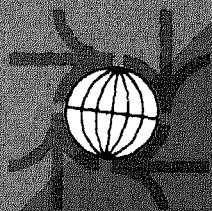


# Zwarte christenen in Nederland en België

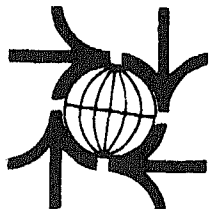


**Wereld en Zending**

**1993.2**

**'Zwarte christenen in Nederland en België'**

Ype Schaaf	Ten geleide	1
Sylvain Kabeya Mufika	Afrikaanse christelijke gemeenschappen in België	3
Nkiabiasala S. Mupepe	Mijn beleving van het christelijk geloof in België	9
J. Amoako-Adusei	Droombreuk Een rapport over Afrikanen in Amsterdam	13
David Kpobi	Zending in Nederland: geen aapjes kijken Interview door Jaap van Slageren	21
Hesdie Zamuël	Dit land stimuleert je niet om naar de kerk te gaan Interview over Surinaamse christenen in Nederland door Johan van der Veer	28
Doreen Hazel	Kies het leven Over 'womanisme'	35
Ina Koeman Sylvain Kabeya Jan Joosten	Zwarte christenen in Europa: een interpellatie	43
Jan Heijke	'Ambivalent avontuur' over een roman van Cheikh Hamidou Kane	47
Gerard van 't Spijker	Theologie der reconstructie Een nieuw sleutelwoord in Afrika	57
Jan van Butselaar	Een kwestie van macht	69
Ype Schaaf	Afrika in de bijbel en in het vroege christendom	73
	Kroniek	83
	Boekbesprekingen	98
	English Summaries	110



# 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. Barend Drewes  
Drs. Wiel Eggen  
Dr. Jan Jongeneel  
Dr. Jan Joosten  
Drs. Ina Koeman  
Drs. Arie Kramer  
Drs. Hans Schravasande  
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 vier  
maal per jaar en wordt uitgegeven  
door

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

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

**contactadres België:**  
C.M.I.  
Brialmontstraat 11/01  
1030 Brussel  
02-2192971/2192871

**abonnementsprijs**  
f 44,75/Bfrs. 820, — per jaar  
Buiten Benelux f 56,75  
Studentenabonnement f 31,75/Bfrs.  
582, —  
Losse nummers f 14,50/Bfrs. 266, —  
Losse nummers buiten Europa  
f 17,50 incl. portokosten

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

ten geleide

## Zwarte christenen in Nederland en België

Tot de multiculturele samenleving van Europa behoren in onze dagen ook vele christenen van elders. Men vindt ze in de Benelux, maar ook in grote getale in Frankrijk en Engeland en zelfs in Portugal en Duitsland.

Een nummer van 'Wereld en Zending' wijden aan situatie en aan de vragen, die zij stellen aan de kerken en gelovigen hier bleek de gebruikelijke omvang van ruim 100 pagina's rijkelijk te boven te gaan. Daarom moest er een keus gemaakt worden. Dit nummer gaat over 'zwarte' christenen, wat een (niet geheel juiste) aanduiding wil zijn van christenen die uit Afrika ten zuiden van de Sahara komen én van Afro-Amerikaanse christenen. De tweede beperking is dat het gaat over 'zwarte' christenen in Nederland en België.

Daarbij is ernaar gestreefd om die christenen zelf aan het woord te laten. Er staan artikelen in van twee Zairezen, twee Ghanezen, een Surinamer en een Antilliaanse.

De Belgische leden van de redactie Ina Koeman en Jan Joosten hebben samen met de Zairese journalist Sylvain Kabeya vervolgens een interpellatie geschreven van de verhalen van de zes 'zwarte' christenen.

Opvallend is dat twee artikelen, namelijk dat met de visies van de Ghaneze predikant Kpobi, die dezer dagen gepromoveerd is op een proefschrift over de 'Nederlandse' Ghanees uit de 17e eeuw Jacobus Fortuin, en dat met de visies van de Surinaamse theoloog Zamuël, die ook aan een proefschrift werkt, de vorm hebben van een gesprek, dat een Nederlander met hen voert, terwijl de Zairese christenen in België in eerste instantie aan bod komen in een journalistieke reportage. Zou dat te maken hebben met de Afrikaanse van huis uit orale culturen, waarin wij uit het Westen binnengekomen zijn met het gedrukte woord? Heeft het te maken met de onmogelijk-

heid om in Afrikaans en Afro-Amerikaans geloven overtuiging en leer te scheiden van zijn en doen, wat onder andere impliceert: wil je iets van ons weten, kom dan maar kijken en meedoen?

Het nummer bevat verder twee uitgebreide boekbesprekingen die gaan over de reactie van Afrikanen als moslim en als christen op de penetratie van westers denken en handelen op hun eigen continent. Jan Heijke behandelt daarbij de roman 'Ambivalent avontuur' van de Senegalees Cheikh Hamidou Kane, terwijl Gerard van 't Spijker informeert over de theologie van de reconstructie van de Zairese protestantse theoloog Kä Mana.

Tenslotte laat Ype Schaaf nog zien hoe Afrikanen een rol hebben gespeeld in de bijbel én in het jodendom en het eerste christendom.

In de kroniek is weer gestreefd naar actuele missiologische wetenswaardigheden in Nederland en België, waarbij de missionaire praktijk niet vergeten is.

Een aantal boekbesprekingen sluit dit overgangsnummer af. Het is 'bedacht' met Jaap van Slageren als eindredacteur en ik mocht de uitvoerder zijn.

*Ype Schaaf*  
Eindredacteur

Sylvain Kabeya Mufika

---

## Afrikaanse christelijke gemeenschappen in België op zoek naar de verloren solidariteit

---

De 'zwarte' christenen van België komen allereerst uit Zaïre, maar ook uit andere Franstalige Afrikaanse landen. Sylvain Kabeya Mufika heeft de vrije gemeenten, die zij gesticht hebben, bezocht en geluisterd naar hun verhaal, waarin het woord: 'solidariteit' centraal staat. 'Elke gemeenschap leeft als een grote familie'.

'Halleluja – Amen... Halleluja – Amen!' of nog 'De Heer zegene u, broeder (of zuster) – Amen!' Deze bijbelse formules zijn de specifieke begroetingen van de leden van Afrikaanse christelijke gemeenschappen. In de openbare bidstonden worden deze woorden ware slogans van voorgangers. Volgens deze laatsten, die voor het grootste deel erkennen te hebben gebroken met de traditionele katholieke en protestantse kerken, moet men zijn christelijk geloof van dag tot dag beleven en moeten broeders en zusters elkaar onderling helpen. Zonder het woord op de lippen te nemen bevelen deze voorgangers de leden van hun gemeenschappen een actieve solidariteit.

Een twintigtal van deze Afrikaanse kerken, waarvan een tiental geconcentreerd te Brussel, bestaat reeds in België. Gemiddeld hebben ze een paar honderd leden. Hoe wordt men lid?

### Op herhaalde uitnodiging... in het Nieuwe Jeruzalem

'Kerst 1992 ben ik uitgenodigd door mijn schoonzuster, trouw lid van deze gemeenschap sinds 1984, om deel te nemen aan de plechtige gebedsdienst', rapporteert 'broeder' Bruna. 'Veel malen had ze mij uitgenodigd,

zonder succes, voor ik uiteindelijk aanvaardde om naar de dienst te gaan op die dag.'

Bruno is asielzoeker in België, werkeloos, zijn familie heeft hij in Zaïre gelaten. Zijn schoonzuster is getrouwd en moeder van 5 kinderen.

'Op die bewuste kerstdag', gaat Bruno verder, 'heb ik aanvaard om niet naar de mis te gaan in de parochie te St. Genesius Rode, waar ik gewoonlijk heen ga. De priester aldaar heeft zeker mijn afwezigheid opgemerkt in het kleine kerkje van O.L. Vrouw dat slechts vol loopt bij bepaalde huwelijksplechtigheden.

Op die dag dus, rond 10 uur, zijn mijn schoonzuster met haar 5 kinderen en ikzelf naar de dienst gegaan in het Nieuwe Jeruzalem. De dienst werd gehouden in het pand gelegen op de Haechtse Steenweg 296 in Schaarbeek. De nabijgelegen parking stond vol auto's, de zaal, een oude bioscoopzaal met plaats voor 500 personen, was afgeladen vol. De eerste rijen waren voorbehouden aan de jongeren die een aantal sketches hadden voorbereid. Op de scène staat een grote zwarte piano. Een koor zingt, onder begeleiding van gitaren, trommels en een synthesizer. Een versterker van 400 watt zorgt ervoor dat het geluid de zaal vult. Tegenover de gemeente staan drie stoelen en een klein liturgisch centrum met daarop een bijbel en 2 microfoons.

De dienst begint om 10.30 uur als een voorganger, de predikant en de verantwoordelijke van de gemeente binnenkomen en, tegelijkertijd, de jongeren zingend en dansend in processie opgaan naar het podium. De jongeren hebben witte kleren aan en witte linten om hun hoofd. Hoe verder de stoet "engelen" de zaal doortrekt, hoe meer de gemoederen opgezweept worden, de sfeer is geëlektriseerd. In de smalle gangpaden proberen sommigen een snelle danspas. Dat alles onder het ritme van de maracas. De hele sfeer doet denken aan de folklore van onze Afrikaanse dorpen. Op elk gezicht ligt een glimlach. En ieder is er op z'n paasbest. Tussen al de zwarte gezichten valt een tiental blanken op in deze gemeente. Wat nog de aandacht trekt is de gemiddelde leeftijd der volwassenen die tussen de 30 en 45 moet liggen, in een gemeente die bestaat sinds 1984.'

## Gekomen van elders... waar God niets deed voor de gelovigen

Al die jonge gelovigen erkennen dat ze uit de katholieke of de protestantse kerk komen. Maar ze voegen eraan toe dat ze pas in deze gemeenschap God hebben ontmoet. God heeft tot hen gesproken, tot elkeen op Zijn manier, door een 'broeder' of een 'zuster', of zij hebben de roeping van God gevoeld door een prediker. Ze voelen zich dicht bij het protestantisme

4

door de eenvoud van de eredienst en de afwezigheid van een wereldlijk hoofd; de katholieke kerk is voor hen een duivelse multinational.

'Hier in onze gemeenschap, als een broeder of een zuster een probleem heeft, is dat het probleem van iedereen. Zelfs in het geval van ongeneeslijke ziekte kan onze God wonderen doen.' Die wonderen maken het belangrijkste deel uit van de eredienst. Na de preek nodigt de verantwoordelijke van de gemeente de gelovigen uit om te 'getuigen' van een heilzame ervaring of van een gebeurtenis die toe te schrijven is aan de macht van God in hun leven.

'Ik was zonder werk in België', vertelt een moeder van 3 kinderen, asielzoekster. 'Gedurende de laatste bidstonden heb ik God om werk gevraagd. En ik wist dat God tot alles in staat was. Ik heb zelfs geen week moeten wachten, de sociaal assistente van mijn gemeente heeft mij opgeroepen en mij werk gegeven als schoonmaakster. "Halleluja!" roept de vrouw, - "Amen", antwoorden de andere gelovigen. Is dit geen wonder van God die in ons onderhoud voorziet? En het antwoord van de gemeente weerklinkt: God zij geprezen!'

Een andere gelovige spreekt over de genezing van zijn maag...

Een andere spreekt over een bevalling in de familie...

Een jongere getuigt over de uitstekende resultaten die hij op school heeft bereikt...

Elk getuigenis wordt afgesloten met handgeklap en vreugdegeroep.

Wat betreft die getuigenissen, antwoordt een predikant op onze twijfels: 'Die getuigenissen zijn het bewijs dat God met ons is en dat Hij in onze gemeenschap aan het werk is. Het zijn die ervaringen van de kinderen van God die ons geloof bevestigen. Als wij die ervaringen delen met de anderen, helpt het degenen die nog twijfelen om zich aan God toe te vertrouwen.' Zonder twijfel vormen deze, soms pathetische, verhalen een motiverende kracht in deze jonge gemeenschappen en zijn zij één van de redenen van hun succes.

## Een zekere uitbreiding

In Antwerpen, in Luik, in Namen..., deze gemeenschappen groeien en zaaïen uit. In Brussel-centrum (Staatsbladstraat), in Vorst, of dicht bij het Zuidstation, zijn het predikanten die zijn opgeleid in protestantse instituten die de gelovigen leiding en onderwijs geven. En ze gaan nog verder, door de geldigheid van de doopsels van hun bekeerlingen te ontkennen. Voor het grootste deel beoefenen zij de doop door onderdompeling, meestal, daar het niet in een rivier kan, in een zwembad.

Enkele jaren geleden belandde in Brussel een Amerikaanse predikant die

lang in Afrika had gewerkt als voorganger in de pinkstergemeente. Samen met een aantal Afrikaanse vrienden en sympathisanten gaat het van start, en na een eerste bijeenkomst wordt een nieuwe kerkgemeenschap geboren. Elke zondag komen ze bijeen om te bidden in het Lingala (één van de Zaïrese talen) met vertaling in het Frans. Elke gelovige mag zijn lied in zijn taal aanleren aan de gemeente. Er wordt gezongen en gedanst, het mooie en vrolijke Afrika is van de partij. De predikant gaat zijns weegs, maar de jonge kerk heeft al een zekere basis. En zij zaait uit naar de andere steden die hierboven zijn genoemd. Karakteristiek voor deze gemeente is dat zij geen enkele binding heeft met de moeder-kerk. Slechts de kerk van Christus op aarde door de profeet Simon Kimbangu is qua doctrine en administratie verbonden met de moederkerk in Zaïre.

Toch is het frappant dat, al zijn allen broeders en zusters, en al vormen vrouwen de grote meerderheid, er nergens een vrouwelijke verantwoordelijke te vinden is.

## Openhartig

Een predikant uit de Afrikaanse wijk van Brussel, theoloog met een protestantse vorming, heeft zich bereid verklaard onze vragen te beantwoorden. Hij stelt dat de geboorte van de Afrikaanse gemeenschappen een gevolg is van het gebrek aan aanpassingsvermogen van de traditionele kerken. Naar zijn inzicht wil een Afrikaan zijn godsdienst beleven zoals hij zijn cultuur beleeft. Zijn zondebegrip moet overeen komen met zijn levenswijze, zijn cultuur. De klassieke uitleg van het woord van God komt bij een Afrikaan niet over, zij moet worden aangepast aan zijn wezen. Daar ligt de originaliteit van de nieuwe Afrikaanse gemeenschappen.

Bent u erop uit om Europeanen aan uw groep toe te voegen? Dezelfde predikant verklaart: 'Sommige Europeanen hebben lange tijd in Afrika geleefd en hebben zich cultureel geïntegreerd. Die bewonderen de toewijding van de Afrikanen voor de religieuze zaak. Zij worden geraakt en bidden met ons mee. Zij kunnen de sfeer van de groep meemaken. Wat de anderen betreft, God roept een ieder, maar elk antwoordt als de tijd voor hem rijp is.'

De toekomst van de gemeenschappen is gebouwd op de jeugd, meent de predikant van het Nieuwe Jeruzalem. Daarom wordt in zijn gemeente grote aandacht geschonken aan de kinderen. Voor hen is er een 'zondagschool', waar de kinderen van 6 tot 12 onderricht krijgen in de religie en vooral in het onderscheiden van wat mag en niet mag in het leven van alle dag. Het onderricht wordt gegeven door een vrijwilliger. Voor jongeren van 12 tot 18 jaar zijn er wekelijkse 'redynamisatie'-ontmoetingen. Nie-

mand wordt vergeten, ook de volwassenen hebben 2 bidstonden per week. Een twaalfstal Italianen dat lid is van deze gemeenschap heeft zijn eigen bijeenkomst elke zondag.

## Gemene noemers

Christus is de Zaligmaker, de bijbel het enige geschrift waarop de prediking en het onderwijs steunen. De koren inspireren zich op het boek der Psalmen, zoals bij de protestanten, maar kennen ook een heel gamma van liederen van diverse oorsprong.

Een onderwerp dat taboe blijft is dat van tienden en bijdragen der gelovigen. Het beheer van de gemeenschappelijke kas is in bepaalde gemeenschappen al een grond van dispuut geweest. Men neemt het bepaalde voorgangers kwalijk op kosten van de gelovigen te leven. Inderdaad zijn verschillenden van hen officieel werkeloos en achten zij het nodig zich volledig aan het werk van God te wijden. Ze worden betaald uit de gemeenschappelijke kas, en de rest van het geld dient voor de huur van de plaats van eredienst.

Bepaalde gemeenschappen ontvangen financiële hulp van protestantse kerken in Zwitserland, Duitsland, Canada of de Verenigde Staten. Het is echter moeilijk hier meer informatie over los te krijgen. Een deel van de hulp wordt gegeven in de vorm van materiaal: literatuur, muziekinstrumenten...

Het grootste deel van de leden is afkomstig uit Kameroen, Gabon, Ivoorkust, Burundi, Rwanda, Congo en Zaïre.

Een punt van overeenkomst van al deze gemeenschappen is verder het grote belang dat wordt toegekend aan het onthaal van nieuwgekomenen. Hoe gebeurt dit? Voor het einde van elke eredienst, worden de nieuwgekomenen uitgenodigd zich voor te stellen en te zeggen langs wie ze de roep van God hebben vernomen. Na het einde van de dienst worden ze allen één voor één ontvangen door de verantwoordelijke die hun adres neerschrijft en zelfs dikwijls een afspraak maakt.

## Onderlinge hulp

De Christelijke Gemeente, zo heet de gemeenschap die bijeenkomt in de Barastraat in Anderlecht. Broeder Paul is er de voorganger die elke week de prediking met een gevoel voor humor brengt aan zijn broeders en zusters. Hij wordt geholpen door een klein comité bij het bestuur van de gemeenschap. Zij beschikken over een fonds voor onderlinge hulp waaruit

elk lid van de gemeenschap geld mag lenen naar zijn behoeften en terugbetalen volgens zijn mogelijkheden. De gemeenschap voorziet in alle morele en materiële noden van haar leden. Een broeder had geld nodig voor de huurgarantie, het wordt hem geleend. Een zuster had problemen met de administratie van haar gemeente, het comité neemt de zaak voor zijn rekening. Wanneer een lid van de gemeenschap naar Afrika vertrekt wordt dit aangekondigd zodat hij post en boodschappen kan doen toekomen aan familieleden in Afrika.

## En toch een geheim

Als men het fenomeen van Afrikaans christendom in het Westen in één woord kan samenvatten is het wel: solidariteit. Elke gemeenschap leeft als een grote Afrikaanse familie waar iedereen broer en zus is. Men gaat bij elkaar op bezoek, men helpt elkaar onderling, men deelt vreugde en verdriet. Kortom, men draagt elkander. Dit in tegenstelling tot de ervaring in de institutionele katholieke en protestantse gemeenschappen. Toch is er een geheim, dat van de trances en het spreken in tongen. Een zuster barst onder het bidden in tranen uit en houdt niet op te zeggen: 'Heer, Heer...' Een broeder een eind verderop, het hoofd opgericht en de handen ten hemel gestrekt, spreekt luidop een taal die we niet kunnen verstaan. Dan wordt de hele zaal overweldigd door een geroezemoes waarin elk voor zich bidt. Dit moment eindigt als de voorganger in zijn handen klapt. Toen ik er meer van wilde te weten komen kreeg ik slechts het antwoord dat ik mij moest laten dopen in de Heilige Geest, om die Geest te voelen die, zo schijnt het, in de gelovigen werkt op zo'n moment.

*Reportage van Sylvain Kabeya Mufika*

---

**Sylvain Kabeya Mufika** (1931) is geboren in Zaïre.

Hij bezocht het groot seminarie van de Witte Paters in Bukavu en studeerde informatiewetenschappen aan de universiteit van Kinshasa. Hij werkte als journalist in Kinshasa, kon na een conferentie in de VS in 1991 niet terug naar Zaïre en kreeg politiek asiel in België.

In 1992 werd hem de 'Prix Médias Internationaux' (UCIP) toegekend voor een serie artikelen over Afrikaanse democratieën.

Nkiabiasala S. Mupepe

---

## Mijn beleving van het christelijk geloof in België

---

**Simon Nkiabiasala vertelt hoe en waarom hij als Zaïrees christen onderdak heeft gevonden in een 'blanke' kerk.**

Een christen moet, waar hij zich ook bevindt, zijn geloof beleven. Maar daarnaast is hij geroepen om zijn ervaring te delen met broeders en zusters in het geloof in Christus. Dit delen van geloofservaring kan enkel gebeuren in een christelijke gemeenschap, waar de gelovige zich op zijn gemak voelt en in evenwicht met de daar aangehangen leer, de kerkstructuur en het dagelijks reilen en zeilen van de gemeenschap.

'Mijn' gemeente in mijn geboorteland Zaïre komt voort uit het Zweedse Evangelische Zendingsgenootschap (SMF), maar mijn jeugd heb ik doorgebracht op een protestantse zendingspost, waar vier verschillende zendingsgenootschappen vertegenwoordigd waren, te weten het SMF, een genootschap van Amerikaanse baptisten (ABFMS), de Engelse baptisten van de BMS en een Amerikaans evangelisch genootschap CMA (dat in Nederland CAMA heet, YS.). Ik ben opgegroeid in deze veelvuldigheid van evangelische samenwerking, van voorschriften van elke gemeenschap en van beleving van het christelijk geloof. Ikzelf en al degenen, die gestudeerd hebben op deze zendingspost, hebben verdraagzaamheid en respect geleerd ten aanzien van de levenspraktijk en de voorschriften van andere gemeenschappen binnen hetzelfde christelijk geloof. De bovengenoemde genootschappen en nog vele andere waren immers aan het werk binnen het kader van de protestantse zendingen in Congo. Of een christen deel uitmaakte van de ene of de andere gemeenschap hing af van zijn of haar geboortestreek. De grondslag van de invloed van de verschillende genootschappen was geografisch. Zo kom ik uit een gebied, waar de Zweedse evangelische zending werkte, overeenkomstig de conventie tussen de verschillende zendingsgenootschappen.

Na mijn aankomst in Brussel in de 70-er jaren bezocht ik drie jaar lang dicht bij mijn woonplaats een gemeente van de Franstalige Verenigde Protestantse Kerk van België. Daarna ben ik verhuisd en heb ik mijn plaats gevonden in een andere gemeente, waaraan ik mij gehecht heb en waar ik ben gebleven ook na latere verhuizingen.

De integratie in een plaatselijke gemeente was voor een Afrikaan geen gemakkelijke zaak in een periode, waarin men slechts de materiële nood zag van de Afrikaanse studenten. De gemeenteleden waren achterdochtig en zeer terughoudend jegens Afrikanen, die deelnamen aan de zondagse kerkdienst. Aan het einde van de dienst kwam geen enkel reëel contact tot stand. De wil om de vreemdeling te leren kennen ontbrak: al wat men kreeg was een oppervlakkige beleefde glimlach. Mijn aanwezigheid in de zondagsdienst trok niemands aandacht behalve die van God. De koele instelling van de mensen ontmoedigde mij niet en ik bleef naar de kerk gaan om het Woord van God te horen en om mijn christelijk geloof te onderhouden.

Vandaag is de situatie wezenlijk veranderd. Helaas hebben vele Afrikaanse studenten het af laten weten ten aanzien van de kerkgang tot het einde van hun studies als gevolg van de zeer koele ontvangst in de meeste gemeenten. Hun indruk is: 'De kerkgangers zien slechts de materiële problemen, waarmee wij hen zouden kunnen lastigvallen; ze bekommeren zich niet om de waarde van ons christelijk getuigenis.' Zelf ging ik, zoals ook enkele anderen, verder op zondagmorgen naar de kerk, zonder echter ooit het lidmaatschap aan te vragen. Dat laatste hebben we pas veel later gedaan, toen de kerk zich bewust geworden was van onze spirituele waarde, die wij konden delen met de gemeente.

## Tot op de minuut

De sfeer in de Belgische gemeenten is niet te vergelijken met die in Afrika en zeker niet met die in Zaïre. Wat daar bestaat aan participatie van de gelovigen aan de kerkelijke activiteiten, jeugdwerk, gebedsgroepen, vasten en gebedswaken, is hier gewoon afwezig. Ik begrijp dit verschil tegen de achtergrond van de Europese cultuur. Hier is alles tot op de minuut geregeld en heeft iedereen haast. Daartegenover staat dat men in Afrika de tijd neemt (en dat soms zelfs overdrijft) en dat improvisatie daar aan de orde van de dag is, wat soms zelfs leidt tot wanorde in de kerkdienst.

Toen enige in België studerende Afrikaanse predikanten met het idee kwamen om een eigen Afrikaanse gemeente te stichten, was ik daar niet vóór. We hebben een weekend georganiseerd om samen over deze oplossing na

te denken en we hebben tenslotte het voorstel afgewezen met name op basis van de volgende argumenten:

- Wij vertegenwoordigen een grote diversiteit van kerkgenootschappen, elk met zijn eigen geloofspraktijk en kerkorde, hetgeen problemen zou kunnen geven bij het zich schikken in één denominatie en het aannemen van één kerkstructuur.
- Een Afrikaanse gemeente bevordert de neiging tot segregatie en werkt onze marginalisatie in de hand. Dit geldt met name voor degenen, voor wie de taalfactor geen probleem vormt bij de integratie in een plaatselijke gemeente.
- Wij hebben bepaalde geestelijke waarden te delen met anderen en kunnen anderzijds ook zelf delen in de ervaring van plaatselijke gemeenten wat betreft het beleven van het geloof, het beheer en administratie van de gemeente en haar bijdrage in het zendingswerk.

Ondanks deze conclusies hebben een aantal niet-Afrikaanse christenen, die geen deel uitmaakten van het protestantse aalmoezenierschap voor buitenlandse studenten, gemeenten gesticht die in Brussel een zeker succes kennen door hun sfeer en door een sensationele prediking op zijn Afrikaans, die het verval der zeden en het kwaad der wereld aanklaagt. Dikwijls wordt in die prediking het Woord van God verdraaid ten einde het aan te passen aan de menselijke existentie of om bepaalde onwaardige gedragingen te rechtvaardigen. Sommige van die gemeenten hebben ernstige problemen gekend.

Ook ontwikkelt zich bij de leden van die gemeenschappen een geest van religieus integrisme en absolutisme, die hen aanzet om:

- Geen respect te hebben voor de geloofspraktijk van andere christenen, die hun opvattingen aangaande het evangelie niet delen.
- Andere christenen als minder bijbelvast te beschouwen, ook wanneer deze laatsten een betere bijbelse vorming hebben.
- Een geest van hoogmoed en propaganda te ontwikkelen op grond van bepaalde wonderen van genezing, die in hun diensten plaatsgevonden zouden hebben, alsook op basis van andere wonderbaarlijke getuigenissen, waarvan God alleen zal oordelen of ze waarheidsgetrouw zijn.
- Niet vrij te zijn in hun geweten, wat toch de basis is van het protestantisme. Voor alles wat hun christelijk leven betreft moeten de gelovigen een beroep doen op hun geestelijk leider, zelfs voor kleine praktische problemen.
- Zich als meerderwaardig beschouwen ten opzichte van andere christenen.



Door mij te integreren in een plaatselijke gemeente heb ik mijn gewetensvrijheid – een fundamentele factor voor elke protestant – behouden. Ook heb ik een houding van nederigheid leren aannemen ten opzichte van God en Zijn kerk. Voorheen dacht ik dat mijn bijbelkennis volstond voor mijn eigen geloof en levenswandel, maar in het contact en de uitwisseling met anderen in bijbelstudiegroepen en evangelisatiecampagnes, ontdek ik hoe langer hoe meer de diepte en de complexiteit van het Woord van God. Ik waardeer de studie van de bijbel als theologische oefening en als een mogelijkheid tot het delen van individuele geloofservaring. Ik heb ontdekt hoe zeer christenen van een ontwikkeld land gehecht zijn aan het Woord van God en hoe zij hun geloof beleven, ondanks het verschil in cultuur, levensbeschouwing en in materiële omstandigheden. Deze cultuur heeft mij bemoedigd in mijn geloof en heeft mij geleerd, dat het Woord van God niet alleen gericht is tot de armen, maar dat het alle volken betreft, zonder onderscheid in kleur, cultuur en stand. Religieuze segregatie heb ik overal waar ik dat aantrof, altijd veroordeeld. Het is heerlijk het evangelie te kunnen delen met anderen.

In mijn geestelijk leven in Europa, maar net zogoed in Zaïre, is het verhaal van de vlucht van Elia erg belangrijk (1 Kon. 19:11-13). Toen God aan Elia Zijn komst had aangekondigd, verwachtte de profeet God te zullen zien in al Zijn macht. Er kwam een stormwind, een aardbeving en een vuur, maar God was niet in dat natuurgeweld. Echter – o wonder – daar waar Elia Hem niet verwachtte was de Heer aanwezig: in een zachte koelte. Deze passage geeft mij stof tot nadenken en leidt mij in mijn christelijk leven ondanks mijn gebrekkige kennis van het evangelie. Omdat ik mij bewust ben van mijn onvolkomenheden, weet ik dat ik de ervaring van anderen nodig heb om mijn geloof in nederigheid voor God te beleven met respect voor de geloofspraktijk van anderen en in vrijheid van geweten. Daarom spreek ik gedurig deze bede: Heer vergeef mij, want ik ben een zondaar.

---

**Nkiabiasala Simon Mupepe (1941)** is geboren in Zaïre. Hij is 'docteur en santé publique' en woont sinds 1972 in Brussel, waar hij sinds 1972 lid is van de Franstalige gemeente Champs de Mars van de VPKB.

## Droombreuk.

### Een rapport over Afrikanen in Amsterdam

---

Terwijl veel Nederlanders zich bezorgd afvragen hoe ze 'pensioenbreuk' kunnen voorkomen, als ze van werkkring veranderen, wonen er tussen hen in duizenden wier droom om een start in het leven te kunnen maken via éniġ loon in stukken breekt, omdat ze niet eens mogen werken. Zij hebben dat recht niet, omdat ze hier niet geboren zijn. Ze moeten hun bestaan uiterst onzichtbaar maken, buiten het oog van wie maar in dienst van de maatschappelijke orde zou kunnen staan. Amsterdam, en vooral de Bijlmer, is een draaikolk geworden, waarin voor vele West-Afrikanen de scherven van die 'droombreuk' meegezogen worden, en waar in 1992 het beeld van de onzichtbaren zichtbaar is geworden, doordat een afschuwelijke vlammenzee een gat sloeg in hun onzichtbaarheid.

Sinds 1980 is er getracht een katholiek pastoraat op te zetten, zowel in de stad zelf als in de Bijlmer, vooral gericht op de Ghanaëzen. Father Joseph Amoako-Adusei, de vicaris van het diocees Kumasi (Ghana), kwam om zich te verwittigen van de situatie en van de pastorale taken. Van de voornaamste passages uit zijn rapport, waarin hij de opdracht voor de kerkelijke zorg aangeeft, volgt hier een samenvattende vertaling. Hoewel het rapport dateert van december 1991 en dus van vóór de Bijlmerramp, is het gapende gat in de flat, met de verdampte herinneringen aan de 'niet-bestaande' vreemdelingen (volgens een brief van de inmiddels vertrokken auteur aan de redactie van Wereld en Zending) een beeld dat zijn rapport op wrede wijze actualiseert, en de opdracht van de kerken alleen nog maar scherper stelt.<sup>1</sup>

## Afrikanen en migratie

'Ik wist niet dat ik vluchteling was, toen ik thuis vertrok; ik dacht enkel, ik moet hier weg.' Dit is wat mensen voelen en denken die in eigen land door vervolging van welke aard ook ontworteld zijn geraakt: oorlog, spanning, geweld. Maar het drukt ook de pijn uit van veel anderen, die hun land verlieten om elders een beter bestaan voor zichzelf en voor hun gezin te zoeken. Immers, mensen zoeken welzijn en geluk; en als elke vooruitgang in hun eigen land blijvend geblokkeerd blijkt, dan trekken ze naar groenere weiden elders.

Er zijn veel redenen om weg te trekken, maar niemand doet het zomaar. Sommigen doen het na weldoordachte voorbereidingen, anderen moeten rennen voor hun leven. We ontmoeten hier twee soorten 'mensen op trek': migranten die vertrekken 'omwille' ofwel 'vanwege'.

Maar in deze tekst willen we ons niet mengen in het debat over definitie van 'echte' vluchtelingen in de huidige situatie. De grote meerderheid van asielzoekers past ongetwijfeld niet in de definitie van Conventie van Genève uit 1951. Want ze hebben niet allemaal vervolging ondergaan omwille van hun ras, religie, afkomst of politieke overtuiging. Het grondprincipe dat de hulpverlening moet sturen is echter enkel dat van de menswaardigheid. Ten overstaan van economische migranten die in de winterkou onder bruggen slapen wordt elke andere wet dan die van Christus' liefde een vorm van onderdrukking.

Jonge mensen, die hoorden over Europa als het land van melk en honing – toen vrienden en verwanten terugkeerden met heel die begerenswaardige buit van auto's, of geld om een eigen huis te bouwen – zeiden in zichzelf: 'De blanke trok jaren geleden als economische migrant naar Afrika en elders, en nu is het onze beurt om naar hun land te gaan.'

Hoe ze verder ook heten, illegalen, economische vluchtelingen, enz., zij zullen hun thuissituatie verlaten om te trekken. Ze hebben een schat ontdekt, en naar het bijbelse woord, verkopen ze alles wat ze bezitten (vaak sluiten ze een lening), om een vliegkaartje te kopen. Maar die machtige, drijvende impuls van hun grote droom komt al meteen in de knel, zodra ze in de westerse luchthavens de uniformen van norske douanes ontmoeten, die hen aan ellenlange ondervragingen onderwerpen.

De 'droombreuk' vindt daar al plaats voor de pechvogels die op de volgende vlucht teruggezet worden. En veel anderen komen snel in het Alkmaar-se gevang, waar 'onrechtmatige immigranten' hun laatste dagen in Nederland doorbrengen. Wat daar op de muur geschreven staat, spreekt boekdelen: 'The Boulevard of Broken Dreams'. Daar, en in soortgelijke situaties

werken enkele leden van de Nederlandse kerk, als goede Samaritanen, die de tekst van Lev. 19:34 in de oren geknoopt hebben:

'Vreemdelingen die bij u wonen hebben dezelfde rechten als een geboren Israëliet. Gij moet hen beminnen als uzelf, want gij zijt zelf vreemdelingen geweest.'

In Afrika is de historische realiteit armoede, een armoede die niet zelden tot de dood voert. Afrikanen in diaspora's beleven de ervaring van ontworteld zijn. Zij ondergaan allerlei vormen van onmenselijkheid, maar houden vol. Tegenwoordig hebben de mensen in Afrika een neiging tot trekken. Deze grote trek naar Europa is nieuw; maar binnen Afrika zelf kwam het eerder voor. In Ghana is die trek een zorg voor kerkmensen en de regering. Jongens en meisjes trekken na hun dorpsschool naar de stad op zoek naar werk dat er niet is. De regering wil hen terug naar het platteland hebben, maar men praat tegen dovemansoren. Want zij trekken verder, tot ze zich ten slotte in Europa, Amerika of Japan bevinden.

Goud zit in de ingewanden van de aarde, maar de mens trotseert alle gevaar om het uit de diepte op te delven... Ook al weten de meesten wel dat ze niet beantwoorden aan de definitie van vluchtelingen, toch proberen ze door de asielprocedure te komen om te mogen blijven. Want wie is 'orthodox' vluchteling?

Ze vinden dat hun lot hard genoeg is om die trek en het zoeken van economische bescherming elders te rechtvaardigen. Wat is 'echt' en 'orthodox'? Zoals een anglicaanse bisschop ooit eens zei: 'Orthodoxie is *mijn* doxie en heterodoxie is *andermans* doxie!' Ook zij hebben dat soort overtuiging. Want Jacob en de zijnen trokken naar Egypte toen ze honger hadden; en in het verleden trokken Europeanen naar Noord- en Zuid-Amerika, naar Canada, Australië, Zuid-Afrika, enz. Schurken zoals Idi Amin van Oeganda en Alhaji Umaru Dikko van Nigeria hadden het lef om asiel aan te vragen en zij hebben het gekregen!

Het aantal Afrikanen dat zo in Nederland is, kennen we niet precies; maar er is sprake van 15.000 uit een zevental landen. En de pastorale zorg voor zo'n groep is een enorme opgave.

## Pastorale zorg

De Sociëteit voor Afrikaanse Missiën (SMA) is in 1980 met het onderhavige project begonnen. Het doel is nog steeds: adviezen geven in sociale, religieuze en culturele zaken aan Afrikanen die in Nederland zijn. Dit werk

van christelijke getuigenis – door gemarginaliseerde Afrikanen te bemoe- digen – zal nog lang door moeten gaan. Zolang het Westen de oorzaak van de migratie immers niet wil begrijpen en niet helpt de wortel ervan weg te nemen, via serieuze oplossingen, zal men xenofobe politici als Le Pen, Enoch Powels, enz. blijven trotseren.

Hoewel dit pastorale project zich op alle Afrikanen richt die in deze situa- tie verkeren, is het vooral doende met Ghanezen, die altijd de grootste groep zijn geweest. Samen met andere kerkgroepen en hulpcomitees pro- beert men er een open deur en oor te hebben voor deze mensen in nood die erom vragen.

Migratie is tot een enorm gevaarlijk politiek thema geworden, dat tot racis- me en xenofobie leidt, zoals Duitsland sterk ervaart. Maar de ongeluk- kige migrant zelf, en vooral de illegaal, raakt ondertussen steeds verder in de marginaliteit. Veel plaatsen in Europa noemen het vluchtelingenpro- bleem een sociale ziekte, een kwaal die in één adem genoemd wordt met drugshandel en terrorisme, zodat de ongelukkigen zelf tal van vernederin- gen moeten slikken. In feite sluiten wetgevers nu de deuren voor Aziaten en Afrikanen om ze voor Europeanen (rasgenoten) te openen. Zoals de En- gelse premier MacMillan ooit zei: 'Mensen bezoeken de openbare tuinen en werken aan hun eigen tuintje'. Het is daarom dat dit pastorale project voor mensen die aan deze 'droombreuk' lijden zo belangrijk is, vanwege zijn open deur, zijn counselling, informatiedienst, gevangenenbezoek, hulp bij terugkeer, bij medische problemen, zijn religieuze diensten, aller- lei cursussen, de nieuwsbrief, enz. (De diverse diensten worden in het rap- port concreet beschreven. Vert.)

## Stemmen en zorgen van Afrikanen

Bezoek aan Afrikanen rond Amsterdam doet voortdurend het woord van de Zuid-Afrikaanse dichter opkomen: 'Ik ben vreemdeling in Afrika en overal'. Deze indruk ontstaat overall, ongeacht de rechtspositie van de be- trokkenen. Ze zijn weggetrokken met hun dromen van groene weiden. De toekomst thuis was donker vanwege economisch wanbeheer. Sprekend over hun 'droombreuk' gebruiken ze harde woorden, volgens het gedicht: 'Ik ben de banneling, de trekker, de zanger (wat men ook zegt). Zachtaar- dig ben ik en kalm, en in abstracte tred bezig met plannen; hoffelijk tot op het slaafse. Maar het huilen vult de kamers van mijn hart, en in mijn hoofd, achter die rustige ogen, hoor ik de schreeuw van sirenes'.

Hier volgt iets van die schreeuw, van de sirenes van zorg, hoop en ook

dankbaarheid voor hen die steeds weer aandacht, hoop en bemoediging geven. Soms gaat het om uitingen die rechtstreeks opgetekend zijn. Het zijn berichten aan hen die gezag dragen.

– Wij zijn allen hier naar Amsterdam gekomen om aan een goede toe- komst te werken voor onszelf en onze kinderen wat thuis niet mogelijk was, omdat je maandloon binnen de week op was. Er is een Akan spreek- woord in Ghana dat luidt 'Als een vogel niet vliegt verhongert hij'. Men moet begrijpen dat we zullen blijven komen, want het is zoals met gebie- den van hoge en lage luchtdruk!

– Onze zorg is de vreemdelingenpolitie. De nieuwkomers staan stijf van schrik bij de aanblik van een agent. Wij noemen ze KOTI omdat ze vaak bruut geweld gebruiken. Er zijn verhalen van illegalen die de dood gevon- den hebben door van vier hoog uit de flat te springen!

– Het ongeloof bij Nederlanders beangstigt mij, en het lijkt wel besmette- lijk. Velen van ons kerken niet meer. Ze zijn bij ons in Afrika komen pre- ken, maar weigeren er zelf aandacht aan te geven. Waar vind je oprecht- heid?

– Het beeld van Afrika in Europa is slecht. De TV-programma's hebben het alleen over armoe, honger, oorlog, enz. Omdat zo het vuile beeld ver- spreid wordt, heeft men geen achting voor ons. Een grote informatiecam- pagne is nodig. We horen dat de kerken daar iets aan willen doen. Moge God hun poging zegenen!

– Migrantten leven in angst en onzekerheid. Als we de stad in gaan hebben we niets bij ons dat onze identiteit verraadt. We zijn lopende encyclope- dieën van telefoonnummers, adressen en andere persoonlijke gegevens ge- worden, van onszelf en van anderen. Want dat zoekt de politie, als men ons aanhoudt.

– Enkele Afrikanen zijn een schande voor Moeder Afrika door hun heb- zucht, die hen in de drugshandel heeft gebracht. Dat geldt ook voor de meisjes in de prostitutie.

– Mensen die spreken over integratie in Nederland brengen ons in de war; ze vergeten dat wij terug willen. Weet je nog de Israëlieten die hun paasmaal staande moesten eten om geen tijd te verliezen aan tafel? Neder- lands leren kost een jaar; als ik sociaal contact opbouw met mensen, wie gaat mij dan geld geven voor mijn gezin? Onmogelijk!

- Veel mensen uit Afrika hebben nooit een school afgemaakt en lezen niets, zelfs geen krant. Ze missen alle informatie over wat in Nederland of in de wereld aan de hand is; jammer genoeg ook over Ghana en andere plaatsen in West-Afrika.

- Onze toekomst is donker, hoe je er ook tegenaan kijkt. Wij komen hier voor geld, zodat we terug kunnen om er iets mee te doen. Maar velen van ons weten niets van sparen, investeren of andere financiële zekerheden. Velen gaan regelmatig terug naar Afrika (soms jaarlijks) met auto's die men hier opkoopt. Ze gaan om het zuur verdiende geld onder verwanten en vrienden te verdelen als geslaagde zakenlui. Dan komen ze terug, soms met een lening, om de hele cyclus weer opnieuw te beginnen.

- Het meest worden we dwarsgezet door andere vreemdelingen zoals Surinamers of Antillianen, en natuurlijk door mensen uit de lagere klassen. Zij vinden dat we profiteren, en zonder recht nemen van wat we niet gezaaid hebben. Ze begrijpen niet dat wij ook een auto kunnen hebben. Maar wat heeft een luitaard te maken met hoe ik mijn geld besteedt? Ghanazen werken hard, in vuile baantjes die zij niet willen doen, en als het sneeuwt hebben wij die auto nodig om op het werk te komen.

- Mismoedigheid komt veel voor onder Afrikanen in Amsterdam, behalve bij enkele succesrijken. In de Nieuwsbrief van het pastorale team werd dat vroeger weerspiegeld door zijn titel: 'Never Despair'. Maar die is nu veranderd in 'Talking Drums', om wat meer positief te klinken.

(Verdere uitspraken gaan over het gebrek aan opleiding, over de crises in huwelijken, echtscheidingen, opvoedingsproblemen voor de kinderen die tussen twee culturen leven, en tenslotte over het belang van de pastorale zorg die gegeven wordt op al deze punten. Vert.)

## **Uitdaging en aanbevelingen**

Deze korte blik in het leven van deze Afrikanen geeft inzicht in de enorme problematiek waarmee hun avontuur alom gepaard gaat bij vertrek, bij aankomst en de fasen daarna. De migratie van Afrikanen is tegenwoordig georganiseerd door een net van nogal immorele praktijken, die in brede kring geaccepteerd worden als de weg om paspoorten, werk- of verblijfsvergunning te krijgen. Als dit mislukt is er paniek en breekt de droom.

De aankomst heeft eigen problemen; de illegaal die het lukt om binnen te

komen, kent meteen een diepe angst. Veler gezondheid gaat snel achteruit door ondervoeding. Ze teren vaak op grote hoeveelheden modern voedsel uit blik, met als gevolg: grauw uitzien door voedseltekort, suikerziekte, slapeloosheid, enz. Omdat ze geen ziekteverzekering hebben is medische zorg haast onmogelijk. Om te kunnen overleven slingeren ze steeds tussen leugens en tegenspraak, wat tevens hun geloofsleven aantast. Het beeld van met name Westafrikanen is op bedroevende wijze door het slijk gehaald door hun immoreel gedrag in Amsterdam en elders in Europa. Maar zelfs mensen die hier al lang zijn hebben grote problemen. Ze beseffen dat het leven hun steeds meer verantwoordelijkheid geeft en de spanningen nemen toe: financieel, huwelijks crises, de zorg om de kinderen, zorg om prestige, problemen van de culturele integratie, argwaan jegens autoriteiten, vatbaarheid voor extreem-spirituele sekten.

Dit is de situatie waarin het pastoraat zijn diensten verleent door een geestelijk leiderschap en door het opbouwen van een voorbeeldig christelijke gemeenschap. Met administratieve en een sterke financiële ondersteuning zal men moeten werken aan gemeentevorming, naast sociale dienstverlening. Dit is uiterst moeilijk, omdat er geen eigen gebouwen zijn en ook vanwege het vluchtige bestaanspatroon van de doelgroep. Velen gaan als door een filter en verdwijnen dan; slechts weinigen zullen in een multiculturele kerkgemeenschap belanden.

Dus is het belangrijk dat er eigen gebouwen komen. Ook moet er een parochiestructuur komen met een eigen Afrikaanse priester, die zowel in de binnenstad als in de Bijlmer kan werken en die moet kunnen functioneren in deze veelzijdige pastorale aanpak. De migranten moeten begrijpen dat zo'n parochie er niet is om al hun problemen op te lossen; maar even belangrijk is het dat het pastorale team niet gezien wordt als verlengstuk van de politie.

Tenslotte is het vooral van belang te zien dat deze migratie van Afrikaanse jongelui naar Europa een recente ontwikkeling is en dat er gewerkt moet worden aan het oplossen ervan. Vaak is er sprake van een 'kettingmigratie'. Iemand komt en zoekt een verwant of vriend op die al hier is, waarna hij of zij zelf ook weer anderen aantrekt. Daarbij komt een aantal in de criminaliteit terecht. Die zijn dan verloren, zowel voor hun eigen land als voor het gastland. Het is daarom zaak dat de kerken in Afrika zelf leren inzien dat hier een taak voor hen ligt om deze stroom te helpen afremmen, bijv. door jongeren enkele waardevolle zaken over migratie en over de condities in Europa te vertellen.

(Vertaling: W. Eggen)

---

<sup>1</sup> *Working in the boulevard of broken dreams* is de titel van het rapport dat father J. Amoako-Adusei schreef over de activiteiten van het katholieke pastoraat voor Afrikanen in Amsterdam (Govert Flinckstraat 191). Het rapport, dat geen wetenschappelijke pretentie heeft en een weergave is van informatiewerving via participerende observatie, geeft niettemin een waardevol inzicht in de taken die een missionair pastoraat zich zou moeten stellen. Het rapport is verkrijgbaar op genoemd adres.

David Kpobi

---

## **'Zending in Nederland: geen aapjes kijken'**

---

Een zestal jaren is ds. David Kpobi als Ghanees predikant werkzaam geweest in Nederland. Eerst diende hij als voorganger de hervormde gemeente Oog in Al en Lombok in Utrecht. Vervolgens deed hij zijn doctoraal examen in Utrecht. Zijn scriptie was getiteld: 'Captive of two worlds-The life, theology and ministry of Jacobus E.J. Capitein (1717-1747)'. Nadien heeft hij via archiefonderzoek zijn speurtocht voortgezet naar het mysterie van deze beroemde slaaf die theologie studeerde in Leiden, daar promoveerde over de slavenhandel en zich door de Amsterdamse classis liet uitzenden als predikant voor de West-Indische Compagnie van het slavenfort Elmina op de Afrikaanse goudkust. Zijn dissertatie over dit onderwerp is nagenoeg voltooid. Zomer 1993 hoopt hij hier te promoveren. Maar inmiddels volgde zijn benoeming tot Secretary for Interchurch and Oecumenical Relations (ICER) van de Presbyterean Church of Ghana. Op de valreep van zijn vertrek sprak Jaap van Slageren met hem.

Dominee Kpobi ontvangt mij in zijn appartement op het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest. Bij mijn binnenkomen staat de tekstverwerker nog aan met daaromheen stapels boeken en schriften en papieren met aantekeningen. Uit de kale muren en het schamele meubilair valt af te lezen dat hier iemand woont die bepaald niet maalt om zijn woonomgeving. Zijn studieobject heeft hem totaal in beslag genomen. Maar tijdens het inleidend gesprek onder het drinken van een kop koffie laat hij meteen een andere kant van zichzelf zien. Onbevangen en oergezellig vertelt hij over zichzelf, zijn vrouw en kinderen die hem vooruit gereisd zijn naar Ghana en over zijn pastorale contacten met landgenoten in Nederland. Een zeer

bescheiden mens met een uitermate scherpe geest. Als we terzake komen spreekt hij, hardop denkend in voortreffelijk Nederlands, heel precies en trefzeker over wat hem ten diepste in zijn bezig-zijn met zending beweegt.

## Meegaan in de stroom

*Waarom bent u als predikant met uw gezin in Nederland gaan werken? Berekent u hier een persoonlijke keuze of speelde er ook een ander motief in mee?*

Laat ik, om deze vraag te beantwoorden, dit voorop stellen. De voortgaande beweging van zending en missie berust voor een belangrijk deel op persoonlijke overtuigingen en inzetten van mensen. Door het evangelie weten zij zich geroepen de blijde boodschap met vallen en opstaan door te vertellen naar anderen. Mensen houden dus die beweging gaande, terwijl er tegelijkertijd sprake is van een beweging, een stroom die hen meeneemt en vaak zelfs meezuigt. In de zending heb je te maken met verschillende stromen, vloedstromen, ebstromen, onderstromen en ook tegenstromen. Ze hebben allemaal een zuigende werking en je mag al blij zijn als je al die invloeden die je ondergaat ten spijt enige ruimte voor eigen vrije keuze en beslissing overhoudt. Om kort te gaan: vandaag worden we gewaar dat zending niet langer een beweging kan en mag zijn van hier naar daar, maar dat je ook in tegenovergestelde richting moet durven gaan. Zo zijn we het begrip zending gaan invullen met noties als uitwisseling en wederkerige assistentie. Van dit beeld van zending is mijn kerk ook overtuigd geraakt. Door haar werd ik afgevaardigd om hier te gaan werken. Ik kon niet anders dan meegaan in deze stroom. Dat wil natuurlijk niet zeggen dat ik mij contrecour heb laten uitzenden. Hoewel ik mijn taak niet volstrekt naar eigen inzicht kon invullen kreeg ik wel ruimte voor eigen inbreng. Vanaf het begin heb ik mijzelf de volgende vragen gesteld: hoe participeer ik hier, hoe identificeer ik mij met de kerkelijke situatie in Nederland, voor welke keuzen laat ik mijzelf stellen in het omgaan met mensen en welke missionaire conclusies vloeien daar m.i. uit voort om tot een verdere invulling te komen van uitwisselingsprogramma's van kerken.

## Treurige kerk

*Hoe kijkt u terug op uw werk in de gemeente? Welke problemen bent u tegengekomen en hoe hebt u uw ervaringen verwerkt?*

Ik ben nog hard bezig de tijd die ik in Utrecht heb doorgebracht voor mij-

zelf te evalueren. Een afgerond oordeel volgt misschien als ik aanstonds verslag mag doen van mijn ervaringen aan mijn kerk in Ghana. Maar ik kan er natuurlijk in alle voorlopigheid nu al wel wat over zeggen. In de eerste plaats wil ik graag kwijt dat ik getroffen ben door de warmte waarmee men mij en mijn gezin al die jaren omringd heeft. Vooral de kerkmensen waren heel aardig. We werden ook als volwaardig lid van de gemeente beschouwd. Dat neemt evenwel niet weg dat we ons vaak gestoord hebben aan dat soort vriendelijke mensen dat ons op handen droeg maar zich negatief opstelde tegenover andere buitenlanders. Bevonden wij ons in een uitzonderingspositie omdat wij gekomen waren hen met het evangelie te dienen? Tolereerde men onze aanwezigheid omdat men hoopte dat wij iets nieuws zouden inbrengen? Of was het omdat men begreep dat ik niet gekomen was om de zaak op z'n kop te zetten maar hen volop te accepteren als christenen en medemensen? Hoe het ook zij, in mijn bezoekwerk heb ik veel aandacht gegeven aan ouderen en eenzamen. Voor al die mensen heb ik geprobeerd een luisterend oor te zijn. Uit hun reacties bleek voortdurend dat deze pastorale houding heel nieuw voor hen was. Kerkmensen zijn vaak te snel en te gretig met het bedenken van oplossingen voor problemen die ze bij hun medemensen tegenkomen. Pas als je goed luistert leer je ontdekken waar de mensen echt mee zitten en ga je beseffen dat een oplossing, die jij voor hen bedenkt, nooit goed kan werken. Als iemand aangeeft wat zijn probleem is, heeft hij vaak ook al voor zichzelf bedacht hoe hij daarmee wenst om te gaan. Dat is in Nederland niet anders dan in Afrika. Het verschil is dat men zich hier vaak in de moeilijkheden opsluit. Wat ik heb waargenomen is een levenshouding die tendert naar eenzaamheid. Mensen willen niet gestoord worden in hun privéleven. Mensen hier zijn bang voor heel veel dingen in de samenleving. Er zijn zoveel sociaal-geestelijke factoren, om maar niet te spreken van al die onmogelijke ziektes, die hen in voortdurende angst gevangen houden. De wereld waarin men leeft deugt niet en wordt als zeer bedreigend ervaren. Daarom is men ook geneigd om, als de nood echt aan de man komt, zich terug te trekken op het laatste bolwerk: jezelf als laatste veilige haven. Wellicht is het vroeger wel anders geweest, maar wat ik nu zie, is dat de kerk nauwelijks nog greep op de noden van de mensen heeft. Vaak wordt gesteld dat de kerk haar slagkracht verloren heeft omdat christenen en sociale structuur van elkaar zijn losgeraakt. De gemeente is zo gemarginaliseerd dat zij moeite heeft op de been te blijven. Zij heeft geen adem meer om extra dingen te doen. M.i. ligt het probleem veel dieper. De kerk is zo zeer deel geworden van de samenleving dat zij gewoon weerspiegelt wat overal elders plaatsvindt. Men heeft er voor gekozen het geloof individueel te beleven. Het evangelie werkt niet meer sociaal structurerend. De manier waarop hier de zondag gevierd wordt is daar een goed voorbeeld

van. De kerk slaagt er dan toch weer in al die mensen bij elkaar te brengen, maar voor je er erg in hebt, zijn ze al weer op weg naar huis: de onderlinge communicatie is dus weer niet gelukt, de gemeenschapstichtende werking van het evangelie is opnieuw achterwege gebleven. Daarom is wellicht de kerk in Nederland zo'n treurige kerk.

## Aanwezigheid als verhaal

*Hebt u elkaar in Utrecht wel begrepen? Hadden ze misschien een duidelijker Afrikaanse inzet van u verwacht?*

Mijn opdracht was niet hier een Afrikaanse kerk over te planten, maar om vanuit de Nederlandse context als Afrikaanse dominee een bijdrage te leveren aan de voortgang van het gemeentewerk. En uiteraard kwam ik met een verhaal binnen, zoals het in de zending altijd gaat om het verhaal over en weer. Dat ik hier geweest ben, het pure feit van mijn aanwezigheid is zelf een verhaal, ja dat is in de eerste plaats het verhaal. En de kern van dat verhaal is dat men zich afvroeg wat ik kwam doen, wat ik van hen wilde en wat we samen konden doen. Als bij ons in Ghana een zendingsman binnenkomt geeft dat precies dezelfde reacties: wat moet die witte hier en wat moeten we met al die dingen die hij naar voren brengt en wil gaan doen? Bij nader inzien blijkt dan dat hij zijn verhaal brengt aan de hand van vragen die men zich nooit eerder had gesteld. Dat veroorzaakt de nodige irritaties en misverstanden. Maar daar moet je doorheen om jezelf en de ander in de situatie van het evangelie te herontdekken. Niet minder spannend is het mij vergaan in Utrecht. De verwachtingen die men van mijn bijdrage had, strookten in het geheel niet met mijn ideeën over het werk. Daarom kostte het hun ook de grootste moeite mijn vragen op te pikken en daar vervolgens iets mee te doen. Bij de gemeente leefde namelijk de gedachte dat ik gekomen was om weer leven in de kerk te brengen. Zo van: bij ons loopt de kerk leeg, in Ghana stroomt zij vol, hoe doen jullie dat, help ons een handje om ook hier de kerk aantrekkelijk voor de mensen te maken. Een aantal keren heb ik aan die wens gevolg gegeven. Het waren heel gezellige diensten met een bandje en een koor met Afrikaanse liederen en de kerk zat vol. Maar bij een aantal viel de opzet van deze diensten niet in goede aarde. Ze vreesden bovendien dat ze elke zondag zo iets zouden moeten meemaken. Maar hun angst berustte op een misverstand. Het was helemaal niet mijn bedoeling om van de mensen hier Ghanezen te maken. Dat zou trouwens ook niet kunnen, zoals het ook niet kan als hier in het kader van de missionaire toerusting van Afrikaanse liederen wordt gebruik gemaakt. Ook dat is voor een keertje best leuk om mee te maken, maar als

je er een gewoonte van maakt ga je misbruik maken van de zin en de betekenis van deze liederenschat. Al die liederen vragen er namelijk om in eigen waarde en oorsprong erkend te worden. Alleen in onze Afrikaanse context kan de boodschap, die erin verpakt zit, begrepen en beleefd worden. Waar Afrika zich vooral tegen verzet, is dat haar spirituele rijkdom hier als folklore wordt doorvertaald: we houden niet van aapjes kijken. Bovendien ben ik van mening dat je daarmee in het geheel niet de voortgang van het evangelie, het proces van zending in Nederland dient. Integendeel, daarmee ontvlucht je de eigen geloofsidentiteit. Welnu, dat laatste heb ik mijn Utrechtse gemeente ook steeds voorgehouden. Mijn voornaamste bijdrage was de mensen te helpen christen te zijn in eigen context en hen leren ontdekken wat hun identiteit is. Daarvoor heb ik me ingezet zonder mijn eigen beleven van het geloof voorop te stellen. Maar dat was geen gemakkelijke weg om te gaan. Vaak voelde ik mij een gevangene van het Nederlandse denksysteem. Maar naarmate ik leerde beseffen dat secularisatie en kerkverlating de mensen een sterk geloof kan geven, heb ik hier mijn geloof in de betekenis van de kerk beslist niet verloren.

## Jacobus Capitein als spiegel

*Tijdens uw verblijf in Nederland bent u gedoken in de geschiedenis van en rond Jacobus Capitein. Was deze studie slechts een academisch uitstapje of sloot het ook aan bij uw gewone werk?*

Mijn studieonderwerp was een min of meer toevallige keuze. Het ging mij om een verkenning van de missionaire atmosfeer van de 18e eeuw. Daartoe verdiepte ik mij in o.a. de geschriften van Voetius en Coccejus. Als leidende theologen droegen zij ook missionaire gedachten uit. In de loop van mijn onderzoek stootte in op Jacobus Capitein. Zijn naam geniet ook bekendheid onder theologen van Ghana, maar alleen vanuit het gezichtspunt van de blanken die over hem geschreven hebben. Dus kreeg hij daar tot nu toe een negatieve beoordeling. In de Ghanese volkslegenden komen we, zo is mij intussen gebleken, zijn historische rol al evenmin tegen. Maar toen ik hem niet op het spoor kwam, werd ik meteen door zijn gestalte gefascineerd. Hoe kon deze Ghanese geleerde, en slaaf bovendien, ertoe komen het instituut van de slavenhandel te verdedigen? Was hij een dwaas, werd hij door de omstandigheden gemanipuleerd, was het een manier om de weg terug te vinden naar Ghana? In mijn zoektocht om dit mysterie te ontrafelen heb ik belangrijke ontdekkingen gedaan. In mijn dissertatie hoop ik daarmee naar buiten te komen. Een paar dingen wil ik er nu wel over kwijt. Het is me opgevallen hoe gemakkelijk men in de Ne-

derlandse theologische traditie cultuur en theologie met elkaar combineert en het theologisch gezichtspunt ondergeschikt maakt aan de tijdsfilosofie. En ook dat de kerk zelden iets onderneemt om daar iets tegenover te stellen. Voetius en Coccejus en hun vele leerlingen, met uitzondering van een Hondius en Smijtegelt, zochten en vonden steun bij Aristoteles voor het verdedigen van de slavernij. Slavernij zagen zij als een noodzakelijke en legitieme weg om het evangelie aan de heidenen te verkondigen. Het was dus niet zo verwonderlijk dat Capitein hun ideeën volgde. Die nauwe verflechting tussen zuivere godsdienst en cultuur, hij voelde zich vertegenwoordiger van dat alles. Maar een punt van discussie blijft waarom hij dit studieonderwerp koos. Was het zijn bedoeling om via zijn dissertatie in aanmerking te komen voor uitzending naar Ghana? Teruggekeerd als predikant in zijn land is hij na 5 jaar pastorale arbeid roemloos ten onder gegaan. De kerk in Nederland, de classis van Amsterdam, die verantwoordelijk was voor zijn uitzending, liet hem compleet in de steek, hoezeer hij in zijn brieven haar ook op haar verantwoordelijkheid voor het werk wees. Alles bij elkaar zie ik in zijn tragische geschiedenis een impliciete aanklacht tegen onderdrukking waaronder Afrikanen eeuwenlang hebben geleden. Verder wil ik graag kwijt dat de affaire Capitein mij heeft geholpen om de Nederlanders beter te begrijpen. Onder Nederlanders leeft een heel bijzonder besef: wij hebben iets, behalve onze evangelische roeping, dat het beste voor de wereld is. Op basis van die zelfverzekerdheid wordt met het evangelie in de hand, de hele rest, de cultuur, de mentaliteit, het praktisch bezigzijn, gerechtvaardigd. Tijdens mijn onderzoek groeide trouwens mijn sympathie voor mijn compatriot Capitein. In Elmina beleefde de man in eigen persoon de botsing van twee culturen. Die spanning heeft hem gebroken. Hier in Nederland heeft zijn geschiedenis mij gewaarschuwd: als ik hier in Nederland mijzelf niet durf te zijn in het spanningsveld van botsende cultuurwaarden ben ik straks ook voor Afrika verloren. Eigenlijk zou Jacobus Capitein moeten functioneren als een spiegel om op een nieuwe wijze met zending hier en daar om te gaan.

## Geen kinderkrustochten

*U bent dus van mening dat de rol van de zending nog niet is uitgespeeld. Maar wat is dan haar opdracht vandaag?*

Door het zendingsconcept lopen vele breuklijnen. Het is belangrijk daarop te letten want zending mag nooit een herhaling van hetzelfde zijn. Ook is het essentieel te speuren naar wat er in het verleden mis was met de zending. De zendingsopdracht veronderstelt een ruimte om te zeggen wat jul-

lie en wij, iedereen vanuit de eigen verantwoordelijkheid, aan fouten hebben begaan. Ook de fouten die er nu gemaakt worden, moet je voor elkaar concreet kunnen maken. Daar komt nog bij dat wij meer dan in het verleden ons recht claimen op inspraak en, als de omstandigheden daartoe aanleiding geven, zelfs op tegenspraak. Het is zeker niet zo dat de Afrikanen van de blanken de omgang met God hebben geleerd. Maar om tot het ware inzicht van het geloof te komen waren we wel sterk van het Westen afhankelijk. Nu bij ons een eigen theologie tot ontwikkeling is gekomen, gelden andere regels van samenwerking. Als missionaire partner is het uw opdracht mee te helpen in de verdere ontwikkeling van onze Afrikaanse theologie. En er zijn vele andere projecten te noemen waar je wederzijds in betrokken zou kunnen zijn. Maar je moet wel weten waar je mee bezig bent en vanwege onze gevoeligheid voor westerse dominantie zijn we niet gesteld op initiatieven die niet stroken met het programma waar we het samen over eens geworden zijn. Nieuwe initiatieven moet je zien in te passen in toekomstige programma's zodat het mogelijk is de onderlinge band te versterken. Zo ben ik enthousiast voor de gedachte jonge theologen uit Nederland naar Ghana te halen voor een stuk aanvullende praktische vorming onder leiding van ervaren collega's. Voor het bezoekreis-programma van kerkelijke jongeren naar Derde-Wereldlanden ben ik minder geporteerd. Tot nu toe heb ik niet begrepen wat missie en zending in Nederland daarmee bedoelen. Wat zouden die jonge mensen met hun gebrek aan toerusting en ervaring voor ons kunnen doen? Is het niet een teken van missionaire verlegenheid dat men hier alleen nog via vakantie verhalen de gemeente missionair meent te kunnen toerusten? In een kwaad moment denk ik soms: kennelijk gaat het dus om kinderkrustochten. Toch ben ik graag bereid mijn eindoordeel over dit soort missionaire inzetten op te schorten. Het zou kunnen dat het aanstonds een nieuwe generatie van overtuigde mensen oplevert aan wie we veel kunnen hebben in het voortgaande missionaire proces. Mensen die de overtuiging zijn toegedaan dat zending heel wat anders is dan goeddoen. Dat armoede niet het enige is wat je in de overzeese wereld tegenkomt. Dat het een voorrecht is om het leven uit het evangelie te mogen delen met anderen uit andere culturen. Dat je daar voor jezelf ook zoveel terugkrijgt. Vanuit zo'n perspectief van samenwerken blijft de gang erin. Missiologische bezinning en missionaire praktijk is onmogelijk als er geen vonken van enthousiasme en nieuwe bezieling overslaan. Wat zending en missie altijd op de been heeft gehouden is immers hoop: morgen zal het beter gaan dan vroeger en vandaag.



## Dit land stimuleert je niet om naar de kerk te gaan

In Nederland moeten ongeveer 200.000 Surinamers wonen. Onder hen zijn zeker 50.000 protestanten en 50.000 katholieken. Waarom gaan zo weinigen van hen naar de hervormde, de gereformeerde dan wel katholieke kerk? Met die vraag als uitgangspunt heeft ds. Johan van der Veer gepraat met Hesdie Zamuël, een Surinaamse theoloog, die jarenlang in Nederland heeft gewoond, gestudeerd en gewerkt en nu weer in Paramaribo zit.

En Zamuël begint zijn antwoord voorzichtig: 'Dit land (Nederland) stimuleert je niet om naar de kerk te gaan'.

Paramaribo. Hartje stad. Zondagmorgen. Stil op straat. Af en toe een auto. Of een brommer. Of een wandelaar. Toch ook wat andere tekenen van leven. Uit de kerk, wit en massief, klinkt gezang. Erg duidelijk. Want de deuren staan open. En de shutters staan open. De kerk is een beetje buiten. En de wereld een beetje binnen.

In zo'n situatie vergt de stap over de kerkdrempel geen bijzondere durf. Buiten zie je al wat er binnen gebeurt. En je kunt van tevoren vaststellen waar je terecht komt. Dáár – op die bank, in dat vak. Dus wandel je, óók als de dienst al in volle gang is, met een gerust hart binnen. Géén verwijtende blik.

Surinamers willen nog wel eens te laat komen. Daar kunnen ze, feitelijk, weinig aan doen. Het openbaar vervoer valt vaak tegen. De auto kan het laten afweten. Of je komt, op de valreep, een kennis tegen. Bovendien maant de tijd minder. Een Tanzaniaan zei eens: 'Jullie hebben een horloge, wij hebben de tijd...' Hoewel het horloge in de Surinaamse samenleving heus wel een rol speelt, laat men zich door dat horloge niet ringeloren. Alle dingen hebben hun eigen prioriteit en hun eigen tijd.

Voor Surinamers is 'kerken' een ontspannen bezigheid. Een Europese predikant kijkt er aanvankelijk misschien van op, wanneer iemand tijdens de preek eventjes weg moet, maar al gauw ziet hij er de vreugde van in: niet de hamer van plicht en plechtigheid regeert hier, doch de rust van de menselijkheid. Surinamers houden niet van 'stijfheid'. Wel weer van 'stijl'. En die stijl kan, binnen hun context, imponerende vormen aannemen. Dan hoeft het niet te gaan om dingen als 'goed in het pak'-zitten, om geld en goed, maar om houding, denken en doen.

Met Hesdie Zamuël – een godgeleerde die binnenkort promoveert – zitten we in de weinig inspirerende omgeving van een Nederlandse koffietent over deze en dit soort dingen te praten. Suriname is een door-en-door religieus land. Géén overwegend christelijk land. Net als in Nederland halen christenen nog geen vijftig procent. In Suriname ontmoet de kerk de andere wereldgodsdiensten: het hindoeïsme en de islam. En de kleine godsdiensten: stamreligies en bewegingen die soms bol staan van syncretisme. Maar godsdienst zit in de mensen. Uit het straatbeeld blijkt dat. Kerken, moskeeën, tempels en – voor buitenstaanders meer verborgen – offerplaatsen. Ook het spraakgebruik heeft niet zelden een religieuze ondertoon. In Nederland zouden nu zo ongeveer tweehonderdduizend Surinamers wonen. Waarom komen ze zo weinig in een hervormde of gereformeerde kerk? Want van die tweehonderdduizend moeten er toch zeker een vijftigduizend protestant en ook zo'n vijftigduizend rooms-katholiek zijn. Als wetenschapper vertilt Hesdie Zamuël zich niet aan een ongenuanceerd antwoord. Immers, de ene omstandigheid is de andere niet. Wél zegt hij: 'Dit land stimuleert je niet om naar de kerk te gaan...'

En dan komt, heel eenvoudig, de eigen ervaring. Hij werd in het district Saramacca geboren (Kwattahede), een rustig, nauwelijks in de vaart der volkeren opgesloten gebied. Later ging het gezin naar het gans andere Paramaribo, waar vader een opleiding tot evangelist volgde (en nadien in het binnenland een hoop werk verzette). Als kind van een 'ver-van-alles' wonende evangelist, verkeerde Hesdie in internaten (er zou nog eens een boek over de dikwijls niet geringe eenzaamheid van zendelingen-kinderen geschreven moeten worden) en vertrok, na zijn mulo, naar Nederland om, via Nieuw Ruimzicht, theologie te gaan studeren. Gymnasium in Doorn. Universiteit van Utrecht. Doctoraal.

Hoe komt hij erbij, dat Nederland niet uitnodigt tot kerkgang? Omdat in Suriname een heel ander beeld over Nederland bestaat, dan de werkelijkheid presenteert. In Suriname leef je dicht bij de kerk. Je komt, althans kwam, in de kerk Nederlanders tegen. Predikanten. Leraren. Administrateurs. Ontwikkelingsmensen. Enzovoort. Kerkse mensen. Zendingsmensen vaak. Dan denk je, dat zo ongeveer elke Nederlander christen is. Hier gekomen krijg je meteen een koude douche: het is niet zo, het is allerminst

zo. Nederlanders zijn niet zo christelijk. Althans: je merkt er weinig van. En zelf begrijp je er weinig van. Wat is dit voor wereld?

Een tweede punt is de openheid van de kerk. In Suriname bestaan tussen kerk en samenleving uitsluitend lage drempels. Je komt, ook als je te laat bent, binnen en viert mee. In Nederland gaat de deur dicht. Zelf hoorde hij, toen hij hier nog maar kort was, een kerkklok luiden. Hij ging. Maar de deur was al dicht. De kerk had zich ingepakt tussen haar eigen muren. Wat doe je dan? Toch maar proberen? Dan komt de schuchterheid. Stel je voor dat je straks plotseling naast de kansel staat? Je weet nooit waar alle deuren, die je openduwet, je brengen. Enfin, je gaat terug naar huis en legt naast de koffie je bijbel. Oók zondag. Maar een andere.

Volgende keer. Op tijd. Na de dienst is er koffie. Het wordt van de kansel af gemeld. Waar vind je die koffie? Niemand die je aanspreekt. Niemand die je op weg helpt. Dan maar geen koffie. Naar huis. Want het laatste wat je doet is je opdringen. Wéér dat gevoel van geïsoleerd-zijn. Wéér dat gevoel dat je gemeenschap hebt gemist.

Hesdie Zamuël beschuldigt niet. Hij houdt het op onhandigheid. Kerkmensen weten kennelijk niet goed hoe ze met buitenlanders moeten omgaan. Dit dan in contrast met die open, ontspannen kerkgemeenschap in Suriname, waar het multi-etnische, het multi-culturele van afdruipt. Ideaal, daar in Suriname? Vast niet. Maar wèl betrokken op elkaar. En wèl met open deuren en ramen naar de samenleving.

Er zou, zo meent Zamuël, veel zijn gewonnen, wanneer de kerken wat attenter zouden zijn. Ga, in een gemeente, eens na of er Surinamers of Antillianen binnen de eigen grenzen zijn komen wonen. Denk niet al bij voorbaat dat ze zich zullen melden. Immers, het gaat, als ze van huis uit Broedergemeente (protestant) zijn, toch om een andere kerk. Een kerk ook, waarvan ze het gevoel hebben, dat die 'stijf' is, meer prekend en somber dan vierend en ontspannen. Er gebeurt echter heel wat wanneer die gemeente zichzelf uit: met op zijn minst een briefje (u bent uitermate welkom, dáár woont de dominee en dán zijn de diensten) en het liefst met een bezoekje dat iets uitstraalt van: u hoort er ook bij. Bij dit alles past het zich opgenomen voelen in de gemeenschap, om het eenvoudig te houden: niet alleen de weg wijzen naar de koffiekamer maar ook samen die koffie drinken. Niet voor niets heet de Broedergemeente, die veel, vooral creoolse, Surinamers van nabij kennen, een 'gemeenschapskerk'.

Een bijkomend misverstand is, dat Surinamers zo vrijmoedig zijn. Ze zouden spontaan en niet gehinderd door welke gêne dan ook door alle deuren heen lopen. Zamuël wijst erop, dat velen, zo gauw ze op Schiphol zijn geland, bevangen worden door 'vreemdheid' en 'angst'. Het is in Nederland zo heel anders dan waar ze vandaan komen. Hoe moeten ze zich, in godsnaam, in zo'n gecompliceerde samenleving redden? Nederlandse omstan-

digheden werken, om uit die vraag te komen, niet mee. Immers, in Suriname zelf red je het gauw. Neem nu bijvoorbeeld het klimaat. Je zet je deuren en ramen open. Je leeft meer buiten en op het balkon. Je komt je buurman tegen. Je maakt een praatje op straat. Je hebt het idee dat de gemeenschap kleiner is. Iedereen kent iedereen. En zo ontstaat, ook in eigen omgeving, gemeenschap.

Maar, zo zegt Zamuël, hoe is Nederland in de winter? Wie zie je? In zijn tuin of op zijn balkon? Je weet dat je burens erop uitgaan omdat er een auto vertrekt. Nederlanders leven binnen hun muren. En ze hebben de neiging zich af te schermen tegen anderen. Privacy schijnt een gangbaar woord te worden. Zelfs mensen op dezelfde trap of aan dezelfde galerij kennen elkaar al niet meer. Hoe zal een Surinamer, hoe moedig hij zich ook voor doet, dat gevoel van vreemdheid en angst kwijt raken?

Zo komt het, dat zich in huizen, waarin Surinamers wonen, soms trieste omstandigheden voordoen. En dan gaat het niet om (tekort aan) geld of goed. Het zijn mensen die hun 'vreemdheid' niet van zich af kunnen zetten, niet in staat zijn om over barrières heen te klimmen. Zij sluiten zich op, zij sluiten zich af, tot het fobische toe, en blijven – vooral de eerste generatie – zweven tussen Nederland en Suriname. Heimwee. Nostalgie. Het zich niet op de plaats voelen. Ontheemd, feitelijk.

Hesdie Zamuël wijt dat niet aan Nederland alleen. Het, wat hij noemt, 'conservatisme' ligt aan beide kanten. Zowel Nederlanders als Surinamers zouden bewust moeten kiezen voor de waarden, de rijkdom, die in culturen besloten liggen. 'Open zijn ten opzichte van elkaar betekent open zijn voor verandering'. Meer zal het besef moeten doorbreken, dat Amsterdam Stoelmanseiland niet is, dat Den Haag Paramaribo niet is, dat je hier niet kunt leven zoals daar. Maar Nederlanders zitten evenzeer in een veranderingsproces. Zij eten nu ook Chinees of Grieks, terwijl zij dat vroeger niet deden. En zij begeven zich ook niet meer per trekschuit van Amsterdam naar Loenen aan de Vecht. Open zijn voor verandering heft isolement op, graaft kanalen naar de ander, verzamelt rijkdom uit verschillende culturen, in plaats van dat het die rijkdom wegsnoeit of omhakt of wegduwt.

Of de kerk daar wat aan kan doen? Ongetwijfeld. Maar niet via een al weer uit-de-tijdse 'categoriale aanpak'. Gemeenschap is in dezen wellicht het trefwoord. Als een Surinamer zich in een gemeenschap voelt opgenomen, niet kunstmatig maar in alle vrijheid en echtheid, is al veel gewonnen. En bij gemeenschap hoort het elkaar erkennen en herkennen in elke eigenheid. Dat laatste klinkt eenvoudiger dan het is.

Om te beginnen: waarom kwamen al die Surinamers hier? Vroeger waren het mensen met extra initiatief. Zij studeerden, gingen nadien terug of maakten in Nederland carrière. Halverwege de jaren zeventig begonnen politiek-economische motieven te spelen. Velen, vooral hindoestanen, za-

gen weinig toekomst in een zelfstandig Suriname. Er was trouwens, zo rond 1980, ook weer een brede stroom terug. Later – met name nadat de Nederlandse ontwikkelingshulp werd opgeschort – speelden allerlei redenen door elkaar heen: politiek, economie, studie, enz. Sterke militaire invloed, burgeroorlog, hoge prijzen, sterk teruglopende bedrijvigheid, noem maar op. Hesdie Zamuël herkent toch wel voornamelijk economische motieven. Het begint bij een politiek verhaal, maar, als je even verder luistert, draait het toch dikwijls uit op economie.

Hoewel hijzelf door dik en dun aan Suriname blijft vasthouden, kan Zamuël zich best voorstellen, dat er een trek naar Nederland was (is). Nederland heeft, zo meent hij, een steek laten vallen. Voor zichzelf bouwde het een sluitend sociaal stelsel op: verzekering van de wieg tot het graf. Kinderbijslag, werkeloosheidsuitkering, vergoeding van ziektekosten, invaliditeitsverzekering, ouderdomspensioen. Zulk soort dingen. In Nederland sta je nooit met helemaal niks. Voor Suriname, ook toen het een kolonie en een rijkdeel was, gold dat allemaal niet. Terwijl het toch geen vermogen zou hebben gekost. Iedereen wil wel wat zekerheid in zijn leven. Surinamers ook. En daarom zochten tallozen die zekerheid op. Niet met de intentie om alleen maar te 'vangen', doch om ervoor te werken. Helaas lukt dat laatste niet erg. Ook al omdat, in tegenstelling tot vroeger, niet meer de meest initiatiefrijken en beter opgeleiden komen. Maar juist zij zullen de vreemdheid het meest voelen. En raken, veel te vaak, in de versukkeling... Feitelijk komt hier wéér het woord 'gemeenschap' naar voren. Indertijd, zo zegt Hesdie Zamuël, was ik een uitzondering. Veel mensen hadden nog nooit een neger in het echt gezien. Ik zat als enige buitenlander in de klas. Dat ik niettemin heb bereikt wát ik heb bereikt, ligt aan de opvang. Ik studeerde met een beurs van de Surinaamse overheid. Toch stond de Broedergemeente, bij wijze van spreken, al met open armen op Schiphol. Ik kreeg steun, had praatpalen, was opgenomen. Ook de school gaf mij niet het idee buitengesloten te zijn. Ik hoorde er bij. Als je dát gevoel maar hebt. Dan heb je ook de vrijheid om de gemeenschap binnen te gaan en ze te nemen zoals ze is.

Als die opvang, die openheid er niet is? Als je de indruk hebt te worden geweerd? Wel, dan neem je de 'veilige route' en zoek je elkaar op. Zo ontstaat een soort van getto-vorming. En dat is een triest verschijnsel. Triest omdat mensen niet de gelegenheid krijgen, of de gelegenheid niet durven aangrijpen, om aansluiting te zoeken bij die nieuwe samenleving. Iemand, die sterk gevoelig is voor acceptatie, hoeft maar één keer bij een club te worden geweigerd om zich af te sluiten of op te sluiten in een groep. En dan maar hopen – vooral voor jongeren – dat die groep wérkelijk iets voorstelt. Surinamers, die naar Nederland gingen, zitten daarnaast nog onder een andere druk. Zij moeten het máken. In het eigen land bestaat een zekere

scepsis. Als iemand, na zoveel jaren Nederland, terugkomt, ontmoet hij/zij een afwachtende houding. Hangt hij/zij de 'wetende' uit, degene die het wel even zal vertellen, dan wordt eenvoudig geen medewerking gegeven. Er is geen aansluiting. Dat verklaart ook terugkeer. Op andere sociale niveaus speelt juist de illusie van het 'grote geld' een rol. Het, in het hete Suriname, rondlopen in een bontjas verkondigt, dat de inhoud van die jas een 'big shot' is: hij/zij heeft het daar in Nederland eventjes voor elkaar gebokst, of het nu waar is of niet. Hoe ook: de gedachte leeft dat je niet met lege handen terug kunt. Zo'n 'big shot' roept onderwijl weer de begeerte bij anderen op om ook maar naar Nederland te gaan...

Wat, tenslotte, die aansluiting betreft: het wel of niet gemakkelijk deelnemen aan de Nederlandse samenleving hangt ook af van de vraag hoe open of gesloten de gemeenschap was waaruit iemand vandaan kwam.

Aangenomen mag worden, dat de godsdienstige samenstelling van de Surinaamse gemeenschap in Nederland ongeveer een afspiegeling vormt van de Surinaamse bevolking. In Suriname zijn alle godsdiensten minderheden. Het christendom dus ook. Door de contacten met de Broedergemeente en haar zending en de Rooms-Katholieke Kerk en haar missie moeten het aanvankelijk toch vooral christenen zijn geweest, die, meestal als studenten, naar Nederland kwamen. Hesdie Zamuël, die in 1963 Nieuw Ruimzicht betrad, herinnert zich die tijd nog levendig. Tussen toen en nu veranderde veel. Toen was een neger een uitzondering. En in hun argeeloosheid stelden Nederlanders de vreemdste vragen, zoals: geeft dat nu áf? Kinderen veegden met de hand over je heen: waarom bent u zo bruin?

Als student op pad voor Nieuw Ruimzicht reageerden de mensen ook verwonderd. Zomaar een neger aan de deur. Zamuël gaat er nogal laconiek mee om, heeft er geen trauma aan overgehouden. Het was niet kwetsend bedoeld. Het enige: je waande je in een totaal vreemde maatschappij. En dat terwijl je je eigenlijk op en top een Nederlander voelde. Het vaderland was Nederland. Je wist er veel van af. Wanneer de Batavieren in 'ons' land kwamen. Of hoe je met een binnenschip van Groningen naar Rotterdam moest varen. De vaderlandse geschiedenis was de Nederlandse geschiedenis. Van de Surinaamse geschiedenis hoorde je nauwelijks. En in Nederland? Hier wisten ze amper waar Suriname lág. Op de kaart stonden Paramaribo, Nickerie en Kabelstation. Dat was dan dat. Terwijl ik de Langstraat kon vinden. Vreemde tegenstelling. Een land waar je alle mogelijke rijtjes van kon opdreunen en dat tóch volkomen vreemd was.

Inmiddels veranderde veel. Ook in het Surinaamse onderwijs. Toch bleef het verwachtingspatroon in essentie gelijk: Nederland, dát is het. En inmiddels zit half Suriname in Nederland. Ook dát speelt een rol. Het houdt de band stevig. En de armoede. Surinamers in Nederland geven veel voor Surinamers in Suriname. Goed en geld. Wie vijftig Nederlanders guldens

stuurt tegen een koers van één op twintig, die doet wat.

Zo gaat het door. Het lijkt feitelijk eenvoudig. Familie over en weer. Hulp over en weer. Verkeer over en weer. Hesdie Zamuël wil er niet eenvoudig over doen. Hij vreest dat getto. Hij vreest vereenzaming. 'Weet je dat ik eerst, met al mijn Nederlands, veel Nederlanders niet eens verstond?' Vereenzaamen en gesloten, wat angstige, groepen zijn een eenvoudig doelwit. Niet alleen voor drugs-venters. Ook voor, bijvoorbeeld, sekten. Die sekten bieden vaak wél gemeenschap, wél een soort van geborgenheid, saamhorigheid en enthousiasme.

Hesdie Zamuël vindt het goed, dat mensen hun godsdienst op hun manier beleven. Maar ze moeten geen aparte groepen vormen. 'Geen eenheids-worst, ook geen apartheidsgroep. Dan krijg je wéér een getto'. De Broedergemeente kan daar veel in betekenen. Andere kerken ook. 'Geen exclusiviteit. Inclusief. Inclusief die ander'.

En bij dit alles toch ook rekening houden met waar de mensen vandaan komen. De Surinaamse Broedergemeente is een zingende gemeente. Er zit vrolijkheid in. Hier in Nederland kun je niet uit volle borst zingen. Geef ze toch het gevoel dat ze de ruimte hebben om dat te doen... Sfeer, emotie moeten meespelen. En de prediking heeft het karakter van het direct aanspreken van de mens. Ook hier weer: de spontaniteit van pinkstergemeente heeft iets voor een Surinamer. Hij houdt niet van 'saai' diensten.

Om het religieus beleven van een Surinamer ietwat te duiden, noemt Zamuël woorden als: vrolijkheid, enthousiasme, eenvoudig, betrokken op het leven van alle dag, duidelijkheid, direct, een beetje zekerheid, dicht bij de mensen. Ook: bevestigend met toch ook iets nieuws daarbij.

Zo is veel van wat hierboven staat duidenderwijs. Maar misschien valt er iets mee te doen. Met dat 'open staan voor elkaar betekent open staan voor verandering' bijvoorbeeld. Of die lage drempels, die open deuren en die open shutters.

---

**Hesdie S. Zamuël** (1946- Suriname) studeerde theologie in Utrecht, was (na 1975) eerst gemeentepredikant van de Evangelische Broedergemeente in Suriname, daarna namens het Comité Christelijke Kerken geestelijk verzorger van de Surinaamse krijgsmacht en is nu directeur van het Theologisch Seminarie van de Evangelische Broedergemeente in Suriname.

**Johan J. van der Veer** (1930) was journalist en later algemeen secretaris en voorzitter van het Zeister Zendingsgenootschap. Predikant van de Evangelische Broedergemeente. Vervulde tal van bestuursfuncties binnen kerk en zending. Veel publikaties.

Doreen Hazel

---

## Kies het leven Over 'womanisme'

---

'Kies het leven' is het thema van de workshop die gehouden werd tijdens de tweede Oecumenische Vrouwensynode. De workshop werd georganiseerd door de Werkgroep Womanistische Theologie en was bedoeld voor en door zwarte vrouwen. De werkgroep Womanistische Theologie is een werkgroep van zwarte vrouwen uit verschillende Derde Wereld-landen en zwarte vrouwen die in Nederland geboren zijn maar van wie de ouders (of ouder) uit Derde Wereld-landen afkomstig zijn. In het vervolg van mijn schrijven zal ik achtereenvolgens het begrip Womanisme beschrijven, duidelijk maken wat er bedoeld wordt met een womanistische benadering van theologie en tenslotte inhoudelijk ingaan op de workshop 'Kies het leven'.

### Het Womanisme

Womanisme is een concept van Alice Walker en omvat de volgende kwaliteiten:

1. Womanist: komt van 'womanish'; wordt gebruikt om een zwarte feministe of een feministe van kleur aan te duiden. Het is een zwarte volksuitdrukking van moeders tegen hun dochter:

Je gedraagt je 'womanish' c.q. als een vrouw, meestal tegen uitgelatenheid, uitdagend, krachtig gedrag, meer willen weten en meer dan wat goed voor je wordt geacht. Te geïnteresseerd in zaken van volwassenen, volwassen gedrag, volwassen zijn. Het is te vergelijken met een andere zwarte volksuitdrukking: 'je doet alsof je volwassen bent': verantwoordelijk en serieus.

2. Ook een vrouw, die van andere vrouwen houdt, seksueel en/of niet seksueel, heeft de voorkeur voor vrouwen-cultuur, vrouwen-emotionaliteit en -flexibiliteit (tranen worden gewaardeerd als een natuurlijke balans van lachen). De kracht van vrouwen, houdt soms van individuele mannen, seksueel en niet seksueel. Toegewijd aan het overleven en de heiligheid van alle mensen, mannen en vrouwen. Zij houdt niet van gescheidenheid, behalve periodiek als het om je gezondheid gaat.  
Traditioneel universalist als in: 'Mamma waarom zijn wij bruin, rose en geel en onze neven en nichtjes wit, beige en zwart?'  
Antwoord: 'Nou je moet weten, het gekleurde ras is net als een bloementuin met alle kleuren van bloemen vertegenwoordigd'.  
Traditioneel goed in staat om te overleven: als in 'Mamma ik ga naar Canada en neem jou en vele andere slaven met me mee'. Reactie: 'Het zal niet de eerste keer zijn'.
3. Houdt van muziek, houdt van dansen, houdt van de maan, houdt van de Geest, houdt van liefde, eten en rondheid. Houdt van de strijd om te bestaan, houdt van het Volk. Houdt van zichzelf Ongeacht.
4. Womanisme is te vergelijken met feminisme als paars met lavendel. Het heeft een diepere en volledige betekenis.

## Womanistische theologie

Meerdere zwarte theologes in de Verenigde Staten en Nederland verstaan zich nu als womanistische theologes. Womanistische theologie houdt zich bezig met alle tegenstellingen en verschillen tussen mensen.

Centraal staat *'wij zijn allen naar Gods beeld gemaakt'*. Dit betekent dat zij in gesprek gaat met iedereen dwars door de barrières heen van sekse, huidskleur, klasse, seksualiteit en religie. Zij start en reflecteert vanuit de dagelijkse ervaring van zwarte vrouwen in de strijd. Zwarte vrouwen bevinden zich meestal in de positie van meervoudige onderdrukking. Geen enkele vorm van onderdrukking is haar vreemd.

De kerk en haar gemeenschap hebben al eeuwenlang getheologiseerd op een wijze die geslacht en kleur, feiten dus, gebruikt om mensen bepaalde eigenschappen toe te wijzen, die hen uitsluitend voor bepaalde rollen geschikt zouden maken, en men verwacht van mensen dat ze zich overeenkomstig die zogenaamd bij hen passende rollen zullen gedragen. Haar zendingsactiviteiten zijn niet altijd even zuiver geweest. Het kerstenen van zwarte mensen ging veelal gepaard met het ontkennen van hun eigenheid

en cultuur. De boodschap waar het om ging – dat je er mag zijn voor God zoals je bent – is niet overgebracht. In plaats van het eigenlijke bekeringsverhaal – dat je weer in de rechte verhouding moet komen tegenover God en mens – is een ander bekeringsverhaal verkondigd: namelijk dat je zo moet worden zoals de witte mensen en vooral je plaats moet weten tegenover witte mensen (lees: witte mannen).

Dit is niet uitsluitend geschiedenis, getuige een opmerking gemaakt tijdens een bijeenkomst van de werkgroep womanistische theologie:

'Voor wie is God eigenlijk? Wie hoort God eigenlijk en wat betekent God voor ons? Als Kaapverdianen hebben wij geleerd dat we God op onze manier niet kunnen benaderen. Als we God willen benaderen moeten we eerst een andere persoon worden, voordat we over God kunnen denken, voordat God ons hoort.'

Het is dan niet alleen een kwestie van taal, maar ook van inhoud. Een andere persoon worden betekent: net zo worden als de christenen in het Westen.

Een volgend voorbeeld. Een Antilliaans lid van de groep zegt:

'Als men – dat is de witte parochie – tegen ons zegt, in de wijk, van "waarom komen jullie niet in onze kerk?", dan zeggen ze eigenlijk: "in onze kerk kan je God loven", en ik vecht ervoor om duidelijk te maken: wij willen God loven op onze eigen manier en daarom doen wij het in onze taal en willen wij loven en bidden op onze eigen wijze.'

Jezus weigerde, in tegenstelling tot de tijdgeest die aan kleur en geslacht eigenschappen koppelt die sociale en economische gevolgen hebben, de gevestigde orde noodzakelijk en onveranderlijk te aanvaarden. Hij sprak mensen aan op wie ze zouden kunnen zijn, niet op de positie en rol die hun was toebedeeld.

Het womanisme wil zich op eenzelfde lijn als Jezus stellen. Het wil de ruimte bieden die je in staat stelt te zijn wie je bent, ongeacht kleur, geslacht, met wie je wel of niet slaapt, leeftijd en klasse.

Dit heeft consequenties voor de theologie, de manier van kerkzijn, de christelijke gemeenschap. Dit betekent dat er een pluriformiteit zal komen in de theologie. De fundamenten van een westerse God en theologie worden afgebroken.

Het womanisme is een uitdaging voor de witte mannen, die hun theologie hebben laten bepalen door de rangorde zoals hierboven geschetst, hun

theologie geldend voor iedereen hebben verklaard en die van de theologie iets abstracts hebben gemaakt waarin de werkelijkheid niet meer herkenbaar is voor de doorsnee gelovigen, en die dan ook nog beweren dat theologie pas theologie is als zij wetenschappelijk verantwoord is en daarmee vele gelovigen buitensluiten door taalgebruik en abstracte verhandelingen die mensen hun pet te boven gaan, om uiteindelijk de hiërarchie in stand te houden. Deze opstelling is onmogelijk geworden in de huidige pluriforme samenleving. Het evangelie moet verlost worden van de ketting waarvan het is vastgelegd.

Dat er gedurende de laatste decennia sprake is van een ontwikkeling van andere vormen van theologie binnen Nederland wordt helemaal ontkend enerzijds en in de hoek gedrukt van reactietheologie anderzijds, waarbij de witte-mannen-theologie het criterium is van wat de naam 'theologie' mag dragen. Andere vormen van theologie – i.c. womanistische theologie – hebben weinig tot geen invloed op de heersende theologie; en daar waar ze invloed hebben, is dat de invloed van een leuke variatie of het oproepen van een schuldreactie, waardoor in plaats van een theologisch debat een ideologisch debat ontstaat. De discussie wordt verschoven naar de maatschappelijke implicaties van wat bijvoorbeeld de womanistische theologie te berde brengt, terwijl zij niet meer op haar theologische merites beoordeeld wordt.

Wat echter de zogenaamde contextuele theologie weigert los te laten, is de stelling dat de vraag naar de waarheid van God met mensen altijd in samenhang met de actuele situatie van concrete mensen moet worden gezien. Spreken over God en de waarheidsvraag, zonder daarin de eigen werkelijkheid en de werkelijkheid van degene met wie men in gesprek is te betrekken, is als filosoferen over de vraag wat een tafel is, zonder naar functie en gebruik van het voorwerp tafel te kijken. Niet dat ik God vergelijk met een tafel, maar alle abstracties over God, zonder mens en wereld, zijn mijns inziens praten buiten de werkelijkheid.

In gesprek met witte vrouwen weigeren wij het concept 'vrouwen' zo maar over te nemen omdat in de regel met vrouwen witte vrouwen bedoeld worden en omdat wij in tegenstelling tot witte vrouwen niet alleen bepaald zijn door onze sexe maar ook nog door onze huidskleur, en wat ons het meest bepaalt is nog im Frage. We delen hun zorg betreffende patriarchale onderdrukking en strijden met hen op dit punt, maar onze onderdrukking strekt verder dan dat. Bovendien willen wij niet slechts een thema zijn op hun agenda, want zijn wij geen vrouwen? Wij hebben inhoudelijk iets aan te bieden.

Dat patriarchale onderdrukking niet onze enige zorg is blijkt uit de gang van zaken tijdens de voorbereiding van de tweede Oecumenische Vrouwensynode. Hoewel tijdens de eerste Vrouwensynode in 1987 het racisme waaronder zwarte vrouwen te lijden hebben als een duidelijk probleem naar voren was gekomen, werd het thema door witte vrouwen nauwelijks ter sprake gebracht tijdens de voorbereiding. Hierdoor dreigde opnieuw een situatie te ontstaan waarin wij alsmat gedwongen zouden zijn om te reageren en te wijzen op de witte vlek. We vreesden een herhaling van vijf jaar geleden, waarbij we voortdurend moesten reageren, en moesten roepen: 'Wij zijn er ook nog'. Om dat te voorkomen hebben wij gekozen voor een eigen workshop gedurende de synode. Want liefhebben betekent ook jezelf liefhebben. Uit liefde voor onszelf hebben we deze keuze gemaakt. Doordat we – zij het met een eigen, voor witte vrouwen gesloten workshop – toch op de synode aanwezig waren, hebben we laten zien dat de aandachtspunten van de witte vrouwen ook ons aangaan. Want wij zijn tenslotte ook vrouwen.

Tenslotte wil ik iets vertellen over de workshop 'Kies het leven'.

In het kader van het Columbusjaar besloot de Werkgroep Womanistische Theologie 1992 als rouwjaar uit te roepen. Naast het rouwen kregen ook onze verwachtingen aandacht, want we wilden niet in woede blijven steken. Al onze activiteiten zijn in dit kader geplaatst; zo ook tijdens de tweede Oecumenische Vrouwensynode.

In de workshop hebben wij een proces doorgemaakt van dood naar leven. We studeerden op Deuteronomium 30:1-20, een tekst die uitloopt op de vraag van Mozes aan Israël om te kiezen tussen dood en leven: 'Kies dan het leven!' Dat bracht ons bij de kern: wat kun je kiezen als zwarte vrouw? We zijn zelf verscheurd door racisme, we denken zelf negatief over ons zwartzijn. Het lijkt ons soms makkelijk om ons zo wit mogelijk op te stellen. Uitgangspunt was de herinnering aan 500 jaar kolonisatie en als gevolg daarvan het racisme dat ons leven dood maakt. We beseffen dat dit niet slechts geschiedenis is, maar dat wij al 25 generaties lang lijden aan het racisme en de gevolgen ervan. Dit riep heel veel pijn en woede op, maar ook was het een doorbraak. Eindelijk durfden we in eigen kring te praten over het lijden dat het gevolg is van racisme. Dat dit niet even gemakkelijk was voor iedereen bleek uit de vele huilbuien. Je kunt het vergelijken met het jarenlang verzwijgen van sexueel geweld of incestervaring. Wij ontdekten dat we altijd vooral onze kracht laten zien, de kracht van het toch kunnen overleven, maar nooit de kant van de ingrijpende pijn die ons dagelijks leven vergalt. Zondag was een dag van vasten en rouw. We hebben tijdens het ontbijt en tijdens de lunch geketend een rondgang van een uur over het terrein gemaakt. De kettingen zijn een herinnering aan de

tijd waarin de ontmenselijking van zwarte mensen begon en een symbool van alle dingen die ons op onze plaats willen houden. Daarna hebben we geprobeerd die pijn gestalte te geven op rouwdoeken. Met behulp van oude lakens en vingerverf gaven we een antwoord op de vraag: 'Wat betekent die pijn van racisme voor jou?' Een vrouw liet haar laken wit. 'Mijn pijn schilderen? Dat zou de pijn niet dekken. Ik laat het doek wit – dat wit doet mij pijn'. Onder het zingen van verzetsliederen uit Afrika, Azië, Europa en het Caraïbisch gebied hebben we stilgestaan bij de pijn. Dit verzet markeerde de overgang van dood naar leven.

We vroegen elkaar wat leven voor je betekent. Elke vrouw heeft een stukje geschreven over wat leven voor je betekent. Daarin stonden vijf vragen centraal: hoe zie je de mens, wat betekent dat voor relaties met anderen, wat versta je onder passie, waarin ligt je erotische kracht en wat betekent ademen. Twee van die verhalen:

Aan mijn broers, Tula en Karpata.

Lieve broers,

Jullie zullen het vreemd vinden om een brief van mij te ontvangen vanuit Driebergen, nog wel vanuit een vrouwensynode.

Toch doe ik dat, omdat ik jullie het volgende wil vertellen!

Vandaag heb ik dikwijls aan jullie gedacht. We rouwen vandaag als zwarte vrouwen om jullie en al de anderen die ons voorgingen. Vandaag toen we in de rouwstoet liepen, heb ik een beetje begrepen wat het betekent om een vrij mens te zijn, dus om mens te zijn. Het geluid van die kettingen die we meesleepten heeft mij iets dichterbij jullie en mezelf gebracht. Van vroeger weet ik alleen, dat jullie een grote rol hebben gespeeld bij de afschaffing van de slavernij op de Antillen. Hoe komt het toch, dat ik niet nieuwsgierig ben geweest naar wie jullie eigenlijk zijn. Langzamerhand begint het tot me door te dringen, dat jullie wijzer waren dan wie ook.

Het is opdat ik mens zou zijn, dat jullie vermoord werden. Mens: met mijn voeten stevig in de aarde, mijn hoofd rechtop, zoals de Schepper mij schiep. Ademen is: voor mezelf opnemen, de ruimte die mijn Schepper mij heeft toebedacht en loslaten wat ik niet gebruiken kan om in leven te blijven.

Met andere woorden: Iemand die rustig in en uit kan ademen en niet te verslaan is door weer en wind.

Voor anderen en voor mij betekent dat: rekening houden met de manier waarop ieder in de aarde staat en ademt.

Lieve broers, bedankt. Cira

Leven betekent voor mij menszijn. Mensen met mensen en met God. Dit zegt tegelijk iets over mijn mensbeeld. Met andere woorden: een mens is een relationeel wezen. Hij of zij staat in relatie met anderen en met God, Geslacht en het pigment van je huid zijn daarbij biologische gegevens, net als andere lichamelijke kenmerken. Die gegevens zijn niet bepalend voor wie of wat je bent. Dit betekent, dat eigenschappen die in historie ontwikkeld zijn of aan je worden toegeschreven, niet noodzakelijkerwijze aan die biologische gegevens vastzitten.

Leven is ademen, en ademen kun je pas nadat je je bevrijd hebt van die eigenschappen die je door de historie of door anderen zijn opgedrongen, en die onderdrukkend werken. Om deze bevrijding tot stand te brengen, heb je passie nodig. De passie van de woede, de passie van de vreugde, en de passie van de erotiek. De erotische kracht die dan vrij komt, geeft je de moed om voor het leven te kiezen.

Doreen

In mooie kleren getooid hebben we de rouwdoeken één voor één verbrand. Ieder die haar rouwdoek verbrandde, zette daartegenover haar levensverhaal en een symbool dat zij gezocht had om het leven aan te duiden. Het verbranden van de rouwdoeken betekent niet dat de pijn dan over is. Levenslange pijn verbrand je niet in een paar minuten. Maar het symboliseerde onze keus voor het leven en tegen de dood. Zoals God dat van ons verwacht.

We hebben daarna stilgestaan bij vrouwen in Zuid-Afrika die huishoudelijk werk doen; zij zijn de armsten onder de zwarte vrouwen. Dit was bedoeld om de verbondenheid tussen ons en zwarte vrouwen overal in de wereld tot uitdrukking te brengen en om in onze bevoorrechte positie – dat wij een week lang in staat waren met elkaar te reflecteren over onze positie – niet te vergeten waar we zelf vandaan komen.

Met prachtig materiaal – zijdeverf op satijn – schilderden we levensdoeken: mooi en kostbaar, net als wijzelf. Uit alle doeken bleek de wil om te leven, er gewoon te zijn, ongeacht. Kijkend naar elk doek vroegen wij ons af: wat zou jij moeten ondernemen om dat leven te realiseren? Zo kwamen we aan onze actiepunten:

\* Pastoraat tegen de verscheurdheid: wat betekent het om als zwarte vrouw in de schizofrenie van racisme te leven? En welke processen zijn ervoor nodig om dat te helen? We besloten om daarvoor

met de Landelijke Werkgroep Vrouwenpastoraat samen te werken.  
\* 'Samen op weg-projecten' tussen zwarte en witte vrouwen willen we verder uitbouwen.

\* Kindervakantiekampen zouden gemengd moeten zijn, zodat ook zwarte kinderen kunnen vertellen wat hen bezighoudt en wat zij leuk vinden. Nu schromen ze vaak om daarvoor uit te komen, uit angst om anders te zijn.

\* De womanistische theologie moet verder ontwikkeld worden en worden toegespitst op de Nederlandse situatie. Dus flink studeren.

\* Europese zwarte kerkvrouwen moeten elkaar ontmoeten in een consultatie om van gedachten te wisselen en waar nodig dingen samen te doen. Mogelijk is samenwerking met de Europese vrouwen-synode en SHEBA, de werkgroep van de Wereldraad van Kerken voor Europese zwarte christenen.

De deelnemers aan 'Kies het leven' kijken terug op een goed samenzijn. Het heeft de Werkgroep Womanistische Theologie een duw in de goede richting gegeven en bevestigd dat het een goede keuze was om een workshop voor en door zwarte vrouwen te houden. Want we hebben bereikt wat we wilden: in beslotenheid onze eigen agenda volgen, zonder ons te hoeven verdedigen tegen anderen; althans niet tijdens onze workshop. Daarbuiten ontkwamen we er niet echt aan. Maar misschien helpt deze vraag allen die van mening zijn dat het niet passend was dat wij een gesloten workshop hadden, om te begrijpen dat het uit lijfsbehoud is geweest: zou het passend zijn als binnen de workshop 'incestslachtoffers' incestdaders toegestaan werden? Want de pijn van racisme is vergelijkbaar met de pijn van seksueel geweld (waar de zwarte vrouw in haar meervoudige onderdrukking veelal ook slachtoffer van is, dus zij weet wat zij zegt als zij deze vergelijking maakt): het gaat om een verminking van je eigen identiteit en waardigheid.

---

#### Literatuur

Alice Walker, 'In search of our mothers' gardens'.

Alice Walker 'De kleur paars'.

Kelly Brown, 'God is as Christ does: toward a womanist theology', in: 'The journal of religious thought', zomer/herfst 1989.

Bibliodrama van de Werkgroep Zwarte Feministische Theologie.

Delores Williams, 'Womanist theology: black woman's voices', in: 'Christianity and Crisis', maart 1987; zie ook 'The color of feminism, or speaking the black women's tongue', in: 'The journal of religious thought', lente/zomer 1986.

**Doreen Hazel** is Womanistisch theologe en coördinatrice van de projectgroep Pluriforme Samenleving van de Nederlandse Hervormde kerk.

Ina Koeman, Sylvian Kabeya, Jan Joosten

---

## Zwarte christenen in Europa: een interpellatie

---

Ze springen als paddestoelen uit de grond, lijkt het. Het ontstaan van Afrikaanse christelijke gemeenschappen in Europa beantwoordt aan een dubbele nood. Vooreerst de behoefte van de Afrikaan aan welzijn en geluk, de nood aan solidariteit en gemeenschap in een materialistische en kapitalistische maatschappij. En daarnaast de nood aan een benadering van het goddelijke in een taal en een aanvoelen die hem eigen zijn. Want, zoals Sylvain KABEYA constateert in zijn reportage over Afrikaanse christelijke gemeenschappen in België, de (witte) katholieke of protestantse God is verloren in de meditatieve stilte van kerken en kathedralen. Voor de leden van deze gemeenschappen is God afwezig in de traditionele kerken, waar priesters en predikanten in hun monotone zondagsriten geen aandacht hebben voor de vluchteling, de immigrant, de kleurling – hij die uitgesloten is uit de maatschappij...

Deze 'vreemdelingen' sluiten zich aaneen in gemeenschappen – families waar allen broer en zuster zijn, waar allen vreugde en leed met elkaar delen.

Daartegenover staat de ervaring van Simon NKIABIASALA, die trouw aan zijn geloof en zijn kerkgenootschap, naar Europa is gekomen en zich daar geïntegreerd heeft in een plaatselijke protestantse kerk. Niet zonder moeilijkheden, dat is waar.

Maar uiteindelijk hebben die toch geen belang? Voor hem is het God die telt. Door zijn aanwezigheid in zijn nieuwe gemeente heeft hij begrepen dat Afrika en Europa elkaar wederzijds kunnen verrijken.

In dezelfde Europese context maken Afrikaanse christenen twee verschillende keuzes. Sommigen van hen blijven de 'traditionele' kerken trouw, anderen zoeken naar nieuwe 'familie'-gemeenschappen.



De realiteit waarmee Afrikanen in Europa geconfronteerd worden, wordt geanalyseerd door Amoako ADUSEI. De Europese maatschappij is niet geneigd hen met open armen te ontvangen, om economische redenen, maar ook omwille van een zekere xenofobie... Daarbij komen problemen in verband met de integratie. Het pastoraat onder deze mensen valt de Europese kerk toe. Ook de Europeaan is vreemdeling geweest (Lev. 19:34). De rol van Afrikaanse kerken is o.a. het geven van een juiste informatie aan haar leden. Achter de problemen van Afrikanen in Europa staat de economische realiteit van Afrika.

Hoe wordt men ontvangen? Wat heeft men te bieden? Rond deze twee vragen draait het gesprek met David KPOBI. Men moet de tijd nemen om te luisteren, meent hij. Hierin schieten Europeanen vaak tekort, ze hebben wel een horloge, maar geen tijd! Menselijke waarden moeten gerespecteerd worden. Geestelijke rijkdom kan worden gedeeld. Zonder zich als meerderwaardig voor te stellen moet een ieder zichzelf blijven.

De kerk in Suriname heeft zich nooit verscholen achter een muur: men wandelt er gemakkelijk binnen – de kerk klinkt ook gemakkelijk naar buiten toe. Dat horen we in het verhaal van H. ZAMUEL. De kerk heeft open deuren. Zijn getuigenis is goud waard in het zoeken naar multi-culturele uitwisseling. Deze 'gast' heeft zich welkom gevoeld, aanvaard in een levende en natuurlijke gemeenschap. Hij is fier te zijn erkend voor wie hij is.

Doreen HAZEL maakt zich de advocaat van de zwarte vrouw, op dubbele wijze achtergesteld. Als zwarte lijdt zij onder het racisme, dat heel haar volk treft, maar ook binnen haar volk komt zij op de tweede plaats. De pijn van het op deze manier onderdrukt worden klinkt in haar verhaal door. Daarbij duidt zij ook aan dat zwarte vrouwen veel te bieden hebben, als maar iemand het zou willen ontvangen. Als men haar in haar waardigheid zou laten.

Zes verhalen van zwarten in Europa, christenen voor wie het geloof een belangrijk element is in hun leven.

Zwarte christenen in Europa – of toch niet echt, niet helemaal, in ieder geval niet vanzelfsprekend. In alle verhalen klinkt een spanning door, een polariteit waarbinnen zwarte mensen zich bewegen, tussen het zoeken naar de eigen identiteit enerzijds, het gevecht om die te bewaren en te definiëren in de nieuwe context en anderzijds de drang om te delen uit de culturele en geestelijke rijkdom die men bezit, het bewustzijn dat de eigen Afrikaanse, of Surinaamse, of zwart-en-vrouwelijke identiteit de maat-

schappij waarin men leeft kan verrijken.

Ga je als zwarte christen op zoek naar een zwarte gemeenschap die zo nauw mogelijk aansluit bij de Afrikaanse realiteit die je hebt verlaten (de Afrikaanse gemeenschappen in België in het verhaal van KABEYA), of 'integreer' je zo goed en zo kwaad als het kan in een Europese gemeenschap (NKIABIASALA)? Het is duidelijk dat hier een keuze gemaakt wordt. Het is ook duidelijk dat die keuze bepaald wordt door een heel aantal factoren, soms van materiële aard. David KPOBI laat een Nederlandse gemeente, en Nederlandse christenen, aan den lijve ondervinden dat de culturele en spirituele rijkdom van de Ghanese kerk veel verder gaat dan folklore; hij kan dit ook doen, omdat de Nederlandse kerk in zijn onderhoud voorziet. De Ghanese migranten in de Bijlmer, van wie sommigen misschien uit dezelfde kerkelijke traditie stammen als KPOBI denken niet aan integratie; voor hen is prioriteit geld verdienen om hun familie te onderhouden en teruggaan naar een menswaardiger bestaan in hun eigen land.

Een andere factor is zelf van culturele aard: wat gebeurt er als je wel van alles te zeggen hebt, dat ook wel wilt en kunt zeggen, maar niemand wil luisteren? Dan kies je de paradoxale weg van HAZEL, en geef je het signaal: ik communiceer niet, wij, zwarte vrouwen, communiceren nu niet met jullie, buitenstaanders. Dat dit een zeer effectieve manier van communiceren kan zijn, blijkt uit haar artikel.

De ene pool is het zich terugplooiën op zichzelf – de andere het zich meedelen aan Europeanen. Beide zijn nodig, beide zijn onvermijdelijk, en elke zwarte christen zoekt zijn eigen weg in die spanning. De motivatie is hierbij niet alleen cultureel, maar ook spiritueel. De Afrikaan wil God op een Afrikaanse manier benaderen. Het is diezelfde God die hem ertoe aanzet om zijn westerse geloofsgenoten op te zoeken.

Voor witte christenen tonen deze verhalen niet alleen, en zelfs niet vooral, een herinnering aan het feit dat zwarte christenen inderdaad bepaalde troeven hebben die ons ontbreken: een andere instelling t.o.v. de tijd, aandacht voor relaties, een onbeschoemd spreken over het persoonlijke geloof, etc. De stukken in dit nummer laten iets zien van de innerlijke worsteling, de pijn en het lijden van de 'vreemdeling in ons midden'. Hoe vaak is de westerse aanpak van het 'vreemdelingenprobleem' niet op integratie gericht. 'Dat hij zich hier thuis voelt en ons alsjebliëft geen last verkoopt', de verrijking komt dan helemaal in de exotische hoek: 'aapjes kjen', of bij de Joegoslaaf (sic) gaan eten, tot: 'wij hebben een zwarte in onze kerk'.

God beval zijn volk de vreemdelingen lief te hebben vanwege het vreem-

deling-zijn. 'Want' zo sprak Hij 'jullie zijn zelf vreemdeling geweest in een vreemd land' – niet onze, autochtone ervaring (de ervaring van de heersende bevolkingsgroep) is toonaangevend, maar de zijne, de ervaring van de balling, de vluchteling, de staatloze...

Om de vreemdeling lief te hebben – een missionaire opgave! – is het eerst nodig hem te kennen en respect voor hem op te brengen. Op dat punt helpen de teksten in dit nummer ons een heel eind op weg. Als we willen luisteren.

Jan Heijke

## 'Ambivalent avontuur'

Over een roman van  
Cheikh Hamidou Kane

In het vorige nummer van Wereld en Zending belichtte Jan Heijke het godsbeeld in de roman 'Slechts een korrel graan' van de Kenyase schrijver Ngugi wa Thiong'o. In dit artikel laat Heijke zien hoe de roman 'Ambivalent avontuur' van de moslim schrijver Cheikh Hamidou Kane (geboren in 1928, Senegal) tegen God aangekeken wordt. De hoofdpersoon in de roman is diep doordrongen van de transcendentie van God en een goed leerling op de koranschool. Hij belandt in Parijs en de lezer wordt deelgenoot van de ervaring die hij daar opdoet als Afrikaan. 'Het Westen liet mij opstaan uit het hart der dingen en leerde mij afstand te nemen tot de wereld.'

### Het verhaal

De roman *Ambivalent avontuur* uit Senegal is een beschouwelijke roman. Hij wordt zeer veel gebruikt in Afrikaanse intellectuele milieus. De hoofdpersoon, Samba Diallo, diep doordrongen van de transcendentie van God, wordt door zijn aristocratische tante van de koranschool gehaald om op een 'gewone' school lager onderwijs te volgen. In die koranschool werden de leerlingen vroegtijdig geoefend in de *aandacht*. 'Dieu, donne moi l'attention' (16). Later in het boek wordt duidelijk dat het in het Westen daaraan ontbreekt. De 'novicen' werd ingescherpt dat het Woord Gods, hoe onbegrijpelijk ook, boven alles ging. De traditionele samenleving aarzelt tussen de waarden van de religieuze vorming en het nut van moderne scholing. De novicenmeester (dat woord past het best bij Thierno, de leider van de beschreven koranschool) hoopt van Samba zijn opvolger te maken. Hij zou het land moeten behoeden voor secularisatie en vervreem-

**Ina Koeman** (1953) is een Nederlandse, die theologie heeft gestudeerd in Brussel. Ze werkte van 1984 tot 1989 in het Pastoraat Oude Wijken in Rotterdam en sindsdien in het Protestants Sociaal Centrum (een Urban Mission project) in Borgerhout (Antwerpen) in België.

**Jan Joosten** (1959) studeerde theologie in Brussel. Hij was van 1985 tot 1987 docent aan de theologische school in Butare in Rwanda en is sinds 1989 predikant in de franstalige gemeente van de VPKB aan het Marsveld in Brussel.

ding. Ook de regionale Cheikh staat zeer gereserveerd tegenover het westerse onderwijs, terwijl de tante weliswaar het gevaar voor nivellering in-ziet, maar tegelijk pragmatisch de westerse benadering van de dingen vruchtbaar acht. Zij weet de gezagsdragers en de bevolking over te halen om met de nieuwe school hun voordeel te doen. Je kunt er leren 'zegevieren zonder gelijk te hebben', zegt ze. Samba Diallo blijft ook in de schoolsituatie zijn meegekregen levensbeschouwing trouw en roept daardoor verwondering op bij twee Franse medescholieren. Hun vader raakt in gesprek met Samba's vader over de waarden van de traditionele en de modern-westerse samenleving. De auteur maakt zijn lezers deelgenoot van zijn eigen dilemma: weegt datgene dat je via een westerse scholing aanleert op tegen hetgeen je erdoor afleert? Die vraag pijnigt Samba zelf ook, als hij in Parijs woont om er filosofie te studeren. De auteur vertolkt de indrukken die het Parijse stadsbeeld – voorgesteld als een exponent van westerse wereldbeschouwing – op de fijngevoelige Afrikaan en Moslim maakt. Maar vooral in gesprekken, allereerst met een Franse dominee en diens marxistische dochter Lucienne, later met een zwarte advocaat en diens kleindochter (een halfbloed die, tussen de twee culturen in, zich in een soort niemandsland bevindt), is Samba Diallo de woordvoerder van de auteur die, kort en diep, christendom en marxisme toetst aan de overtuigingen van zijn eigen religieuze traditie. Samba krijgt niet de gelegenheid zijn studie in Frankrijk af te maken. Hij wordt door zijn vader teruggeroepen naar Senegal. De geestelijke leider van de koranschool, Thierno, is inmiddels gestorven. Een mentaal gestoorde, die de Tweede Wereldoorlog in Europa had meegemaakt en dus die kant van de westerse beschaving had ervaren, ziet in Samba de herrezen Thierno en tracht hem over te halen voor te gaan in gebed. Als Samba lijkt te weigeren wordt hij door de man neergeschoten, en Samba treedt zijn God tegemoet.

Het is een uitermate bedachtzame roman, waarin de gebeurtenissen tot een minimum beperkt blijven. De natuur (zonsondergang, het uitspanseel, de uitgestrektheid, de rivier) wordt nadrukkelijk onder de aandacht gebracht. De activiteiten van de mens – behalve het gesprek en het gebed – lijken bijkomstig. Allen zijn in beslag genomen door de diepere dingen van het leven, behalve wellicht de vrouw van de zwarte advocaat die iedereen aan tafel wil hebben: maaltijden zijn ook belangrijk. De personen in de roman zijn op de eerste plaats woordvoerder van een bepaalde levensbeschouwing. Nadat zij het hunne hebben gezegd verdwijnen ze weer in het niets. De auteur ziet in elk van de vier vertegenwoordigde levensinterpretaties iets fascinerends.

## Woninginrichting

Ik wil achtereenvolgens de westerse en de niet-westerse levensbeschouwing zoals Ch. Hamidou Kane die ziet aan de orde stellen.

De belangstelling van de westerse mens is volgens de auteur geheel in beslag genomen door het 'bouwen van woningen', dat wil dus zeggen door het steeds beter bewoonbaar maken van de wereld. De westerse mens wil er zich zo goed mogelijk inrichten. De westerse beschaving is gefascineerd door de handigheid van haar werktuigen. Westerlingen zijn meesters in de buitenkant van de werkelijkheid, en zweren bij het klaarblijkelijke, zij hebben hun vraagstelling geconcentreerd op de dingen, op het evidente, het verifieerbare. Op die vraagstelling hebben zij onnoemelijk veel antwoorden weten te verkrijgen. Zij verkeren in een roes door dat eclatante succes. Het Westen heeft weten te overwinnen. Het heeft de niet-westerse wereld niet nodig. Maar, vindt de auteur (bij monde van het hoofd van de streekschool), de geest loopt grote risico's als de hand te sterk is (20-21). Dat werkt hij later uit.

Het westen is niet altijd zo bedrijfsblind geweest. Via een van zijn woordvoerders herinnert Hamidou Kane eraan dat het een Socrates, een Augustinus en een Pascal heeft voortgebracht (126). Het is dus in de ogen van de auteur geenszins goddeloos. Maar het Westen heeft een ongeluk gehad, erkent dominee Martial.<sup>1</sup> Vanaf Descartes heeft het een blik-vernauwing opgelopen, en werd de westerling *krenterig* (parcimonieux, bekrompen) in zijn zoeken. Door zijn vraagstelling in de perken tot de *dingen*, dus tot de *buitenkant*, heeft hij weliswaar méér antwoorden gekregen, maar helaas antwoorden die hem als mens minder aanbelangen (die hem 'concernent moins', (126). De overvloed aan antwoorden – op de ingeperkte vraagstelling – heeft hem zelfverzekerd en zelfvoldaan gemaakt. Het Westen is bezeten, geestesgestoord, het verkeert in een staat van delirium, het trilt van begeerte en hebzucht (81-82).

## Wereld van dingen

Maar heeft het Westen niet de *oneindige uitgestrektheid* van het werkterrein daarbij uit het oog verloren? Dreigt het niet ten onder te gaan aan het *gewicht* van de klaarblijkelijkheid? Het evidente is een eigenschap van de *opperolakte*, niet van het diepere en omvangende. Voor Cheikh Hamidou Kane is niet de religie opium van of voor het volk, maar de westerse wetenschap en techniek. Via het onderwijs wordt de westerse wereldbeschouwing opgedrongen. De school is als nieuwe vorm van oorlog. Zij volgde de

koloniale veroveringen op de voet. De school had tot doel en tot feitelijk gevolg de westerse inlijving van de niet-westerse wereld te bestendigen (60). Samba Diallo legt de halfbloed Adèle, kleindochter van de Antilliaanse advocaat Pierre-Louis, uit hoe hij zelf door het Westen veroverd werd: via het alfabet, het schrift, waardoor je je gedachten kunt overdragen zonder je mond open te doen. Het Westen liet hem opstaan uit het *hart* der dingen en leerde hem *afstand* te nemen tot de wereld (173). Peinzend laat Hamidou Kane Samba dan de vraag stellen: 'Kun je de weg naar het *hart* der dingen nog wel terugvinden als je hem eenmaal bent kwijtgeraakt?' (174). Aan tafel met het gezin van de zwarte advocaat Pierre-Louis bekent Samba: 'Ik heb de indruk dat ik sinds mijn komst naar Frankrijk een bevoorrechte wijze van kennen ben kwijtgeraakt. (Thuis) voerden alle dingen mij terug naar de kern, het wezenlijke... De wereld was toen welsprekend... Geen enkele wetenschapper heeft een kennis van de wereld zoals ik die toen had. Hier, in het Westen, zwijgt de wereld, en heb ik mijn vermogen tot weerklank (*résonance*) verloren' (162-163).

De Franse kinderen die bij Samba op de lagere school zaten dachten aanvankelijk dat hun Afrikaanse kameraadjes in niets verschilden van die welke ze in Frankrijk hadden leren kennen, behalve dan door hun huidskleur en hun kroeshaar. Maar veel later herinnert het Franse jongetje zich toch iets aparts. Er was in de klas een punt waar alle geluid opgeslorpt leek te zijn, een 'gat van stilte', een 'bres van vrede' vlak bij hem (63). Dat was Samba Diallo. Ook had hij Samba eens kunnen observeren toen deze, bij het vallen van de avond, de conversatie onderbrak om te bidden. Hij zou dat beeld nooit vergeten (72-73). Samba was kennelijk de belichaming van de 'aandacht' (*l'attention*) die hij op de koranschool had ingeoeffend, 'aandacht' als levenskunst waardoor de authentieke Afro-moslim zich onderscheidt van de doorsnee oppervlakkige westerling.

Dobberend op hun 'werkvlot', helemaal ópgaande in hun activiteiten en onbewust van de afgrond waarop hun werkvlot drijft worden de westerlingen *opgegeten* door de voorwerpen. De Afrikanen in het boek ervaren Parijs als een gepantserde wereld, met in metalen auto's gekooide mensen. De anonieme voorbijgangers met hun geschoeide voeten (als van schaaldieren) zijn als voorwerpen, door asfalt<sup>2</sup> van de aarde en door bouwwerken van lucht en landschap gescheiden. De 'naakte' straten zijn er volgestopt met 'objecten'. De dorpsgek, die in de Tweede Wereldoorlog met de Fransen heeft meegevochten en nog steeds in een oude soldatenjas rondloopt, beaamt Samba's typering: 'Zij (de westerlingen) hebben geen lichaam meer, geen vlees en bloed. Zij zijn opgegeten door de *dingen*' (182).<sup>3</sup>

## Tijd

Ook de *tijd* is in Europa volgestopt, door de elkaar mechanisch opvolgende evenementen. Het is daar alsof de 'langzame stroom van de tijd' onbereikbaar is geworden (140), aan het oog onttrokken. Je zou haast vergeten dat je zelf bestond, zozeer dreig je óp te gaan (onder te gaan) in die naadloze gebeurtenissenketen. Maar als je zelf niet meer bestaat, is de ogenschijnlijk drukke straat leeg, de ziel verzand, de tijd bedekt door een platvloerse laag gebeurtenissen en dingen (146). Terwijl naar de mening van de auteur de tijd uit zichzelf of wezenlijk *langzaam* is wil zij authentiek zijn, is zij in het Westen op hol geslagen. Daar heeft men géén tijd meer. 'De wereld zit er niet op te wachten dat haar tempo nog wordt versneld. Integendeel. Aangekomen op het middaguur van haar zoeken heeft de wereld een rustbed nodig waarop zij zich uitstrekt en een bestand uitroept om tot zichzelf te komen' (80). Kortom, het Westen heeft behoefte aan een pauze, aan inkeer. Toch komt, als ik de auteur goed beluister, de tijd niet alleen tot haar recht in de bezinning of de contemplatie. In hetzelfde hoofdstuk (dl II, hfst. 3) waarin de 'lege' straten en het gejaagd van Parijs worden beschreven botst Samba op tegen een bejaarde wandelaar, de zwarte Antilliaanse advocaat Pierre-Louis, die zijn leven gewijd had aan de verdediging van de onteigende bevolking in Gabon en Kameroen. Dáár komt opeens de tijd weer tevoorschijn, peinst Samba: '*Voici l'âme des temps*', en, alsof dat synoniem is voegt hij in gedachten er meteen aan toe: '*Voici la passion révolutionnaire...*' (146).

## Arbeid

Samba en zijn vader filosoferen over de arbeid. Zolang die in verband staat met het levens(onderhoud) verschilt die *fundamenteel* van arbeid die ten dienste staat van het maken van winst. Laatstgenoemde vorm van arbeid is niet meer *commensurabel* met, niet meer van dezelfde afmeting als het leven. Als winst de arbeid beheerst is er geen *maat* meer, wordt de arbeid koortsachtig, en gaat de mens ten onder. Er is dan sprake van een *bedrijfs-ongeval* bij de 'woningbouw'. Opnieuw dus: het Westen heeft een ongeluk gehad.

Het Westen verstaat de kunst om te overwinnen zonder gelijk te hebben. Deze zin komt meermalen in de roman terug. Kane zegt ook: 'het Westen heeft "per ongeluk" gezegevierd'.

## Einde van de wereld

Maar de niet-westerse mens – Kane bedoelt: de niet-westerse levensinterpretatie – is geenszins overbodig, is zelfs onontbeerlijk. De niet-westerse mens moet de door het Westen met dingen dichtgestopte wereld *helpen ontruimen* (166), zodat het onderscheid tussen mens en ding weer duidelijk wordt (167). Is de westerse mens gericht op *dingen*, de niet-westerse mens is gericht op *beminnen*, dat wil zeggen, op intermenselijke relaties, aldus de auteur. Maar dat is nog niet zijn laatste woord. Ten diepste is de mens gericht op het transcendente. Het boek bevat een prachtige conversatie over het einde van de wereld. De vader van de Franse medescholieren van Samba staat met Samba's vader voor het raam. Zij kijken naar het vallen van de avond.

'Aan de horizon leek de aarde uit te monden in een afgrond. De zon hing vervaarlijk boven de krocht. Het vloeibare zilver van haar warmte had zich opgelost zonder dat haar licht iets aan straling had ingeboet. De lucht was rood gekleurd. Onder die belichting leek het stadje plotseling tot een andere planeet te behoren... Het was alsof het angstig op iets wachtte. De man liet zijn blik over de hemel dwalen waar lange rode strepen de stervende zon verbonden aan een uitspansel dat door een verraderlijke schemer beslopen leek te worden.'

De mannen komen te spreken over het einde van de wereld. De blanke begrijpt het einde van de wereld als een catastrofe, een incidenteel einde. De moslim ziet in het einde het nadrukkelijk dóórbreken van de Volheid. Hij wenst de zelfverzekerde westerlingen meer *angst* toe: angst voor de *onwantsprekendheid* van alles. Bij gebrek aan een dergelijke *angst* sterft het Westen langzaam, bezwijkt het onder het gewicht van de zogenaamde klaarlijkheid. De Fransman vindt dat Samba's vader geboeid is door het NIETS, door de SCHADUW (dat wil zeggen: het niet klaarlijkheid, het duistere, het ondoorgroendelijke, het over-het-hoofd-geziene). Maar de Senegalees hoopt dat het Westen, bedrijvig bezig op zijn werkvlot, zich zal openen voor de afgrond waarop het dobbert. Hij hoopt dat grote ademtochten *schaduw* over de dorre lichamen van de werkluï zullen strijken. Samba's vader meent dat hij niet alleen staat. Het zal de taak zijn van alle niet-westerlingen – Hindoes, Chinezen, Arabieren, Afrikanen: 'die zielige, onhandige onderontwikkelden', aldus Kana (93), het Westen open te breken voor het Transcendente. 'Slagen zij daar niet in, dat dán de wereld-ramp over ons kome!, dat dán de *willekeur* van uw wil de vaste loop van onze (= de westerse) wetmatigheden verstore en breke' (93). Maar hij hoopt dat uit de wederzijdse bevruchting van de westerse en niet-westerse

wereld een kind zal geboren worden: de eerste (authentieke) zoon van de aarde (92).

Ook elders in Afrika is het besef van Gods ondoorgroendelijkheid sterk ontwikkeld. Het is niet uit geestelijke armoede dat men zich met mythen helpt, liever dan zich van definities te bedienen om het Transcendente aan te duiden. Cheikh Hamidou Kane had aanvankelijk zijn boek de titel mee willen geven 'Dieu n'est pas un parent' (175), God is geen familie. Hij kan niet in de gebeurtenissen van de wereld worden betrappt. In de brief waarmee Samba's vader zijn zoon uit Frankrijk terugroept schrijft hij: 'Tussen God en de mens bestaat er niet de minste bloedverwantschap (consanguinité), en niet de minste historische relatie'. Op het eerste gehoor lijkt dit in tegenstelling te staan tot de overtuiging van Jezus, die God Vader noemde en die ook zijn metgezellen aanspoorde God zo te benaderen. Maar de innigheid, gepaard aan ontzag, waarmee de figuren in Kana's boek met God omgaan, verkleint die afstand weer.

## Marxisme

De discussie met het marxisme en met het missionaire christendom heeft ook een plaats in het boek.

Lucienne, de dochter van dominee Martial, is lid van de Franse communistische partij. Samba erkent tegenover haar dat bedrevenheid in het 'woningen bouwen' van belang is. Het Westen is in een gevecht met de natuur gewikkeld. Maar je mag daarbij niet *de navelstreng die de mens met de natuur verbindt* doorsnijden, vindt Samba. De hoogste waardigheid waar hij naar streeft, ook nu nog, is: het gevoeligste en meest piëteitsvolle deel van de natuur te zijn. 'Nooit open ik de schoot van de aarde om er mijn voedsel van te betrekken of ik bied haar met ontzag mijn verontschuldigen aan. Ik vel nooit een boom of ik vraag hem broederlijk of ik zijn hout mag gebruiken. Ik ben maar een uitloper van de natuur, de uitloper waar de *gedachte* in ontluikt.' (153)

## Missionair christendom

Het missionaire christendom komt ter sprake tijdens het eten ten huize van dominee Martial. Deze heeft vroeger rondgelopen met de gedachte naar Afrika te gaan om daar het naakte evangelie te brengen, louter het Woord van God zonder 'medicijnen' (d.w.z.: zonder ontwikkelingswerk). Die eerbied voor het Woord Gods wordt door Samba – lees: Cheikh Hamidou Kana – herkent, en hij betreurt dat het plan van de dominee niet is

doorgegaan. Als hijzelf ooit de leiding van zijn geboorteland zou krijgen dan zou hij verkondigers van het Woord van God graag ontvangen, maar hij zou uiterst terughoudend zijn ten aanzien van artsen of ingenieurs (hier representanten van het afleidende ontwikkelingswerk met scholen, ateliers, polikliniekjes enz.). Hij zou deze mensen wellicht zelfs bestrijden.

## God tegenstander van de mens?

Het is alsof de auteur elders daar toch weer wat van terugneemt. *Ten eerste* laat hij in een brief de chieft van Samba's volksgroep verslag doen van een gesprek met de geestelijke leider Thierno. Het is vermetelheid God in bescherming te willen nemen tegen wie dan ook, aldus Thierno. Sommigen beweren dat God het geluk van de mensen in de weg zou staan. Dwaas. En zich tot God richtend: 'Er zijn altijd lieden geweest die zich van U, God, hebben willen bedienen alsof U van hén was. Maar het ging dan nergens anders om dan te kunnen heersen over medemensen. Bedenk wel, chieft, dat het verzet van de massa tegen zulke lieden opstand tegen God kan lijken maar in werkelijkheid de heiligste van alle heilige oorlogen (Jihad) is' (138).

*Ten tweede* komt de auteur in het gesprek tussen Samba en de marxistische Lucienne erop terug. Daar oppert Samba: 'Wordt God in het nauw gebracht door het "woningen bouwen"? Hij wordt in ieder geval evenzeer in het nauw gedreven door het ressentiment van door hongersnood bedreigde mensen'. En elders laat Hamidou Kane de geestelijke leider Thierno zeggen: 'De ellende is de vijand van God' (44; 94). Al eerder had hij er zich verwonderd over uitgelaten dat in de westerse wereld het verzet tegen de ellende samenviel met de opstand tegen God. En hij had toen verzucht: 'Hoezeer moeten zij die in God geloven – ongetwijfeld wordt hier bedoeld de christelijke westerse wereld – wel niet tekortgeschoten zijn dat hun beheer over de wereld hierop is uitgelopen, dat het noemen van God ressentiment oproept bij de ondervoede, uitgehongerde mensen?' (21)

## Gewicht

Hamidou Kane gebruikt allerlei beelden om het subtiele en kwetsbare evenwicht tussen menswaardigheid en Gods eer aan te duiden. Eén zo'n beeld is dat het *gewicht*. Al eerder was sprake van het *gewicht* van de klaarlijkheid. Samba zelf, in Parijs, verzucht: 'Uw Waarheid, God, weegt bijna niets meer' (139). De leider van de Diallobé beklagt zich tegenover

de geestelijk leider van het gebied, Thierno, dat hij, ongetwijfeld krachtens zijn functie, zich moet installeren in en op de aarde. De aarde geeft mee onder zijn gewicht, hij dreigt er in vast te roesten. De bevolking richt zich alsmaar tot hem vanwege de deplorabele toestand van hun behuizing en van hun gezondheid. 'De Diallobé willen meer gewicht'. Thierno weet maar al te goed wat dat betekent, gewicht. Het bemoeilijkt het contact met God. In allerlei hypostases komt het voor. Het probeert de mensen aan de aarde te kluisteren. Thierno raadt de chieft van de Diallobé aan tegen de mensen te zeggen dat zij pompoenen zijn. Want als die nog klein zijn kennen ze maar één doel: zwaarder te worden, zich stevig tegen de aarde te drukken. Later verandert hun verlangen: zij verdrogen, hun inhoud verschrompelt, en hun hoogste geluk ligt dan in het leeg-zijn zodat ze (als kalebas) welluidend kunnen klinken. Beide bestemmingen van de pompoen zijn authentiek (44). De twee mannen borduren erop door. De chieft zegt: 'Als ik u goed begrepen heb is miserie ook: een zekere gewichtloosheid (absence poids). Hoe kan ik ingaan op het verlangen van de bevolking zonder dat er een funeste gewichtstoename optreedt?' Beide mannen zijn voorstander van ascese, van lichtgewicht. Een te zware bepakking zou de mensen hinderen hun bestemming te bereiken.

## De dood

Een belangrijk verschil tussen de Afro-moslimwereld en het Westen is de plaats die de dood in het leven en denken van de samenleving inneemt. De auteur van het boek verzuimt niet vrij uitvoerig aandacht te besteden aan de wijze waarop de jonge Samba vertrouwelijk omgaat met de dood. Als 'novice' van de koranschool trekt hij met zijn houten etensnap bedelend van deur tot deur terwijl hij de bewoners van het dorp in een soort litanie opwekt aan de dood te denken (24). Samba's grootvader had erom bekend gestaan zich vaak op de dood te hebben voorbereid, zo zelfs dat Thierno getuigde dat de man 'met zijn hele gestalte boven de dood uittorende'. Cheikh Hamidou Kane laat Samba's tante zeggen dat men niet alleen moet leren te sterven, maar ook te leven. Men moet boven beide staan, lijkt zijn overtuiging. Het boek eindigt met een zeer beeldrijke beschrijving van Samba's definitieve ontmoeting met God. Het hoofdstuk heeft de vorm van een dialoog tussen God en Samba.

God: 'Je weet dat Ik duisternis ben. Verlang je niet terug naar de klinkklaterende schijn?' Samba: 'Nee, ik verlang naar U. Ik heb genoeg van die in zichzelf gesloten ronding... Ook het meesterschap over de schijn is schijn...' God: 'Kom dan, dij uit: je bent openheid... De schijn scheurt open, wijkt...' Samba: 'Tegenstellingen, jullie zijn nog slechts vergeten dromen'.

---

1 L'Occident c'est un accident, aldus de titel van een boek van de Franse cultuurfilosoof Roger Garaudy.

2 Een hele bladzij over het asfalt op p. 103 (Franse tekst).

3 Zij zijn begraven in bezit, aldus Wanja in Ngugi wa Thiong'o, 'Bloesems van bloed', p. 509.

**Drs. J. Heijke** was van 1974 tot 1991 verbonden aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen als docent van de vakgroep missiologie, afdeling Afrika.

Gerard van 't Spijker

---

## Theologie der reconstructie

### Een nieuw sleutelwoord in Afrika

---

In de snelle sociaal-politieke veranderingen, die zich na de beëindiging van de koude oorlog in vrijwel alle landen van Afrika voordoen, spelen kerken veelal een bemiddelende rol te midden van elkaar bestrijdende politieke partijen. De theologische basis wordt gezocht in een nieuwe vorm van politieke theologie: de theologie der reconstructie. Het artikel schetst het ontwerp voor een theologie der reconstructie, zoals dat wordt aangeboden door de Zaïrese theoloog Kä Mana.

### Een nieuwe ontwikkeling

In de laatste jaren is in de theologie in Afrika het woord 'reconstructie' een belangrijke plaats gaan innemen. Men spreekt van een *theology of reconstruction*, of *théologie de la reconstruction*. Daarmee lijkt de Afrikaanse theologie een nieuwe weg in te slaan, die de discussie tussen zwarte bevrijdingstheologie in Afrikaanse inculturatie-theologie in een nieuw licht plaatst.<sup>1</sup>

Tot nu toe kennen we voornamelijk twee vormen van Afrikaanse theologie. Er is bevrijdingstheologie of zwarte theologie van bijvoorbeeld Desmond Tutu, Allan Boesak en Frank Chikane. Deze theologie is gericht op politieke en sociaal-economische bevrijding en analyseert heel scherp welke politieke belangen kleven aan de traditionele (westerse) theologie. Het is een vorm van contextuele theologie.

Daarnaast is er de Afrikaanse theologie, waarin de ontmoeting van Afrikaanse cultuur en christelijk geloof centraal staat. Kan ik Afrikaan zijn én christen? En zo ja, wat doe ik dan met mijn religieuze erfenis van voorouders, geesten, godsvoorstellingen, kortom met mijn Afrikaanse cosmolo-

gie? Is er een Afrikaans paradigma voor Jezus Christus? Is Hij te kennen als Voorouder of als Genezer, of als de Chief? Waarom is voor Afrika de God van Israël belangrijk? Het gaat daarbij steeds om de vraag naar de identiteit. Dit valt reeds uit de titel van boeken en artikelen af te lezen. Kwame Bediako gaf in 1992 zijn boek de titel: *Theology and Identity*. Wereld en Zending bracht onlangs een nummer uit onder de titel 'Het recht om Afrikaan te zijn'.

Beide vormen van theologie hebben elkaar scherpe vragen gesteld: in hoeverre is zwarte theologie ook Afrikaanse theologie? Is het bedrijven van Afrikaanse theologie niet een alibi om aan een sociaal-politiek engagement van de theologie te ontkomen? Dit laatste is vooral een vraag van Jean-Marc Ela, die parallellen ziet tussen de ideologie van de *négritude* van Léopold Sédar Senghor – een beweging die bewondering vroeg voor de zwarte Afrikaanse cultuur zonder de onderdrukkende economische structuren te veranderen – en het eindeloos zoeken naar de Afrikaanse wortels door intellectuelen die ondertussen het volk laten verpauperen en zo een nieuwe economische onderdrukking bewerkstelligen, ook in het afhankelijke Afrika.<sup>2</sup>

Het lijkt erop dat een nieuwe vorm van theologie zich aandient: *Theology of Reconstruction*. Een letterlijke vertaling geeft dat weer met de enigszins raadselachtig klinkende term: Theologie der reconstructie. In plaats daarvan kan men beter een omschrijving geven. 'Theologie die een basis levert voor de opbouw van een nieuwe samenleving', geeft de bedoeling van deze theologie goed weer. Deze nieuwe theologische ontwikkeling in Afrika valt slechts te beoordelen tegen de achtergrond van de alomvattende crisis waarin Afrika thans verkeert.

## Crisis in Afrika<sup>3</sup>

De laatste jaren heeft Afrika een ontwikkeling doorgemaakt die niet losstaat van wat zich in Europa heeft afgespeeld sinds de ontmanteling van de socialistische regimes vanaf 1989. In de koude oorlog waren de Afrikaanse landen dikwijls gedwongen positie te kiezen in het Oost-West conflict. In ruil voor politieke steun ondervond men dan materiële hulp. De vele veranderingen in de machtsstructuren in Europa en de rest van de wereld hebben daarom grote invloed gehad op het politieke machts-evenwicht in Afrika. Afrika is op deze wijze in versneld tempo in een democratiseringsgolf terechtgekomen, die allerlei instabiliteit met zich meebrengt.

Nog maar een paar jaar geleden waren er slechts vijf staten die een redelijke vorm van democratie kenden (Gambia, Senegal, Botswana, Mauritius en Namibië). Thans wordt in vrijwel alle landen een vorm van meer-par-

tijen democratie ingevoerd. Soms onder druk van buiten, maar vaker nog door krachten van binnen. Dikwijls komt daarbij een gevoel van onbehagen met de politieke cultuur van de afgelopen decennia tot uitdrukking. Het is een gigantische operatie waarbij oude vormen van politiek evenwicht verloren gaan en oude wonden van etnische tegenstellingen worden opengereten. Wat zich in onze nabijheid in Joegoslavië afspeelt, doet zich ook in tal van landen van Afrika voor. Deze instabiliteit vertaalt zich in criminaliteit, het aan het licht komen van politieke corruptie bij allerlei regimes die reeds lang aan de macht zijn, het ontstaan van privélegertjes van verschillende politieke partijen die met behulp van geweld hun zin willen doordrijven. De laatste jaren waren er op 13 plaatsen grote oorlogen in Afrika.

Deze politieke instabiliteit gaat gepaard met rampen als grote droogte, misoogsten en honger. En daarnaast komt dan nog de aids-epidemie die geweldige ravage aanricht onder Afrikanen, voorlopig vooral onder Afrikaanse intelligentia en midden-kader, maar meer en meer ook op het platteland.

In Afrika zijn meer vluchtelingen dan in welk continent ook. Alleen al uit Mozambique vertrokken anderhalf miljoen mensen als vluchteling.

Dan moet ook nog genoemd worden een hoog analfabetisme en een ondraaglijke schuldenlast. Ook moeten we bedenken dat de wereldeconomie het buiten Afrika om afkan. Wanneer Afrika niet bestond zou er in de rest van de wereld weinig veranderen. Afrika is ten prooi aan vergaande ont-wrichting en verval, aan destructie dus, op politiek, economisch, sociaal en moreel gebied.

## De kerken en de crisis

Het is opvallend hoe de kerken op deze situatie hebben gereageerd: het lijkt alsof zij zich juist in deze tijd bewust worden van hun taak en plaats om een woord te spreken in politieke situaties.

Als voorbeeld zou ik willen noemen hoe de Presbyteriaanse Kerk van Rwanda in het proces van democratisering leiding wil geven aan de kerkleden en het als haar taak ziet de leden tot politieke bewustwording op te roepen. De kerkleiding zegt dat de Kerk in vorige momenten van nationale crisis ten onrechte heeft gezwegen. Thans voelt men zich echter verplicht te spreken, met name op het gevoelige punt van etniciteit en minderheden.

Naast dit spreken gaat de kerk ook tot handelen over. In Rwanda riepen vertegenwoordigers van kerken de leiders van alle politieke partijen om een ronde tafel bijeen, en kwam men na lang onderhandelen tot enkele ba-



sispunten van overeenstemming, die de vertegenwoordigers van kerken als bemiddelaars aan de president van de één-partij-staat Rwanda voorlegden. Zonder zelf partij te kiezen speelde de kerk een essentiële rol bij het tot stand komen van een voorlopige regering die binnen een jaar verkiezingen moet uitschrijven.

Ook in andere landen zijn dit soort activiteiten van de kerken bekend. In Benin werd een katholieke bisschop aangesteld om tijdens de overgangsfase de volksvertegenwoordiging voor te zitten. Een voorbeeld dat is gevolgd door Gabon.

Het is bekend hoe de organisatie van Afrikaanse protestantse kerken, de All African Conference of Churches (AACC), in het kader van verzoeningspogingen steeds verschillende partijen om de tafel krijgt en met elkaar laat spreken. In Soedan, Angola en in Mozambique om maar enkele landen te noemen. In Mozambique hadden de rooms-katholieke aartsbisschop van Beira Gonçalves en de anglicaanse bisschop Lebombo Sengulane een belangrijk aandeel in de politieke onderhandelingen die tot politieke rust hebben geleid.

Deze voorbeelden zouden met talrijke andere zijn te vermeerderen. Kerken beseffen dat ze in het proces van verandering niet passief kunnen toezien. In politieke uitspraken die de laatste jaren door kerken zijn gedaan, komen vooral drie zaken naar voren die in verschillende toonaarden worden vertolkt:

- er wordt gewezen op de zondige mondiale structuren waarin Afrika terecht is gekomen;
- er wordt op gewezen dat Afrikanen niet slechts slachtoffers, maar ook oorzaak van de wantoestanden zijn;
- er wordt gestreden tegen een geest van cynisme die vaak te onderkennen is.

Dit alles is opmerkelijk. Van huis uit hebben de kerken, althans de protestantse kerken, niet geleerd zich om politieke zaken te bekommeren. De protestantse kerken, voortgekomen uit het reveil van de 19e eeuw, hadden van hun stichters wel een sterke persoonlijke ethiek, maar geen sociale ethiek meegekregen.

Overall in Afrika is men bezig het continent opnieuw vorm te geven. Men is bezig met de *reconstruction*. Nu de kerken daarin een grote verantwoordelijkheid zien, wordt ook de noodzaak gevoeld van een theologie voor deze *reconstruction*, een *theology of reconstruction* dus. Het zijn stemmen die vooral rondom de conferenties van de *All African Conference of Churches* te horen zijn.<sup>4</sup>

## Kä Mana en de theologie of reconstruction

Op verschillende plaatsen is men bezig met zulk een theologie der reconstructie. Ik wil me in dit artikel bezig houden met de gedachtengang van de Zaïrese theoloog Kä Mana, die thans predikant is van de internationale gemeente in de Senegalese hoofdstad Dakar. Kä Mana publiceerde in 1992 een boek onder de titel *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*. Het boek werd door de Leidse hoogleraar Dr. Marc Spindler van een voorwoord voorzien.

Kä Mana (1953) studeerde aan de katholieke Theologische faculteit te Kinshasa, onder leiding van Nkombe Oleko. Hij promoveerde in Brussel (Vrije Universiteit) in de wijsbegeerte en in Straatsburg in de theologie, waar hij werd beïnvloed door Paul Ricoeur. In Europa ging hij over tot het protestantisme. Hij heeft zich in het verleden veel beziggehouden met de vraag hoe men de basisideeën van de Afrikaanse en de Europese cultuur wijsgerig zou kunnen weergeven. Typisch voor Afrikanen is, volgens Kä Mana, dat zij

- steeds met het onzichtbare bezig zijn ten koste van de aandacht voor het zichtbare;
- steeds vastgeklonken zitten aan een onveranderlijke traditie;
- een cultuur hebben die is gebaseerd op de uitbundige viering van leven en vitaliteit die niet gericht zijn op de toekomst.

Hij tekent daarmee een crisis van Afrika die naar zijn mening niet alleen crisis is in vergelijking met Europa, maar op zich al crisis is, omdat Afrikanen het vermogen tot vernieuwing hebben verloren. Daarom is een *théologie de la reconstruction* nodig, naar de formulering van Kä Mana een 'theologie die de opbouw van onze samenlevingen baseert op menselijkheid met als uitgangspunt het evangelie als kracht tot verandering' Kä Mana neemt zijn uitgangspunt in de *condition humaine* zoals hij die in de bijbel ziet getekend. Steeds gaat het daarin om crises die door de mens die gehoor geeft aan Gods Woord worden omgezet in nieuwe mogelijkheden.

Kä Mana ziet in de bijbel de volgende drie modellen (*paraboles*) getekend waarin de mens door een op vernieuwing gericht handelen de crisis in de wereld te boven komt:

1. De fundamentele crisis uit de oertijd. Deze is in de bijbel beschreven in de periode van paradijs tot Babel.
2. Het sociaal-politieke model van de bijbel. Kä Mana denkt hier aan de periode van het leven van de Hebreëen in Egypte, de uittocht, het leven in Kanaän, de ballingschap en de hervestiging in Palestina.
3. Het model van de spirituele en culturele verandering. Het gaat hier om de beschrijving van de periode van de terugkeer uit de ballingschap tot de

verwoesting van de tempel in het jaar 70 n. Chr.

Kä Mana presenteert aldus een herlezing van de bijbel als het boek der crises, maar tegelijkertijd ook het boek waarin geschetst wordt hoe de mens zijn onvermogen om de samenleving vorm te geven kan overwinnen.

Ik ga nu in het kort na hoe Kä Mana over deze crises spreekt.

ad 1. In den beginne is de wereld geschapen, door de kracht van het Woord. En God zag dat het goed was. Het menselijke paar leeft in een toestand van zuiverheid en harmonie, en kent een absolute, vertrouwelijke relatie met de wereld. En toch! Er hangt de aankondiging van een ontwrichting en ontbinding in de lucht. Deze aardse toestand van vrede en harmonie wordt doorbroken, of is in principe al doorbroken. Het lijkt even alsof er van een absolute harmonie toch geen sprake is. Voortdurend klinkt er echter het goddelijk woord dat oproept tot verandering. Het woord van een God die roept: Adam, waar ben je? en het woord van de sanctie, die niet slechts straf maar tegelijk oproep tot verantwoordelijkheid is: In het zweet uws aanschijns zult ge uw brood eten. Maar dit schepende woord van God wordt gewantrouwd door de mens. De mens wordt uit het paradijs verdreven. Dat betekent dat de mens niet in de mythologische wereld leeft, maar in de historische werkelijkheid, waar hij creatief handelend op moet treden. De wereld moet worden gebouwd en de mens is er ook toe bestemd om bouwer van de wereld te zijn. De mens is niet schepper, hij leeft ook niet in een absolute veiligheid (het paradijs), maar hij leeft in een situatie waarin de schepping van de wereld afhankelijk is van het menselijk handelen.

De historische tijd na de verdrijving uit het paradijs, is ook de tijd van het *utopisme*. *Utopisme* betekent bij Kä Mana zoveel als de stuwkracht van God die uit is op vernieuwing. Het verlaten van het paradijs betekent dat de tijd is aangebroken waarin de mens als ethisch wezen op zoek gaat naar de bestemming die hem in het vooruitzicht is gesteld door het *utopisme* van God.

Kä Mana gaat vrij uitvoerig in op de betekenis van de crises die geschiederd worden in de verhalen van Kaïn en Abel, van de zondvloed en van Babel. Stuk voor stuk boeiende beschouwingen die Kä Mana leest vanuit zijn intrigerende inzichten in de culturen van Europa en Afrika met hun sterke en zwakke kanten.

*De geschiedenis van Babel laat een protest zien tegen de uniformering van de gewetens buiten het scheppende Woord van God om. Hier ziet Kä Mana blijkbaar de 'Griekse' mens, een technische wetenschappelijke mens zonder transcendentie, de mens die zich wil bevestigen in de wereld van het zijn. Dat loopt uit op een uiteenspatten van de mensheid zonder gemeenschappelijke visie. We kunnen deze crisis pas te boven komen door een constructie van solidariteit die opgeroepen wordt door het*

62

*scheppende Woord dat God aan de wereld toevertrouwt.*

Kort samengevat: De mens is totaal verantwoordelijk voor de wereld, moet zich een wereld scheppen, voortgetrokken of aangetrokken door het 'utopisme', vertrouwend op het woord van de belofte van God.

## ad 2: Het sociaal-politieke model

Kä Mana wijdt veel aandacht aan de betekenis van de bevrijding uit Egypte. Daarbij is niet alleen het moment van de bevrijding van belang. Naast het motief van de bevrijding is dat van de opbouw (reconstruction!) minstens zo belangrijk. Hier raakt Kä Mana het Exodus-motief dat ook in de bevrijdingstheologie zulk een grote rol speelt. God hoort wel degelijk de schreeuw van het verdrukte volk, en toont zich een Bevrijder-God. Het valt echter op dat Kä Mana minstens even grote nadruk legt op het aandeel van het volk in het bevechten van de vrijheid. Er is de belofte van een radicale politieke bevrijding, die verbonden is aan de belofte van het nieuwe land van melk en honing. Hier gaan bevrijding (*liberté*) en *utopisme* hand in hand. Maar, zegt Kä Mana er direct bij, niet op een abstracte wijze. Het aandeel dat het volk daarin levert is het doortrekken van de woestijn, het in bezit nemen van het land, het ter hand nemen van een organisatie van de politiek en de economie, en het bewerkstelligen van een sociale, culturele en religieuze vormgeving. God toont hiermee, zegt Kä Mana, dat Zijn plan utopie van de vrijheid is (*utopie de la liberté*) en tegelijk ook van de inspanning (*travail*). Vrijheid wordt daar genoten waar ruimte is voor concrete activiteiten als uitingen van creatief handelen. Na Mozes komen veroveraars, organisatoren, wetgevers en bouwers. Vrijheid betekent een collectief gevecht en een gezamenlijke onderneming van opbouw (*construction*). De vrijheid is de kiem die in de mens is gezaaid en die hem een menselijke toekomst doet creëren.

## ad 3: De bedreiging van Baäl

Na de bevrijding uit de macht van Faraó dreigt een nieuwe slavernij, een onderworpenheid aan de machten van Baäl. Israël dreigt zich te onderwerpen aan de krachten die de vrijheid tenietdoen, die afbreuk doen aan het innerlijk vermogen tot creativiteit, en die de mens overgeven aan illusies van veiligheid en rust. Het gevecht om de menselijkheid is in feite de worsteling tussen het geloof in God en de ideologie van Baäl.

Profeten zijn dan voortdurend nodig om op te roepen tot vrijheid. Zij moeten 'de minderheid' voortdurend Gods wil inscherpen. Juist in de

overgangperiode van verzet en opstandigheid naar die van de opbouw van een politieke en economisch en sociaal gezonde samenleving, hangt het bestaan van het volk niet af van een bevrijder als Mozes, maar van de profeet die de leiders en bouwers van de nieuwe samenleving een geweten inscherpt. Het godsdienstige leven in Kanaän dat bestaat in gedenken van de bevrijding is een ritueel dat functioneert als de macht die tegen de vergetelheid op kan (*puissance d'antinégligeance*).

#### ad 4: Het model van de geestelijke vernieuwing

Wanneer het volk Israël is teruggekeerd is er opnieuw sprake van een crisis. Deze wordt gekenmerkt door religieuze stagnatie. Het religieuze elan is verdwenen. De organisatie van het religieuze leven heeft het *utopisme* doen vastlopen in een absolutistisch dogmatisme. Er zijn leerstellige tegenstellingen, twisten om de belangrijke posten, en mateloze ambitie om de macht over de gewetens te verkrijgen. Ik ben geneigd om hier een projectie in te zien van de politieke en kerkelijke situatie zoals men die hier en daar, ook in Afrika, wel tegen komt.

Door dat alles verliest het geloof zijn karakter van *utopisme* en verwordt het tot een soort vreesaanjagende apocalypiek. Het geloof is niet meer een kracht tot verandering in deze wereld, maar is zelf verworden tot het maken van ziekelijke berekeningen over het einde van de wereld. De hoop op de beloften van God is losgemaakt van de historische werkelijkheid en er vindt geen vernieuwing meer plaats gericht op het Koninkrijk.

Voor een theologie der reconstructie is daarom de boodschap van Johannes de Doper van grote betekenis. Deze komt met de prediking: 'Bekeert u want het Koninkrijk is nabij gekomen'. Datgene wat door een verworden apocalyptiek in een mythologisch hiernamaals werd geprojecteerd, ziet Johannes als directe eis van de Geest in het hier en nu.

Johannes spreekt ook van 'Hij die na mij komt', die van een geheel andere categorie is. Niet die van een bevrijder, of wetgever, of bouwder. Maar Hij die een nieuwe toekomst opent, ja 'de maat van alle dingen in de toekomst'. In de taal van de theologie der reconstructie: hij opent het veld van nieuwe mogelijkheden. Hij vernieuwt ook de eis in de geschiedenis zelf. Hij is het Woord van den beginne dat alle dingen nieuw maakt.

Door deze incarnatie wordt nog eens te meer duidelijk dat Gods beloften betrekking hebben op déze wereld waarin de buurman de naaste wordt en waarin we een gemeenschappelijke ethische opdracht hebben. Nu geldt niet meer het Jood- en Griek-zijn, maar slechts mens-zijn tegenover God. Kā Mana spreekt hier van een *mutation spirituelle*, wellicht nog het beste te vertalen met 'geestelijke sprongvariatie'. Kā Mana wil daarmee aange-

ven dat het gaat om een uiterste uitdrukking van de realiteit van de presentie van God in deze werkelijkheid: incarnatie van het Woord. Jezus, het vleesgeworden Woord, roept op tot opbouw in verantwoordelijkheid overeenkomstig de beloften van God (*utopisme de Dieu*). Hij is gekruisigd, maar ook opgestaan. De opstanding is niet slechts een gebeurtenis in het verleden, maar legt de fundamentele structuur van het menselijk bestaan bloot. De opstanding is symbool voor een radicale verandering van onze existentie. Zo wordt Christus scharnier waarop de poort naar een nieuwe maatschappij draait. Hij is de uitweg uit de crisis zoals men die thans nodig heeft.

#### De universele betekenis van het christelijke geloof

Het interessante is dat Kā Mana op dit punt aangekomen nog een stapje verder gaat. Het nieuwe begin van Jezus Christus betekent ook universaliteit van de boodschap en het is de uitdaging daaraan in alle culturen gestalte te geven.

Deze boodschap rekt radicaal af met het denken in termen van ras of etniciteit, waardoor immers hele culturen werden ontkend terwille van het behoud van de zuiverheid van het verkoren volk dat de ideeën van de vaders doorgeeft.

Ook wordt afgerekend met een star dogmatisch denken. Het is immers het geïncarneerde woord dat zich inzaait in de culturen en deze culturen ook weer ontvangt als nieuwe zaden. Het Koninkrijk groeit temidden van een wereld die haar ontvangt en geeft daar van binnenuit gestalte aan. Kā Mana haalt hier Romeinen 12: 2 aan, dat christenen waarschuwt zich niet te conformeren aan de huidige wereld, maar hen maant zich voor verandering open te stellen door de vernieuwing van het denken. Het evangelie dat op intieme wijze verbonden is met menselijkheid en dat alles verwerpt wat vernielt, onderdrukt en verdrukt, geeft langzamerhand gestalte aan de wereld. Op zeer verschillende wijze, met soms minimaal succes en soms pijnlijke mislukkingen heeft het evangelie toch de verhoudingen tussen de culturen bepaald. Het evangelie is er ook in geslaagd te breken met het etnisch principe of zich te vereenzelvigen met een bepaalde cultuur. Het werkt steeds als een ferment in een cultuur. Christus is om zo te zeggen de polsslagen van de geschiedenis geworden. Dit appèl op de menselijkheid gaat boven het debat om de goddelijkheid of menselijkheid van de persoon van Christus uit. Het gaat niet om een doctrine of een intellectuele boodschap die Hij gebracht heeft, maar om Christus zelf als spil van het handelen in de wereld (*pivot éthique du monde*).

## De theologie en de opbouw van Afrika

Dit alles is gezegd met het oog op een heroriëntatie van de theologie in Afrika. Het is thans belangrijk om te zien hoe de ineenstorting van het communisme Afrika heeft overgeleverd aan de logica van de krachten van de vrije markt, op economisch, op politiek, op cultureel en op militair gebied. Is daar een antwoord op? vraagt Kā Mana. Hij antwoordt: We moeten ons te weer stellen tegen het fatalisme dat slachtoffers van de vrije economische krachten op de koop toeneemt. Daarom moeten we binnen elke natie het welzijn van alle mensen stellen boven de tegenstellingen van rassen en godsdiensten en van politieke en economische belangen. Als dat niet kan binnen de bestaande structuren, dan moeten we een nieuwe wereld scheppen. Want de mens is beeld Gods. Tegenover een cynische wereld gaat het om een wereld die bereid is beslissingen te nemen.

Het meest vernieuwende en beslissende voor een ecclesiologie voor Afrika is het gegeven dat de kerken zich thans wāgen op het veld van de politieke ethiek. Er is een nieuw bewustzijn van de kerken geboren. Kerken zien zich niet meer louter als charitatieve instellingen of instrumenten van sociale hulpverlening, maar als bepalende factoren die fundamentele veranderingen in de samenleving voorstaan.

Het boek van Kā Mana wil slechts een theorie leggen onder dat wat we overal in de kerken zien gebeuren.

## Kā Mana over bevrijdingstheologie en Afrikaanse theologie

Kā Mana wijdt enkele passages aan de verhouding tot bevrijdingstheologie en Afrikaanse theologie, die hij steeds identiteitstheologie noemt. Hij zoekt een synthese waarin bevrijding, identiteit en reconstructie tot hun recht komen. In de bevrijding die de bijbel ons tekent gaat het niet om twee volkeren die in een krachtmeting tegenover elkaar staan, maar om een bevrijding uit de slavernij van de machten van farao en Baäl die worden onttroond door het Koninkrijk dat is geïncarneerd in Christus. In de verhouding tussen Afrika en het Westen gaat het ten diepste ook niet om een antagonisme tussen twee culturen of civilisaties, maar tussen de machten van farao en Baäl enerzijds en de beloften van God anderzijds, beloften die ruimte scheppen of inperken terwille van een nieuw leven in vrijheid en verantwoordelijkheid. De aldus verworven vrijheid schept een nieuwe identiteit. Niet een identiteit als volk, besloten in zich zelf, maar de identiteit van hen die geroepen zijn door het Woord. Dit evangelie doet een appel op iedere persoon, op elke maatschappij en elke cultuur.

Vanuit dit nieuwe perspectief valt de vraag naar het centrum van de bevrijdingstheologie en die van de acculturatietheologie weg. Hier is ook geen sprake van een tegenstelling, omdat ze niet meer tegenover elkaar worden geplaatst. Beide worden in een nieuw perspectief geplaatst en krijgen zo ook een verdieping. De vijand van wie men moet worden bevrijd komt niet meer van buiten. En theologie kan Afrikaanse theologie heten wanneer ze de situatie van Afrika in ogenschouw neemt.

De vragen worden dus anders gesteld. De Afrikaanse theologie tracht het evangelie verstaanbaar te maken in de Afrikaanse cultuur. In de theologie van de reconstructie gaat het niet slechts om een vertaling van een boodschap die vaststaat, maar om de werkzaamheid en de uitwerking, de praxis van het Woord zelf in de Afrikaanse samenleving die daarbij ook niet ongemoeid blijft. De theologie der reconstructie kan zo kritisch komen te staan tegenover bepaalde vormen van Afrikaanse theologie. Beslissend is de vraag waar de Afrikaanse christen zijn identiteit vindt. De vraag is niet meer, kan ik én christen én Afrikaan zijn? Maar: neem ik de ruimte om een menselijke maatschappij op te bouwen in de Afrikaanse samenleving?

## Slotopmerkingen

We hebben hier te doen met een originele vorm van contextuele theologie. Kā Mana leest de bijbel vanuit het perspectief van de actuele situatie. Hij ziet farao's, hij ziet Baäls en hij ziet kerkelijke stagnatie door machtsstrijd, een buitenaardse verkondiging, nepotisme, dogmatische strijd. Kortom, hij ziet een toestand van ontredde in de politiek en in de kerk. Het is een bepaald verstaan van de tekenen der tijden. Zoals in de bevrijdingstheologie het Exodusmotief centraal stond, zo is hier *reconstruction* het centrale motief. Op dit moment in de geschiedenis van Afrika moet dat centraal staan, stelt Kā Mana. Zijn theologie ligt dus in het verlengde van de bevrijdingstheologie. Zijn betoog is méér dan een preek. Daarvoor staat de hele ontwikkeling van Kā Mana garant. Van het uitmeten van filosofische beschouwingen over Afrikaanse cultuur waarin hij in zijn vorige boeken getuigenis aflegde, is hij gekomen tot het zoeken naar een theologische ethiek. Voor hem is het zoeken naar een Afrikaanse culturele identiteit thans een bezigheid die te abstract en te steriel is.

Toch ben ik er niet helemaal gerust op dat de belangrijkste drijfveren van de Afrikaanse theologie hier worden onderkend. De Afrikaanse theologie probeert klaar te komen met vragen die worden opgeworpen door christenen die zich afvragen hoe zij hun geloof kunnen beleven in een wereld waarin geesten, voorouders en door persoonlijke vijanden uitgeoefende geheimzinnige krachten niet een folklore zijn, maar realiteit. Op deze vra-

gen, waarmee de meeste Afrikaanse christenen in hun eigen gemoed geconfronteerd worden, gaat Kā Mana in dit boek niet in. Voor hem is belangrijk wat Paulus zegt dat in Christus Jood-zijn noch Griek-zijn belangrijk is (Galaten 3: 28). Dat het voor Paulus ook belangrijk was op zijn tijd de Joden een Jood en de Grieken een Griek te worden (zie I Cor. 9) is voor hem op dit moment niet belangrijk. Het zal daarom nog even duren voordat men van één Afrikaanse theologie kan spreken.

Ondertussen staan Afrikaanse kerken ook voor de taak een dikwijls beslissende rol te spelen in dit cruciale moment van de Afrikaanse geschiedenis. De theologie der reconstructie zoals die door Kā Mana wordt ontwikkeld kan daarbij van doorslaggevend betekenis zijn.

Maar ook voor Europese christenen die geschrokken zijn van de verwoestende uitwerking die nationalisme, het principe van etniciteit en onderdrukking van minderheden in Europa kunnen hebben, biedt de theologie van Kā Mana aanknopingspunten bij het zoeken naar een sociale ethiek als basis voor een kerk die op grond van het evangelie fundamentele veranderingen in de samenleving nastreeft.

1 Zie over theologie in Afrika: J.P. Heijke, Tussen culturele verworteling en bevrijding. In: F.J. Verstraelen (eindred.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en contexten van het wereldchristendom*. Kampen (Kok) 1988, 270-284; G.M. Verstraelen-Gilhuis, Kerkstrijd en zwarte theologie in Zuid-Afrika. In: F.J. Verstraelen (eindred.), *Oecumenische Inleiding in de Missiologie. Teksten en contexten van het wereldchristendom*. Kampen (Kok) 1988, 285-307, en John Paratt, *Theologiegeschichte der Dritten Welt. Afrika*. München (Kaiser Taschenbuch) 1992, 54-73.

2 Jean-Marc Ela, *Zwari is anders. Pleidooi voor een Afrikaanse kerk*. Bijeen-publicatie 34. 's-Hertogenbosch. Voorts over Ela's theologie: J.P. Heijke, *Kameroense Bevrijdingstheologie*. Jean-Marc Ela. *Theologie van onder de boom*. Kampen (Kok) 1990.

3 De gegevens van deze paragraaf zijn gebaseerd op eigen waarneming en op Andrea Riccardi, Het grote sociale en politieke krachten spel na het einde van de politieke aanwezigheid van de Sowjet-Unie. *Concilium* 1992-1.

4 Te denken valt aan de volgende uitgaven die onder auspiciën van de AACC tot stand gekomen zijn: J.N.K. Mugambi, Laurenti Magese, *The Church in African Christianity*.

*Innovative Essays in Ecclesiology*. Serie: African Challenge no. 1. Nairobi (Initiatives Ltd) 1990. ISBN 9966-42-018-5; Jose B. Chipenda, André Karamaga, J.N.K. Mugambi, C.K. Omari, *The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction*. Jean-Narc Ela, *Le message de Jean-Baptiste. De la conversion à la Réforme dans les Eglises africaines*. Serie: Défi africain. Yaoundé/Lomé/Nairobi (CLE/HAHO/CETA) 1992. ISBN 2-7235-0092-1.

5 Kā Mana, *Foi chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique. Sens et enjeux des théologies africaines contemporaines*. Nairobi/Lomé/Yaoundé (CETA/HAHO/CLE) 1992. Andere werken van Kā Mana: *L'Homme, la question éthique et l'idéologie économique. Réflexion*. Ed. de l'Archipel 1986; *Destinée négro-africaine: expérience de la dérive et énergétique du sens. Essai*. Ed. de l'Archipel 1987; *L'Afrique va-t-elle mourir? Bouscouler l'imaginaire africain. Essai d'éthique politique*. Paris (Cerf) 1991.

Dr. G. van 't Spijker (1939) is als staf lid verbonden aan het Instituut voor Missiologie en Oecumenica te Leiden en is docent aan de Christelijke Hogeschool Windesheim te Zwolle.

Jan van Butselaar

## Een kwestie van macht

Gerrie ter Haar heeft in 1992 een opmerkelijk boek geschreven dat 'Spirit of Africa' heet met als ondertitel 'the healing ministry of Archbishop Milingo in Zambia'.

Dat boek is in 'Wereld en Zending' kort besproken door Frans Wijzen, maar juist in een nummer over zwarte christenen hier leek het de redactie goed om Jan van Butselaar te vragen met mevrouw Ter Haars boek als uitgangspunt zijn visie te geven op de vragen die het wel en wee van Milingo - hij woont en werkt nu noodgedwongen in Europa - oproepen.

Het gaat hier om het conflict rond aartsbisschop Milingo van Lusaka, die vanwege zijn genezingspraktijken in 1982 naar Rome werd geroepen en kort daarop zich gedwongen zag om afstand te doen van zijn zetel in Zambia. De zaak is niet eenvoudig omdat het gaat over gebeurtenissen, die nog vers in het geheugen liggen, waarbij alle betrokkenen nog rationele en irrationele overwegingen hebben en waar nauwelijks sprake kan zijn van historische distantie, van groot belang voor het opstellen van een goede analyse. Toch moet gezegd worden dat mevrouw Ter Haar wonderwel is geslaagd in het bijeenbrengen van materiaal uit vele en verschillende bronnen, die het conflict rond Milingo niet alleen in context plaatsen, maar op bepaalde punten ook verklaren. Er is zeker wat voor te zeggen om bij wetenschappelijk onderzoek in Afrika er 'snel' bij te zijn, omdat vele bronnen daar nu eenmaal niet schriftelijk maar wel mondeling voorhanden zijn.

Door Ter Haars betoog lopen een aantal rode lijnen. Enkele ervan wil ik hier noemen.

In de eerste plaats wordt aangegeven hoezeer Milingo in zijn werk oude Afrikaanse religieuze vormen en rituelen voorziet van een nieuwe inhoud.

Zijn dienst der genezing lijkt weliswaar op wat er traditioneel in Afrika aan geestuitdrijving geschiedde, maar is voor Milingo geheel geïnspireerd en gevuld door zijn identificatie met het christelijk geloof, in het bijzonder met het optreden van Jezus. Dit verschijnsel in Afrika, waarbij de oude religieuze rituelen een nieuwe inhoud en betekenis krijgen, komt overeen met wat ook elders op het continent kan worden waargenomen, zowel bij katholieken als bij protestanten. De dialoog tussen christelijk geloof en Afrikaanse traditionele religie speelt zich in dat werelddeel niet af tussen verschillende groepen, maar binnen dezelfde personen. Opmerkelijk is ook dat deze nieuwe en creatieve integratie van oude vormen en een nieuwe inhoud vaak gestimuleerd wordt door ontwikkelingen buiten de cultuur van het continent, zoals in het geval van Milingo door de charismatische beweging in de Verenigde Staten, waarmee hij aan het begin van zijn werkzaamheden reeds een intensief contact onderhield.

Een tweede rode lijn is de regelmatig naar voren komende tegenstelling tussen Afrikaanse cultuur en westerse cultuur binnen de kerk van Zambia, meer concreet tussen Milingo en bepaalde blanke missionarissen, die openlijk of heimelijk zich verzetten tegen zijn optreden. Milingo zou daarmee naar het inzicht van deze missionarissen de gevestigde structuur van de kerk in gevaar brengen.

Ter Haar stelt verder dat gebedsgenezing in het Westen anders geïnterpreteerd wordt dan in Afrika. Staat gebedsgenezing in het Westen voor wat zweverig afwijkend gedrag, niet ontbloot van ziekelijke aspecten (Milingo wordt na zijn terugroeping naar Rome naar een psychiater gestuurd!), in Afrika wordt het ervaren als een effectief optreden tegen concreet aanwezige boze geesten. Daarom sluit het actief bezig zijn in de dienst der genezing in Afrika een duidelijk kritische instelling ten aanzien van de misstanden in de maatschappij bij de bevolking én bij de overheid niet uit. Opnieuw wordt duidelijk hoe in Afrika spiritualiteit en engagement anders op elkaar betrokken zijn dan wij dat in de westerse cultuur vaak ervaren.

Milingo's optreden had ook een positieve invloed op de rol van de vrouw. Hoewel door de onafhankelijkheid van Zambia de rol van de vrouw in de samenleving had ingeboet, vroeg Milingo méér aandacht voor de plaats van de vrouw in kerk en samenleving.

Een laatste rode draad, die mij opviel bij mevrouw Ter Haar betreft het conflict tussen de lokale kerk en de universele kerk. De opdracht van de universele kerk om te waken over de orthodoxie en de orthopraxie van de verschillende lokale kerken binnen de Romana is een bron van allerlei onbegrip, die kan uitlopen op onrecht en onderdrukking.

## Vragen

De analyse van Dr. Ter Haar en de kaders, die zij aanbrengt om de kwestie te verklaren, roepen echter ook vragen op.

Zo valt het op dat zij Milingo wil zien in traditie van de bevrijdingstheologen. Zij trekt zelfs lijnen naar het werk van de Ecumenical Association of Third World Theologians (EATWOT). Dit maakt wel een erg geconstrueerde indruk. De theologie, die in de (zeventiger) jaren van de activiteit van Milingo in Zambia in de kringen van EATWOT opgeld deed, zou met enig *dédain* neergekeken hebben op een ieder, die zich bezighield met boze geesten en gebedsgenezing. Pas recentelijk is binnen EATWOT voor de vragen van evangelie en cultuur meer aandacht gekomen. Het lijkt dan ook juist om de verdediging van Milingo niet te funderen in een bredere beweging van bevrijdingstheologen. Milingo is een puur Afrikaanse priester en profeet sui generis. Dat hoeft de bevrijdingstheologie niet af te zegenen! Ten tweede is er de belangrijke vraag wat nu de oorzaken zijn geweest van het groeiende conflict rond Milingo, dat uiteindelijk heeft geleid tot zijn verwijdering uit Zambia.

Ter Haar noemt er verschillende, die belangrijke aspecten van het conflict duidelijk maken, zoals ten eerste de tegenstelling tussen blanken en zwarten in de rooms katholieke kerk van Zambia, in casu de oppositie tussen de Jezuïeten en de zwarte aartsbisschop. Zij zouden een gretig gehoor hebben gevonden bij een wat 'boertige' pronuntius, die zonder veel invloed vermogen hun negatieve rapporten over Milingo naar Rome zou hebben gestuurd. Deze tegenstelling zal zeker mee hebben gespeeld in het conflict. Hoezeer de Vaticaanse diplomatie fout kan inwerken op de harmonieuze ontwikkeling van een lokale kerk, is bekend. Tegelijkertijd dient bedacht te worden dat Milingo naast oppositie ook zeker steun uit de kringen van blanke missionarissen zal hebben ontvangen; ik denk aan de sympathie waarop hij in de kring van de Witte Paters zal hebben kunnen rekenen. Ook moet bedacht worden, dat zelfs een weinig gelukkig opererende pronuntius niet zo dom zal zijn alleen te reageren op rapporten die hem bereiken van blanke missionarissen in een zwarte kerk, maar dat daarvoor bepaald meer nodig is.

Een andere oorzaak, die Ter Haar aanduidt, is de spanning tussen de universele kerk en haar waakfunctie over orthodoxie en orthopraxie versus lokale kerk en haar relatie met de lokale cultuur. Ook hier moet gezegd worden: hoewel de kerkelijke hiërarchie en bureaucratie in de geschiedenis niet altijd blijk heeft gegeven van grote fijngevoeligheid als het gaat om de plaats van de plaatselijke cultuur en de plaatselijke verhoudingen binnen een kerk, is tegelijkertijd duidelijk dat ingrijpen in een plaatselijke situatie slechts plaatsvindt op duidelijke signalen vanuit diezelfde situatie. Of de gegeven signalen terecht of onterecht zijn is een ander punt, maar zonder deze signa-

len komt een ingreep niet tot stand. Rust en vrede is ook voor de kerkelijke hiërarchie belangrijker dan rechtlijnige orthodoxie en orthopraxie.

Tenslotte geeft Ter Haar ook aan hoe het gebotst heeft tussen het institutionele karakter van de kerk (de priesterlijke functie) en de charismatische benadering van Milingo (de profetische functie). Zij gebruikt daarvoor een analyse van Weber. De vraag is of in Afrika deze twee functies wel zó uit elkaar liggen. Binnen de Afrikaanse cultuur lijkt de charismatische kwaliteit voorwaarde te zijn voor een priesterlijk optreden. Wel is het uiteraard zó, dat de ene of andere kerkelijke gezagsdrager meer of minder van het charisma, dat hem legitimeren kan, bezit.

## Macht

Ik vermoed dat een belangrijke oorzaak, zoals zo vaak in dit soort kerkelijke conflicten in Afrika het geval is (ook bij conflicten, die geleid hebben tot het ontstaan van verschillende onafhankelijke kerken), de strijd om de macht is geweest. Dr. Ter Haar meldt weinig over de reactie van de collega-bisschoppen op Milingo's optreden als gebedsgenezer, op de vooraanstaande plaats die hij daardoor ging innemen binnen de kerk en binnen de Zambiaanse samenleving en tenslotte op zijn wegzending. Daar waar van reacties sprake is zijn die uitermate voorzichtig en maken ze een halfhartige indruk. De houding van de collega-bisschoppen zou wel eens de doorslag gegeven kunnen hebben bij de uiteindelijke verwijdering van Milingo uit Zambia. Tegen een gezamenlijke actie van de collega-bisschoppen met het Vaticaan, kon uiteraard ook president Kaunda (die zeer sympathiek stond tegenover Milingo) niet op! De soms heftige responsen van Milingo aan de blanke missionarissen zouden mede ingegeven kunnen zijn door het feit, dat hij zich niet wilde afzetten tegen zijn collega-bisschoppen. Maar uiteindelijk zal de vraag om de macht en het aanzien een belangrijke rol gespeeld hebben.

Tenslotte nog een laatste opmerking. Het is duidelijk dat dr. Ter Haar zeer sympathiek staat tegenover Milingo. Dat is niet altijd gunstig voor een wetenschappelijke analyse van het werk van een persoon. Een kritische analyse van het optreden van Milingo ontbreekt niet, maar toch zijn er hagiografische trekjes. Dit alles neemt niet weg, dat dr. Ter Haar met haar analyse van het geval Milingo op uitstekende wijze aantoon, dat bezinning ten aanzien van de relatie tussen kerk, evangelie en cultuur in Afrika belangrijk is. Zelfs voor Nederland en België met hun zwarte christenen.

Dr. G. J van Butselaar was theologie-docent in Butare in Rwanda en is sinds 1983 algemeen secretaris van de Nederlandse Zendingsraad.

Ype Schaaf

## Afrika in de bijbel en in het vroege christendom

**De kamerling, die niet uit Ethiopië kwam, maar 'aithops', donker van huid was, zat met de vraag wie het schaap was dat bij Jesaja geslacht moest worden. Ype Schaaf laat zien hoe Afrikaanse theologen vandaag vanuit hun denken het nog steeds moeilijk hebben met de bijbelse verzoeningsleer.**

**En hij vertelt een stuk Afrikaanse kerkgeschiedenis, dat zoals het hele verleden van Afrika lange tijd verdrongen is geweest door het alleen maar belangrijk geachte verhaal van het Europese ingrijpen in Afrika**

De evangelist Mattheüs laat het Christuskind met zijn ouders voor koning Herodes vluchten naar Egypte. (Mt. 2:13-16).

Sommige zakelijke westerse exegeten stellen, dat Mattheüs nu eenmaal wilde bewijzen dat Jezus de in het Oude Testament beloofde Messias was en hem dus ook naar Egypte moest laten gaan omdat in Hosea 11:1 staat: 'en uit Egypte heb ik mijn zoon geroepen'.

De Afrikaanse gelovige hanteert zó de bijbeltekst niet.

De Koptische gids toont ergens in oud-Cairo de toerist een kapelletje waarin volgens zijn zeggen Jozef en Maria kerkten tijdens hun verblijf in Egypte...

En in een gebed uit Ghana wordt gezegd: 'Heer, Maria, Jozef en het kind zou ik naar Afrika brengen, langs wegen, die Herodes en zelfs de kolonialisten niet zouden vinden'.

En de toepassing in de preek kan dan worden, dat in onze dagen in vele landen van het arme Afrika grote aantallen vluchtelingen andermaal welkom zijn.

## De kamerling

De kamerling uit Handelingen 8 kwam naar Jeruzalem om te aanbidden. Hij kende dus de God van Abraham, Izaäk en Jakob die Zijn tempel in Jeruzalem had.

Kennelijk hadden de joden in zijn dagen ook al een synagoge in de hoofdstad van het rijk van de Candace, de vrouw die als gevolg van merkwaardige opvolgingstradities in feite koningin was van Meroë, een rijk dat aan de Nijl lag in het huidige Soedan. De kamerling had de hoge functie van schatbewaarder van deze Candace en hij was 'aithops', dus donker van huid

Hij was zoals meer mensen onder de elite van de steden in het zuidelijk bekken van de Middellandse Zee onder de indruk gekomen van het monothéïsme en de door strikte wetten bepaalde leefwijze van de joden.

Dat aanbidden zal hem in Jeruzalem tegengevallen zijn. De kamerling was geen jood, hij was ook nog eens als eunuch onrein en werd dus niet eens op het tempelplein toegelaten, laat staan in de tempel zelf. Op de terugweg leest hij in zijn wagen een boek over de god van de joden geschreven door de profeet Jesaja.

Hij leest over een schaap, dat naar de slachtbank wordt geleid. Dat is een citaat uit Jesaja 53 in de Griekse vertaling van de Septuaginta van het Oude Testament. Opvallend is dat hij de uitleg die Jesaja zelf daarbij geeft niet leest. Daar staat in vers 5: 'Maar om onze overtredingen werd hij doorboord, om onze ongerechtigheden verbrijzeld. De straf die ons de vrede aanbrengt was op hem en door zijn striemen is ons genezing geworden'. Nu is dat laatste een heel onafrikaanse redenering, en dat geldt dus ook voor de onder andere daaraan ontleende verzoeningsleer in de westerse dogmatieken. In verstoorde Afrikaanse verhoudingen gaat het niet om de straf. Bij onrecht wordt allereerst naar het slachtoffer gekeken. Recht doen betekent in de eerste plaats het slachtoffer compenseren. En overtreding, zonde, is bewezen zonde. Jezus die boet voor de zonden der mensen en daarmee verzoening teweegbrengt is om zo te zeggen een veel te weinig concreet toegespitste redenering. Het is dan ook begrijpelijk dat Afrikaanse theologen als Takatso Mofekeng uit Zuid-Afrika, John Pobee en Kwesi Dickson uit Ghana en C. Nyamiti uit Kenya proberen om de christologie op dit punt anders – Afrikaans – te formuleren.

De kamerling als niet in abstracties denkende Afrikaan leest bij Jesaja over een concreet schaap dat naar de slachtbank moet en begrijpt het niet. Over wie heeft die profeet het? Over zichzelf of over iemand anders? Naar zijn Afrikaans besef betekent je opofferen en vernederd worden (je gezicht) verliezen. En schrijft Lucas dan: Philippus verkondigde hem Jezus. Dat is de kortste definitie van de missionaire roeping van christenen: Jezus ver-

kondigen. Wanneer de kamerling vervolgens verklaart, dat hij gelooft dat Jezus de Zoon van God is, wordt hij gedoopt. Hij hoeft niet eerst jood te worden om Christus te kunnen volgen. Dat zou hij als eunuch trouwens helemaal niet gekund hebben. De 'aithops', de donkere mens uit Afrika, kan in Jezus geloven en gewoon zichzelf blijven.

In Handelingen 15 bij het Apostelconvent wordt de stelling van: 'Indien gij u niet laat besnijden naar het gebruik van Mozes kunt gij niet behouden worden' afgewezen. Het verhaal van de kamerling is in de centrale discussie over dit punt in het boek Handelingen om zo te zeggen een argument. Het hele probleem vraagt van de jonge kerk een beslissende keuze over de vraag of het christendom een joodse secte wil zijn of Gods volk onderweg uit alle volken.

Het verhaal van de Afrikaanse kamerling staat bij Lucas vóór dat over de Romein Cornelius en ver vóór Paulus met de boodschap naar Europa oversteekt. Deze zeer vroege komst van het evangelie in Afrika is in de later westers geworden kerk een verwaarloosd hoofdstuk geworden.

Dat overigens de kamerling de boodschap van Jezus verder in Meroë heeft uitgedragen lijkt onwaarschijnlijk. In 320 na Christus wordt de laatste afstammeling van de Candace in een bakstenen piramide begraven. Eerst in 542 vraagt een zekere Julianus via Theodosius, de monofysitische patriarch van Alexandrië aan de Oostromeins keizerin Theodora verlof om in wat dan genoemd wordt Nubië het evangelie te brengen. Theodora's echtgenoot keizer Justinianus voelt meer voor een orthodoxe missie, maar Theodora weet het voor elkaar te intrigeren, dat de monofysiet Julianus naar het rijk van Nobadae vertrekt, dat een van de drie koninkrijkes van Nubië is. Hij komt er in 543 aan, beklagt zich over de hitte, blijft maar een paar jaar maar bewerkt toch de overgang van de vorsten naar het christendom. De heersers van de andere rijkjes raken ook geïnteresseerd. Twintig jaar later is Theodora haar orthodoxe gemaal andermaal te slim af en vertrekt Longinus naar Nubië. Hij bereikt het land na een avontuurlijke reis in 568. Longinus bouwt voor de Nubiërs een kerk, wijdt priesters en onderwijst hen in de eredienst en de voorschriften van het christendom. Later rapporteert een ambassadeur van Nobadae aan het hof in Constantinopel: 'We waren christenen maar wisten niet wat het inhield totdat Longinus kwam'. Omstreeks 600 waren de drie koninkrijken gechristianiseerd. De Nubiërs maken een alfabet voor hun taal op basis van de lettertekens van het Grieks dat Koptisch en Meroees beïnvloed is. In dat schrift ontstaan een liturgie en literatuur en misschien een bijbel. Merkwaardig is dat uit de schaarse vondsten van resten van deze literatuur blijkt dat het meestal om vertalingen uit het Grieks ging en niet uit het Koptisch.

Tien jaar na de verovering van Caïro dus in 710 zijn de Arabieren al in het



zuiden doorgedrongen. Ze sluiten eerst een handelsverdrag met de Nubische koningen waarna de economische, politieke en godsdienstige druk maar heel langzaam gaat groeien.

Een Armeniër Abu-Sahib meldt in een reisverslag uit het begin van de dertiende eeuw dat er in één van de rijken 400 kerken zijn en vele kloosters. Het laatste teken van christelijk leven is een verzoek om hulp dat in de zesde eeuw Portugal bereikt.

Bij de bouw van de Aswan-dam in Egypte is er in het deel van Soedan dat voorheen Nubië heette grondig archeologisch onderzoek gedaan. Daarbij zijn bakstenen kerken en graven en wandschilderingen ontdekt en gered van overstroming door het nieuwe stuwmeer.

De christelijke kerk van het land van de kamerling heeft het meer dan duizend jaar uitgehouden, waarvan zeker zeshonderd onder moslimdruk. Een belangrijke factor daarbij was ongetwijfeld dat het een Nubische kerk was met een liturgie en literatuur in de eigen taal. Dat de Nubische kerk in tegenstelling tot de Ethiopische toch ten onder is gegaan, heeft waarschijnlijk geografische redenen. Het vlakke land langs de Nijl bood minder schuilplaatsen en verdedigingskansen dan de hoogvlakten en bergen van Ethiopië.

## Jezelf blijven in Egypte

In Noord-Afrika liggen andere voorbeelden van hoe het uitwerkt wanneer iemand zoals de kamerling christen wordt en daarbij zichzelf kan blijven in Egypte, in Carthago en in Ethiopië.

De Koptisch-Orthodoxe Kerk van Egypte beweert door de evangelist Marcus gesticht te zijn, die als martelaar aan de Nijl zou zijn gestorven. In de beroemde kerkgeschiedenis van Eusebius (ong. 265-339) staat: 'ze zeggen' dat Marcus in 41 naar Egypte kwam. Inderdaad, want of dat waar is valt niet te bewijzen. Wel waren er of vanuit Palestina of vanuit Rome al zeer vroeg christenen in Egypte, dat in Christus tijd bestond uit twee werelden. De ene met als centrum Alexandrië was hellenistisch Grieks en had een grote joodse gemeenschap in haar midden. Rond de beroemde bibliotheek bloeiden daar de wetenschap en de filosofenscholen. Daar was de vertaling van het Oude Testament in het Grieks gemaakt, de zgn. Septuagint en daar had Philo geprobeerd een filosofische brug te slaan tussen het joodse en het Griekse denken.

Alexandrië werd ook het eerste christelijk centrum van Egypte. Al in de tweede eeuw stichtte Pantaenus er het eerste christelijke wetenschapscentrum van de wereld: de catechetenschool. Origenes schreef er omstreeks 200 na Christus de eerste christelijke dogmatiek. Er werden verbindingen

gelegd tussen het christendom en het neoplatonisme; het gnostieke evangelie der Egyptenaren ontstond er en tenslotte speelde zich er de eerste grote dogmatische strijd uit de geschiedenis van het christendom goeddeels af. In 325 valt in Nicea in Klein-Azië daarover de beslissing, waarbij Athanasius met zijn twee naturenleer ten aanzien van Christus wint van Arius.

In Egypte is dan op het platteland in de vruchtbare Nijldelta een eigen Egyptische kerk bezig tot bloei te komen, die uitgroeide tot wat nu de Koptisch-Orthodoxe kerk is en die dertien eeuwen islam zou overleven. Het Griekse christendom van Alexandrië is samen met de geïmporteerde hellenistische cultuur van het Romeinse wereldrijk al lang verdwenen. De Kopten, die zich tot vandaag de echte Egyptenaren voelen en hun kinderen dan ook óf oudegyptische namen geven als Ramses en Osiris, dan wel christelijke als Istanofous of Abd-el-Messie hebben in de woestijn naast de Nijl de eerste kloosters uit de geschiedenis van het christendom gesticht. Of die Koptisch-Orthodoxe kerk monofysitisch is geworden – dus gelooft dat Christus maar één natuur had: de goddelijke – in aansluiting op vergoddelijking van de Pharao in de oudegyptische religieuze tradities, of gewoon om anders te zijn in verweer tegen de machtsambities van het verre Rome en het vreemde Constantinopel, is moeilijk uit te maken. Maar wel konden de Egyptische plattelanders in de kerk de Vader van Jezus ontmoeten in de taal van hun moeder: het Bohairisch en andere Egyptische dialecten van de delta. Ze konden als de kamerling Christus volgen en zichzelf blijven.

## Migranten in Noord-Afrika

Ook in het Romeinse Noord-Afrika dat Mauretania, Numidia en Africa heette en zich uitstreckte langs de Middellandse Zee van het huidige Marokko tot in Libië, waren al heel vroeg gemeenschappen van christenen. De eerste twaalf martelaren stierven in Carthago al in 180 na Christus. Ze komen uit Scilli in Numidia. De oorspronkelijke bevolking van Noord-Afrika waren Berbervolken. Aan de kust hadden zich Punische zeevaarders gevestigd, die er onder andere Carthago hadden gesticht. Er zaten in de kustplaatsen ook overal joodse gemeenschappen en er was verder een Latijn sprekende bevolking van kolonisten, die goeddeels bestond uit afgezwaaide beroepssoldaten uit de Romeinse legioenen. Zij hadden met name van wat nu Tunesië heet, de graanschuur van het Romeinse wereldrijk gemaakt.

Via joden en Grieken is het christendom er geïntroduceerd. De kerk werd er Romeins en toen er omwille van de belangstelling en de kritiek van La-

tijn sprekende intellectuelen apologieën voor het christelijk geloof moesten komen, werd in Carthago het kerklating ontwikkeld door mensen als Tertullianus op een tijdstip, dat de christengemeente van Rome nog het Grieks als voertaal had. Augustinus werkte en schreef in Carthago in het Latijn. De Vetus Latina, de eerste bijbelvertaling in het Latijn werd in Noord-Afrika gemaakt. De martelaren uit Scylli hebben op twee na dan ook Latijnse namen. De christelijke kerk werd in Noord-Afrika de kerk van de Latijn sprekende kolonisten. Augustinus, die een halve Puniër was, beklagde zich ergens in zijn geschriften, dat de priesters geen Punisch spraken. Over de Berbertalen zegt hij niets.

In 697 onderwerpen de Arabieren Caïro en in 710 hebben ze heel Noord-Afrika bezet. Met de Romeinse immigranten verdwijnt snel ook de latijnse christelijke kerk. Het lijkt of de Arabieren nauwelijks aandacht voor hen hebben, zij richten zich op de autochtone bevolking. De Berbervolken worden snel geïslamiseerd en brengen op hun beurt de islam door de Sahara naar de koninkrijken van Ghana en Mali tot in Senegal.

Daar stichtten in 1033 Yayia-ben-Ibrahim en Abdallah-ibn-Yacine na een pelgrimstocht naar Mekka een soort militair georganiseerd klooster, wat een generatie later uitloopt op het Berberrijk van de Almoraviden dat zich uitstrekt van Senegal tot de Pyreneeën. Hun 'heilige oorlog' maakte van het Iberisch schiereiland een tijdlang het hoogst ontwikkelde land van Europa. Cordoba wordt een stad met een miljoen inwoners. In de Moorse expansie zit de behoefte om zich trouw te tonen aan Allah zonder onderworpen te zijn aan de kaliefen van Bagdad of Caïro. Was het een Afrikaans element in deze Moorse moslimbeschaving dat de joodse filosoof Maimonides, die in 1135 in Cordoba werd geboren en in 1204 in Caïro is gestorven, er de ruimte kreeg om theologisch en filosofisch een brug te slaan tussen het joodse denken, een door Plato en vooral Aristoteles beïnvloede christelijke filosofie en de islam? Toch vertoont ook het Romeinse christendom van Noord-Afrika zo hier en daar Afrikaanse trekjes. De kerk was er enorm verdeeld vooral over het vraagstuk van de 'lapsi'. Dat waren mensen, die tijdens de gruwelijke christenvervolgingen, die ook in Noord-Afrika plaatsgevonden hebben, hun geloof hadden verloochend om hun leven te redden. De strijd ging over de vraag of deze 'lapsi' na de vervolgingen weer een plaats konden krijgen in de kerk. En men kan zich afvragen in hoeverre de onenigheid over de toelating van de 'lapsi' alleen maar een aanleiding was om zich Afrikaans af te zetten tegen het zich steeds meer opdringend centrale gezag van de kerk van Rome. En had daarna het succes van het montanisme, een uit Klein-Azië afkomstig soort rigoureuze pinksterbeweging te maken met het Afrikaanse totale denken?

Hoe het ook zij, in Noord-Afrika zijn de kerken relatief snel volledig verdwenen omdat de eigenlandse volken, zoals de Berbers, er nooit de kans

gekregen hebben om als Afrikanen Christus te volgen. Tertullianus, Cyprianus en vooral Augustinus mogen voor de westerse kerk van groot belang zijn geweest, in de kerk van Noord-Afrika bleven zij vreemdelingen: Romeinse migranten van de overkant.

## De Ethiopische leeuw van Juda

Ethiopië is tenslotte een verhaal apart. Het komt in het Oude Testament verschillende malen voor en men krijgt de indruk, niet als een nauwkeurig geografisch aangegeven land, maar als het gebied ten zuiden van Egypte in Afrika, waar de mensen donker zijn.

Onder de Afrikanen en de Afro-Amerikanen heeft met name Psalm 68 vers 32 grote indruk gemaakt. Daar staat: 'Ethiopië strekt haastig de handen uit tot God'.

Toen in de Verenigde Staten de Afro-Amerikanen na de bevrijding uit de slavernij eigen kerken wilden, los van de kerken van de blanken, noemden ze die 'Ethiopische kerk' en toen later zwarte Zuidafrikanen hetzelfde wilden in de apartheidssituatie van hun land stichtten ze dochterkerken van de Ethiopische kerken uit de Verenigde Staten.

Het is ook zeker dat het koninkrijk Aksum dat destijds Ethiopië werd genoemd en noordelijker lag dan het huidige Ethiopië het jodendom en het Oude Testament gekend heeft vóór het christendom er gebracht werd. In Addis-Abeba wordt op straat een op linnen of kalfsvlees geschilderd stripverhaal verkocht waarop het prachtige verhaal staat afgebeeld van de koningin van Sheba, die als Ethiopische vorstin besluit om de wijze koning Salomo in Israël te bezoeken. Op de Nijl vaart hij haar langs de piramiden tegemoet. Zij raakt onder de indruk van zijn wijsheid en hij van haar schoonheid. Hij weet haar te verleiden, maar wanneer het zover is, stuurt ze haar slavin, waarna hij met een grote vinger haarzelf wenkt om haar belofte waar te maken. De afbeelding van de ontmoeting, die dan plaats vindt laat weinig aan de fantasie over. Terug in Ethiopië baren de slavin en de koningin beiden een zoon. En Menelik vraagt, groot geworden, aan zijn koninklijke moeder wie zijn vader is. Wanneer hij hoort van zijn wijze vader Salomo vertrekt hij naar Jeruzalem, waar hij aan het hof wordt opgevoed. Volwassen geworden keert hij terug om koning van Ethiopië te worden. Hij neemt de ark met de twee stenen tafelen mee uit Israël met daarop de tien geboden. Die ark staat nu nog in Aksum. De laatste keizer van Ethiopië Haile Selasse had als officiële titel Leeuw van Juda en zei van dit kind van Salomo en de koningin van Sheba af te stammen.

In Ethiopië woonden tot voor kort de Falasha's een volk van misschien 30.000 mensen, dat weliswaar geen Hebreeuws kende maar wel zichzelf

Beita Israeel noemde: het huis Israël. De Falasha's waren zwarte joden. In hun synagoges lezen ze het Oude Testament in het Ghe-ez, de heilige taal van de Ethiopische Orthodoxe Kerk; ze respecteerden zorgvuldig de joodse wet maar kenden de talmoed niet. Ze zeiden af te stammen van joden die met Menelik uit Jeruzalem waren teruggekomen. Onder keizer Haile Selassie waren ze tweederangs burgers, maar tijdens het communistische regime daarna kregen ze het zo moeilijk, dat ze vrijwel allemaal naar Israël zijn geëmigreerd.

Tenslotte heeft de Ethiopische Orthodoxe Kerk vele tradities, die uit het jodendom komen. Er wordt zelfs gezegd dat de wijze waarop in de kerk van Ethiopië de psalmen worden gezongen de echte oudtestamentische is. Aan deze gegevens, verhalen en tradities kan nog een historisch gegeven worden toegevoegd. Aan de overkant van de Rode Zee tegenover Aksum in Sheba dat nu Yemen heet zaten al in Christus' tijd joden en waarom zouden ze net als in het Meroë van de kamerling ook niet al in Aksum een synagoge gehad hebben? In ieder geval waren er nauwe handelsrelaties tussen Aksum en Yemen.

Echter ook het christendom was vroeg in Aksum. Daarover bestaan drie verhalen.

1. Twee kinderen Frumentius en Aedesius, die met een oom op reis waren, leden schipbreuk op de Rode Zee en belandden aan het hof van de koning van Aksum. Ze kregen vertrouwensposities bij de koning en mochten hun geloof belijden. Omstreeks 350 keerden ze terug naar Egypte en vroegen daar aan de patriarch Athananius van Alexandrië om priesters naar Aksum te sturen, waarna de patriarch Frumentius tot bisschop wijdde en naar Aksum terugstuurde. In Aksum werd hij Abba Salomo genoemd en toen de koning Ezana Meroë had veroverd liet hij zich uit dank door Abba Salomo dopen.

2. De koning van Aksum was in oorlog met het Homeitesrijk in Zuid-Arabië. Hij deed toen de belofte om christen te worden wanneer hij zou winnen. Toen dat gebeurde vroeg hij de byzantijnse priester Johannes om het christendom te brengen. Johannes werd de eerste 'aboena', dat is patriarch van Aksum.

3. In de traditie van de orthodoxe kerk werd het evangelie door negen heiligen in Ethiopië gebracht aan het einde van de vijfde eeuw. Elk van die heiligen bouwde ook een klooster.

Hun namen zijn: Alef (Behza-klooster), Sehmâ (Sedenya klooster), Za-Mikohel Aragawi (Dabra Damo klooster), Afsë (Jaha klooster), Garima (Madera klooster), Pantalewon (Aksum klooster), Liganos (Dabra Qanasel klooster), Gubu (Madera klooster) en Yemata (Garalta klooster). Een aantal van deze namen duidt op Syrische komaf.

Ondanks het feit dat er aan het hof in Aksum Grieks werd gesproken is tussen de vierde en de zesde eeuw de bijbel vertaald in de taal van het volk, het Ghe-ez. Men krijgt de indruk dat die vertaling uit het Syrisch is gemaakt. Aksum wordt een monofysitisch christelijk land met een aboena aan het hoofd van de kerk, die eeuwenlang het gezag van de patriarch van Alexandrië erkent. Er groeit een grote literatuur in het Ghe-ez en wanneer na de 14e eeuw Amharisch de taal van het volk wordt in het steeds meer naar het zuiden opschuivende Ethiopië, blijft het Ghe-ez als kerktal. Om te ontkomen aan moslimdruk uit het noorden wordt Ethiopië tenslotte een land dat gelegen is op de hoge plateaus van het dak van Afrika. Maar de moslimdruk houdt niet op. Als laatste redmiddel stuurt koning Leban Dengel verschillende delegaties naar Portugal om hulp. In 1541 arriveert Christopher da Gama aan het hoofd van 400 met geweren bewapende Portugezen nog net op tijd. Hij verslaat in 1543 de moslims. Dat de Portugezen te hulp komen heeft te maken met een verhaal dat dan al eeuwenlang in Europa verteld is over het christelijk koninkrijk van priester Johannes, dat achter de moslimrijken in Afrika moet liggen. Dit verhaal is zelfs één van de redenen geweest voor de Portugese ontdekkingsreizen rond Afrika. Christopher da Gama ontdekt dat dat verhaal klopte.

De Ethiopisch-Orthodoxe Kerk is een Afrikaanse weg geworden om Christus te volgen met grote heiligenfeesten, met een kalender van dertien maanden en met vele oudtestamentische tradities waaronder de sabbat en de besnijdenis.

De kerk was en is in haar lange geschiedenis nauwelijks missionair. Vroeg het bekeren van de moslims te veel inspanning? Was het omdat de hamietische Ethiopiërs zich met een koning, die afstamde van koning Salomo en een kerk, die naar hun eigen overtuiging de oudste van de wereld was, superieur voelden tegenover de Arabieren en blanken van het noorden en tegenover de slaven, waarmee ze de negers uit het zuiden bedoelen?

De Ethiopisch-Orthodoxe Kerk heeft zich ook de eeuwen door proberen af te sluiten tegenover pogingen van toenadering of annexatie, zowel door katholieke missies als door protestantse zendingen. Datzelfde geldt overigens ook van de Koptisch-Orthodoxe Kerk van Egypte. Toen er in deze eeuw in de Ethiopisch-Orthodoxe Kerk behoefte ontstond aan een beter opgeleid kader werden docenten van de Thomaskerk uit India gevraagd om in Addis-Abeba een seminarium op te zetten.

Nadat men lid was geworden van de Wereldraad van Kerken is er meer oecumenische openheid ontstaan, omdat het daar mogelijk werd op voet van gelijkheid andere kerken te ontmoeten.

Wanneer leden van kerken in heel Afrika in onze dagen wegen zoeken om als Afrikaan Christus te volgen zullen ze hun eigen oude christelijke ge-

schiedenis daarbij net zo goed dienen te verdisconteren als hun cultuur en de bijbelse gegevens.

Bibliografie:

Mofekeng T. *The crucified among the Crossbearers. Towards a black Christology*, Kampen J.H. Kok 1983.  
Pobee L. *Exploring Afro-Christology*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1992.  
Kwesi Dickson, *Theology in Africa*, Maryknoll Orbisbooks 1984.  
Nyamiti C. *Christ the ancestor*, Gweru Mambo Press 1984.  
Kenneth Latourette, *A history of the expansion of christianity*, New York 1945.  
Stephen Neill, *A history of christian missions*, London 1964.  
L.P. Groves, *The planting of christianity in Africa*, 4 dln London 1964.

J.C. Froelich, *Les musulmans d'Afrique noire*, Parijs 1962.  
Edward Ulledorf, *The Ethiopians*, London 1962.  
Simone Lacouture, *Egypte*, Parijs 1962.  
Ype Schaaf, *Hij ging zijn weg met blijdschap, Over de geschiedenis en de rol van de bijbel in Afrika*. J.H. Kok, Kampen 1990.

**Ype Schaaf** studeerde theologie in Groningen. Hij werkte in de zestiger en zeventiger jaren eerst in Kameroen-Gabon en later in heel Afrika voor de bijbelgenootschappen. Na een loopbaan in de journalistiek is hij nu eindredacteur van 'Wereld en Zending'.

## ..... kroniek

### .....

## Conferentie van niet-inheemse christenen

Op vrijdag 20 en zaterdag 21 november 1992 waren vertegenwoordigers van een 15 - tal allochtone kerken in Nederland in het Hendrik Kraemer Instituut in Oegstgeest bijeen om met elkaar ervaringen en problemen uit te wisselen van het kerk zijn in een andere cultuur.

Sommige van deze kerken, zoals de Molukse kerken, hebben zich hier al enige tientallen jaren gevestigd, terwijl andere, zoals de Vietnamese Protestantse Kerk, van meer recente datum zijn. Tijdens de conferentie bespraken zij plannen om tot een publikatie te komen over allochtone kerken in Nederland. Vertegenwoordigers van 20 verschillende deelnemende kerken zullen zelf hun kerk-zijn in de andere, d.w.z. de Nederlandse cultuur, beschrijven, daarbij lettend op historische en ecclesiologische aspecten. Met name gaat het om de vragen en vreugden van het christen-zijn in een andere cultuur. De publikatie staat onder redactie

van Prof. dr. J.A.B. Jongeneel, hoogleraar missiologie aan de RUU en dr. J.J. Visser, stafdocent van het Hendrik Kraemer Instituut. Er wordt naar gestreefd de 'kaart' van niet-inheems kerkelijk Nederland in het begin van 1994 het licht te doen zien. Ook werd een stuurgroep gevormd om het onderlinge contact voor de toekomst vorm te geven. Aan het einde van de bijeenkomst werd de volgende verklaring uitgegeven: (voor verdere inlichtingen benaderde men Ds. R.F. Polanen, predikant van de Evangelische Broedergemeente, 020-6450147 en Dr. R. Budiman, predikant van de GKIN, 020-6473285)

'Ondergetekende, christenen afkomstig uit meer dan 15 landen en bevolkingsgroepen uit Azië en Zuid-Amerika en momenteel in Nederland betrokken bij en leidend gegend aan allochtone kerken, bijbelgroepen en/of gebedskringen, voor het eerst gezamenlijk bijeen in

een weekend-conferentie op 20-21 november 1992 in het Zendingshuis, Leidsestraatweg 11, Postbus 12 te 2340 AA Oegstgeest, spreken hun dankbaarheid uit voor het initiatief dat het Hendrik Kraemer Instituut in deze genomen heeft, danken God voor de gemeenschap in Christus die zij door de werking van de Heilige Geest ter conferentie over de grenzen van volk, ras, cultuur, taal en land heen ervaren hebben, gevoelen de innerlijke behoefte om met elkaar in gemeenschap te blijven en om meer dan voorheen samen met autochtone christenen in Nederland na te denken over en verantwoordelijkheid te dragen voor de verkondiging van het evangelie aan medemensen in Nederland;

- vormen een kleine commissie (met Oegstgeest als postadres) die zorg zal dragen voor documentatie en tevens de mogelijkheden zal onderzoeken voor een vervolgonferentie in 1993;
- en hopen dat God Zijn zegen gebiedt over de initiatieven die op deze conferentie genomen zijn, welke geen ander doel hebben dan om de naam des Heren groot te maken, Zijn kerk in Nederland op te bouwen en het heil van onze medemensen te zoeken.

Ds. S. Bempong, predikant van de Acts Revival Church in Den Haag

Dr. R. Budiman, predikant van de Gerja Kristen Indonesia in Nederland te Amsterdam

Ds. E.S. Patty, predikant van de Gereja Indjili Maluku te Haarlem

Ds. R. Polanen, predikant van de Evangelische Broedergemeente in Amsterdam

### **Interreligieuze dialoog in het Caraïbisch gebied**

De "Caraïbian Conference of Churches" heeft van 4-7 maart 1993 een consultatie gehouden over de interreligieuze dialoog in Georgetown, de hoofdstad van Guyana.

Op de vierde algemene vergadering van de CCC was sterker dan ooit naar voren gebracht, dat de christelijke kerken hoognodig werk moesten maken van de dialoog der religies. Het slotdocument van de algemene vergadering van de Latijnsamerikaanse katholieke bisschoppen, die in oktober 1992 in Santo Domingo (in de Dominicaanse Republiek) is gehouden, spoorde ook daartoe aan met name wat de joden en de moslims betreft. Maar ook de religies van de inheemsen en van de Afro-Amerikanen zouden meer aandacht verdienen.

### **Situatie**

De CCC bestrijkt met haar 33 lidkerken voornamelijk de vroegere Engelse gebieden, maar ook de Nederlandse, Franse en Spaanse gebieden zijn er min of meer bij betrokken. Van Surinaamse zijde

zijn het katholieke bisdom, de hervormde kerk, de evangelisch-lutherse kerk en de evangelische broedergemeente lid.

De situatie in de regio is interessant. Er zijn met name in Guyana en Suriname inheemse volken. Suriname heeft ook grote groepen Marrons. Deze vallen allen onder het begrip "Levende Godsdiensten" (Living Faiths). Dan heeft Jamaica de Rastafaraia-beweging; Cuba het Santéria; Trinidad Shango; Suriname Winti; Gyana de Halleluia-movement. Er is dus heel wat religieuze variatie. Nog opvallender is dat er in West-Indië veel te vinden is afkomstig uit Zuidoost-Azië. Zo werden naar Cuba tussen 1852 en 1874 niet minder dan 125 000 Chinezen gehaald voor plantagewerkzaamheden. Rond 1860 werden er meer dan 36 000 vrije Afrikanen in Jamaica, Trinidad, Guyana en St. Kitts te werk gesteld. Uit Brits Indië kwamen de volgende aantallen immigranten:

Guyana	239 000
Trinidad	134 000
Suriname	34 000
Jamaica	33 000
St. Lucia	4 000
Grenada	3 000
St. Vincent	2 700
St. Kitts	300.

In Suriname kwamen daarbij nog eens 34 000 Javanen en in de Franse kolonieën 97 000 mensen uit Brits-Indië.

Deze migranten brachten diverse vormen van hindoeïsme, islam en

konfucianisme mee. Tot op de dag van vandaag is het "oosters" element belangrijk. De helft van de inwoners van Guyana (800 000) is van Indische afkomst. In Suriname was bij de laatste volkstelling van 1980 niet minder dan 27,4 procent van de bevolking (van 354 860 inwoners) hindoe en 19,6 procent moslim.

Deze religieuze veelvormigheid is natuurlijk ook in de voormalige moederlanden terug te vinden, want vanwege het kolonialisme zijn veel mensen uit de regio hier naar de metropolen getrokken. De kerken in Europa en ook in Noord-Amerika zullen er alles van weten (zoals dit nummer van W en Z ook bewijst. YS)

### **Positie**

Dale Bisnauth hield, zoals dat in de vergadertermen heet, het "feature adress". Hij is een presbyteriaan uit Guyana, gepromoveerd in de de kerkgeschiedenis, voorganger en hij heeft jarenlang voor de CCC gewerkt. Hij is sinds eind vorig jaar Minister van Onderwijs in Guyana in de regering van Ch.Jagan, die na 27 jaar oppositie eindelijk aan de macht is gekomen. Ch.Jagan won in 1953 in Guyana ook al de verkiezingen. Dat was nog vóór de revolutie op Cuba. Hij werd toen door Londen afgezet als zijnde communistisch en daarmee gevaarlijk.

D.Bisnauth sprak over het thema: "Religieuze veelvormigheid en

Caraïbische bevrijding. Een thema, dat de CCC erg dierbaar is geworden in de loop van haar 20 jarig bestaan. De situatie is er niet beter op geworden in de voormalige koloniën en de emancipatie en de bevrijding zijn nog lang niet gerealiseerd. Er is nog steeds geen goed begin, de geschiedenis is nog altijd een van anderen: "Wij zijn het resultaat en niet het begin". Tot nu toe is het veelal zó dat "de geschiedenis een verhaal van lijden is en niet een verhaal, dat wij zelf maken."

D. Bisnauth weet waarover hij praat. Hij komt uit de groep van de migranten en weet, dat de christelijke kerken part en deel hebben aan de religieuze discriminatie. De christelijke kerken zijn voornamelijk negerkerken en kerken uit de koloniale tijd, die dus destijds privileges gekregen hebben en de koloniale machten veelal steun gaven. Sinds een paar decennia wordt er dan wel Phagwa, Id-ul-Fitr, Divali en Hosay gevierd, maar dat kan niet verhinderen, dat hindoes en moslims vinden, dat christenen een hegemonie hadden en nog steeds handhaven.

### Diskussie

Er namen een vijftigtal mensen deel aan de consultatie: christenen, hindoes, moslims, mensen van de bahia, mensen van de ethiopische kerk, baptisten en pinkstergelovigen. Van Surinaamse zijde hield E.v.d.Hilst een theologisch

verhaal over de Winti-religie. Daarmee kwam de discussie op lokaal vlak. Interreligieuze dialoog en "interfaith" overleg vinden vaak plaats tussen mensen van de wereldreligies. De aandacht voor de religie van de inheemse mens en van de slaven doet recht aan die groepen aangezien zij door de eeuwen heen door de christelijke kerk danig vervreemd zijn van het eigen religieuze en culturele erfgoed. Het was eigenlijk voor de eerste keer dat de CCC binnen de eigen gelederen het verhaal van onderaf hoorde. Religie heeft in de regio, zeker in Guyana, Suriname en Trinidad, altijd een aparte politieke dimensie gehad. De politieke partijen zijn georganiseerd naar een bevolkingsgroep en die bevolkingsgroep is weer gekenmerkt door één van de grote religies. In Suriname was in 1946 de eerst politieke partij een moslimpartij, snel gevolgd door een katholieke, een hernhutter en een hindoe partij. Rijken uit die groepen mogen dan wel een kartel hebben gevormd ten nadele van het volk uit alle groepen, tot op heden functioneert de partijpolitiek zó. Gelukkig zijn er vaak coalities in de zin van verbroedering of vanuit de idee: eenheid in verscheidenheid. Verder speelt natuurlijk de culturele dimensie een grote rol. Indiërs, Chinezen of Javanen, die christen zijn geworden, "vernegerden" en vervreemdden van de eigen culturele groep.

Op die manier is er heel weinig van deze culturen de christelijke kerk binnengekomen. Oost werd West.

### Karakteristiek

Religie speelde in de tijd van de slaven en de tijd van de contractarbeid een overlevingsrol. Religie was een strohalm en een laatste handvat om vanuit het verleden een armzalig heden aan te kunnen. Religie kreeg ook een belangrijke functie in de emancipatiebewegingen van deze groepen; en religie werd door de politieke leiders ingezet om eigen achterban te mobiliseren.

Religie was soms ook een mogelijkheid om op de sociale ladder omhoog te klimmen: de religies hadden status en dat gold zeker voor de koloniale periode toen de kerken veel mogelijkheden voor ontplooiing en ontwikkeling konden bieden.

De grondige verzuiling van de maatschappij is natuurlijk één van de discussiepunten in gesprekken over de toekomst van de mensen in de regio, zo ze al niet uitzien naar een ticket voor de reis naar metropolen. De CCC onderkent dat en de gesprekken tijdens de consultatie konden er niet omheen.

### Perspectief

De consultatie, die veel ruimte gaf aan de diverse religies en haar vertegenwoordigers/sters, benadrukte

duidelijk dat het er vooral om gaat op dit moment gezamenlijk actie te ondernemen voor steun aan de armen. Meer dan aandacht te geven aan doctrinaire zaken moet het gaan om de medemens: "niet wat we zeggen is zo belangrijk, maar wat we voor elkaar doen." En wat reflectie en overleg betreft kwam naar voren: "Als we niet eens met elkaar kunnen praten, hoe kunnen we dan met God praten?" De vertegenwoordigers/sters namen duidelijk mee naar huis, dat de kerkelijke pastoraal nog heel wat hooi op de vork kan nemen om gestalte te geven aan de interreligieuze dialoog in welke vorm dan ook.

In de "Eastern Caraïbian" bestaat op St. Thomas en St. John al een "Interfaith Coalition", Trinidad heeft haar "interreligious organisation" sinds 1971 (met een postzegelserie van vijf: christenen, hindoes, moslims, baptisten en bahia's, waarvan alle zegels van gelijke waarde zijn). In Suriname is sinds 1989 de Interreligieuze Raad van Suriname actief, in het bijzonder op het vlak van de zorg voor de vluchtelingen en de armsten.

De hele regio is een verzamelplaats van religie, een kweekbed voor nieuwe expressie. Iemand stelde dat hier een ieder, die een nieuwe religie wil beginnen, goede suggesties uit de praktijk kan krijgen.

## Breed

De CCC wil de uitwisseling van gedachten en de reflectie van de consultatie doorgeven aan de lidkerken, die een moeilijke weg moeten gaan. Maar ook voor de niet-christelijke groepen had de consultatie een opdracht, namelijk om in eigen gelederen de kwestie van vormen van dialoog warm te houden. Daarom is de consultatie van belang voor het hele gebied en voor vele geledingen en groepen. Het zit erin dat een volgende consultatie in Suriname zal plaatsvinden. Daar valt op religieus gebied ook wel het een en ander te onderzoeken en bewust te maken. De bijeenkomst vond plaats terwijl de moslims hun Ramadan hielden en in Guyana door de hindoes Phagwa werd gevierd (8 maart). We denken dat ook geïnteresseerden in de metropolen betrokken kunnen worden bij de interreligieuze discussie in het Caraïbisch gebied.

*Joop Vernooij*

## Jubeljaar 1998

Reagerend op de activiteiten, die in 1992 plaatsvonden rond de 500-jarig herdenking van Columbus' reis en rond de EG-eenwording, heeft een groep Aziatische en Afrikaanse theologen een oproep gedaan voor een radicale omkeer in de vorm van een Jubeljaar, te

houden in 1998. In juni 1992 waren ze in Colombo op Sri-Lanka bijeen en hun woordvoerder, Tissa Balasuriya, was ook dit jaar weer in Europa om bekendheid te geven aan dit plan en om hier medestanders te vinden. Het gaat erom gezamenlijk, materieel en spiritueel, de wijzers in een andere richting te zetten. In het voorjaar van 1994 zal de groep hopelijk in verbrede vorm, de definitieve plannen hiervoor uitwerken. De bijeenkomst in Colombo wees erop, dat Columbus' reis deel was van een wereldwijde invasie door Europese machten, die in eerste aanleg gericht was op Azië en Afrika, en plaats vond onder het voorwendsel van het brengen van beschaving en van het ware geloof. Als volgelingen van de gepredikte Jezus stellen deze theologen vast, dat een grote malaise het gevolg is geweest, zowel in hun continenten als feitelijk ook in Europa zelf. Ze wijzen er vooral op, dat de spirituele erfenis, die er was – soms als vrucht van contacten met het vroegste christendom – in feite vermorzeld is.

Balasuriya zelf heeft concreet uitgewerkt, hoe de leer van de erfzonde de missionaire houding sinds Constatijn politiek had bepaald door de wereld te definiëren als een verloren janboel van pure zondigheid, die slechts redding kon vinden binnen de kerk. Op basis van deze visie werd naar het huidige proces van

modernisatie gekeken, dat in feite verwestering is en – zeker sinds de 'val van de muur' – exclusief onder de logica van de mammon staat, wat in alle opzichten tot catastrofes leidt. En dat alles onder de feitelijke zegen van de kerken! Waartoe dit zowel in Europa als elders leidt, heeft Balasuriya kort, maar met veelzeggend cijfermateriaal uiteengezet in de brochure Europa – 1992 (verkrijgbaar in Nederlandse vertaling).<sup>1</sup> Daarin geeft hij vooral aandacht aan de groeiende kapitaalstromen van Zuid naar Noord (met name naar Europa), geldstromen die op hypocriete wijze militair in stand worden gehouden. Dit proces stoot echter op steeds scherpere ethische vragen met betrekking tot recht, milieu, geweld enz. En uiteindelijk blijkt er een alomvattende spirituele crisis onder schuil te gaan. Daar stellen deze theologen een oproep tegenover om de verdrukte waarden van Aziatische en Afrikaanse spiritualiteit opnieuw ruimte te geven, omdat die zeker niet minder verwant is met de bijbelse. De verwantschap ertussen wordt concreet uitgewerkt op punten als eerbied voor de schepping, recht en vrede, aandacht voor het nu, meditatie en symboliek, de waarde van de

<sup>1</sup> T. Balasuriya OMI: "EUROPA 1992" verkrijgbaar bij KCW van het bisdom Utecht en het missiecentrum van het bisdom Den Bosch. Het origineel verscheen als CSR-pamflet 55 bij zijn centrum in Colombo. Een vergelijkbare studie is te vinden bij U. Duchow in zijn boekje over 1492-1992.

vrouw en van sociale banden enz. Zoals bij de EATWOT-vergadering eerder in het jaar te Nairobi, gaat er vooral veel aandacht naar de relatie tot Jezus de Christus.

Na deze analyses komen deze theologen tot het voorstel om 500 jaar na de reis van Vasco da Gama een Jubeljaar te houden. En ter voorbereiding verbinden zij zich ertoe om medestanders te zoeken, om de economische en andere structuren van onrecht te doorgronden en om de benodigde spiritualiteit via theologische studies te bevorderen. Voor dit laatste hebben ze 'Forum for African and Asian Spirituality' opgericht met als adres Balisariya's Centre for Society and Religion (CSR) in Colombo. Zoals bekend verwijst het begrip Jubeljaar naar het joodse gebruik, beschreven in Lev. 25, om op regelmatige tijden via kwietschelding van schuld, van vrijlating van slaven en teruggave van land aan de oorspronkelijke eigenaren de gegroeide scheve verhoudingen weer recht te trekken. Hoe dit in een moderne vorm uitgewerkt kan worden, zal mede afhangen van het draagvlak, dat te mobiliseren is.

De theologengroep werkt thans de concrete plannen uit en wil daar in 1994 bekendheid aan geven. De lezers van deze kroniek zullen daarvan op de hoogte worden gehouden. Nu al wilden we de aandacht vestigen op dit initiatief van die vooraanstaande theologen.

*Wiel Eggen*

## Culturele identiteit in Latijns-Amerika en Europa: verslag van een symposium

Ter gelegenheid van het emeritaat van prof. dr. Jacques van Nieuwenhove werd op 5 februari j.l. te Nijmegen een symposium gehouden rond het thema: Culturele identiteit in Latijns-Amerika en Europa. Sprekers waren de Braziliaanse missioloog Paulo Suess, de Portugese parlementariër Teresa Santa Clara Gómez, de Belgische pastoraaltheoloog Herman Lombaerts en de Poolse theologiefilosoof Helena Bortnowska. Voor Van Nieuwenhoves afscheidscollege 'Santa Domingo: uitsluiting of insluiting van bevrijdingstheologie?' verwijs ik naar Wereld en Zending (1993:1).

In 'Identiteit en alteriteit van de Latijnsamerikaanse autochtone cultuur' vraagt Suess in hoeverre de kerk solidair is met autochtone culturen. Zijn historische analyse toont de heersende theologische opinie die vindt dat 'niet uitverkorenen zich moeten inschikken in het rijk der uitverkorenen'. Deze universalistische, eurocentrische heilsgeschiedenisopvatting moet ingeruild worden voor een singuliere metafysisch en een pluralistisch openbaringsbegrip. Naast de optie voor de arme moet de kerk de optie voor de Ander uitdragen. Dit betekent een kerkvorming want naast erkenning van de 'autochtone' heilsgeschiedenis, moet de

concrete inzet gericht worden op identiteit, organisatie en solidariteit van deze Anderen.

Gómez bekijkt in 'Vrouwen als sociale actoren in het nieuwe Europa' hoe te reageren op de massale uitsluiting in het veranderend Europa. Haar antwoord: De strijd nú gaat om het recht op sociale, economische, politieke en culturele diversiteit naast de sociale gelijkheidsrechten. Concreet pleit ze voor solidaire en culturele netwerken die in diversiteit hun eenheid tonen.

Lombaerts becommentarieert in 'Dubbele grenzen van het nieuwe Europa, weerspiegeling van een oude toekomst?' tendenties aan het begin van het eenwordingsproces. Zo bestaat er ambiguïteit omdat de ethische uitdagingen door economische belangen zijn overschaduwd. Daarnaast lijkt Europa eerder een eiland dan onderdeel van het wereldecosysteem. Verder dwingt de alleenheerschappij van de financiële wereld een structuur af die de lokale democratie neutraliseert. Andere gevaren zijn de macht van de media in dienst van particuliere belangen en de dubbele (nationale en Euro-) grenzen die onzekerheid, racisme en nationalisme veroorzaken.

Bortnowska belicht de religieuze en theologische uitdagingen van het democratiseringsproces in Oost-Europa. Er bestaat verschil in

voor-verstaan tussen Oost- en West-Europa. Oost-Europeanen hebben zich de onderdrukkers eigengemaakt (Freire), waardoor ze zowel slachtoffer zijn van als schulde aan het communistische regime. Grote idealen werken niet bij dit wantrouwig en passief gemaakte volk. Een periode van bezinning zou beter zijn dan de snelle dynamiek die de vrije markteconomie eist. De Poolse kerk wordt bekritiseerd omdat ze van een onderdrukte oppositiekerk tot een gevestigde (staats)kerk wordt die critici tot nieuwe vijanden bombardeert.

Tijdens de forumdiscussie staat het slachtofferschap centraal. Het slachtoffer dient in zijn diversiteit (anders zijn) erkend te worden. De historische selectiviteit t.a.v. het slachtofferschap moet gerelateerd worden aan de historisch gefundeerde onderdrukingsstructuren. Een pleidooi is er voor het loslaten van Europa als automatisch cultureel kenniscentrum. Europa moet als luisteraar bij anderen in de leer gaan.

*Jan Wouda*

### Heeft zending nog zin?

Op 6 februari j.l. heeft het Zeister Zendinggenootschap haar 200 jarig bestaan gevierd, in samenwerking met het dagblad Trouw, met een symposium in Utrecht over de vraag of zending nog zin heeft. De

belangstelling voor deze dag was overweldigend. Er waren uit het kerkelijk kader meer aanmeldingen dan de 400 deelnemers die men kon bergen.

De algemene secretaris van de Nederlandse Zendingsraad dr. Jan van Butselaar stelde dat een kerk zonder zending een gezelligheidsvereniging wordt van gelijkgestemden, die alleen maar gericht is op instandhouding van zichzelf. 'Zending is de actie voor vernieuwing van de wereld, de actie voor geluk van alle mensen.' Zending hoort in de 21e eeuw vier pijlers te hebben:

- Communicatie van het evangelie: het delen van het verhaal van Jezus niet als een privé-onderneeming, maar geplaatst in het kader van de Missio Dei, het plan van God met de wereld.

- Nederigheid. Iedere religie loopt het risico een gevoel van superioriteit bij haar aanhangers op te roepen. Dat kan ontaarden in fundamentalisme. Zending kan slechts uit een houding van nederigheid gebeuren, vanuit de bereidheid tot dienen. Niet opleggen maar dialogeren.

- Solidariteit, die in de bijbel trouw heet. De trouw van God aan de mensen heeft in de bijbel gestalte gekregen in Jezus van Nazareth. Zending wil de weerglans van die trouw van God aan de mens zijn, voor de armen het allermeest.

- Oecumene. Zending kan niet werken aan vrede en recht voor alle



mensen, wanneer zijzelf verdeeld is. In het verleden heeft de zending mensen bijeen gebracht. De huidige cultuurtrend om identiteit te versterken werkt echter weer in de richting van verharding van de standpunten. Als identiteit ontaardt in eigenwaan moet de geest van de oecumene terug in de fles. Zonder de pijler van de oecumene wordt de zending echter een ridicule onderneming.

De Surinaamse theoloog drs. Hesdie Zamuël hield een beschouwing over zending in woord en daad. Hij onderstreepte dat het bij de zendingsopdracht niet in de eerste plaats gaat om het maken van bekeerlingen, maar om het op consequente wijze functioneren in de wereld als relevant teken van Gods verlossende liefde. Bij Jezus was er altijd een volledige eenheid van woord en daad. Daarbij dient men altijd in volledige openheid bereid te zijn om de Joden een Jood en de Grieken een Griek te worden. Er bestaat aldus slechts één manier van evangeliseren. Het moet steeds gaan om de vraag: wat is voor de mens in deze concrete situatie het blijmakende in Gods bemoeienis met de wereld. De concretisering van de zendingsopdracht kan alleen maar inhoud krijgen door contextualisatie én door opnieuw oog krijgen voor de oudtestamentische samenhang tussen woord en daad.

Bij de discussies viel op dat ener-

zijds iedereen vond dat de kerk een zendingsopdracht heeft, terwijl anderzijds voor sommigen verkon- diging toch ook te maken had met menen te beschikken over een superieure boodschap.

Daarnaast was er het verwijt dat de zendingen nog steeds onvoldoende duidelijk hebben gemaakt dat de missionaire opdracht ginds de taak is geworden van de kerken ginds waarin de zendingen hier gevraagd worden te participeren.

*Ype Schaaf*

### **Afrika in Rome, de synode**

Op 9 februari 1993 kondigde Paus Johannes Paulus II in Kampala een bijzondere soort aanwezigheid van Afrikanen in Europa aan. De speciale bijeenkomst van de bischoppensynode voor Afrika, waarvan iedereen verwacht (gehoopt) had dat die in Afrika zelf zou plaatsvinden, zal nu op 10 april 1994 in Rome geopend worden. Als argument voor deze beslissing wordt aangevoerd dat dit soort speciale zittingen steeds in Rome plaatsvinden. En het werkdocument (*Instrumentum Laboris*) wijst in zijn inleiding met name naar de synode voor Nederland in januari 1980.

Op deze beslissing zijn twee soorten reacties gevolgd. Aan de ene kant was er een golf van teleurstelling, en zelfs een mate van verontwaardiging, over het ontfut- sen van de synode aan Afrika.

Daarbij wordt ook de greep van de centrale burelen in Rome op de tekst van het werkdocument bekri- tiseerd. Maar aan de andere kant zijn er enkele stemmen die, enig- zins idealistisch, de hoop uitspre- ken dat Afrika nu echt in het vizier kan komen van de kerk, met haar zo westerse structuren, en dat de besproken onderwerpen daarmee erkend worden als van universele betekenis.

Komt de Afrikaanse geloofsbele- ving in het midden van de kerk te staan? Dat is de vraag die door deze daad aan de orde komt. En dat is een vraag die aansluit bij wat in dit tijdschrift deze keer behandeld wordt. Zowel het Romeinse besluit als de tekst van het werkdocument laten verstaan, dat de centrale kerk- leiding in de Afrikaanse geloofsbe- leving inderdaad een uitdaging ziet, die serieus genomen moet worden. Er zal in dit tijdschrift zeker op teruggekomen worden. Maar nu reeds is het goed te signa- leren hoe het oorspronkelijke over- zicht van de Afrikaanse kerkge- schiedenis in het werkdocument vervangen is door de genoemde inleiding over de universele kerk- structuur, waarin dit alles geplaatst moet worden. Verder wordt op een aantal plaatsen uitgebreid ingegaan op positieve en negatieve kanten van de Afrikaanse inbreng. Het meest opvallend is daarbij hoe men de dialoog met de eigen tradi- tionele religies heeft benaderd. Terwijl die in het eerste ontwerp

(de *Lineamenta*) stiefmoederlijk behandeld was, omdat men vond dat ze onder het hoofdje 'incultura- tie' hoorde, is er nu veel plaats voor ingeruimd. Vlak voor de bijeen- komst in Kampala had de Paus zelf trouwens een ontmoeting met voodoo priesters in Benin. Maar de behandeling van dit thema in de tekst is vrij schools en zelfs defen- sief van opzet, met een opsomming van punten die wel en die niet aan- vaardbaar zijn voor het christelijk geloof.

De controverse over die komst van Rome – wat van de synode een heel andere zaak maakt dan de Celam- vergadering van Santo Domingo – gaat momenteel duidelijk over de beperkte ruimte die de Vaticaanse burelen voor de miljoenen Afri- kaanse kerkleden openlaten. Terecht. Maar missiologisch is het zeker zo vruchtbaar om te spreken over het binnentreden van de Afri- kaanse visies en belevingen in de westerse en de universele kerkthe- matiek. Het symbool van de komst naar Rome zou dat kunnen bewerken, mits de missionaire uit- daging aan weerszijden onderkend wordt. De synode vindt immers plaats onder het motto: 'Gij zijt mijn getuigen'; de evangeliserende zending van de Afrikaanse kerk.

*Wiel Eggen*

### **Colloquium Louvain-la-Neuve**

Op 11 en 12 maart 1993 had aan de

katholieke universiteit van Louvain-la-Neuve (België) een colloquium plaats over 'L'Eglise Afrique à l'approche de son Synode' (de speciale synode die in april 1994 in een eerste fase zal plaatshebben). Het accent lag echter niet zo sterk op die synode, maar meer algemeen op de situatie van de kerk in de context van Afrika. Het colloquium was georganiseerd door het Interdisciplinair Seminarie van Afrikaanse onderzoekers en het Centrum Vincent Lebbe van de Theologische Faculteit.

Als inleiding ontwikkelde Maurice Cheza het onderwerp 'dat er aanvankelijk een grote kloof was tussen het aanbod van de missionarissen en hetgeen de Afrikanen van de nieuwe religie verwachtten'. Een belangrijke stap om deze kloof te dichten was een colloquium van Abidjan in 1977 waar gevraagd werd om een Afrikaans concilie, teneinde een eigen Afrikaanse christelijke identiteit te kunnen ontwikkelen. Men weet dat dit gedroomde 'concilie' intussen tot een synode is gedegradeerd en wellicht meer Romeins dan Afrikaans zal zijn.

Het zoeken naar de eigen identiteit ging twee dagen voort. Voorwaarde is o.a. financiële onafhankelijkheid: 'De dag dat de priester financieel onafhankelijk zal zijn van zijn eigen gemeenschap, zal hij pas profetisch kunnen zijn' (Pierre Cibambo, Zaïre). Te lang hebben de bisschoppen met de koloniale en

andere machten samengewerkt. Ook anderen waren van mening 'dat de Kerk in Afrika in de valstrik is gelopen van het geld van de macht en van het materieel comfort'. Een andere voorwaarde voor de Afrikaanse identiteit is gelegen in een basiskerk van 'levende gemeenschappen'. En met die gemeenschappen je nek uitsteken en er de weerstand mee opbouwen bij het volk, tegen onrecht e.d. Een gemiste kans voor de Afrikaanse identiteit was ook dat de missionering niet heeft aangesloten bij het bestaande Godsgehoof. 'Onder de Bamileke is er een ervaring van een transcendente God en deze kan alleen maar één God, die onder de volken van Afrika bestaat, ernstig tegemoet treden' (Mathias Temogo, Kameroen). En nogmaals werd een lans gebroken voor financiële onafhankelijkheid: 'Wij leven te veel in de illusie dat iedereen zich met ons bezighoudt. Maar wij moeten zelf ons met onze kerk bezighouden!' (Sabine Kakunga, Zaïre). Al bij al een sterke vraag naar een eigen Afrikaanse kerk die haar eigen boontjes dopt en vanuit een Afrikaanse cultuur kan leven. Binnen enkele maanden versijnt het integrale verslag in het tijdschrift 'La Foi et le Temps'.

*Toon van Bijnen*

### **Afrika geef me je ogen**

'Afrika geef me je ogen' is de titel

van een boekje van de missionaris Tjeu Houmann. Hij werkte als missionaris met bewoners van krottenwijken in Kenia en met parochiewerkers en boeren in Zuid-Sudan. 'Afrika geef me je ogen' was ook het motto van een Afrika-manifestatie die Vastenactie-Nederland en Pax Christi samen van 13 tot 27 maart j.l. in het Pax Christi Centrum in Utrecht organiseerden. Het is geen toeval dat een kerkelijke ontwikkelingsorganisatie en een vredesbeweging hand in hand aandacht vragen voor een 'vergeten continent'. Beide vanuit eigen invalshoek en verantwoordelijkheid. Daarom was er op deze manifestatie vooral aandacht voor de Afrikaanse cultuur en eigenheid, aandacht voor de conflictgebieden en voor de gevolgen die de conflicten voor de ontwikkelingen in Afrika hebben.

Beelden van Afrika laten ons zien dat armoede, honger en oorlog nauw met elkaar zijn verbonden. Media en hulpacties tonen een beeld van Afrika als continent vol crisis, oorlog en honger. Daarop volgt dan snel een gironummer als antwoord op een uitgestoken hand. Vastenactie en Pax Christi sluiten niet de ogen voor de rampspoed in delen van Afrika, maar willen naar het Nederlandse publiek benadrukken dat het slechts een deel van de werkelijkheid is. Beide organisaties hechten aan een evenwichtiger kijk op de Afrikaanse realiteit. Afrika

heeft immers meer te bieden dan een uitgestoken hand. Actuele thema's als 'Dilemma's in de hulpverlening', 'Humanitaire interventie als doos van Pandora' en 'Democratie in Afrika, mythe of realiteit?' werden daarom verbonden met aandacht voor positieve ontwikkelingsinitiatieven en aandacht voor de Afrikaanse identiteit, religie en cultuur.

Afrika bestaat niet alleen op televisie, maar is ook in Nederland zelf dichtbij. Veel Afrikanen proberen hier een nieuw leven op te bouwen. Als vluchteling, als asielzoeker, op zoek naar veiligheid en zekerheid, op zoek naar een nieuwe toekomst. Hun komst naar hier heeft veel te maken met de omstandigheden daarginds en daarmee ook met onze welvaart en rijkdom hier. De geschiedenis en toekomstdromen van deze nieuwe landgenoten helpen ons oog te krijgen voor de Afrikaanse identiteit.

Het is geen toeval dat de manifestatie plaatsvond in de vastentijd, de veertig dagen voor Pasen. Veertig dagen van onthouding, van droogte en stilte in de woestijn. Is dat wat Afrika en de vastentijd met elkaar gemeen hebben? Of: nieuw leven na lijden en sterven, nieuw inzicht na ons van oude ideeën en scheve beelden te hebben ontdaan? De vastentijd vraagt ons om ons te bezinnen op onze leefwijze in de samenleving van vandaag. Opnieuw te beginnen, met nieuwe

ogen te durven kijken. 'Afrika geef me je ogen', 'Geef me je hart en ik geef jou mijn ogen', zo antwoordde de Afrikaan.

*Marjolein Schuurmans*

### **'2000 na Christus' Een videofilm als nieuw hulpmiddel**

Inloophuizen, winkeltjes voor tweedehands kleding en hulpverleningsprojecten staan centraal in de videofilm '2000 na Christus'. De film is gemaakt om meer bekendheid te geven aan het diaconale en missionaire werk in de grote steden Amsterdam, Rotterdam, Den Haag en Utrecht. Het Binnenlands Diaconaat van de (hervormde) Generale Diaconale Raad en de afdelingen Binnenlandse Diaconaat en Missionair Werk van het (gereformeerde) Centrum voor Gemeenteopbouw lieten de videofilm vervaardigen.

Sinds 1986 voeren de hervormde centrale diaconieën van de vier grote steden gezamenlijk overleg onder de naam 'Diakonaal Grootstedelijk Beraad'. Dit Beraad heeft een rapport opgesteld, waarin verwoord is wat de grote steden de komende jaren willen op diakonaal en missionair gebied en waarin een globaal inzicht wordt gegeven in lopende en gewenste projecten alsook in de financiële situatie.

Factoren als verzakelijking van de

samenleving en vergaande bezuinigingen op sociale voorzieningen hebben in de grote steden tot een opeenhoping van allerlei problemen geleid: vereenzaming, criminaliteit, verslaving, de dak- en thuislozenproblematiek en het illegalen- en vluchtelingenvraagstuk. Steeds meer mensen komen aan de kant te staan of vallen buiten de boot.

Een andere ontwikkeling is de veranderde rol van de kerken. Aan de ene kant neemt het kerkbezoek af, aan de andere kant zijn steeds meer christenen op zoek naar nieuwe vormen van kerk-zijn.

Op basis van het rapport van het Beraad is door het Binnenlands Diaconaat van de Generale Diaconale Raad (GDR) een ronde gemaakt langs de centrale diaconieën van de vier grote steden. In gesprekken kwam de rol die de GDR kan hebben in de grote steden-problematiek aan de orde. Structurele financiële ondersteuning en voorlichting over het werk in de grote steden naar de rest van het land maken daar deel van uit. Een sectie 'Grote Steden' werd ingesteld. Het vervaardigen van de videofilm werd één van de taken die de sectie zich ten doel stelde. Contact werd opgenomen met het gereformeerde Centrum voor Gemeenteopbouw met het idee van de film een gezamenlijk project te maken. Dat is gebeurd.

De videofilm '2000 na Christus'

toont projecten die mede op initiatief van gelovigen en kerken ontstaan zijn in de vier grote steden.

Aan bod komen o.a. de opvang van ouderen, van ex-psychiatrische patiënten, van druggebruikers, vluchtelingen, daklozen, ex-gedetineerden en vrouwen in knelsituaties. Vrijwilligers en betaalde krachten vertellen over het 'waarom' van het project en over hun eigen motieven om mee te

doen. Bezoekers vertellen waarom zij gebruik maken van diensten.

De videofilm kan een inspiratiebron zijn voor het zelf opzetten van projecten en kan bijdragen aan een gedachtenwisseling over de verantwoordelijkheden van kerken/gelovigen en overheid/burgers voor de zwakkeren in onze samenleving. De duur van de film is ongeveer 35 minuten.

*Janet van Dijk*

## Boekbesprekingen en aankondigingen

**H.C. Bredekamp en H.E.F. Plüddeman (red.)** *The Genadendal diaries. Diaries of the Herrnhut Missionaries H. Marsveld, D. Schwinn and J.C. Kühnø*, vol. I (1792-1794), Belville: University of the Western Cape Institute for Historical Research 1992; 291 p., indexes, maps; \$ 40 of f 55,- (te verkrijgen bij de werkgroep Kairos, Utrecht).

Onlangs vierde de Nederlandse Herrnhutter zending, het Zeister Zendingsgenootschap, haar 200-jarig bestaan. Velen in Nederland denken bij 'Broedergemeente' direct aan het zendingswerk in Suriname. Hoe belangrijk dat stuk werk ook geweest is en nog is, toch moet niet vergeten worden dat het werk van de Herrnhutters in veel meer delen van de wereld zich heeft afgespeeld. Een beroemde geschiedenis is het werk van de Broeders in Zuid-Afrika. Reeds in 1737 werd een zendingswerker van de Broedergemeente, George Schmidt, naar de Kaapkolonie gezonden om te evangeli-

seren onder de Khoikhoi (vroeger ook wel Hottentotten genoemd). Na zeven jaar was hij gedwongen zijn werk op te geven: de boeren van Nederlandse komaf pikten het niet dat 'hun' mensen, die niet veel beter dan slaven werden behandeld, door het evangelie geëmancipeerd werden. Schmidt moest de paar pas gedoopte christenen bij zijn vertrek aan hun lot overlaten.

Het duurde tot 1782 voordat er door de Herrnhutters een nieuwe poging werd gewaagd om onder de Khoikhoi te werken. De drie mannen die in dat jaar vanuit Zeist de tocht ondernamen, waren alle drie vrijwel ongeschoolde handarbeiders. In de bovenvermelde Zuidafrikaanse publikatie zijn de dagboeken van hun reis en van de eerste jaren van hun verblijf in Zuid-Afrika in het Engels vertaald (ze waren oorspronkelijk in het Duits) weergegeven. Het is een aandoenlijk, indrukwekkend geschrift geworden. Drie mannen, praktisch zonder voorbereiding voor hun taak, met als intel-

lectuele bagage niet veel meer dan een bijbel, een gebedenboek en een dagtekstenboekje (hetzelfde waarvan dit jaar de 263 ste editie verscheen!) in een land dat toen al door racisme verdeeld was. De oppositie van de boeren was, op een uitzondering na, bepaald niet afgenomen: tijdens een dienstreis weigerde een van hen zelfs midden in de verlatenheid een Herrnhutter-zending onderdak en voedsel te geven... Grove bedreigingen kregen de zendingsmensen naar hun hoofd, beducht als de boeren waren dat ze niet langer naar willekeur met hun goedkope arbeidskrachten konden omgaan. Een gedoopte Khoikhoi had 'geleerd'; dat is gevaarlijk.

Het was een bijzonder moment voor de broeders toen ze de laatste in leven zijnde dopeling van broeder Schmidt ontmoetten, een vrouw die Lena heette. Ze had haar nieuwe testamentje bewaard; een andere (dan reeds overleden) dopeling had zijn dochter lezen geleerd en die kon de oude Lena voorlezen...

Het voordeel van het uitzenden van handwerkslieden in de zending bleek vanaf het begin: ze moesten zelf hun huis bouwen, hun meubels fabriceren, hun eten verbouwen, etc. Bij dat alles ondervonden ze weinig hulp van de boeren, maar veel van de Khoikhoi. Het nadeel van hun ongeletterdheid bleek ook in dit boek: men komt niet veel te weten over de cultuur van de Khoikhoi, over hun opvattingen. Helaas laat de inleiding ons op dat punt ook in de steek.

Deze dagboekpublicatie is een 'document humain' van de eerste orde. Het geeft een goed inzicht in de sociale verhoudingen in de laatste dagen van de Kaapkolonie onder Nederlands bestuur, over de verhouding tussen de verschillende bevolkingsgroepen, en, last but not least, over wat (Herrnhutter) zending door de verkondiging van het evangelie bewerkstelligde: een begin van een emancipatie, die de onderdrukkers de stuipen op het lijf joeg.

*G. J. van Buiselaar*

**Eewout Klootwijk, Commitment and Oponness; The Interreligious Dialogue and Theology of Religions in the Work of Stanley J. Samartha.** (Boekencentrum) Zoetermeer 1992.

Dit goed leesbare boek bevat heel wat meer dan alleen een analyse van het werk van Stanley Samartha die vooral internationaal bekendheid kreeg door zijn beheer gedurende tien jaar van de dialoog-desk van de Wereldraad van Kerken in Genève ('the architect of interreligious dialogue in the WCC'). De studie geeft een aardig overzicht van recente ontwikkelingen op het terrein van de theologie van de godsdiensten.

De dissertatie valt in vier delen uiteen. In het eerste wordt een historisch overzicht gegeven van Samartha's leven en werk. Daarin wordt geschre-

ven over wat er aan interreligieuze dialoog in de laatste decennia van de zijde van de rooms-katholieken, de oecumenische beweging en in India werd gedaan, teneinde de plaats van Samartha daarin en zijn bijdrage daaraan te kunnen gaan schilderen. In het tweede deel gaat de schrijver in op Samartha's gedachten over religieus pluralisme en interreligieuze dialoog. In het derde deel worden de belangrijkste thema's uit Samartha's theologie van de godsdienst systematisch-theologisch geanalyseerd. Samartha's pluralistische model van de 'theologie van de godsdiensten' verschilt van het zogenaamde exclusivistische (Jezus als de enige weg tot behoud) en inclusivistische model (er zijn verschillende wegen tot behoud, maar de norm is gegeven in Jezus Christus). In het vierde deel geeft Klootwijk tenslotte zijn eigen evaluatie.

Samartha was meer in de dynamiek dan in de principes van de dialoog geïnteresseerd (Ariarajah). Zijn theologie van de godsdiensten is meer een nadenken over wat mensen geloven dan de uitwerking van een systeem van abstracte denkbeelden. Samartha's eigen positie wordt m.i. kernachtig weergegeven met wat hij over één van de eerste ontmoetingen in Libanon (Ajaltoun) schreef: 'An acceptance of common human interests, the convergence of the historical processes of different religions, a sense of participation in each other's on-going religious history, an openness to the strangely other, even the occasion of sharp disagreements and unresolved conflicts – these were some of the moments when there was a perceptible entry into the 'more' – (i.e. 'more than an encounter of commitment' at Ajaltoun (124). Samartha's kritische houding ten opzichte van Hendrik Kraemer komt ter sprake waarin deze werd voorgegaan door M.K. Thomas, die als eerste over de noodzaak van een 'post-Kraemer'-theologie sprak. In de opvatting van Samartha kan 'de Geest' niet beschouwd worden als het exclusieve bezit van de joods-christelijke traditie en zijn (of haar) werk niet tot christologische categorieën beperkt worden.

Klootwijk is van mening dat alle drie genoemde modellen van de theologie der godsdiensten hun tekortkomingen hebben. Hij koerst in het kiezen van zijn positie op de mening van zijn promotor Jan Jongeneel namelijk aan beiden, Kraemer én Samartha vast te willen houden 'as brothers who draw water from the same river, but they do so from opposite river banks and for different purposes'. 'We can only come to a helpful position if pluriformity is taken seriously; not only in practice but also in theory and also if it is linked to contextuality', Jongeneel). Klootwijk zoekt naar een 'contextgebonden en pluriforme benadering van godsdienstig pluralisme dat van de inzichten van alle drie modellen gebruikt maakt. Hij wil een trinitaire theologie van de godsdienst ontwikkelen welke enkele cruciale inzichten van Samartha honoreert. Deze opent z.i. de weg voor een pluriforme en contextuele respons, zonder het christelijk geloof te compromitte-

ren, waarbij er een christocentrische benadering van andere godsdiensten en levensbeschouwingen gevolgd wordt en een pneumatologisch perspectief op godsdienstig pluralisme is.

Doordat Klootwijk niet echt inhoud geeft aan wat hijzelf onder 'contextualiteit' verstaat, blijft toch de kritiek op Samartha wat aan de oppervlakte, aangezien nu juist Samartha's theologie door de (weliswaar één bepaalde) Indische context wordt gekenmerkt. Ook is de auteur te snel klaar met de pneumatologie. Hij haalt de metropoliet van Mont-Liban George Khodr aan die sprak van 'het woord en de geest als de twee handen van de Vader' om dan vervolgens te zeggen dat de Geest van God ook de Geest van Christus is. Maar als dat als een soort conclusie uit het citaat van Khodr getrokken wordt dan wordt er geen recht gedaan aan de (Oosters) orthodoxe pneumatologie die juist door het afwijzen van het 'filioque' een theologie van de godsdiensten mogelijk maakt welke zeer interessante perspectieven biedt voor een contextuelere theologie (van de godsdiensten).

*A. Wessels*

**Wesley Ariarajah, Hindus and Christians: A Century of Protestant Ecumenical Thought.** Editions Rodopi, Amsterdam/William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1991. ISBN 0 8028 0504 3. Prijs f 45,- (paperback) – f 100,- (gebonden).

De toenmalige Dialogue Sub-unit van de Wereldraad van Kerken hield in 1977 in Chiang Mai (Thailand) een consultatie, waarin het thema 'Dialogue in Community' centraal stond. De in 1979 door de WCC Central Committee goedgekeurde 'Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies' waren een direct resultaat van deze consultatie. Hierin wordt een grondige verandering van denken m.b.t. de dialoog voltrokken, in die zin dat dialoog een gebeuren is dat zich voltrekt vanuit gemeenschappen met verschillende levensbeschouwingen, en gestalte krijgt in gemeenschappen waarin mensen uit deze tradities samenleven. Dialoog tussen christenen en andersgelovigen voltrekt zich vanuit het grondgegeven dat zij in feite niet anders dan in betrokkenheid op elkaar existieren, en niet naast of zelfs tegenover elkaar. Deze benadering is vanaf eind tachtiger jaren de dialoog activiteiten, vanuit de Wereldraad ondernomen, blijven bepalen en heeft daaraan nieuwe dynamiek gegeven. Ariarajah stelt na een grondige analyse van de voorgeschiedenis van Chiang Mai en van de ontwikkelingen die daarop volgden vast, dat er bij het aanzetten van deze benadering van dialoog nog teveel onvoldoende beantwoorde theologische vragen bestonden om werkelijk tot een doorbraak te kunnen leiden. Het is dringend nodig dat er op het niveau van de theologie nieuwe openingen worden gecreëerd, wil de verhoopde door-

braak in de relatie van verbondenheid tussen christenen en andersgelovigen werkelijk tot stand komen.

De auteur komt tot deze stellingname vanuit een analyse van de ontwikkelingen die zich vanaf de zendingsconferentie van Edinburgh (1910) in het protestants oecumenisch denken over 'hindoes en christenen' heeft voltrokken. Hij geeft aan wat er zich op dit punt aan godsdiensttheologische ontwikkelingen sinds Edinburgh 1910 (hoofdstuk II), Jeruzalem 1928 (hoofdstuk III), Tambaram 1938 (hoofdstuk IV), en daarna in bijv. Whitby, Willingen, New Delhi, Mexico, Kandy, Uppsala, Nairobi en Chiang Mai (hoofdstukken V en VI) voltrokken hebben. Deze analyse brengt hem tot de conclusie dat met name twee vragen dringend om een antwoord vragen, een antwoord dat geblokkeerd lijkt te worden door gevestigde theologische opvattingen. De vragen zijn: 1. 'Is religious pluralism within God's purpose?' en 2. 'Are "uniqueness" and "finality" appropriate theological categories for understanding the significance of Christ?' (hoofdstuk VI). Samenvattend wijst Ariarajah aan het einde van zijn onderzoek op de noodzaak 'for a theology of religious plurality as an essential part of the explication of the fundamentals of our faith, and for an authentic Christology that moves away from an entirely missiological explication of the significance of Christ'. (p. 214) De ontwikkeling van een dergelijke theologie en christologie dient binnen de Wereldraad urgent opgepakt te worden als een gemeenschappelijke onderneming van de afdelingen zending, dialoog en 'Faith and Order'.

De studie van Ariarajah kan gezien worden als een poging de punten te formuleren die bovenaan moeten staan op de agenda van al degenen die zich momenteel inzetten om in de theologie der godsdiensten tot een doorbraak te komen. Hij zelf levert daaraan – in dit boek althans – nauwelijks tot geen bijdrage. Hoe spannend het wordt als op het pleidooi van de auteur wordt ingegaan blijkt bijv. uit studies van J. Dupuis en S.J. Samartha. Dat van Dupuis handelt over *Jésus Christ à la rencontre des religions* (1989), in 1991 in het Engels verschenen onder de titel 'Jesus Christ at the Encounter of World Religions'. Dat van Samartha draagt als titel 'One Christ – Many Religions. Toward a Revised Christology' (1991). Beide theologen komen op grond van de christologie die zij voorstaan – grondig van elkaar afwijkend – tot geheel ander verstaan van waar het in de dialoog tussen christenen en andersgelovigen fundamenteel om gaat. Vergelijking van beide uitgaven maakt overduidelijk hoezeer serieus het pleidooi van Ariarajah genomen moet worden.

**Rita Stratkötter, Von Kairo nach Mekka. Sozial- und Wirtschaftsgeschichte der Pilgerfahrt nach den Berichten des Ibrahim Rifât Basa: Mir'at al-Haramain,** Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1991 IX, 392 S. D.M. 74,-

*Von Kairo nach Mekka* diende de schrijfster als dissertatie in Friburg. Haar promotor was de bekende islamoloog Werner Ende. Het boek bevat een analytische studie en gedeeltelijke vertaling van het tweedelige Arabische werk *Mir'at al-Haramain*, d.w.z. Spiegel van de beide (verboden) steden Mekka en Medina, geschreven door Ibrahim Rifât Basa (afgekort IRB). IRB was een beroepsmilitair die rondom de eeuwwisseling vier keer met de Egyptische pelgrimskaravaan per boot en met kamelen naar Mekka trok. Een keer als leider van het militaire escorte en drie keer als leider, amir al hadzj, van de karavaan. Tijdens die reizen hield hij een logboek bij. Dit logboek vormde de basis van een tweedelig werk waarin alles staat over de pelgrimage. De geschiedenis, de routes, de proviandering, de soms erbarmelijke hygiëne, de gevaren vroeger en in de tijd van de auteur. Hoewel de auteur zelf aan de Al-Azhar studeerde was hij bescheiden genoeg om voor onderdelen en aspecten waarover hij zelf minder wist deskundigen aan te trekken. Ook uit vroegere werken worden hele stukken overgenomen. Het resultaat werd een tweedelig bronnenboek met respectievelijk 514 en 395 bladzijden. Rita Stratkötter heeft in het eerste deel (Hoofdstukken I-III) aspecten thematisch behandeld. In hoofdstuk IV staan de vertaalde stukken waarbij ze de structuur van het reisverhaal heeft gehandhaafd. Ze voorziet dit van interessante verklaringen in de voetnoten. Ze heeft de beschrijving van de hadzjrituelen en gebeden weggelaten, omdat die uit andere bronnen genoegzaam bekend zijn. De laatste honderd bladzijden worden gevuld door bijlagen, kaarten, foto's, tekeningen en een voortreffelijk register. Het boek wordt daardoor een genot om te lezen, althans voor wie van oude reisverhalen houdt. IRB heeft volgens haar een saaie stijl, maar vermeldt zoveel interessante details dat het de moeite waard is om in verband met de geschiedenis van de pelgrimage zijn boek te raadplegen. In een slothoofdstuk schetst ze een contrast tussen de reis van de pelgrims vroeger en nu. In 1950 werd voor het laatst gebruik gemaakt van een kameel! Wie het beroemde boek van Snouck Hurgronje, *Mekka* uit 1888/1889 (Engels 1931; Engelse heruitgave van de albums in 1986) heeft gelezen herinnert zich dat Snouck Hurgronje veel aandacht geeft aan de pelgrims uit Java. Over hun klachten lezen we ook bij Dr. Stratkötter (p. 191 sq). Wie uitvoeriger over de moderne pelgrimage en het huidige Mekka wil worden geïnformeerd wijs ik op de Franstalige werken van Slimane Zeghidour. Maar deze moderne werken krijgen pas goed reliëf door een degelijke en goed geschreven studie als die van Dr. Rita Stratkötter, die momenteel als islamologe in dienst staat van Missio in Aken.

**J. Nielsen, Muslims in Western Europe**, Edinburgh, Univ. Press 1992, 186 pp. £ 25.-

Tot nu toe ontbrak een duidelijk wetenschappelijk verantwoord overzicht van de islam in West-Europa. In deze leemte voorziet het boek van J. Nielsen, de huidige directeur van het Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations.

Als directeur van de serie Research Papers Muslims in Europa en als lid van een aantal academische en kerkelijke commissies, die zich met de nieuwe migratiegolf bezig houden, beschikte hij over een schat aan informatie. Ook was hij linguïstisch goed voor zijn boek toegerust.

Na een korte historische inleiding wordt de situatie beschreven in Frankrijk, Duitsland, Engeland en België, Scandinavië en Zuid-Europa. Daarna volgen drie hoofdstukken, waarin thematisch onderwerpen worden besproken en vergeleken die voor heel West-Europa gelden, zoals de moslim vraagt naar een kennis van bepaalde aspecten van het islamitische recht, de spanning tussen cultuur en religie en de moslimorganisatie. Turkse moslims blijken bijvoorbeeld het meest verspreid te zijn over Europa. Ze zijn ook het best georganiseerd, maar dan wel in vele elkaar soms bestrijdende groeperingen.

Het valt op dat Nielsen geen apart hoofdstuk wijdde aan het onderwijs. De organisatie van het onderwijs is in elk land zo verschillend dat 'education' regionaal wordt behandeld. Maar ook daar signaleren we gemeenschappelijke problemen.

Tenslotte enkele punten van kritiek. Het is jammer dat in het hoofdstuk over Nederland de hervormde en gereformeerde kerken verwisseld zijn. De gereformeerde kerk stelde in 1976 en de hervormde kerk pas in 1983 een landelijke functionaris voor ontmoeting met moslims aan. Nielsen draait die twee om.

Het hoofdstuk over Zuid-Europa is niet sterk. Er is inderdaad weinig materiaal, maar in ieder geval méér dan Nielsen vermeldt.

Zo ontbreken verwijzingen naar *Islamochristiana*, Rome, jaarlijks sedert 1974, waarin ook over Spanje wordt bericht.

Hopelijk worden in een herdruk enkele schoonheidsfoutjes weggewerkt. Het is knap om in zo'n kort bestek zoveel te bieden.

*J. Slomp*

**Paul Rajahshekar en H.S. Wilson eds., Islam in Asia Perspectives for Christian Muslim Encouter, Report of a consultation sponsored by the Lutheran World Federation and the World Alliance of Reformed Churches**, Bangkok June 11-15, 1991, Geneva, Lutheran World Federation, 150 Route de Ferney, 1992, 225 pp. Prijs ongeveer SF. 15.- ISBN 3-906707-09-5

Vele conferentieverlagen brengen het niet verder dan een verslag in A 4 formaat bijeen gehouden door een ringband of twee nietjes. Het is een goede zaak dat de WARC en de LWF dit verslag, waarin christenen in Azië de uitdaging van de islam serieus nemen, hebben gepubliceerd in een fraaie groene band. Ze bewijzen daarmee de kerken en zendingen ver buiten het gebied dat dit boek in engere zin bestrijkt een grote dienst. Deel I bevat de hoofdlezingen van respectievelijk Charles Amjad-Ali (Pakistan), Andreas D'Souza (India) en Hilario Gomez (Filippijnen). Deel II biedt verslagen over de relaties tussen christenen en moslims in Bangladesh, India, Indonesië, Pakistan en de Filippijnen. In deel III wordt ter vergelijking ingegaan op de situatie in Afrika ten zuiden van de Sahara (Hans Haafkens), het Midden-Oosten (Jan Henningson) en Europa (Jan Slomp). Deel VI bevat het verslag en de aanbevelingen en deel V de bijbelstudies van Olaf Schumann.

*J.S. Slomp*

**Reinhard Kirste, Paul Schwarzenau en Udo Tworuschka, red., Gemeinsam vor Gott: Religionen im Gespräch, Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung**, Band I Rissen, E.B. 1991 pp. 335

In 1991 kwam het zeventiende deel uit van het jaarboek *Islamochristiana* dat sedert 1974 een prachtig overzicht geeft van de stand van zaken van islamstudie en de relaties tussen christenen en moslims in de hele wereld vanuit de optiek van de staf van het pauselijk instituut voor Arabische en islamitische studies in Rome. *Islamochristiana* is voor mij een onmisbaar instrument geworden voor mijn kerk. In het Duits bestond iets dergelijks nog niet. Dr. Reinhard Kirste te Iserlohn heeft het initiatief genomen om hier iets aan te doen. Samen met Paul Schwarzenau en Udo Tworuschka heeft hij een boeiende bundel samengesteld. Aan JIB II wordt momenteel gewerkt. Het jaarboek bestaat uit vijf delen: hoofdartikelen, essays, berichten en documenten, recensies en een bibliografisch overzicht over dialoog van niet alleen Duitse literatuur. De bijdragen hebben een hoge kwaliteit. Met name de bijdrage van Tworuschka over Gustav Mensching is bijzonder interessant. Mensching heeft een zeer diepgaande studie gemaakt van het begrip tolerantie. Het jaarboek beperkt zich niet tot de islam. Ik kan het zeer aanbevelen.

*J. Slomp*

**S.A. Thorpe Primal religions worldwide; an introductory, descriptive review University of South Africa, Manuallia didactica 17**, Pretoria, 1992, 126 pp., bibliografie, 1 kaart, ISBN 0-86981-747-7, pb.

In de huidige overgang naar een post-apartheid samenleving is er in Zuid-Afrika grote behoefte aan inleidingen als deze twee, die zowel als propaedeutische inleiding geschikt zijn als ook door het geleterd publiek met vrucht gelezen kunnen worden. Bij mijn weten ontbraken dergelijke werkjes nog geheel. Deze twee boekjes vullen dan ook duidelijk een leemte op. Door hun heldere indeling en de duidelijke stafkeuze doen ze de serie, *Manualia didactica*, en de traditie van UNISA eer aan. Zij zijn dan ook te verwelkomen, zij het, wat mij betreft, met enkele reserves.

Hoewel Thorpe's eigen specialisatie eerder in het tweede dan in het eerste boekje ligt, is het eerste beter geslaagd doordat het, althans aanvankelijk, duidelijk kiest tegen de op Afrikaanse universiteiten gangbare visie die de traditionele godsdiensten van Afrika als lokale varianten van één ATR, *African Traditional Religion*, behandelt. Thorpe noemt 'the imposition of a unitary framework in all ATRs' (1991:4) terecht problematisch, alhoewel zij de eigenlijke oorzaak daarvan, namelijk dat ATR een ideologisch en christelijk theologisch geïnspireerd paradigma is dat op etnografische en analytische gronden afgewezen moet worden, niet noemt. De kern van dit boek bestaat uit een korte beschrijving van een vijftal godsdiensten: die van de San verzamelaars in Botswana, de Zoeloe veehouders in Zuid-Afrika, de Shona landbouwers in Zimbabwe, de Mboeti verzamelaars in Zaïre, en Yoruba stedelijke landbouwers in Nigeria. Aan iedere beschrijving gaat voldoende informatie over ecologie, economie, politieke orde, cultuur en geschiedenis vooraf om die godsdiensten goed in de hen vormende contexten te kunnen plaatsen. Het jammer is dat ze niet ook één Nilotische godsdienst behandelt, ten eerste omdat die een duidelijk onderscheiden groep vormen naast die van de verzamelaars, de Bantu godsdiensten, en die van West-Afrika, door hun onderscheiden 'geest'-begrip, en omdat voorouders daarin geen of maar een marginale plaats in hebben. Dat had haar van het idee kunnen afhelfen dat voorouders centraal in alle traditionele godsdiensten van Afrika staan (1991: 115; 1992: 32), en van de christocentrische theorie dat voorouders en goden als middelaars tussen de gelovigen en God fungeren (1991: 44, 54-55, 107-109, 115; 1992: 31, 33, 34). Daar is zo goed als geen ethnografisch bewijs voor.

Het tweede boek behandelt summier de oorspronkelijke godsdiensten van Azië, Afrika, Noord Amerika, Centraal- en Zuid Amerika, en Oceanië en Australië. Daarbij valt op dat Thorpe niet alleen godsdiensten zonder schrift behandelt, maar ook die van de Incas, Mayas en Azteken. Haar brede begrip 'primal' blijkt een variant op Mircea Eliade's 'archaische godsdienst' die alle 'pre-moderne' godsdienst omvat. 'Primal' betekent voor Thorpe ook, in de traditie van de school van Eliade, dat deze godsdiensten uitdrukken 'what is basic or fundamental in all religious

systems' (1992: 5). Dat is voor Thorpe hun 'holistic consubstantiality' (1992: 112) die individuen, sociale groepen, de natuur, en de bovennatuur tot een milieubewuste sociale en geloofsgemeenschap bijeenbindt. Tegen deze verbinding van godsdienstwetenschap met de prediking van een ecologische spiritualiteit die de moderne mens van zijn eenzaamheid en apocalypses moet redden (1991: 119, 125; 1992: 120-123) heb ik grote bezwaren. Het leidt tot een godsdienstwetenschap die zich om normatieve redenen tot idealiserende beschrijving beperkt en de taak van het verklaren van hun vormverscheidenheid laat liggen. Het is op grond van deze spiritualiserende godsdienstwetenschap dat Thorpe op het eind van *African traditional religions* (1991: 104-125) toch weer terugvalt in de uniformiserende ATR benadering.

Thorpe verlaat zich op literatuur die over het algemeen vrij recent en redelijk betrouwbaar is. Literatuur met een religionistische inslag, zoals Willem Dupré's *Religion in primitive cultures* (1975), citeert zij veelvuldig. Feitelijke fouten heb ik nauwelijks gevonden. Genoemd kan worden haar mening dat alleen de Zoeloe godsdienst een godin van de aarde kent (1991: 106); die staat ook in de godsdienst van de Akan van Ghana en de Igbo van Nigeria centraal. De 'Shanti of Upper Guinea' (1992: 30) zijn de Asante van het huidige Ghana.

J.G. Platvoet

**M.E. Brinkman, Schepping en sacrament; Een oecumenische studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid,** Meinema, Zoetermeer 1991, 321 pag.

In deze studie zijn twee theologische disciplines aan de orde: scheppings-theologie en sacramentstheologie. Het hoeft geen uitvoerig betoog dat gezien de ecologische problematiek scheppingstheologie een uitermate actueel onderwerp is. Brinkman constateert hier ook een zekere versmalling. Er zijn immers meer theologische thema's die een reflectie verdienen binnen het kader van de heilheid van de schepping. Brinkman neemt hierin het voortouw door in zijn studie de relatie tussen sacrament en schepping te belichten. De auteur staat een uitdrukkelijk oecumenische benadering van de materie voor. Het belangrijkste motief voor Brinkman tot de verbinding van schepping en sacrament schuilt in hun wederzijdse afhankelijkheid. Immers, enerzijds heeft de sacramentsleer de scheppingsleer nodig om Gods heil concreet en aards heil te laten zijn en anderzijds heeft de scheppingsleer de sacramentsleer nodig om de uitzichtloosheid van de menselijke bestaansambivalentie weg te nemen. Brinkman heeft zijn betoog verdeeld in vijf hoofdstukken. In hoofdstuk 1



en 2 wordt de kritiek op een aantal centrale motieven in respectievelijk de scheppingstheologie en de sacramentstheologie weergegeven. Vervolgens wordt in hoofdstuk 3 en 4 gezocht naar een denkmodel dat in staat is een aantal essentiële elementen van de christelijke scheppingsleer en van de sacramentsleer te integreren. In hoofdstuk 5 wordt ingegaan op de scheppingstheologische bezinning binnen de Wereldraad van Kerken. In een korte beschouwing worden de centrale gezichtspunten van de studie samengevat.

Al met al betreft het hier een diepgaande, niettemin bondige en heldere studie waarvan veel valt te leren.

*Rob van der Zwan*

**Ernst Pulsfort, Indien am Scheideweg zwischen Säkularismus und Fundamentalismus, Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien 18. Echter Verlag, Würzburg/Oros Verlag, Altenberge 1991, 112 pag., DM 19,80.**

Terwijl de titel een beetje suggereert dat het hier gaat om iets diks en delijks, hebben we te maken met een werkje dat een inleiding wil geven op de huidige godsdienst-politieke situatie in India. De belangrijke 'topics', zoals India als een seculiere staat, het probleem van het communalisme, het fundamentalisme bij hindoes en moslims, de Sikhproblematiek alsmede een schetsje van de positie van het Indiase christendom worden in korte hoofdstukken besproken. Het geheel wordt gecombineerd door een chronologisch overzicht van de Indiase geschiedenis, literatuuropgaven en een bijlage met kaartjes en tabellen. Aanbevolen niet zozeer als een diepgaande, maar vooral als een snelle wegwijzer.

*Rob van der Zwan*

**Gerard Minnaard en Wilken Veen, red. In dat huis daar woont een vrouw, Feestbundel voor Bé Ruys t.g.v. haar vijfenzeventigste verjaardag op 27 oktober 1992, Gorinchem, Narratio, 1992, 190 pag.**

Zoals in vele andere bundels vinden we ook hier een bonte verzameling. Sommige artikelen zijn ook reeds eerder verschenen of zijn gedateerd. De bundel geeft een goed overzicht van de geschiedenis van de Nederlandse Oecumenische Gemeente en van de rol die daarin door Bé is gespeeld. Er is door Bé en haar vele medewerkers, ook al weer een bont geheel, in Berlijn hard gewerkt. Vaak is dat werk door de omringende kerken niet in dank afgenomen, daarvan getuigen ook de bijdragen.

Wie leren wil hoe in een welbepaalde context theologische keuzes worden

gemaakt, hoe een gemeente probeert missionair te leven en in de praktijk van gemeentelijk leven haar opties probeert te verwerkelijken kan hier terecht.

*Pieter M. Bouman*

**Jacques van Nieuwenhove and Berma Klein Goldewijk, ed. Popular Religion, Liberation and Contextual Theology, Papers from a Congress, KTC deel 8, Kampen, Kok, 1991.**

Deze bundel is de neerslag van het congres gehouden te Nijmegen, 3-7 januari 1990 t.g.v. het afscheid van prof. dr. Arnulf Camps OFM. De lezingen in artikelvorm zijn tevens een poging tot antwoord, tot dialoog op de door EATWOT gestelde vragen. De bijdragen zijn onderverdeeld naar herkomst: Afrika, o.a. met een bijdrage over monotheïsme als politiek probleem, Latijns-Amerika, o.a. een bijdrage over popular religion en de pinksterbeweging, Azië en Oost-Europa. Dat laatste deel is het zwakste deel van het boek. Uiteraard zijn niet alle bijdragen op hetzelfde niveau en een gesproken tekst is in artikelvorm niet altijd even genietbaar. Door de vertalers is goed werk geleverd, de bijdragen zijn in goed en vlot leesbaar Engels beschikbaar gemaakt. Aanbevolen.

*Pieter M. Bouman*

**James H. Cone, The Spirituals and the Blues, An Interpretation. Orbis Books, Maryknoll, New York 1991, 141 pag., \$ 13,95.**

In dit boek toont Cone aan dat de negerslaven 'blues' en 'spirituals' gebruikten om hun menswaardigheid te bevestigen in een situatie van onderdrukking. Achtervolgens onderzoekt Cone de interpretaties die in het verleden gegeven zijn van deze slaven-gezangen, beschrijft hij de sociaal-historische ervaring van zwarte Amerikanen in de late achttiende en negentiende eeuw waarop deze zijn gebaseerd en geeft hij een theologische interpretatie ervan. Dit alles is geïnspireerd door zijn eigen ervaring met deze gezangen. Hij is ervan overtuigd dat het niet mogelijk is om een authentieke interpretatie te geven van deze gezangen zonder de ervaringen meegemaakt te hebben die deze gezangen hebben voortgebracht. Dit is een boeiend boek voor iedereen die geïnteresseerd is in volksreligieuze verzetsbewegingen. Het hermeneutisch beginsel waarop het boek is gebaseerd maakt het boek nog interessanter. Genoeg reden voor een heruitgave van dit in 1972 voor het eerst gepubliceerde boek, ook al is het jammer dat de inzichten uit de 'womanistische' theologie er niet in zijn verwerkt.

Black Christians in the Netherlands and Belgium

The multicultural European community of today includes many Christians from elsewhere. They live not only in the Benelux countries but in significant numbers in France and England as well – and even in Portugal and Germany. To devote one issue of *Wereld en Zending* to their situation and the questions they pose for the churches and believers here would require far more the usual limit of somewhat more than 100 pages. For that reason choices must be made. We have thus limited this issue first to 'black' Christians, referring, with some degree of latitude, to Christians who originate in Africa south of the Sahara and to Afro-American Christians, and, secondly, to those 'black' Christians in the Netherlands and Belgium.

Moreover, we have attempted to allow these Christians to speak for

themselves. Sylvain Kabeya, a Zaïrean journalist, gives his impression of the free churches founded by Zaïrean Christians in Belgium. For these Christians the word 'solidarity' occupies a central place. Every church lives like one big family. Nkiabiasala S. Muepepe, a Zaïrean doctor in the public health department, explains why he joined the United Protestant Church of Belgium: 'Because I am conscious of my imperfections, I know that I need the experience of others in order to live out my faith in humility before God, with respect for the faith practices of others and in freedom of conscience.'

Father Joseph Amoako Adusei, vicar of the Catholic diocese of Kumasi in Ghana, has written a visitation report of sorts on the situation of the Ghanaians in Amsterdam. He observes that the European community is not inclined to welcome them with open arms. It is the task of the

European churches to extend pastoral care among these people. Behind many of the problems that Africans experience in Europe lies the economic reality of Africa. The Ghanaian Presbyterian, David Kpobi, who worked for five years in the Netherlands as a minister in the Dutch Reformed Church, has learned that people here are inclined to withdraw themselves and this entails loneliness. People have chosen for a privatisation of their faith and the gospel no longer has a structuring effect with respect to society.

Kpobi writes: 'Because the churches are losing members, they expect me to make the church attractive again: after all, the churches in Ghana are full. But one cannot make the people here into Ghanaians – they would lose their own faith-identity.'

There are about 500,000 Surinamese living in the Netherlands, 50,000 of which are Protestant and 50,000 Catholic. But the Surinamese theologian Hesdie Zamuël asserts that in the Netherlands people are not stimulated to attend church. In Surinam the church is not so isolated from the community: people are free to walk in during services. In the Netherlands, however, the door is shut when the service begins. The Surinamese are spontaneous, while the Dutch are reserved. If a Surinamese is not immediately accepted into a group, the ghetto is never too far away. The Surinamese have their own

problems: they must send money home and must prove to Paramaribo that all is well to them.

Doreen Hazel speaks on behalf of black women, who feel inferior in two respects: as blacks they suffer from racism, but they are treated as second-class members within their own communities as well.

Ina Koeman and Jan Joosten, Belgian members of the editorial team, together with the Zaïrean journalist, Sylvain Kabeya, have evaluated the six reports by 'black' Christians. Whether one seeks safety among one's own here or one integrates into an European church depends on several factors. In general, economic conditions play a significant role in one's choices and opportunities. If a black person has something to say that is not understood, the refusal to communicate proves to be a very effective form of communication, as Doreen Hazel shows in her article. It seems that black Christians have qualities we lack. But by offering full integration these unique qualities will become no more than folklore.

In addition, this issue contains two extensive reviews on books dealing with the reaction of Moslem and Christian Africans to the penetration of Western thought and commerce into their own continent. Jan Heijke reviews the novel *Ambivalent avontuur* by the Senegalese Cheikh Hamidou Kane in which the main character, for one,

says: 'the West allowed me to rise from the heart of things and taught me to distance myself from the world.' Gerard van 't Spijker sheds some light on the theology of reconstruction. Churches often play an intermediary role in the rapid socio-political changes that have been occurring in Africa since the end of the cold war. The theological basis of this can be found in the theology of reconstruction, a subject on which the Zaïrean theologian Kä Mana has written a book. Finally, Ype Schaaf shows how Africans have played a role in the Bible, in Judaism and early Christianity. This concerns the Jewish influence in the Ethiopian Orthodox Church, the Nubian Church that blossomed in Meroe, the land of the eunuch, in the Sudan, the Coptic Orthodox Church of Egypt, the long since

vanished church in the Maghreb of the Roman colonists, of Augustine, where the Church Latin of Tertullian was born.

In the column *Kroniek* we have again striven to inform our readers on the current missiological situation in the Netherlands and Belgium, showing that we have not forgotten the issue of missionary activity. An interesting announcement is that a working group in Oegstgeest wishes to compile a book on all non-native Christian communities in the Netherlands. A number of book notices conclude this transitional issue, the idea for which originated with the editor-in-chief Jaap van Slageren and which has been my privilege to implement.

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 1993

- Zwarte christenen in Europa
- Het missionair-missiologicalisch debat in Nederland en België
- Evangelisatie in Midden- en Oost-Europa

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

- O Christenen, moslims en Europa (1992/4)
- O Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3)
- O Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)
- O Missionair Europa na 500 jaar (1992/1)
- O Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)
- O Canberra/Columbus 1492-1992 (1991/3)
- O Weelderig of verlegen omgaan met religie? (1991/2)
- O Over zending en uitzending (1991/1)
- O De dialoog aan de basis (1990/4)

(Prijs incl. verzendkosten)