Visie op Zending en Wereldiakonaat

1. God heeft, bewogen door Zijn liefde, in Zijn omgang met Israël en de volken, een geschiedenis van heil op gang gebracht en werkt aan een nieuwe toekomst voor heel zijn schepping. Vanuit dit geloof getuigen wij door het werk van ZWD van Gods verlossing uit de macht van het kwaad, van Zijn bevrijdend handelen tegen het onheil en van Zijn heerschappij over de dood. Wij doen dat in opdracht en naam van Jezus Christus. Door Zijn leven in ons midden, Zijn sterven en opstanding uit de dood, is het Koninkrijk van God nabij gekomen.

2. Met de vervulling van deze opdracht leggen wij als ZWD rekenschap af van de hoop die in ons is. Wij verstaan het werk van



zending en werelddiakonaat als deelhebben van Christus' gemeente aan de geschiedenis van Gods heil op weg naar de voltooiing. Daarbij vormen getuigenis en dienst één geheel. Op de Pinksterdag liet de Heilige Geest Jezus' discipelen spreken van de grote daden van God. Direct daarna volgt de 'genezing van de verlamde'.

3. Deze opdracht behelst ook de oproep tot geloof in en navolging van Jezus. Hij is in een wereld van onrecht en liefdeloosheid de weg van liefde en gehoorzaamheid aan Gods gebod gegaan. Deze oproep tot omkeer, tot bekering, geldt ook onszelf.

Concreet betekent dan bekering dat wij gerechtigheid en barmhartigheid nastreven, ons inzetten om tegenstellingen tussen volken, rassen en seksen te overbruggen, om economische en politieke structuren te veranderen die de kloof tussen arm en rijk in stand houden of zelfs verbreden.

Onze aandacht voor ontwikkelings-samenwerking en onze voorlichting en educatie over de mondiale arm-rijk verhoudingen zijn vooral daarop gericht.

4. Wij maken deel uit van een wereldwijde oecumene. Voor het werk van ZWD betekent dit, dat wij vooral steun geven aan het missionaire en diakonale werk van kerken en christenen buiten Nederland. Daarbij gaan we uit van de eigen taak en verantwoordelijkheid

van de kerken afzonderlijk. De wijze waarop zij in hun situatie en cultuur hun roeping verstaan, vraagt om ons begrip en respect. Dat neemt niet weg dat wij van mening kunnen verschillen over hoe we hier en daar onze missionaire en diakonale opdracht vervullen. In een open gesprek en in het licht van het evangelie willen wij tot een gezamenlijk verstaan komen.

5. De kerken in Europa zijn ontstaan vanuit de zendingsbeweging uit het Midden-Oosten. Pas in de laatste eeuwen is een grote zendingsbeweging vanuit het Noorden naar het Zuiden op gang gekomen, waardoor veel nieuwe kerken zijn ontstaan.

In onze tijd maken deze kerken zich langzaam maar zeker los van bepaalde westerse vormen van christen zijn. Zij zoeken eigen vormen. Voor ons houdt dit een uitdaging in om onze manier van geloven en leven te toetsen. Nu is de tijd aangebroken, dat wij ons kunnen laten verrijken door de ideeën en leefvormen van christenen in andere delen van de wereld. Mede hierom beogen wij in onze relaties wederkerigheid. Daarbij hebben wij ervaren hoe moeilijk het is om te komen tot echte wederkerigheid in gelijkwaardigheid. Wij zijn gewend te geven. Maar wij moeten veelal nog leren te ontvangen.

6. In gesprek met partners wordt nagegaan hoe wij wederzijds vorm

kunnen geven aan dit geven en ontvangen. Dit kan bijvoorbeeld door verschillende vormen van wederzijdse personele assistentie en door bezoeken van gemeenteleden over en weer. Zo vervult ZWD een brugfunctie tussen kerken hier en daar. We dagen elkaar uit en bemoedigen elkaar om in onze eigen situatie missionaire en diakonale gemeente van Christus te zijn.

7. De eerst aangewezen partners in ons werk zijn kerken en christenen. Bij de inzet voor gerechtigheid, bevrijding en ontwikkeling en het verschaffen van noodhulp kunnen ook niet-christenen bondgenoten zijn. Als ZWD staan wij, in samenspraak met onze partners, open voor samenwerking met groepen en organisaties van niet-christenen.

8. Als ZWD ontmoeten wij in ons werk anders-gelovigen. In deze ontmoeting ervaren wij dat de God die wij kennen als de Vader van Jezus Christus ons ook in hen tegemoet kan komen. Wij zijn hun veelal respect verschuldigd om hun godsdienstige levenswijze en godsvertrouwen. Daarbij hebben getuigenis én dialoog hun plaats. Deze sluiten elkaar niet uit. Integendeel. Getuigenis nodigt juist uit tot dialoog. En de dialoog maakt het getuigenis niet onmogelijk, maar verdiept het veeleer.

Hoe dialoog en getuigenis, getuigenis en dialoog in de praktijk plaats kunnen hebben, hangt in belangrijke mate af van de eigen situatie en

opstelling van onze partnerkerken. Zeker is dat de dialoog niet altijd verstaan kan worden als – alleen – een gesprek. De dialogische houding richt zich in veel gevallen op samenwerking. Met als oogmerk, dat daardoor de kwaliteit van het leven wordt bevorderd, tekenen van vrede en recht worden opgericht.

9. Het werk van ZWD richt zich ook op het streven naar vrede en verzoening. Daarbij hebben we bijzondere aandacht voor de rol die de godsdienst kan hebben bij het ontstaan en oplossen van conflicten.

Bij het zoeken naar recht en gerechtigheid is het benoemen van conflicten en het maken van een keuze soms onvermijdelijk. Dat hebben wij als kerken met name rond de strijd tegen racisme geleerd. Waar conflicten een gewelddadige vorm aannemen, zal de steun van ZWD uitdrukkelijk van humanitaire aard zijn.

10. In het missionaire en diakonale werk van ZWD staat de vraag centraal hoe de armen met ons missionaire en diakonale werk bereikt kunnen worden. Onze kerken zijn meestal vervreemd van de wereld van de armen. Bij een deel van onze partnerkerken is dat tot op zekere hoogte ook zo. Samen staan wij voor de opgave hoe wij kerken van en voor de armen kunnen worden. De aanwezigheid van Christus onder de armen kan ons bescheiden

maken en tegelijkertijd inspireren. In de wereld van de armen vormen vrouwen en kinderen een grote en vooral ook kwetsbare meerderheid. Wij zullen ons bij onze steun aan hen laten leiden door de manier waarop zij zelf hun strijd voeren om in waardigheid te leven en te overleven.

Vanuit ons belijden van de heilheid van de schepping zullen we aandacht geven aan de manier waarop armoede en de riskante aantasting van natuur en milieu op elkaar inwerken.

In het streven naar gerechtigheid, vrede en heilheid van de schepping laten wij ons aansporen door het visioen van Jesaja, waarin:

- zuigelingen in leven blijven
- bejaarden niet voor hun tijd sterven
- wie een huis bouwen het ook zullen bewonen
- wie een wijngaard planten ook de druiven zullen eten.

(Jes. 65:17-23).

### **Adaptatie - Inculturatie - Bevrijding Een voortgaand debat**

Van 20 tot en met 25 februari 1994 vond in Aken een door het Missiologisch Instituut 'Missio' georganiseerde internationale consultatie plaats over 'het christelijk geloof en de culturen van de wereld'. Uit 27 landen waren hiertoe 50 theologen die zich met inculturatie bezighouden uitgenodigd. Op vier achterenvolgende dagen kwam de incul-

turatieproblematiek in Azië, Europa, Afrika, Oceanië en Latijns Amerika aan de orde.

De sprekers en hun thema's waren: Michael Amaladoss (India): Inculturatie in India. Historische perspectieven en vragen; Aloysius Pieris (Sri Lanka): Inculturatie in Azië. Een theologische reflectie op een ervaring; Georg Evers (Duitsland): Inculturatie als nieuwe evangelisatie? Een uitdaging voor de Europese theologie; Ludwig Bertsch (Duitsland): Inculturatie in de context van de Europese samenleving. Een introductie; Teresa Okure (Nigeria): Afrikaanse inculturatiethologie vanuit bijbels perspectief; Laurenti Magesa (Tanzania): Het heden en de toekomst van inculturatie in Oostelijk Afrika; Keiti Ann Kanongata'a (Fiji): Het besef van culturele identiteit op de eilanden in de Stille Zuidzee en evangelische waarden; Aiban Wagua (Panama): Het inculturatieproces vanuit het perspectief van de inheemse volken; Diego Irrarrazaval (Peru): Incarnatie, Pasen en Pinksteren. Bronnen van inculturatie.

Ludwig Bertsch (directeur van het Missiologisch Instituut van 'Missio') zei in zijn openingstoespraak dat de wereldkerk niet een Vaticanum III nodig heeft, maar een Jeruzalem II. De openheid voor de culturen is immers niet in het Vaticaan, maar in Jeruzalem begonnen.

### *De bijdrage uit de continenten*

Maar nu eerst iets over de sprekers uit de verschillende continenten. De Aziaten moesten de spits afbijten. Zij maakten duidelijk dat dialoog met de culturen in Azië niet alleen intercultureel is, maar vooral ook interreligieus. Michael Amaladoss zei dat hij van de Latijnsamerikaanse theologen had geleerd dat theologie praxis-gericht moet zijn, iets wat de Europese theologen niet echt begrepen hebben als ze die afdoen als 'pastoraal', niet-systematisch. Aloysius Pieris benadrukte dat wat de Geest zegt over de Onuitsprekelijke het Woord van openbaring en verlossing is. Dit Woord kan zeer verschillende namen hebben in de verschillende culturen. Christus is de naam waarin christenen het Woord herkennen. Maar uniek is dat het Woord van God zich in Christus bekend maakt in en door sociaal conflict. Anders gezegd, de uniciteit van het christendom is in het kruis.

Voor de sprekers uit Europa (Georg Evers en Ludwig Bertsch) waren de modernisering en (als gevolg daarvan) de secularisatie de grootste problemen. Zij wezen ook op het opkomende postmodernisme en op de nieuwe religiositeit. Deze verschijnselen nemen echter niet weg dat de meeste landen in Europa echte missielanden zijn geworden in die zin dat het evangelie er nog niet echt geworteld is in de lokale culturen. Evers betoogde

dat secularisatie niet noodzakelijk anti- of a-religieus is. Secularisatie betekent alleen dat de westerse samenleving gedomineerd wordt door seculiere waarden (autonome moraal) en niet (meer) door religieuze waarden.

Terwijl het in de Aziatische en in de Europese bijdragen ging over de relatie tussen inculturatie en interreligieuze dialoog, respectievelijk de relatie tussen inculturatie en moderniteit, brachten de Afrikanen de inculturatieproblematiek zelf ter discussie. Teresa Okure verhelderde het onderscheid tussen contextualisatie en inculturatie als volgt. 'In Afrika kennen we honger, droogte, "aids", oorlog, corruptie, enzovoorts. Dat zijn elementen van onze context. Maar hoe wij deze realiteit verstaan en interpreteren, dat is onze cultuur. En inculturatie heeft daarmee van doen.' Voor Laurenti Magesa was het grootste probleem niet de relatie tussen de christelijke kerk en de lokale cultuur. De discussie over die relatie leidt de aandacht alleen maar af van het echte probleem, namelijk de relatie tussen de 'volkse' inculturatie (of inculturatie van-onder-op) en de 'officiële' inculturatie (of inculturatie van-boven-af).

De spreekster uit Oceanië (Keiti Ann Kanongata'a) vroeg zich af hoe de culturele identiteit van haar volk behouden kon worden in een wereld die steeds meer een 'global village' wordt. Door haar aanschouwelijke benadering maakte ze

duidelijk dat iemand zichzelf kan blijven én zich kan houden aan internationale conventies, zelfs tijdens een consultatie als deze. De Latijns-Amerikaanse (beter gezegd de Indiaanse) theologen vroegen aandacht voor de relatie tussen de kerk en de inheemse volken. Met instemming citeerde Aiban Wagua een brief van de Wereldraad van Inheemse Volken aan de Latijns-Amerikaanse Bisschoppenconferenties in vergadering bijeen in Santo Domingo (oktober 1992): 'Maak niet alleen een keuze voor de armen, maar op dezelfde wijze ook voor de anderen'. Diego Irarrazaval noemde als noodzakelijke voorwaarde voor inculturatie een 'exculturatie', waarmee hij een 'mentale dekolonisatie' bedoelde.

#### *De intercontinentale discussie*

Minstens zo interessant als de bijdragen uit de verschillende continenten was de intercontinentale uitwisseling van ervaringen en vragen in de werkgroepen, in de plenaire discussies en vooral ook in de wandelgangen. Zo vroegen de Latijns-Amerikanen zich af hoe de Afrikanen bij het incultureren van het evangelie concreet te werk gaan. De Europeanen wilden weten hoe de Aziaten er kennelijk in slagen om moderne technologie en Aziatische spiritualiteit te combineren.

Maar negatieve kritiek was er ook over en weer. De Afrikanen

verweten de Latijns-Amerikanen dat ze een beperkt verstaan van de context hebben, dat ze één aspect uit de context halen dat voor hen doorslaggevend is. De Latijns-Amerikanen zou het vooral om de economie gaan die voor hen alle andere sectoren domineert, terwijl voor de Afrikanen nu juist de cultuur het meest fundamenteel is, dat wat aan de economie ten grondslag ligt. Sommige Latijns-Amerikanen waren wantrouwig tegenover 'inculturatie'. Is inculturatie niet een strategie van het Vaticaan om de aandacht van de bevrijdingstheologie af te leiden? En was dit ook niet een impliciete kritiek aan het adres van de organisatoren van deze consultatie? Maar er was ook onenigheid binnen de Latijns-Amerikaanse delegatie zelf. Zo vroegen sommige Latijns-Amerikanen zich af waarom de sprekers uit hun continent zo door de inculturatieproblematiek gefascineerd waren. Is inculturatie misschien een alibi om zich niet meer met de bevrijdingstrijd te hoeven bezighouden, na het ineenstorten van het communistische systeem? Een deelnemer uit Korea vond dat de Latijns-Amerikanen, de Afrikanen en zijn collega's uit Azië te veel binnen het westers theologisch paradigma bleven denken. Alleen de taal al waarmee zij theologische concepten ter sprake brachten was volgens hem door en door westers. Het gebruik van een niet-Europese taal zou de inculturatie kunnen bevorderen.

Terwijl inculturatie voor de Aziaten een synoniem leek voor interreligieuze dialoog en voor een aantal Latijns-Amerikanen voor contextualisatie, hadden de Afrikanen het minste moeite met de term 'inculturatie'. 'Voor ons is de term de moeite waard', zei Okure tijdens de plenaire discussie, 'want dat is precies wat wij doen'. Maar er was ook kritiek op de Afrikanen. Sommige Aziaten vonden dat de Afrikanen te veel bleven spreken in termen van de oude adaptatie-theologie, van het 'vertalen' van de christelijke boodschap of het 'aanpassen' van het christendom aan de lokale culturen.

#### *Vragen en discussiepunten*

Een steeds terugkerende vraag was wat men precies onder 'cultuur' en 'inculturatie' moet verstaan. Is cultuur alles wat mensen doen om te overleven (alles wat de mens tot mens maakt)? Of is cultuur een manier van denken waardoor mensen de werkelijkheid (en zichzelf) interpreteren? En moet cultuur verstaan worden in een alomvattende zin, dus inclusief economie, politiek, sociale relaties, enzovoorts? Of dient de betekenis van het woord cultuur beperkt te worden tot de symbolische expressie van onze werkelijkheid en van wie wij zijn (identiteit)?

Is inculturatie een wondermiddel dat gebruikt kan worden voor alle opgaven van de kerk in de wereld van vandaag, zoals interreligieuze dialoog, rechtvaardigheid en

vrede? Of moeten we inculturatie beperken tot een bepaald aspect van de missionaire zending, wat dat dan ook moge zijn? Anders gezegd, moet men inculturatie als contextualisatie verstaan, of heeft het woord inculturalisatie een meer restrictie betekenis? En kan men dat ene woord 'inculturatie' wel gebruiken voor zulke verschillende contexten als Korea, Duitsland, Nigeria of Brazilië? Want het maakt toch een fundamenteel verschil of men onder de Aboriginen in Australië of onder de Kuna in Panama werkt? Alleen al het spreken over Latijns Amerika bleek tijdens de consultatie een probleem. Want wat te doen met de Afro- en Indo-Amerikanen? Een van de deelnemers ging zelfs zo ver dat hij het woord 'inculturatie' helemaal uit zijn vocabulaire wilde schrappen. Want 'we gebruiken wel hetzelfde woord, maar we bedoelen daarmee heel andere dingen', zo zei hij. Er wordt gesproken over een verscheidenheid van culturen. Maar groeit er niet een universele cultuur, de 'coca cola-, jeans- en hamburger-cultuur', die bovendien via de moderne satellietverbindingen over de hele wereld gepropageerd wordt? Wij leven niet meer in een wereld die globaal verdeeld kan worden in communistische, kapitalistische en 'niet-gebonden' landen. We leven in een wereld die geregeerd wordt vanuit één machtsblok en die gedomineerd wordt door de prin-

cipes van vrije handel en modernisering, met de 'Mammon' als Opperrechter. Houdt inculturatie niet het gevaar in van een nostalgisch teruggrijpen naar traditionele waarden? En zijn die waarden wel zo mooi als de spreekster uit Oceanië de aanwezigen wilden doen geloven?

Voor wie is inculturatie eigenlijk een probleem? Inculturatie is immers geen probleem voor de 'gewone' gelovigen. Die hebben de inculturatie van het evangelie al voltrokken, vanaf het moment dat de missionarissen het kwamen brengen. Inculturatie is een probleem voor de kerkelijke leiders. Die vinden dat de 'volkse' of spontane inculturatie te ver gaat. Ze hebben er moeite mee dat het buiten hen om gebeurt, dat ze er geen greep op hebben. De spontane inculturatie wordt afgewezen als 'syncretisme', als een ongeoorloofde vermenging. Het enthousiasme van de officiële kerk wordt er dan ook van verdacht niets anders te zijn dan een pastorale strategie om de spontane inculturatie aan basis te reguleren, om de macht weer in eigen hand te krijgen. Is inculturatie dus een machtsmiddel van de religieuze leiders om hun greep op de gewone gelovigen te behouden?

En hierbij aansluitend de vraag: Wie is eigenlijk het subject van inculturatie en wie beslist of een bepaald geloof of gebruik authentiek christelijk is? Wat is het criterium voor een legitieme incultura-

tie? De inheemse volken willen zelf een antwoord geven op de vraag welke elementen overgenomen kunnen worden en welke niet. De officiële kerk van de andere kant wil de beslissing daarover zo veel mogelijk in eigen hand houden. En wat is eigenlijk het christendom? Is het christendom een cultuur? Of is het christendom een geloof dat vermengd met een cultuur tot een bepaalde godsdienst wordt? Kun je het wezen van het christelijk geloof losmaken van de culturele verpakking? En wat kun je incultureren en wat niet?

Een andere steeds terugkerende vraag was of incarnatie (waaronder hier wordt verstaan dat God reeds aanwezig is in de verschillende culturen door zijn Geest of Woord) wel de beste theologische fundering voor inculturatie geeft.

Immers, als God al aanwezig is in de culturen, waar is inculturatie dan nog voor nodig? Biedt de scheppingstheologie of de pneumatologie niet betere aanknopingspunten? En hoe moet incarnatie worden verstaan? Is incarnatie een eenmalig gebeuren, dat heeft plaatsgevonden in een bepaalde plaats en in een bepaalde tijd? Of moet men incarnatie verstaan als een spiegel die laat zien wat God doet in de geschiedenis, wat Hij altijd al gedaan heeft en wat Hij nog zal doen? Hoe kan een particulier gebeuren een universele betekenis hebben? Heeft men daarvoor Logos-christologie nodig? Of is een andere interpretatie mogelijk?

### *Een netwerk voor inculturatie-vragen*

Vragen genoeg dus. Tijdens de laatste dag van de consultatie werd dan ook besloten om een netwerk van personen en instituten op te richten om het onderzoek op het gebied van inculturatie te stimuleren en te coördineren. Contactpersonen in het Nederlandse taalgebied zijn Georg de Schrijver (Katholieke Universiteit Leuven) en Frans Wijsen (Katholieke Universiteit Nijmegen). Het Missiologisch Instituut 'Missio' (Aken) is bereid om in het vervolg een jaarboek voor contextuele theologie uit te geven, waarin de resultaten van de continentale

groepen en de intercontinentale samenwerkingsverbanden gepubliceerd kunnen worden.

*Frans Wijsen*

### **Het Robert Morrison project**

Dr. J. Barton Starr in Hongkong doet onderzoek naar de eerste protestantse zendingsarbeider in China Robert Morrison, die in 1807 aankwam in Kanton. Hij vraagt kopieën van alle brieven aan en van Morrison op te sturen naar dr. J. Barton Starr. Dept. of History Hong Kong Baptist College. 224 Waterloo Road. Kowloon Hong Kong. fax no: (852) 338-6005.

**Chester Gillies, *Pluralism: A New Paradigm for Theology*. Peeters Press (Louvain), W.B. Eerdmans, 1993, 192 blz.**

Gillies laat er geen onduidelijkheid over bestaan. Hij kiest voor een pluralistische theologie van de godsdiensten. Voor de christelijke theologie houdt deze opvatting een nieuw paradigma in. De gehele theologie zal vanuit het gegeven van religieus pluralisme herschreven dienen te worden. Dit zal leiden tot een nieuwe theologische bezinning op God, Christus, de H. Geest, kerk, genade, openbaring, verlossing, schrift, en ethiek (p. 32). De vraag is of dit wel moet, en wel kan? Het antwoord van Gillis hierop is een onomwonden 'ja'. De dialoog met aanhangers van andere godsdiensten kan niet anders dan de christelijke theologie beïnvloeden. Christelijk geloof zal zichzelf niet anders meer kunnen verstaan dan in de context van andere religieuze levensovertuigingen (p. 38), met hun eigen verstaan van bijv. soteriologie en ethiek (p. 100-164). De studie van Gillis spitst zich dus niet toe op een godsdiensttheologische probleemstelling, maar concentreert zich op de gevolgen die een pluralistische benadering in de theologie van de godsdiensten heeft voor de christelijke theologie als zodanig.

Een pluralistische benadering, zoals hier bepleit, raakt het hart van het christelijk geloof: de christologie. Binnen de christelijke theologie bestaan verschillende christologieën, waarvan een aantal in de afgelopen decennia is uitgewerkt: een ontologische -, een proces -, een Woord/Wijsheid -, een theocentrische -, een functionele -, een feministische -, een zwarte - en bevrijdings christologie (p. 72-89). Geen van deze christologieën kan echter adequaat genoemd worden. Zij zijn niet ontwikkeld tegen de achtergrond van en in dialoog met de hedendaagse religieus pluralistische context waarbinnen in deze tijd toch alleen nog maar relevant getheologiseerd kan worden.

Vanuit en binnen deze context kiest Gillis voor het ontwerpen van een 'non-absolutist christology': 'Christ is savior for those who profess his name and participate in Judeo-Christian history. That is not everyone. For those who nog share that faith and tradition, Christ is not the savior figure. This christology avoids the imperialism that imposes Christian theological understanding on all persons, regardless of their religious belief. It does not rely upon convoluted to esoteric theories of christology designed to preserve Christian hegemony concerning salvation. Yet it does not seek to diminish the importance of Christ in Christianity.' (p. 98)

Een korte beschrijving van wat Gillis wil bepleiten, kan aanleiding zijn tot misverstanden. Om dit te voorkomen is lezing van diens studie aan te bevelen. Het gaat hier om een uitlopende bijdrage aan het internationale debat over de betekenis van de hedendaagse religieus-pluralistische context voor de christelijke theologie. Deze lijkt van zeer verstrekkende betekenis te zijn. We staan pas aan het begin van ingrijpende omwentelingen in de christelijke theologie, naar methode én inhoud.

*Jan van Lin*

**Gilbert G. Hardy, O. Cist., *Monastic Quest and Interreligious Dialogue*. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, Peter Lan Publishing, Inc., 1990, 256 blz.**

Monniken en monastieke gemeenschappen leveren een wezenlijke bijdrage aan de hedendaagse dialoog tussen christenen en andersgelovigen. Hoe komt dit? Hardy probeert op deze vraag een antwoord te geven. Hij doet dit door studie te maken van wat monastiek leven betekent bij Benedictus van Nursia (480-547) en bij Dogen Zenji (1200-1253). Hij houdt de visie van beide monniken tegen elkaars licht. Daarbij komt hij tot de ontdekking 'that beneath the agreement of Benedict with Dogen on the essentials of the monastic pursuit, there is an even larger agreement - one concerning mankind's religious quest in general. This, of course, is crucial to how much impact monastic encounters can have on large-scale interreligious dialogue.' (p. 4)

Hieraan voorafgaand geeft Hardy aan wat hij onder de begrippen 'monnik' en 'monastiek' verstaat, over de wezenlijke kenmerken van de monastieke 'zoektocht', over het monastieke leven door de eeuwen heen, en de eigen plaats van de monastiek binnen het geheel van een religie. Hierbij verstaat hij religie 'as the human being's transcendent and all-embracing quest of the most perfect Being, the Absolute, sustained by faith and expressed through acts of devotion, in the expectation of reaching in some

union with the Absolute one's final transformation and ultimate fulfillment.' (p. 5)

Op grond van dit alles formuleert Hardy tot slot twee belangrijke conclusies met betrekking tot de dialoog tussen christenen en andersgelovigen op het niveau van monastiek leven. 'The first is that monastic dialogue is a powerful tool for uncovering the roots of the religious quest of all humankind. The second is that monastic dialogue is nonetheless only a first step in the direction of a theological-intellectual dialogue.' (p. 260)

Een boeiende studie, systematisch strak opgezet in ook voor niet ingewijden verstaanbare taal.

Grote problemen heb ik evenwel met hoofdstuk 8, waarin het gaat over de 'Monastic Quest and religious Anthropology'. Aan de 'monastic quest' lijkt (does appear!) de veronderstelling ten grondslag te liggen van 'a metaphysical inquietude in the hearts of all human beings; an inquietude resulting from the fact that life is not oriented as it should be. In all its forms, the monastic quest stems from the recognition of the fact that something has been lost for humankind, something so valuable that total surrender of one's life is not too high a price to pay for its recovery'. (p. 230)

Er is iets verloren gegaan. Wat dan?

Volgens Hardy is dat 'the original paradisaical situation of peace and fullness, a situation whereby life was still life with God and the human being was an authentic "image of God"' (p. 233). Hardy schrijft dit onder verwijzing naar Wilhelm Schmidt's 'Der Ursprung der Gottesidee'. Dat een besef van menselijk tekort ten grondslag ligt aan de 'monastic quest' wil ik best aanvaarden. Maar dat dit tekort zo verstaan lijkt te moeten worden ('does appear') als Hardy hier aangeeft valt mijns inziens toch sterk te betwijfelen. Wat ten grondslag ligt aan de 'monastic quest' lijkt mij slecht verwoord door gebruik te maken van de aanvechtbare theorie van Wilhelm Schmidt. Dit punt is daarom zo belangrijk omdat het raakt aan de grondslagen van de hele studie van Hardy.

*Jan van Lin*

**Michael Green, L'Évangélisation dans l'Eglise primitive. Le développement de la mission chrétienne des origines au milieu du troisième siècle.** Editions des Groupes Missionnaires (Neuchâtel/Annemasse)/Editions Emmaus (Saint-Legier), 1981, 431 blz.

Het betreft hier de vertaling in het Frans van de oorspronkelijk Engelse editie 'Evangelism in the Early Church'. Met instemming van de auteur is

het derde hoofdstuk licht gecondenseerd vertaald. Green schreef zijn boek, omdat er naar zijn overtuiging in de afgelopen jaren veel te weinig aandacht is geschonken aan het thema evangelisatie in de eerste drie eeuwen van de kerk. Sinds de publikatie van Harnacks 'Mission und Ausbreitung des Christentums in den 3 ersten Jahrhunderten' in het begin van deze eeuw was er geen belangrijke studie meer over dit thema verschenen. Een tweede reden tot uitgave van dit boek was, dat Green vond dat zij die op het terrein van evangelisatie werkzaam waren te weinig interesse toonden voor theologie, en theologen omgekeerd te weinig interesse voor evangelisatie. Hij wilde de twee voor elkaar interesseren. De uitgave van de onderhavige Franse editie berust op de overtuiging dat Green ook voor de Franssprekende medewerkers op het terrein van evangelisatie belangrijke dingen te vertellen heeft. Dit lijkt mij juist.

*Jan van Lin*

**Clinton Bennett, Victorian Images of Islam,** Grey Seal Books, London 1992, 204 p., ISBN 1-85640-028-X (CSIC Studies on Islam and Christianity)

Na lange tijd voor de Baptist Missionary Society in Bangladesh gewerkt te hebben, heeft C. Bennett in de jaren '80 voor de Engelse Raad van Kerken de interreligieuze zaken behartigd, totdat hij in 1992 ging doceren bij Westminster College in Oxford. Zijn dissertatie, hier uitgegeven, behandelt zes Engelse auteurs die in de 19e eeuw over de islam schreven. Drie van hen (Charles Forster, John Maurice en R. Bosworth Smith) hadden geen rechtstreekse kennis van de islamitische wereld en boden een geforceerd positief beeld van deze religie op basis van vaak erg slecht feitenmateriaal. De drie overigen (Sir William Muir, William St. Tisdall en John Drew Bate) hadden wel veldervaring en kennis van een of meer islam-talen, maar kwamen tot zeer negatieve conclusies. Op zich is dit dus een vrij triest boek over hersenschimmen en taaie vooroordelen. Triestigheid verkoopt niet goed, maar toch heeft Bennett een boeiend boek geschreven, dat de lezer vooral inzicht geeft in aspecten van de interne Engelse kerkgeschiedenis en de ontwikkeling van oriëntalisme en wetenschap. De zes auteurs worden allen ondervraagd op zeven punten als: Is de islam een vijand van het christendom of juist een voorbereiding er op? Deze methode levert natuurlijk nogal wat vanzelfsprekende antwoorden en herhalingen op, waar het boek ook wel zwakke punten kent. Alles bijeen komt er zo een drama in zes bedrijven met als hoofdthema: dat mensen niet geneigd zijn van mening te veranderen en dat de feiten lang niet altijd mensen kunnen overtuigen. De idee, dat een wereld, waarin contacten gemakkelijk zijn en frequent, ook automatisch zou leiden tot betere relaties tussen mensen,

wordt hier stevig onderuit gehaald. Wat dat betreft is het boek een heilzame oefening in realiteitszin. De 'confrontationalists', zij die de sterkste negatieve (voor)oordelen bleven koesteren, hadden immers de meeste contacten.

Er wordt in het boek vrijwel overal gesproken over 'de islam' als een massieve eenheid. Liberale moslims worden door de 'conciliators' niet breed uitgewerkt, terwijl de tegenpartij Lord Cromer nazegt: 'Islam reformed is Islam no longer' (117).

Aan het eind van een boek vol met zoveel misvattingen en vooroordelen formuleert Bennett toch nog een voorzichtige uiting van hoop, zij het in de vorm van een waarschuwing: 'Unless alternative theologians of revelation, salvation and authority are accepted, Christians will continue to view Islam... through pre-Enlightenment eyes' (178-179). Of de invloed van die theologen zo belangrijk is, waag ik te betwijfelen. Als zij dan iets doen, is het wellicht beter om zich te concentreren op een gesprek met geestverwanten in het bepaald niet zo gesloten front van de islamitische tradities en die niet te veel als één massief blok te zien.

*Karel Steenbrink*

**Jørgen S. Nielsen (ed.), Religion and Citizenship in Europe and the Arab World**, London, Grey Seal, 1992 ISBN 1-85640-030-1; f 25,-.

Door de negen Selly Oak Colleges, kerkelijke centra en opleidingen ten zuiden van Birmingham, werd in 1976 opgericht het Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations, CSIC. Na een aantal stille jaren kwam het CSIC eind jaren '80 in een stroomversnelling. Het multiraciale centrum van Englands tweede stad, meer studenten, meer staf en een eigen tijdschrift maakten het tot een vooraanstaand en spraakmakende loot van de grote Selly Oak gemeenschap. In oktober 1993 werd het CSIC door de kroonprins Charles uitvoerig geprezen, toen hij een geruchtmakende rede hield, waarin hij pleitte voor het afbreken van het wantrouwen tussen moslims en 'het westen'. Een van de nieuwste activiteiten van het CSIC is een serie boeken, uitgegeven in samenwerking met Grey Seal in London, waar sinds kort een grote serie titels op het gebied van de interreligieuze samenwerking wordt uitgegeven.

CSIC-directeur Jørgen Nielsen was de editor van de zeven essays, die de neerslag zijn van een conferentie op Cyprus, april 1991, een maand na de bombardementen op Irak, die leidden tot het herstel van de soevereiniteit van Koeweit. Twintig West-Europeanen en evenzoveel Arabieren kwamen min of meer 'na vrije inschrijving'. Eén derde was moslim.

De eerste twee hoofdstukken gaan uit van een sociologische benadering van kerk/religie en staat in het westen en in de islam. Aan beide zijden do-

mineren Marx, Weber en Durkheim. Dan volgen twee precieze historische overzichten. Kasim Abdo Kasim over de religieuze minderheden in de islamitische wereld en Francis Clark over de wisselende verhouding religie-staat in Europa. De auteurs hebben alleen een academische en antidogmatische benadering. Daarom is ook nauwelijks te lezen, wie er moslim is en wie niet. Bijzonder boeiend is de aanval van Kasim op het cliché, dat in de islam religie en staat één zouden zijn: 'It is obvious that in Muslim history, the state was always a secular one' (37).

In hfdst. 5 beschrijft de christen Tariq Mitri de minderheden van het Nabije Oosten en de moslim Muhammad Anwar de moslim in West-Europa. Ook hier blijkt uit de o.m. door Moh. Arkoun verdedigde these, dat een gezonde wetenschappelijke aanpak de tegenstelling tussen een 'christelijke' dan wel 'islamitische' visie overstijgt. Hetzelfde geldt voor Ahmed Beydoun, die vol weemoed en een beetje hoop schrijft over de mogelijkheid van een Libanese identiteit en vooral over de prachtige stad (Beirut), die uiteindelijk de belangrijkste factor voor het scheppen van een 'Libanese' was, maar ook dé plaats van tegenstellingen: 'where all the disparities appeared and where all the resentments developed' (107). Deze kerkelijk geïnspireerde bijeenkomst leverde geen theologie, maar wel gezonde en degelijke sociale en politieke wetenschap op!

*Karel Steenbrink*

**J. Wiersma (ed.), Discernment and Commitment. On the Making of Europe no 1**, Kok Pharos, Kampen, 1993, 222 pag.

Dit boek is het eerste deel in een serie van bundels waarin gepoogd wordt na te denken over de mogelijkheden van een nieuwe ordening van Europa. Dit werelddeel mag niet ondergaan in etnische en economische conflicten. Dit boek kijkt op kritische wijze naar de manier waarop op dit moment Europa wordt opgebouwd. Na een algemene inleiding van J. Wiersma vraagt I. Ramonet zich af hoe we in deze tijd waarin onzekerheid de enige zekerheid is, conflicten die geen klasseconflicten zijn, kunnen benoemen in politieke termen. Prikkelend is de bijdrage van de feministische theologe D. Hampson. Zij constateert grote verschillen tussen haar Groot-Brittannië en Europa – voor haar nog steeds de naam van het vasteland van Europa. Ze benadrukt de vrijheid van de theologie in haar land; zij is bijv. theologe maar niet langer christen. Ze wil geen christelijk Europa, maar zoekt naar een spiritualiteit in Europa. Zij hoopt dat vrouwen hier het voortouw zullen nemen. Ook D. Forrester wijst de idee van een christelijk Europa af. De kerk moet niet in het centrum van de macht willen zijn. P. Sedgewick vraagt dat de idee van de nationale staat wordt opgeheven. Nodig is een christelijke ethiek van rechtvaardigheid en vrijheid. De bijdrage

van B. Ackermann is een weergave van het personalistische denken van D. de Rougemont, een van de denkers over de mogelijkheid en het ideaal van een verenigd Europa. Hij schijnt zich in dit denken zelf goed thuis te voelen. H.M. de Lange beschrijft hoe onaf de Europese Gemeenschap nog is. Hij zou graag zien dat christenen samen zouden gaan nadenken over een model voor de toekomst van Europa. De socialistische afgevaardigde van het Europees parlement, M. van Putten, gaat op dit thema door en somt een reeks van problemen op die nog op een oplossing wachten. De bundel wordt afgesloten met een bijdrage van J. Niessen over het vraagstuk van vluchtelingen en migranten in Europa. Hij gelooft niet dat Europa zal verdrinken in de vluchtelingen, van wie 80% economisch vluchteling is. De angst daarvoor is echter groot. In dit verband pleit hij voor het belang van NGO's. Zij kunnen druk uitoefenen ten gunste van sancties tegen ondemocratische regimes, van de reductie van de wapenhandel en van een rechtvaardige handel met minder ontwikkelde landen. Een bundel als deze blijft natuurlijk wat fragmentarisch. Alles bij elkaar geeft hij een goed zicht op de uitdagingen en problemen waarvoor mensen in Europa staan.

*André Lascaris*

**B. Mensen (red.), Europa Gegenwart und Zukunft, Vortragsreihe 1992/1993, Band 16, Völker und Kulturen St. Augustin. Steyler Verslag, Nettetal, 1993, 110 pag.**

Dit boek bevat zes voordrachten die in de zomer van 1993 in Nettetal zijn gehouden. Aan de orde komen: wat Europa is (H. Hürten), het opkomend nationalisme en Europa (H. Teltschik), informatie over de economische en sociale tegenstellingen in Europa (H. Dicke), de kerk in Europa (H. Langendörfer), wat Europa andere continenten te bieden heeft (F. Nuscheler), en Europa gezien door de ogen van de ambassadeur van Peru in onder meer Duitsland (A. Wagner de Reyna). Met uitzondering van de laatste behoren de sprekers allen tot de leidende wetenschappelijke en katholieke kringen in Europa. De waardering voor Europa is hoog. De tevredenheid over de bereikte resultaten van het streven naar een Verenigd Europa is groot. De problemen daarbij worden niet ontkend, maar als oplosbaar gezien. De EG is de enige stabiele factor in Europa. Europa moet haar rijkdom aan verschillen behoeden en daarin haar identiteit vinden. Christenen moeten het cynisme in Europa bestrijden. Het invoeren van het subsidiariteitsbeginsel in de EG wordt gezien als een belangrijke katholieke bijdrage. Volgens Wagner de Reyna moet Europa de leiding nemen bij de kruistocht tot het herstel van de echte geest en van de waarden van het Avondland. Die geest is bovenal een christelijke. De bijdrage van Nuscheler valt hierbij uit de toon. Hij probeert vanuit de andere continen-

ten naar Europa te kijken en zijn beeld is minder positief. Nog steeds probeert Europa haar beeld van de werkelijkheid anderen op te dringen. Het Europese individualisme hoort niet bij een mondiale ethiek. Ook de Europese vormgeving van de democratie mag niet zonder meer van andere landen geëist worden. Zeker moet de markteconomie niet geëxporteerd worden naar buiten de westerse wereld. Dit laatste gebeurt echter al in sterke mate. Europa moet vooral genereuzer zijn en zich niet ontwikkelen tot een bolwerk. Met uitzondering van deze voordracht zijn de andere bijdragen er meer op gericht de lezers een gevoel van welbehagen te geven dan om hen kritisch te laten kijken naar wat er in Europa gebeurt.

*André Lascaris*

**Gillian Paterson Whose Ministry? A Ministry of Health Care for the Year 2000, WCC Publications Genève, Risk Book Series nr. 59.**

Je moet lef hebben om een boek over gezondheidszorg in India – en dan nog wel gesitueerd in de grootste christelijke/kerkelijke medische instelling in dat land, het Christian Medical College Vellore – te schrijven en in de titel de woorden 'the year 2000' te noemen. De WHO-slogan 'health for all in the year 2000', gebruikt om het concept van Primary Health Care bij een breder publiek bekendheid te geven, moet de schrijfster wel bijna tot deze titel uitgedaagd hebben. Hiermee is direct aangegeven wat het spanningsveld is dat Gillian Paterson in haar boek behandelt, en dat ze de moed heeft om een aantal pijnlijke zaken helder aan de lezer te presenteren.

Na een korte, beeldende beschrijving van het Christian Medical College (CMC), komt Paterson onmiddellijk ter zake: dit complex bestaande uit een academisch ziekenhuis, medische en verpleegkundige opleidingen, programma's voor gemeenschapsgezondheidszorg en plattelandsonwikkeling kan alleen bestaan doordat rijke mensen betalen voor de (super)specialistische diensten die hun geboden worden. Een soort Robin Hood-constructie om in staat te zijn de armen te behandelen, hoogwaardige opleidingen te verzorgen en een christelijke woon- en werkgemeenschap te vormen.

Dan wordt de andere CMC – de Christian Medical Commission van de Wereldraad van Kerken – ten tonele gevoerd, die eind jaren zeventig overtuigd is geraakt dat de gezondheid van (kans)armen slechts kan verbeteren als deze mensen zelf betrokken zijn bij en verantwoordelijk zijn voor hun eigen gezondheidszorg. Kerken dienen de beschikbare middelen te investeren in gemeenschapsgezondheidszorg en niet in dure specialistische ziekenhuizen. Er ontstaat een conflict tussen de twee CMC's. Het resultaat was dat een groot aantal donoren stopt met hun steun aan het Christian



Medical College. In India ging men – weliswaar teleurgesteld door de eenzijdige visie en het onbegrip van de Geneefse partners – verder op de eigen weg, maar wel steeds weer zoekend naar antwoorden op de vraag hoe men met het hierboven beschreven dilemma om zou moeten gaan. In een proces van reflectie formuleert het CMC een uitgangspunt van ‘both-and’, zowel het één als het ander. Maar is dat mogelijk? Over die vraag gaat in feite het boek.

Voordat Paterson in het laatste deel van haar boek de interviews die ze met bijzondere mensen van het CMC heeft gehouden, uitwerkt, geeft ze in hoofdstuk 4 haar eigen visie op ‘healing and wholeness’ weer: een kritische beschouwing van het – soms modieus gebruikte – begrip heilheid die eindigt met de uitspraak dat heilmaken en genezen plaatsvindt in de driehoeksrelatie tussen degene in de rol van de patiënt, degene in de rol van de genezer en God, waarbij het proces om weer heel te maken (te herstellen) zich niet beperkt tot individuen, maar ook betrekking heeft op het herstel van verstoring in de omgeving en in de wereld(verhoudingen).

Hiermee heeft de schrijfster een raamwerk gegeven dat ze gebruikt bij de beschrijving van de verschillende afdelingen van het CMC en de bijzondere mensen die er werken. Steeds weer komt de vraag op in hoeverre hun werk holistisch is. Paterson is kritisch, maar er straalt een grote liefde voor het CMC uit. Daardoor ontstaat een zeer genuanceerd beeld van de rol die het CMC in de Indiase context speelt. Ontroerend is het gedeelte waarin ze de revalidatie-afdeling beschrijft.

In het slothoofdstuk geeft de schrijfster nog eens een opsomming van de oorzaken waardoor het principe van ‘both-and’ en een geïntegreerde benadering veelal niet werken, ook niet in het CMC. Dan volgt toch een teleurstellend eind. Al het menselijk falen wordt nog eens genoemd, de macho-economische wereldverhoudingen aan de kaak gesteld, en alle hoop gevestigd op het profetisch spreken van de kerk. De teleurstelling zit niet zo zeer in het feit dat Paterson geen oplossingen aandraagt of voor bepaalde keuzes pleit, maar is wel gelegen in de magere ontknoping in een boek dat de pretentieuze titel draagt: *Whose Ministry? A Ministry of Health Care for the Year 2000*.

*Jaap Breetvelt*

**Hesdie Zamuel, Johannes King, Profeet en Apostel van het Surinaamse Bosland**, Boekencentrum, Zoetermeer 1994.

Hesdie Zamuel, belast met de leiding van het Theologisch Seminarie van de Evangelische Broedergemeente in Suriname, promoveerde 13 januari 1994 op een studie over de Matawariër Johannes King. Zamuel is zelf ook een Matawariër en heeft in Utrecht theologie gestudeerd.

Johannes King, omstreeks 1830 geboren uit een Matawari-moeder en een Ndyukavader (een andere bevolkingsgroep in het Bosland) werd in 1861 in een evangelische broedergemeente gedoopt en kreeg kort erna de leiding over een gemeente in het Bosland, waar de broedergemeenten sinds hun komst in 1735 in Suriname, haar zendingsveld hadden.

King kreeg visioenen die hij optekende en hij reisde in het Bosland naar de andere groepen Bosnegers, de weglopers uit de slaventijd. Hij werd in 1895 tot granman, opperhoofd van de Matawariërs gekozen, maar stierf verzwakt en uitgeput in 1898 in het Bosland.

De dissertatie bouwt voort op vroegere studies rond de persoon van J. King die de eerste voorganger en evangelist van Surinaamse afkomst in de broedergemeenten was en dan nog een Matawariër, een kleine Bosnegergroep in vergelijking met de Saramacaners en Aucaners (of Ndyuka).

Johannes King was een trouwe volging van de broedergemeenten en heeft zich steeds gehouden aan de instructies van de leiding van de zending in Suriname. Niettemin had hij bijzondere aandacht voor de specifieke leefsituatie van zijn volk, uit Afrika weggevoerd en via de plantages de bossen ingevlucht met behoud van de eigen tradities.

Enerzijds moest hij het heidendom uitroeien en het evangelie brengen maar hij vroeg tegelijk de Europese zendelingen rekening te houden met de religieuze tradities van zijn volk. Hij was dan ook milder dan de buitenlandse zendelingen en heeft daarmee een richting aangegeven voor latere zendelingen in het Bosland, en dan niet alleen van de kant van de broedergemeenten, want begin twintigste eeuw begon de katholieke missie ook met evangelisatie in het Bosland onder de Bosnegergroepen.

Zamuel heeft natuurlijk als geen ander toegang gehad tot de orale historie van zijn volk en heeft zodoende accenten en opinies van King aangaande bijbel, zending en kerk naar waarde kunnen schatten.

In de dissertatie wordt aandacht geschonken aan het theologisch erfgoed van King, die zelf uitgesproken theoloog was, maar een man van de praktijk, tussen de Europese zendelingen en zijn volk in. Zamuel heeft ook een bescheiden onderzoek gedaan naar de bekendheid van King onder zijn eigen volk en in Suriname en het blijkt dat zijn leven en werken vrij onbekend zijn.

Het proefschrift bevat enkele reisverslagen van King die tot op heden niet gepubliceerd waren. Zamuel leverde de vertaling er ook bij. Ook zijn enkele fragmenten uit een geneesboek (dresiboekoe) opgenomen. Van King is het een en ander gepubliceerd vooral vanwege het feit dat hij de eerste is geweest die verhandelingen in de lokale taal – eerst Negerengels en nu Sranantongo geheten – heeft geschreven en dat materiaal lag in de archieven van de broedergemeenten in Suriname en elders. Hij is dus niet alleen de eersteling van de zending maar ook van de eigen lokale schrijfcultuur.

De studie van Zamuel, zonder veel omhaal van woorden helder en schematisch, is een goede bijdrage aan de kennis van de geschiedenis van de zending van de broedergemeenten en is voor de Moravische Broeders wereldwijd een unicum. Zamuel wijst erop dat er nadere studie nodig is om alle geschriften van J. King naar waarde te schatten. In ieder geval is de publikatie in Suriname erg welkom, want hij gaat over een eigen landgenoot, van het Bosland, die op eigenzinnige wijze binnen de christelijke traditie uit Europa heeft willen staan.

De studie, 244 pagina's, is uitgegeven als nummer 6 van de serie Mission, Missiologisch Onderzoek in Nederland en het is mooi dat Suriname daar in ook een bijdrage heeft kunnen leveren.

*Joop Vernooij*

**Joost van Vugt (eindred.), In elkaars spiegel, Westers christendom in Afrika.** Katholiek Studiecentrum, Nijmegen 1993, 248 blz.

*In elkaars spiegel*, bevat de voordrachten die werden uitgesproken tijdens het studiecongres over inculturatieprocessen in Afrika van het Katholiek Studiecentrum (KSC) in 1993. Een goede zaak dat deze teksten nu gebundeld zijn verschenen. Nergens hebben missie en zending zo wezenlijk invloed uitgeoefend op de cultuur en de godsdienst als in Afrika. Maar even hartstochtelijk als in het verleden dit kersteningsproces vanuit het Westen werd gaande gehouden, houden wij ons nu bezig met de vraag wat er in missie en zending in Afrika niet deugde. Er bestaat namelijk een sterke neiging de innerlijke verscheurdheid van het geestelijk huis Afrika toe te schrijven aan de missionaire impact van het verleden.

Vooraf een nieuw theologisch zoekproces blijkt nodig om tot een kritisch zelfbeeld van missionaire aanwezigheid in Afrika te komen. In plaats van westerse waarden en normen aan mens, kerk en maatschappij ginds op te dringen, zal er geluisterd moeten worden naar de stem van Afrika zelf. Een stem als een schreeuw uit de diepte die nu eindelijk eens serieus genomen moet worden. Een stem ook als een vraag hoe Afrika en Europa het verder met elkaar vol kunnen houden als zij samen bereid zijn de ander en zichzelf te zien in elkaars spiegel.

Welnu, als dit de inhoudelijke agenda is van de missionaire dialoog tussen Afrika en Europa dan geeft deze bundel opstellen hiervan een onmiskenbaar duidelijke invulling. Achtereenvolgens schetsen Jan Heyke, Gerrit Hulzer, Wiel Eggen, Francien van Driel, Jan Voshaar en Vernon Februari een uitermate somber historisch beeld van de missie in Afrika. Heyke wijst op de consequente ontkenning van de eigen Afrikaanse identiteit in het missionaire proces. Hulzer kritiseert het westerse ontwikkelingsbeleid. Ontwikkelingsmodellen sorteren zo weinig succes omdat er geen

moeite gedaan wordt het potentieel van eigen ervaringen als een vitale realiteit te benaderen. Wiel Eggen zoekt tevergeefs naar missionaire voorbeelden waarin het recht om 'anders kerk te zijn' volledig wordt erkend. Van Driel laat zien hoe door invloed van westerse kerkelijke voorzieningen onherstelbare schade werd toegebracht aan bestaande goed functionerende sociale structuren. Voshaar en Februari onderstrepen de destructieve uitwerking van de missie op de vitale samenlevingsverbanden van de Massai in Kenya en de Tsaba in Botswana.

Toch zijn alle auteurs van mening dat Afrika en Europa intussen begonnen zijn het verleden op een positieve wijze te verwerken. Zo geeft Heyke een inzicht in missionaire presentie dat perspectief biedt. Pure aanwezigheid kan een teken van heil zijn wanneer geoefend wordt in het vertrouwen geven aan de ander en elkaar. Eggen meent dat de komende 'bischoppensynode voor Afrika' ondanks alle negatief gestemde voorberichten wel degelijk bij zou kunnen dragen tot een ander zelfbeeld van zowel Afrika als Europa. Van Driel ziet in Afrika een oersterk zelfbewustzijn tot ontwikkeling komen waar vrouwen vrij en zelfstandig zich verplichten tot het dragen van de zorg voor de volgende generatie. Voshaar en Februari pleiten voor een terugkeer naar de meest fundamentele leerstelling van het christendom: de weg van de liefde die zich uitdrukt in respect voor de ander en dienstbaar zijn. En ten slotte stelt Joost van Vugt in een samenvattende conclusie dat wellicht het meest bepalende eigen Afrikaanse gezicht te vinden is in eigenlandse religieuze gemeenschappen.

Een boeiende bundel dus, waarin door rooms-katholieke auteurs de missie inclusief de zending onder een scherpe loep worden genomen. Toch rijst de vraag of de zending zich met dit geschrift recht gedaan voelt. Zou een eigen evaluatief onderzoek van protestantse zijde geen gegevens kunnen aandragen om nog eerlijker in elkaars spiegel te kijken?

*Jaap van Slageren*

**At Ipenburg, 'All Good Men', The Development of Lubwa Mission, Chinsali, Zambia 1905-1967,** Frankfurt, Peter Lang 1992, 350 p. (Studies in the Intercultural History of Christianity, vol. 83; DM 98,-).

Ipenburg geeft ons het verhaal van de oorsprong en ontwikkeling van de Lubwa Mission vanaf de stichting door zendelingen van de Free Church of Schotland. Hij besteedt veel aandacht aan de relaties met de katholieke missie van de Witte Paters, de Onafhankelijke Kerk van de Lumpa Church, de enige kerk die vrouwen als leiders serieus wilde nemen, en ook aan de plaatselijke bevolking, die een traditioneel bestaan kende, waarin seculiere, politieke, economische en religieuze tradities nauw verweven waren. De drie nieuwe religieuze bewegingen deden hun best om nieuwe

leden in hun kringen te krijgen, waarbij ze ook onderling wel conflicten hadden en in een wisselende relatie leefden met de koloniale en plaatselijke bestuurders. Alle drie hadden zij hun eigen middelen tot bekering, waarbij steeds de school een zeer belangrijke rol speelde. Traditionele overtuigingen, zoals polygamie, hekserij en collectief denken, konden niet zomaar verdwijnen, ondanks de pogingen van de missionarissen, waarbij de Lumpa Church weer een aparte rol speelde.

De zendelingen zagen godsdienstig onderricht in de eerste plaats als gericht op de gehele persoon in het kader van de algemene ontwikkeling van het platteland. De lokale elite zag de kerken en hun scholen allereerst als een middel tot hogere status en betaalde arbeid, wellicht ook als een middel om te ontkomen aan het platteland. De school, de kerk en de medische voorzieningen werden hier als een geheel gezien. Het uiteindelijke resultaat van de zendingsopleiding, het uitbreken van de oorlog en de ontwikkeling van de kopermijnen was de migratie van de mannen, waarbij op de eerste plaats de beter opgeleiden de agrarische gebieden definitief verlieten. De opleiding leidde ook tot betere voorlichting en politieke bewustwording van de Afrikaanse elite, tot het stichten van seculiere welzijnsinstellingen en de nationalistische bewegingen, zoals het African National Congress en de United Independence Party, die geleid hebben tot de politieke onafhankelijkheid van Zambia in 1964.

Ramona H. Maumbu

**Bas Plaisier, Over bruggen en grenzen. De communicatie van het evangelie in het Torajagebied (1913-1942),** Zoetermeer, Boekencentrum, 1993, ISBN 90 239 1216 0; 701 blz. f 97,50

Tussen 1913 en 1942 werkten elf zendelingen vanwege de Gereformeerde Zendingsbond en een taalgeleerde voor het Bijbelgenootschap in Torajaland. Zij hadden een brede steun in het vaderland: eind jaren dertig waren er niet minder dan 20.000 abonnees op het tijdschrift *Alle dan Volcke*, hét blad over dit gebied. Voor deze zending werd in die tijd ruim f 150.000,- per jaar opgebracht. Dat geld was maar voor een klein deel voor het salaris van de zending. De belangrijkste post Rante Pao gaf in februari 1993 ruim 3000 gulden uit, waarvan slechts f 275,- voor de zending en bijna f 1.300,- voor een niet-gespecificeerd aantal inlandse onderwijzers en evangelisten, die ongeveer 25 gulden per maand kregen. (Gegevens uit de ook door Plaisier goed gebruikte bronnenpublicatie: Th. van den End, *De gereformeerde zendingsbond 1901-1961. Nederland Tanah Toraja*, Oegstgeest, Raad voor de Zending, 1985, p. 321-322).

Dit alles wijst op twee zaken: de zendingsbeweging had een belangrijke weerklink in de zending zelf, waar veel belangstelling en af en toe

ook bezorgdheid ontstond. Het eigenlijke werk in het zendingsveld werd niet door de zendelingen, maar door leraren uit de Minahassa en Ambon en later uit de jonge christen Toraja-gemeenschap zelf gedaan. Hierdoor ontstond een jonge kerk, die zeker geen kopie van de zending kerk is geworden. Deze twee omstandigheden hebben geleid tot de probleemstelling bij deze dissertatie: 'Hoe, zo was mijn vraag, is het mogelijk dat het GZB-stempel op de Torajakerk zo gering is?' Met deze vraag op p. 1 begint Plaisier een minutieus verslag van het proces van geven en nemen, waarbij volgens de wetten van de communicatieleer de context van de ontvanger de boodschap beïnvloedt of zelfs verandert.

Behalve de invloed van de inlandse onderwijzers wordt veel nadruk gelegd op het feit, dat de zendelingen een onderscheid maakten tussen religie en cultuur. Traditionele verering voor goden en geesten moest verdwijnen, maar veel cultuur, waaronder de nog steeds bij toeristen zo geliefde dodenfeesten, werd getolereerd. De traditionele religie van de Toraja's gaf (en geeft!) veel aandacht aan grote plechtigheden voor de doden. Het Hoofdbestuur van de GZB in Nederland wees evenwel het gedenken van de doden met Pasen af maar suggereerde toch een herdenking op Oudejaarsavond 'omdat de Toraja-landdaar blijkbaar aan zo iets behoefte had en wij daardoor verwijderd zouden blijven van alle heidensche praktijken.' (484) Uitgebreid bronnenonderzoek, aangevuld met een groot aantal interviews door Van den End en Plaisier zelf ondernomen, heeft het materiaal opgeleverd voor een boek dat de geïnteresseerde lezer net zoveel vertelt over de Gereformeerde Bonders en hun twaalf zendelingen als over de religieuze veranderingen in de Toraja-maatschappij, die hebben geresulteerd in een kerk met nu bijna een half miljoen leden. De zendelingen zelf willen volgens Plaisier zoveel mogelijk van de oude cultuur overeind laten. Hier polemiseert hij uitvoerig met dr. Th. Kobong, oud-synodevoorzitter, die in zijn Hamburgse dissertatie uit 1989 de zendelingen verweten heeft dat zij uiteindelijk de traditionele cultuur hadden willen vernietigen. Hoe het ook zij, of de zendelingen het niet wilden of niet konden, hun werk heeft er niet toe geleid dat de Torajakerk een GZB-kerk werd. Het leerstuk van de verkiezing, zo dominant aanwezig bij de Nederlandse Bonders, werd slechts 'zeer spaarzaam' ter sprake gebracht (324). De zondagsheligen en de seksuele moraal werden aanzienlijk minder sterk benadrukt en in een aantal gevallen zag men zelfs voorlopig polygamie nog door de vingers (348).

Het zendingswerk kreeg ondersteuning van de koloniale regering, onder meer omdat deze ervan uitging, dat de traditionele religie toch geen overlevingskansen had en de keus was tussen islam of christendom. De kracht van de religie der voorouders werd onderschat. Oud-zending Van Dijk merkte daarover in een interview uit 1985-6 op: 'De Toraja's wilden zich-

zelf blijven en zij voelden aan dat het christen-worden een bescherming vormde voor de eigen identiteit. Als islamiet zou dat veel moeilijker geweest zijn.' (352) Wat er ook waar moge zijn van de laatste opmerking (de islam in de Indonesische archipel is ook vaak beschreven als een dun vernisje, een schamel kleed, waardoorheen het oude animisme nog zichtbaar is), de ontvanger heeft duidelijk een bepaalde rol gespeeld bij het nieuwe geloof.

Plaisier heeft een prettig te lezen boek geschreven, vol met anekdotes en levendige beschrijvingen, bijna in een orale stijl. Het dikke boek is mooi uitgegeven met veel aardige foto's uit zendingsblaadjes, vaak propvol met mensen. Er zijn geen vergelijkingen getrokken met andere zendingsgebieden, ook al zijn er soortgelijke werken geschreven over de Batakkerk en de Javaanse kerken. Men zou het boek 'niet bepaald oecumenisch' kunnen noemen omdat de katholieken er alleen als te duchten concurrenten voorkomen. Dat zou een onterechte opmerking zijn, gezien de realiteit van die periode. Dit is een eerlijk, evenwichtig en vaak verrassend beeld van de groei van een jonge kerkgemeenschap.

*Karel Steenbrink*

**F.L. Bakker, The Struggle of the Hindu Balinese Intellectuals, Developments in Modern Hindu Thinking in Independent Indonesia,** VU University Press, Amsterdam 1993, 390 pag.

Slechts weinige bezoekers van Bali zullen zich realiseren dat het heiligdom voor Sanghyang Widhi, wiens zetel hoog oprijst op het centrale plein van Denpasar, een zeer recente accentuering binnen het Balinese Hindoeïsme weerspiegelt. Mede onder invloed van de Indonesische staatsideologie, met het geloof in de Al-ene God als eerste zuil, is men er toe gekomen Sanghyang Widhi een nieuwe, centrale rol als Al-ene Godheid te geven. Dit is één van de vernieuwingen die Bakker beschrijft in zijn dissertatie betreffende ontwikkelingen van het Balinese Hindoeïsme binnen de Republiek Indonesia.

Hij onderzoekt het gedachtengoed van verschillende Balinese intellectuelen (drie mannen en een vrouw), alsmede de geschiedenis van de Parisada Hindu Dharma Indonesia. Deze Parisada coördineert de Hindoeïstische stromingen op nationaal niveau. Ook een nieuwe ontwikkeling van deze sterk met Bali verbonden vorm van Hindoeïsme!

Om deze recente ontwikkelingen te beschrijven is Bakker op een bewonderenswaardige wijze gedoken in de gedachtenwereld en de daarmee verbonden terminologie van enkele vooraanstaande Balinese Hindoes, te weten: Sri Reshi Anandakusuma, Gede Pudja, Gusti Agung Gede Putra en mevrouw Gedong Bagoes Oka. Geen eenvoudige opgave, ook al omdat de

terminologie vaak gecompleteerd is en het gedachtengoed soms nog niet eenduidig uitgekristalliseerd.

De gedetailleerde rapportage betreffende het gedachtengoed van de bestudeerde Balinezen zal voor verschillende lezers/lezeressen wellicht vermoeiende lectuur vormen. Het zou echter jammer zijn, wanneer ze daarvoor halverwege het boek zouden stranden. Zo zouden ze niet toekomen aan de mijns inziens meest interessante hoofdstukken 6 en 7. Hoofdstuk 6 beschrijft ontstaan en geschiedenis van de Parasida Hindu Dharma Indonesia, ook binnen de context van het politieke krachtenveld van Indonesia. Terwijl het slothoofdstuk (7) in duidelijke lijnen het geheel van de ontwikkelingen (onder andere in de versterkte contacten met India) neerzet. Vanuit deze twee hoofdstukken kan men desgewenst zich laten verwijzen naar gedeelten van het voorgaande, waarin men zich verder wil verdiepen. Het met enkele foto's verluchte boek, is fraai uitgegeven door de VU-uitgever.

*Barend F. Drewes*

## **Internationale Missiologische Tijdschriften**

**Exchange** 93/2 is helemaal gewijd aan 'African Roads into the Theology of Earthly Realities'. Wiel Eggen schreef een lange (80 p.) en gedegen studie, waarin hij eerst spreekt als antropoloog. Het traditionele volksgeloof van Afrika benadrukt bij de grote bedevaarten het geloof in de grote creatieve Meester, die als God samen met de mens de wereld schept. Via een bespreking van een groot aantal Afrikaanse theologen komt hij uiteindelijk tot een boeiende theologische synthese, waarin het 'pelgrimmodel' de tegenstelling overstijgt tussen een ethiek, die helemaal op het hiernamaals is gericht dan wel één die zich alleen richt op de emancipatie van de arme nu. De weg zelf, niet het einddoel is de bevrijding voor de pelgrims! - **Exchange** 93/3 begint met twee bijdragen over Latijns-Amerika en de oecumenische beweging. Marc Spindler bespreekt elf figuren die van belang zijn geweest voor de Wereldraad en geeft een algemene karakteristiek van deze Latijnsamerikaanse bijdragen: zij konden tegenstellingen tussen liberale, dialectische en bevrijdingstheologie overstijgen. Velen van hun prominente vertegenwoordigers waren Methodist. Manuel Quintero beschrijft de EGGYS, Ecumenical Global Gathering of Youths and Students tot de wereld-meeting in Sao Paolo (1993). Over Europa spreken J. Jacobs (Nederlandse en Belgische bijdragen aan de oecumene) en Anton Houtepen, die het debat over het nationalisme weergeeft, zoals zich dat tussen 1925 en 1948 in de oecumenische beweging, vooral rond Faith and

Order, heeft ontwikkeld. Karel Steenbrink geeft een overzichtsartikel van recente studies over Indonesische kerkgeschiedenis en een korte bijdrage over de Indiase interpretaties van de verwoesting van de Babri-moskee in Ayodhya door geestdriftige hindoes.

**Spiritus** no 133, dec. 1993, is gewijd aan de ontmoeting met traditionele religies. In percentages scoren deze wel laag op de officiële statistieken, maar dat komt ook, doordat die statistieken worden samengesteld door de intellectuele en dominerende elite. Traditionele religies zijn vaak het erfgoed van de 'overwonnenen'. Veel praktijkvoorbeelden worden hier gehaald uit Afrika, maar ook uit het Caraïbische gebied, Indiaanse cultuur in Amerika en de telkens weerkerende geruchten over koppensnellen in Oost-Indonesië. In veel gevallen moeten we de aandacht voor plaatselijke cultuur en religie zien als een protest temidden van de economische, politieke en ideologische onmacht. Temidden van de concurrerende wereldgodsdiensten islam en christendom kan de traditionele religie een verenigend element zijn op dorps- en familieniveau (Prior over Flores en Sumba p. 422).

**International Review of Mission** no 327, July/October 1993, heeft ook een zestal artikelen over popular religion, waaronder ook één over Engeland, waar T. Jack Thompson vooral de invloed van Afro-Caraïbische kerken bespreekt. Krijgen de 'fundamentalistische' of evangelikale bewegingen via de omweg van de volksreligie nu toch meer erkenning? Ook Trinidad, Brazilië en Chili (Aymara's) komen onder dit aspect aan bod. Jan van Butselaar's beschouwingen over evangelikalen en oecumenisch georiënteerde christenen in Nederland worden hier ook afgedrukt. Kosuke Koyama (nu docerend in New York) pleit voor een theologie van de vreemdeling, de ander (*the stranger*):

Christenen kunnen verschrikkelijke dingen zeggen over andere religies, terwijl de menselijke realiteit van hebzucht en zelfgenoegzaamheid bij hen net zo goed aanwezig is. '... als je een ander veroordeelt, veroordeel je jezelf, omdat jij, de rechter, dezelfde zaken doet' (Rom. 2:1; zie ook Mt. 7:3). Voor christenen komt de oproep tot omkeer dus ook in de context van de interreligieuze dialoog.

No 328, jan. 1994, is een dubbelnummer geheel gewijd aan de zending van de kerken in Zuidelijk Afrika met 28 bijdragen op het gebied van kerkgeschiedenis, analyse van de huidige situatie en toekomstperspectieven.

**Missiology** 1993/4 is voornamelijk gewijd aan de vragen van religieus pluralisme en dialoog, o.m. door een herdenking van het World Parliament of Religions Chicago 1893-1993 en een artikel van Eewout Klootwijk over de

verschillende 'christelijke' antwoorden op religieus pluralisme. De Canadese socioloog Reginald Bibby vergelijkt het cultureel patroon van de VS met zijn eigen land. Tegenover de 'smeltkroes' van de Verenigde Staten, waar van alle nieuwkomers een grote mate van assimilatie werd geëist staat het Canadese model van de 'mozaïek', waar iedereen meer in zijn eigen cultuur vrijgelaten werd. De godsdiensten, beperkt tot hun eigen specifieke groep, hebben in Canada wel een groot deel van hun algemene boodschap verloren, door een extreem benadrukken van individualisme en relativisme.

**Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft** 1993/3 heeft ook als hoofdthema de ander, Giancarlo Collet introduceert zelfs de term *Xenologie* als de nieuwste term voor missiologie. De ander die eerst bekeerd, toen vergeleken en nu als zodanig aanvaard moet worden, is het belangrijkste referentiepunt. Th. Sundermeier wordt geciteerd (p. 212): 'Missiologie is de wetenschap van de ontmoeting van de kerk met wie haar (ver)vreemd zijn. Deze ontmoeting is aan het wezen van de kerk meegegeven. Er is geen kerk zonder deze vreemde, in religieus en in sociaal opzicht.'

Ook Mariano Delgado en Jacques Waardenburg geven een bijdrage in de lijn van de hermeneutiek van de religieuze verscheidenheid. – 1993/4 heeft een bijdrage van Doppelfeld over het missiebegrip in de nieuwe katholieke katechismus, een studie van Theodor Ahrens over de verwevenheid van missie en kolonialisme bij de vorming van het christendom in Oceanië en er is een artikel over volksgeloof naar aanleiding van plotselinge dood in Noord-Luzon (Filippijnen).

*IIMO Leiden, Karel Steenbrink*

---

## WORLD-WIDE ANGER

As missionary inspiration for women

The relationship between women and men takes many quite diverse forms. This relationship is assessed by women worldwide as wrong, unjust and to their disadvantage.

On both practical and theoretical levels missions have been dominated by men for a long time. The anger that fills women worldwide when they reflect on this is the starting-point of this thematic issue of *Wereld en Zending*. How can this rage be made fruitful, particularly in the missionary practice of women? If women are able to move beyond anger and use it creatively, exciting forms of missionary theory and practice can arise.

In this issue a few articles deal with the ways in which women have developed a unique and discernible place in the traditional male bulwark of church and missions. In other articles women and one man show how the practical aspect of missions has acquired new content as a result of the participation of women. What women (and men) in the Netherlands and elsewhere are doing is straining the limits of traditional definitions of missions.

The Philippine sister Mary-John Mananzan lists the forms of violence to which women in the Third World are subjected and which are regularly legitimised by religions. Resistance to this violence takes the three forms of women's organisations, women's studies and feminist theology, and serves not only the emancipation of women but the good of all of humanity.

Ineke Bakker illustrates how there was a gap initially between Latin American liberation theology and Western (North American and West European) feminist theology. Liberation theologians worked with social analyses whereas feminists began with their personal experience of oppression-feminist theologians themselves belong to the oppressed. The gap is now slowly but surely being bridged by Latin American women who theologise with 'feministic mistrust'.

Lieve Troch discusses the broad issue of interreligious dialogue. She observes that leadership positions in religions are held by men. Women cannot be intermediaries between the human and the divine, while their socio-political position is one of the weakest almost everywhere in the world. Women seek justice and do this in their own way, which more often than not consists of telling their story rather than academic reflection.

Trees Versteegen, Ellie Smeekens and Wilma Vogels engage in a written discussion among themselves. In their opinion, working as feminist theologians in a missionary context still entails setting and shifting boundaries on behalf of women in a world in which men too often trespass violently against both the boundaries of women as well as cultural boundaries. At the same time, the female mission worker remains an outsider, since she profits of Dutch Social Security and remains a Dutch citizen in the Third World.

Jan Breemer saw himself confronted with the question of how working on power relationships between men and women as a new aspect of the missionary task affects a man. He cites a number of fictions that maintain the power position of men and suggests challenging them through dialogue and cooperation.

Odette Bottefeux describes how, through the emancipation of women in the base communities of rural areas in Brazil, she herself moved from being a superior missionary to a sister of equal standing. She compares this with her current contacts with (female) refugees in the Netherlands, although some distance remains since she herself is not a refugee. A theme that runs throughout her experiences is the importance of mutuality and equality.

Annemarieke Koot is an industrial mission worker and cleaning woman. From an insider's point of view, she describes the collective struggle and solidarity of the workers of a cleaning company when they are threatened with dismissal.

The position of women in the nineteenth and twentieth-century history of the WARC (the World Federation of Reformed and Christian Reformed Churches) is the theme of an article by Dr. Nyambura Njoroge from Kenya, secretary of the Women's Office of the WARC in Geneva. Women in this organisation fought laboriously but steadily for their full participation.

Leny Lagerwerf reports on progress up to this point in the World Council of Churches' ecumenical decade of Churches in Solidarity with Women. She gives a retrospective of the first period from 1988 on and considers the future strategy up until 1998. Up until now it seems as if 'Churches in Solidarity with Women' should be interpreted as 'Women in Solidarity with Women'.

The column 'Kroniek' discusses Indian theology, a congress in Aken on inculturation and the mission statement of the Reformed Churches in the Netherlands.

The issue closes with a number of book reviews.

*Ype Schaaf*

**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

- De missionaire functie van de taal
- Varia-nummer
- Godsdienstvrijheid

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

- 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)
- Canberra/Columbus 1492-1992 (1991/3)
- Over zending en uitzending (1991/1)

(Prijs incl. verzendkosten)