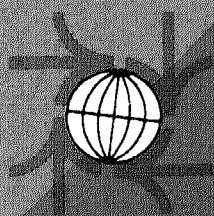


# Varia Wereldwijd



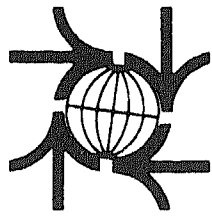
**Wereld en Zending**

**1993.1**

**Varia Wereldwijd**

Jaap van Slageren	Ten geleide	1
Jan van Lin	Een nieuwe eindredacteur	2
Jan Heijke	Slechts een korrel graan. Over een roman van Ngugi Wa Tsiong'o	4
Arnulf Camps	Discussies gevoerd in de Encycliek 'Redemptoris Missio' en Aziatische reacties	12
Jaap van Slageren	EATWOT 1992: Theologische oefeningen vanuit wanhoopssituaties	18
Jacques van Nieuwenhove	De autochtone volkeren en het kruis van Columbus. Inculturatie volgens Santo Domingo	28
Wiel Eggen	Vrouw, ambt en missiologie	40
Eeuwout Klootwijk	Zoektocht naar het Mysterie van God: Stanley J. Samartha's levensgang	52
Klaus van der Grijp	Waar alles uit de hand loopt. 'Stadszending' in São Paulo	59
Jurjen Wiersma	Naar een leven op menselijke maat in Europa	68
Jan van den Berg	William Carey's Enquiry	78
	Kroniek	90
	Zendingsarchieven als bron voor wetenschappelijk onderzoek - Een begraafplaats voor moslims in Antwerpen? - CREDIC 1992: Missionaire modellen in Latijns- Amerika - Islam-bekend/onbekend - Studiedag rondom 'Redemptoris Missio' - ICCO Afrika-consultatie	
	Boekbesprekingen	104
	English Summaries	118





# Wereld en Zending

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

## redactie

uit Nederland en België

### kernredactie

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

### redactie

Drs. Barend Drewes  
Drs. Wiel Eggen  
Dr. Henny Groenen  
Dr. Jan Jongeneel  
Dr. Jan Joosten  
Drs. Ina Koeman  
Drs. Arie Kramer  
Drs. Hans Schravessande  
Dr. Jaap van Slageren  
Dr. Anton Wessels  
Drs. Frans Wijsen

### adres redactie

Ype 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 Zendingsraad,  
Amsterdam  
Comité van de Missionerende  
Instituten, Brussel  
Verenigde Protestantse Kerk in  
België, Brussel

### administratie

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

### Contactadres België:

C.M.I.  
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

## Varia Wereldwijd

In het afgelopen kalenderjaar is ons gebleken dat er een scheve aandacht verdeling dreigt te ontstaan tussen bijdragen gegroepeerd rond een specifiek thema en kolommen besteedt aan andere missionair-missiologicalische onderwerpen. Wegens plaatsgebrek konden veel artikelen die ons spontaan bereikten niet geplaatst worden. Om dezelfde reden hebben wij menig auteur, die op verzoek van de redactie een bijdrage inzond, zelfs moeten teleurstellen. Vandaar het besluit van de redactie om ditmaal bij uitzondering een vrij nummer uit te geven met veel boeiende bijdragen die normaal in *Wereld en Zending* niet aan bod kunnen komen. Bovendien is de redactie er in geslaagd voor dit nummer een aantal auteurs tot schrijven te bewegen over onderwerpen die raken aan de actualiteit van het missionaire gebeuren. De geïnteresseerde lezer zal tot de ontdekking komen dat in het nummer

Afrika, Azië, Latijns-Amerika en Europa uitvoerig aan bod komen. Naast historische berichtgeving wordt tevens informatie verschaft over ontwikkelingen in de Derde Wereldtheologie en voortgaande discussies rond Redemptoris Missio.

Het hoofd Kroniek bevat eveneens extra veel informatie over missionaire symposia en consultaties die in het afgelopen jaar hebben plaatsgevonden. Ook de rubriek Boekbesprekingen bevat veel informatie over boeken en brochures die al eerder op de redactietafel lagen.

In zekere zin markeert dit nummer ook een belangrijk keerpunt; het huidige eind-redactieteam maakt schoon schip. Een nieuwe eindredacteur treedt aan om een nieuwe start te kunnen maken. Met vreugde hebben wij ons werk in voortreffelijk samenspel met de redactie en de directie van *Wereld en Zending* gedaan. Wij mochten

ons verheugen in een groeiende samenwerking met Belgische missionaire instanties en personen, ook de prima samenwerking met het uitgevershuis Kok via mevrouw Marry Goedhart heeft ons zeer goedgegaan. Met het intensief bezigzijn met Wereld en Zending hebben wij voor onszelf veel missiologisch-missionaire inzichten verzameld. Dit kapitaal hopen wij verder te verzilveren in onze anderssoortige betrokkenheid bij Wereld en Zending.

*Jaap van Slageren  
Corrie van der Ven*

### **Een nieuwe eindredacteur**

Ds. Ype Schaaf zal met ingang van 1 januari 1993 de nieuwe eindredacteur van Wereld en Zending zijn. Directie en Redactie hebben hem met genoegen ter benoeming voorgedragen aan de uitgevers van Wereld en Zending: de Nederlandse Missieraad, de Nederlandse Zendingsraad in Nederland, en het Comité van de Missionerende Instituten en de Verenigde Protestantse Kerk in België. De benoeming zal mede namens de andere uitgevers gebeuren door de Nederlandse Missieraad.

Ds. Schaaf zal aan velen vooral bekend zijn als lid van de hoofdredactie van het Friesch Dagblad, in de periode 1977-1990. Anderen

zullen zich herinneren dat hij van 1959-1972 in verschillende bijbelgenootschappen werkzaam was. Van 1959-1963 als bijbelsecretaris van Kameroen en Gabon in Yaoende, van 1963-1968 als informatiesecretaris van de bijbelgenootschappen voor heel Afrika, en van 1968-1972 als adjunct-secretaris (binnenland) van het Nederlands Bijbelgenootschap te Amsterdam. Voordat hij bij het Friesch Dagblad ging werken was hij van 1972-1977 nog werkzaam als directeur van het hervormde welzijnsorgaan voor Friesland, it Skewiel. Ds. Schaaf verwierf verder bekendheid als auteur van verschillende boeken, en van zijn optredens voor radio en televisie.

Namens uitgevers, directie en redactie wens ik ds. Schaaf succes bij de uitoefening van zijn functie als eindredacteur. Ik heb er alle vertrouwen in dat Wereld en Zending in hem een goede opvolger heeft gevonden van de vertrekkende eindredacteur dr. Jaap van Slageren en zijn adjunct drs. Corrie van der Ven. Wereld en Zending is hun veel dank verschuldigd voor de inzet waarmee zij beiden in de afgelopen drie jaar zorg hebben gedragen voor de uitgave van het tijdschrift. Bij hen was de voorbereiding en uitvoering van het redactionele beleid in goede handen. Bij het bepalen van dit beleid kon de redactie zeer regelmatig dankbaar gebruik maken van hun creatieve inbreng.

Ik wens hen alle goeds in hun nieuwe functie.

Tenslotte wil ik ook nog dank uitspreken voor de bijdrage die de heer Sietze van den Akker aan Wereld en Zending leverde. Gedu-

rende lange tijd keek hij met grote zorgvuldigheid de drukproeven na. Wat moet een tijdschrift zonder een goede corrector?

*Jan van Lin, voorzitter redactie  
Wereld en Zending*

## 'Slechts een korrel graan'. Over een roman van Ngugi wa Thiong'o

---

Het Godsbeeld van twee Afrikaanse romanschrijvers, Ngugi wa Thiong'o en Cheikh Hamidou Kane wordt door Jan Heijke belicht in respectievelijk dit nummer van *Wereld en Zending* en het komende nummer. Staat bij laatstgenoemde auteur de omgang met het ondoorgrondelijke, met God, voorop, Ngugi wa Thiong'o lokaliseert God met name in de inzet voor een humanere wereld, in wat men in Latijnsamerikaanse kringen bevrijding noemt.

### Inleiding

Ngugi wa Thiong'o (Kenia, geboren in 1938) kreeg van zijn Europese uitgever te horen dat hij de titel van zijn roman moest veranderen. Boven het manuscript stond: *Worstelen met God* (Wrestling with God). De Engelse uitgeverij Heinemann vond dit opschrift voor haar lezers weinig inspirerend. Ngugi wa Thiong'o kwam daarom met een nieuwe titel: *A Grain of Wheat* (Slechts een korrel graan). Deze titel was op zijn minst even duister als de oorspronkelijke, maar had het voordeel geen potentiële kopers af te schrikken.

Hetzelfde lot onderging Cheikh Hamidou Kane (geboren in 1928 in Senegal) die, nietsvermoedend, boven zijn tekst had gezet: *Dieu n'est pas un parent* (God is geen verwant<sup>2</sup>). De uitgeverij Julliard in Parijs was ervan overtuigd met zo'n uitspraak niet voor de dag te kunnen komen en de moslimauteur zag zich genoodzaakt zijn boek aan zijn lezers aan te bieden met de titel: *L'aventure ambiguë*.

Deze titelwijzigingen geven mij de gelegenheid om te wijzen op de handicap die de Afrikaanse schrijver ontmoet. Wil hij of zij een uitgever vinden

die met zijn manuscript in zee wil gaan, dan zal hij zich doorgaans (moeten) wenden tot een Noordatlantische uitgever. Zijn lezerspubliek moet gerecruteerd worden uit mensen die ten minste een lagere school hebben doorlopen en die boven het bestaansminimum leven. Het koopkrachtig lezerspubliek heeft zich geconcentreerd in diezelfde Noordatlantische wereld. De taal van de Afrikaanse auteurs is dan ook zelden Sango of Shona of Ewondo, want die talen zijn noch de potentiële lezers noch de recensenten in Europa machtig. Kortom, wij zijn hun broodheren.<sup>3</sup> Het is hier niet de plaats om alle consequenties van deze merkwaardige situatie verder uit te werken. Voor wat de genoemde werken van de twee auteurs<sup>4</sup> betreft, hun inhoud is een confrontatie van autochtone en westerse, c.q. christelijke ziens- en handelwijze. In het kort eerst even het verloop van het verhaal van 'Slechts een korrel graan'.

### Het verhaal

*Slechts een korrel graan* (Worstelen met God) speelt op de bevrijdingsdag van Kenia. De Britse vlag is gestreken, die van het nieuwe onafhankelijke Afrikaanse land gehesen. Ook in een provinciestadje van het voormalige Mau-Mau gebied wordt de dag feestelijk gevierd. Oud-strijders van de verzetsbeweging nemen een prominente plaats in het programma in. Een zekere Mugo is gevraagd die dag het woord te voeren. Zijn onbaatzuchtig en heldhaftig gedrag in een van de concentratiekampen die door de koloniale overheid waren ingericht voor gevangen guerrillastrijders was spreekwoordelijk geworden en werd overal in liedjes bezongen. Mugo was de held van de streek. Maar om een of andere reden lijkt hij terug te schrikken voor de uitnodiging. De mensen willen Mugo horen op die nationale feestdag. Zijn toespraak wordt als het hoogtepunt tegemoet gezien. Maar tot het laatste ogenblik blijft het onzeker of hij zal komen. De organisatoren van het bevrijdingsfeest willen tevens van de gelegenheid gebruik maken om degene die Kihika, de leider van de ondergrondse verzetsbeweging, verraden heeft publiekelijk te ontmaskeren. Kihika werd door de Engelsen gegrepen en opgehangen. Het is zo goed als zeker dat een collaborateur, Karanja, dit op zijn geweten heeft. Als het moment voor het programma-onderdeel *speech van Mugo* daar is wordt deze in de achterste rijen van de menigte gesignaleerd. Hij komt naar het podium en verklaart voor een doodstil gehoor dat hij het is geweest die Kihika bij de districtscommandant heeft aangegeven. 'Jullie vragen om Judas. Jullie vragen naar de man die Kihika naar de boom heeft geleid. Die man staat nu voor jullie. Kihika kwam 's avonds bij me. Hij legde zijn leven in mijn handen, en ik heb het aan de blanke verkocht.' De schrijver laat weten waarom Mugo

Kihika heeft aangebracht. Hij had gehoopt daardoor buiten de strijd te blijven. Maar hij werd tóch opgepakt. Eenmaal in het concentratiekamp groeide hij uit tot de held van het hele gebied.

## Kihika's bijbel

### Het Oude Testament

Ngugi wa Thiong'o heeft de verzetsheld Kihika een bijbel meegegeven die later, na zijn terechtstelling is teruggevonden. Daarin heeft deze verzetsman allerlei verzen rood of zwart onderstreept. Die aangestreepte verzen worden niet terloops en achteloos in de roman vermeld, maar nemen een strategische plaats in. Dat kun je afleiden uit de frequentie waarmee eenzelfde bijbelcitaat wordt herhaald. Maar ook aan de status van *motto* die de auteur aan bepaalde teksten heeft gegeven. Tenslotte: ook de nieuwe titel die hij op verzoek van zijn uitgever voor zijn boek moest bedenken is een bijbeltekst geworden.

Ofschoon Ngugi ook de figuur van de held en verrader Mugo met de bijbel laat omgaan, vertolkt de profilering die Kihika aan de joods-christelijke tekst geeft Ngugi's eigen duiding van de geschiedenis.

Een voorbeeld van een meermalen herhaald citaat: twee verzen uit Psalm 72, de verzen 4 en 12: *Hij zal recht verschaffen aan de armsten van het volk. Hij zal hen redden, maar de verdrukker verbrijzelen. Hij zal de armen redden die om hulp roepen en die van hulp verstoken zijn.* Driemaal in het boek komt deze verwijzing terug (Ndl. editie blz. 34, 88 en 159.) Voor de auteur is de guerrilla van de Mau-Mau niet alleen een reusachtige en bloedige inspanning van weerbare Kikuyuboeren geweest, maar ook een manifestatie van de God van de bijbel. Ngugi steekt deze overtuiging niet onder stoelen of banken. Een andere verwijzing naar het Oude Testament komt ook meermalen terug: het Exodusthema.<sup>5</sup> Hij heeft dit aan een deel van zijn boek als motto meegegeven. Op een verder blanke pagina voorafgaande aan hoofdstuk 4 laat Ngugi drukken: *Ga tot Farao en zeg tot hem: Zo spreekt de Heer: 'Laat Mijn volk gaan'.* (Exodus 8, 1: 'rood onderstreept in Kihika's bijbel', aldus Ngugi, blz. 46). Het motto op een blanke pagina vóór hfst. 9, 'rood onderstreept in Kihika's bijbel', luidt: *'Ik heb de ellende van Mijn volk in Egypte gezien en hun gejammer over hun drijvers gehoord. Ja, Ik ken hun leed.'* (166).

De lezer kan deze sleutel tot het diepere verstaan van de roman niet meer over het hoofd zien. In de Britse bezetter manifesteerde zich de oude farao weer, terwijl het verzet door God gevolmachtigd werd. De emancipatie van de gekoloniseerde bevolking van Afrika is heilsgeschiedenis. God is niet afzijdig.

De betrokkenheid van God bij de bevrijding van het onder de voet gelopen Afrika dateert volgens Ngugi al van vroeger. Een verzetsheld in de twintiger jaren, de Keniaan Harry Thuku (1923) was belast met dezelfde boodschap van God: *'Ga tot de Farao en zeg hem: Laat Mijn volk gaan'.* (blz. 22).

Ngugi laat Kihika ook het gebruik van geweld uitleggen: *Woorden konden de farao er niet toe brengen de kinderen van Israël te laten gaan. Maar te middernacht trof de Heer alle eerstgeborenen in het land Egypte... En de volgende morgen liet farao hen gaan.'* (239). Blanke kolonisten en hun familieleden zijn ten offer gevallen aan de guerrilla's. Hun aantal valt weliswaar in het niet bij de Afrikanen die door het Engelse optreden om het leven kwamen. Maar toch heeft de auteur behoefte aan enige verontschuldiging. Betekende de Uittocht uit het land van Farao niet ook de dood voor onschuldige Egyptische kinderen?

De gedachten gaan evenwel niet op de eerste plaats uit naar de gedode Engelsen, maar naar de slachtoffers onder de autochtone bevolking. De overlevende verzetsstrijders worden op het bevrijdingsfeest door de predikant van een Onafhankelijke Kerk aan de gesneuvelden in eigen gelederen herinnerd. Als hij voorgaat in gebed zegt hij: *'God van Abraham, Isaäk en Jakob, deze dag zullen allen zich herinneren als de dag waarop U Uw kinderen uit Egypte verlost hebt... Elke deurpost van onze hutten is besmeurd, niet met het bloed van een ram, maar met het bloed van onze eigen zonen en dochters die gestorven zijn. Het roepen van Rachel in ons midden kan niet overstemd worden... De reis door de woestijn was lang... De vijanden achtervolgden ons met wagens en paarden, om ons terug te brengen naar de Farao. Want zij waren ongenegen Uw volk te laten gaan.'* (270-271).<sup>6</sup>

Niet alleen Kihika of een feestpredikant brachten de onafhankelijkheidsstrijd in verband met de Exodus-God, ook de bevolking zou zich bemoeidigd hebben gevoeld door de associatie met het zich uit Egypte bevrijdende joodse volk. Als de in een nood-dorp bijeengedreven dorpelingen onder toezicht van gewapende opzichters een greppel rond de nederzetting moeten graven laat Ngugi ze zingen: *'De kinderen van Israël waren in Misri (Egypte)'.* (183)

Kortom, het Exodusmotief dat ook voor de Latijnsamerikaanse bevrijdingstheologie zo sprekend was, vind je terug in deze vroege roman (1967) uit Kenia. God is, naar de opvatting van de auteur, sterk betrokken bij de hedendaagse, de eigentijdse geschiedenis. Hij fungeert als motivatie om politiek-economisch onrecht te bestrijden. Het Oude Testament verleent daartoe het nodige élan, of, dieper, het gaat om Gods opdracht, Gods zending.

Ook het Nieuwe Testament reikt een sleutel tot het verstaan van Kenia's jongste geschiedenis, meent Ngugi. Via het Exodusmotief kent hij, zoals we hebben gezien, God een actieve, mobiliserende rol toe in de bevrijdingsstrijd tegen het onderdrukkende koloniale bewind. Daarmee rechtvaardigt hij niet alleen het gewapend verzet, hij acht het zelfs geboden. Via het aan het Nieuwe Testament ontleende Kruismotief maakt hij vervolgens duidelijk dat de inzet voor bevrijding uit maatschappelijk onrecht zelfverloochening vraagt en zelfs mensenlevens vergt.

Zoals gezegd moest Ngugi onder druk van zijn uitgever zijn aanvankelijke titel *Worstelen met God* laten vallen. Hij koos *Slechts een korrel graan*. De herkomst van de vier woorden is op het eerste gehoor misschien niet duidelijk. Het motto dat Ngugi zijn eerste hoofdstuk op een afzonderlijke lege pagina meegeeft verklaart de bedoeling. Daar wordt 1 Korinthe 15, 36-37 geciteerd: 'Als gij zaait, zaait gij **slechts een korrel graan** of iets dergelijks, maar niet het toekomstig lichaam'. Bij hoofdstuk 14 wordt de verwijzing naar de graankorrel opnieuw als motto aan de tekst meegegeven: 'Voorwaar Ik zeg U, als de graankorrel niet in de aarde valt en sterft blijft zij alleen. Maar indien zij sterft brengt zij veel vruchten voort' (zwart onderstreept in Kihika's bijbel: 252). Ngugi kon het niet laten in de titel van zijn boek de referentie naar de bijbel te handhaven. De noodzaak van zelfopoffering in de strijd voor een menswaardiger wereld wordt opvallend beklemtoond. Zou de verwijzing naar het Exodusthema nog geïdentificeerd kunnen worden als een bemoedigende ruggesteun, de gekozen nieuwtestamentische citaten beklemtonen de gevraagde investering. Ook spreken ze de overtuiging uit dat deze zelfopoffering niet vruchteloos zal blijven. Maar ook wordt erop gewezen dat tussen dit sterven en de oogst een tijdsinterval zit waarin voor het blote oog alles nog ongewis is. De doeltreffendheid van de gevraagde inzet is niet op het eerste gezicht duidelijk.

Ngugi laat Kihika aan zijn leeftijdgenoot Karanja – de latere collaborateur – zeggen: 'Neem Mijn kruis op', heeft Jezus tot Zijn volk gezegd. 'Wie Mij volgen wil moet zichzelf opgeven en zijn kruis opnemen. Want wie zijn leven verliest om Mijnentwille zal het vinden.' (115)

Kritisch laat Ngugi zijn held Kihika preciseren: Jezus' dood heeft nergens verandering in gebracht. Dit verwijt treft, zoals de rest van het boek laat zien, een interpretatie van de persoon en het leven van Jezus die in Hem een a-politieke, sacrale, hemelse figuur wil zien. Ngugi heeft deze interpretatie ontmoet in de Opwekkingsbeweging en zalvende predikanten die vrede en verzoening verkondigen en de mensen willen afhouden van poli-

tiel engagement. Ngugi zegt daarom bij monde van Kihika: 'In Kenia, Karanja, hebben we een sterven nodig dat **verandering teweegbrengt**. Wij moeten bereid zijn het kruis te dragen. Iedereen die de Eed van Eenheid (de Mau-Mau eed) aflegt om verandering te bewerkstelligen is een Christus.' (123). En later zegt Kihika nog eens: 'Enkelen moeten sterven, opdat velen zullen leven. Dat is de betekenis van de kruisiging vandaag.' (239)

## De gesmolten god

Een Godsgeloof – en ook een christendom of kerk – waarin die maatschappelijke inzet naar de achtergrond verdrongen wordt ten voordele van een ongevaarlijke spiritualisering en vervluchtiging van God roept bij Ngugi ironie op. In zijn verschillende romans stelt hij het van het kruis weggevluchte christendom fel aan de kaak. De bevrijdingsstrijd is mét Onafhankelijkheidsdag nog niet ten einde, is hem gebleken. De leiders van het land zijn, op het kruispunt van het Uhuru-feest, de verkeerde weg ingeslagen. Het zijn nu de profiteurs in eigen land die de bevolking onteigenen. Recht doen aan de onrechte massa is nog steeds de opgave. Het motief van de dans om het gouden kalf en de aanbidding van de Mammon, de god *Geld*, zijn voortaan de meest voorkomende bijbelse beelden. Ngugi citeert er niet meer zo vaak letterlijk, zoals hij dat wel in *Slechts een korrel graan* had gedaan. Ik laat enkele passages volgen die hij in de mond legt van een volksadvocaat in Nairobi:

Zij die de mensen tot slaaf hebben gemaakt in de dienst aan het gesmolten beest van goud en zilver, welke dans gaan zij nu dansen?... Wij, de leiders, hebben ervoor gekozen om te koketteren met de gesmolten god, een blind monster dat ons al honderd jaar heeft geteisterd. We redeneerden: wat er mis is, is de huidskleur van de mensen die deze god dienden. Onder onze eigen zorg en leiding zullen we de monstergod temmen... Maar we vergaten dat hij altijd al blind en doof is geweest voor het verdriet van mensen. Dus bleven we het monster voeden... En nu zijn wij allen slaaf geworden. We knielen voor zijn altaar neer en bidden en hopen... We zien het resultaat: de bewoners van de Blue Hills (villa-wijk in Nairobi), zij die het priesterschap op zich hebben genomen in de eredienst voor de blinde god... En we krijgen te horen: ...Laten we eerlijke slaven zijn voor de monstergod... Laten we hem de tienden geven die daarbij horen. Want de priesters (van de metalen god) moeten ook eten. We zullen het geld naar zijn vazal, de bank brengen... Ondertussen wordt de god dik en vet en wekt hij de eetlust op van zijn priesters (259). Ons

volk had gezegd: Laten we geen slaaf worden van het monster. Laten we alleen bidden en worstelen met de ware god in onszelf. Ze vochten... vergoten bloed, niet opdat enkelen in de Blue Hills konden wonen en de gesmolten god, de god buiten ons, konden dienen, maar opdat velen een voller leven mochten leiden, wáár zij ook wonen (260). Hoeveel moederloze kinderen moeten er schreien, hoe lang moet ons volk door blijven zwoegen opdat een paar uitverkorenen 1000 dollar kunnen zetten op de bank van dezelfde monstergod die vierhonderd jaar lang een continent heeft uitgebuit? (263).

Elders spreekt Ngugi van de veeleisende *god van de winst* (337).

## Godskennis door inzet

Ook het bekende hoofdstuk 25 van het Mattheüsevangelie komt in Ngugi's roman 'Bloesems van bloed' indrukwekkend aan de orde. Dominee Jerrod komt een gevangene, Munira geheten, opzoeken die verdacht wordt drie prominenten van het nieuwe, onafhankelijk geworden Kenia uit de weg te hebben geruimd. Alle drie waren fervente aanhangers van het gouden kalf. Dezelfde dominee had, jaren te voren, een delegatie armoedzaaiers uit het binnenland hongerig en dorstig weggestuurd toen deze, onderweg naar Nairobi, bij hem aanklopte. In plaats van die mensen te helpen had hij een stichtelijk woord gesproken. 'Goud en zilver heb ik niet. Maar wat ik wel heb geef ik jullie: in de naam van Jezus Christus, wandel...' (236) Munira herinnert de dominee aan die vroegere ontmoeting. De dominee stamelt: 'Als ik geweten had dat jullie... maar...'. Munira wijst dan teatraal met een vinger naar zijn bezoeker: 'Ga weg van mij, vervloekte, naar het eeuwige vuur, bereid door de duivel en zijn engelen: want ik heb honger geleden, en jij hebt mij niet te eten gegeven, ik heb dorst geleden en jij hebt mij niet te drinken gegeven... Dan zullen zij Hem antwoorden: Heer, wanneer hebben wij U hongerig gezien, of dorstig, of naakt,... en hebben wij U niet gediend? Dan zal Hij hun antwoorden en zeggen: Voorwaar Ik zeg U, in zoverre jullie dit aan een van deze minste der Mijnen niet gedaan hebt, hebben jullie het ook aan Mij niet gedaan. En dezen zullen heengaan naar de eeuwige straf.' (530). Los van zijn context is dit bijbelwoord al indrukwekkend. Maar op het eind van de lijvige roman fungeert het als een soort apotheose. Het wordt gericht aan een bedienaar van een christelijke kerk. Het behoeft ternauwernood toelichting. Een Godsbenadering die óm de onrechtvaardige verdeling van de middelen van bestaan heenloopt is een hersenschim. De strijd voor een rechtvaardige samenleving is authentieke Godsbenadering.

## Besluit

Ngugi wa Thiong'o's standpunt is niet typisch Afrikaans, maar vindt ook bijval in andere continenten. Ik hoef maar Latijns-Amerika en de Filipijnen te noemen. En ik mag verwijzen naar de Srilankaanse theoloog Aloysius Pieris die, op basis van de boeddhistische én de christelijke spiritualiteit, pleit voor twee soorten bevrijding: die uit de *onvrijwillige* armoede en die uit de wurggreep van bezit en van dingen. De onvrijwillige armoede kan pas dan daadwerkelijk bestreden worden als die strijd gepaard gaat met *vrijwillige* armoede, d.w.z. matiging.

1 London, Heinemann 1967. Nederlandse vertaling verscheen bij uitgeverij Corrie Zelen, Maasbree 1979 (319 blz., met nawoord).

2 Oorspronkelijke uitgave bij Julliard 1961, heruitgave door Union Générale d'Éditions, série 10/18, 1981, telt 191 pagina's. Bij Heinemann, London, verscheen in de African Writers Series een Engelse uitgave (Ambiguous Adventure). De Nederlandse vertaling *Ambivalent Avontuur* verscheen bij In de Knipscheer, Haarlem 1988.

3 Stelt U zich eens voor dat de Nederlandse literatuur ofwel in het Urdu, ofwel in het Chinees geschreven zou zijn. Wat wij de Afrikaanse literatuur noemen is daarom een vreemdingsverschijnsel.

4 Voor wat Ngugi wa Thiong'o betreft weg ik er nog aan toe het boek *Petals of Blood*, London, Heinemann 1977, 345 pagina's (Nederlandse vertaling: *Bloesems van bloed*, Haarlem, In de Knipscheer 1988, 511 blz., met

nawoord).

5 Ngugi gebruikt ook de vertelvorm om het zedingsbewustzijn van zijn held onder de aandacht van de lezers te brengen. Kihika, zegt hij, was al als jongen diep geraakt door het verhaal van Mozes en het Joodse volk. Hij las het steeds weer opnieuw en vertelde het door aan zijn zus Mumbi (112).

6 De nieuwe leider van het onafhankelijke Kenia is Jomo Kenyatta, die na een verblijf van enkele jaren in Engeland terugkeerde naar zijn land. Op het feest van de Onafhankelijkheid werd hij bezongen als Mozes, die in het land van de farao had verbleven maar toch de leiding van zijn volk op zich genomen had (271).

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.



## Discussies gevoerd in de Encycliek 'Redemptoris Missio' en Aziatische reacties

De encycliek 'Redemptoris Missio' vormde al meermalen onderwerp van discussie in *Wereld en Zending*\*. In deze bijdrage onderneemt Arnulf Camps een speurtocht naar de ontstaansgeschiedenis van dit geschrift. Wat was het motief om na 25 jaar 'Ad Gentes' in 1990 hiermee naar buiten te komen. Is hier sprake van een kwaadaardige opzet? Hij verwijst in dit verband naar Aziatische reacties en besluit met een persoonlijke aantekening.

### 1. Waar reageert de encycliek op?

Het valt op dat meerdere malen in de encycliek gesteld wordt, dat in onze dagen getwijfeld wordt aan de blijvende geldigheid van de missie-opdracht. In nr. 2 staat, dat innerlijke en uiterlijke moeilijkheden het elan van de missie van de Kerk onder niet-christenen hebben verzwakt en dat dit een uiting van een geloofscrisis is. In hetzelfde nummer leest men, dat velen om deze encycliek gevraagd hebben, omdat twijfels en dubbelzinnigheden aangaande de missie ontstaan zijn en omdat de mensen in het veld de grond onder de voeten zien verdwijnen. Die twijfels worden in de nummers 4, 11 en 17 opgesomd: Is missie nog wel actueel?; moet missie niet vervangen worden door dialoog?; is humanitaire hulp niet het enige dat te doen staat?; sluit gewetensvrijheid bekeringspogingen niet uit?; is er geen heil in alle godsdiensten?; moet men niet eerder van de schepping dan van de verlossing uitgaan?; en: wordt het heil niet gesecculariseerd? De encycliek neemt duidelijk stelling in de nummers 16-18: dit alles stemt niet overeen met de geloofsvisie.<sup>1</sup>

Kan men deze zaken concreet maken? Hier wordt een poging – geen uitputtende – gedaan om helderheid te brengen. Drie aanleidingen kunnen met goede argumenten naar boven gehaald worden.

Allereerst valt het op, dat kardinaal Jozef Tomko, hoofd van de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volken, zich meerdere malen in deze zin

\* J. van Lin, 'Missio! moet dat nog' en P. Holtrop, 'De schrale wind van de nieuwe lente', in *Wereld en Zending* 20 (1991), pp. 94-105.

heeft uitgelaten. Op 5 april 1991 sprak hij op een bijeenkomst van alle kardinalen met de Paus. De inhoud van deze interventie vindt men ook in zijn toespraken in Azië in het jaar daarvoor. Volgens hem heeft het Tweede Vaticaanse Concilie de dialoog aangemoedigd, maar de theologen hebben onaanvaardbare en destructieve doctrines ontwikkeld. Missie werd ontwikkelingswerk en dialoog. Verkondiging, religieuze opvoeding en de logica van bekering en dopen werden verwaarloosd. Die theologen reduceerden missie tot dialoog, inculturatie en bevrijding. Vooral de theologen in India, die grote invloed hebben in Azië, Oceanië en sommige Afrikaanse en Europese landen, hebben zich hieraan bezondigd. Om op gelijke voet te dialogiseren degraderen zij Jezus Christus door Zijn God-zijn niet te vermelden of door stichters van andere godsdiensten tot quasi-incarnaties te verheffen. Christus wordt een kosmisch-goddelijke natuur, gescheiden van de historische Jezus en Zijn Kerk en optredend in andere historische personen. Dit alles verwoest de missie naar de opvatting van kardinaal Tomko.<sup>2</sup>

De encycliek gaat tweemaal op de situatie in Azië in. In nr. 37 leest men, dat vooral in Azië de christelijke gemeenschappen zo klein zijn, dat zij geen duidelijk teken van christelijke presentie zijn en dat zij de dynamiek voor de evangelisatie missen. In nr. 55 wijst de paus erop dat hij onlangs een brief aan de bisschoppen in Azië schreef, waarin hij hen inscherpt, dat – ondanks een open houding t.o.v. andere godsdiensten – zonder aarzelen Christus verkondigd moet worden en dat geloof, doopsel en Kerk noodzakelijk zijn. De Kerk is de gewone weg tot heil en de Kerk alleen bezit de volheid van de heilsmiddelen. De parallellen tussen kardinaal Tomko en de encycliek zijn te opvallend om eraan voorbij te gaan.

Een tweede aanleiding voor de encycliek is de bijeenkomst van de paus met leiders van alle godsdiensten in oktober 1986 geweest. Een hele dag is daar gebeden, gevast en gepelgrimeerd voor de vrede.<sup>3</sup> In nr. 29 refereert de paus zelf naar dit unieke gebeuren: het ging om eerbied voor de mens in het zoeken van antwoorden op de diepste levensvragen, om eerbied voor de werking van de Geest in de mens en om te bevestigen dat ieder authentiek gebed opgewekt wordt door de H. Geest. Het gebeuren te Assisi in 1986 heeft de paus vooral in Duitsland veel kritiek opgeleverd: het zou verraad aan het christendom zijn: samen bidden, katholieke kerkgebouwen ontwijden door andere goden binnen te laten en missie opofferen aan interreligieuze dialoog en samenwerken voor de vrede. De spanning tussen missie en dialoog kwam weer naar boven.

De derde aanleiding voor de encycliek is de discussie geweest rond het in 1984 zogeheten Secretariaat voor de niet-christenen en de in 1991 geheten Raad voor Interreligieuze Dialoog in Rome. In 1984 kwam een verklaring uit over de houding van de Kerk t.o.v. de volgers van andere godsdiensten

en in 1991 een verklaring over: Dialoog en Verkondiging.<sup>4</sup> In 1991 werd de Congregatie voor de Evangelisatie van de Volken erbij betrokken en dit wijst op misverstanden over de verhouding van missie en dialoog. In 1991 gaf kardinaal Tomko een persverklaring uit en ook kardinaal Francis Arinze, hoofd van de Raad, deed dat. Opvallend is dat zo kort na elkaar over zulk een belangrijk onderwerp twee verklaringen moesten uitkomen. Opvallend is ook, dat kardinaal Arinze probeert zoveel mogelijk te redden van wat in 1984 gesteld werd. Hij schrijft dat de twee onderling verbonden zijn maar niet precies verwisselbaar. De Kerk heeft een dubbel commitment en nu eens wordt dit en dan weer dat benadrukt. De Geest leidt ons in deze tijd, waarin de wereld ook religieus pluralistisch is geworden. Missie is een serieuze zaak, maar de werking van de Geest in de harten van de mensen ook. Kardinaal Tomko vergelijkt het document van 1991 met de encycliek van 1990. Opnieuw lezen we, dat hij veel klachten heeft ontvangen over de vraag of het nu om missie of om dialoog gaat. Tomko stelt: prioriteit heeft evangelisatie en dialoog is er een element van. Dialoog en missie zijn intiem verbonden, maar niet verwisselbaar. Dialoog helpt de eigen identiteit te vinden; maakt verkondiging respectvol t.o.v. anderen in een pluralistische wereld maar de christen moet authentiek moedig zijn of haar geloof belijden.

De verklaring van 1984 was veel meer open: dialoog was een activiteit van de Kerk, die het Rijk Gods, waarden van dat Rijk, de aanwezigheid van de Geest en de rijkdommen van de volken aan het licht zou brengen. Dialoog was in zichzelf – zonder proclamerende connotaties – heilzaam voor christen en niet-christen. Dialoog was zelf evangelisatie, omdat zo Gods Geest vrij werd te doen wat Hij wilde. Dialoog was een stap vooruit in de geschiedenis van het heil, een stap naar allen toe om het heil. De verklaring van 1991 en de encycliek van 1990 missen deze visie.

Samenvattend: het gaat om bepaalde tendenzen, die men vermoedt, helder te krijgen: prioriteit van missie, dialoog integrerend deel van de missie en dialoog op een of andere wijze verkondiging insluitend. Duidelijk is ook dat er klachten zijn binnengekomen en helder is, dat vooral uit India (Azië) gevaren dreigen.

## 2. Reacties uit Azië

De encycliek is in zekere zin een contextloze uiteenzetting, want nooit worden personen of theologische opvattingen van bisschoppenconferenties met name genoemd. Wat wel bekend is, is dat het vooral om Azië gaat. Daarom is het van belang Aziatische reacties te bestuderen. De meest uitvoerige is van de hand van Tissa Balasuriya o.m.i. uit Sri Lanka.<sup>5</sup>

Nu is het niet zo, dat Balasuriya geen bewondering zou hebben voor bepaalde delen van de encycliek. De schets van de moderne wereldproblematiek, de strijd tegen provincialisme en de nieuwe evangelisatie voor de oude christelijke landen zijn punten, die hij waardeert. Zijn kritiek gaat uit naar de inhoud en het doel van de missie. Vooral in Azië is men gevoelig voor de volgende standpunten van de encycliek: het bestaan van theologische stromingen, die de missionaire activiteit en de motivatie daarvoor ondermijnen. Dit komt neer op de overtuiging dat ook andere godsdiensten wegen tot heil zijn, de nadruk op het Koninkrijk, de meer bescheiden rol van de Kerk, een scheppingstheologie die de verlossingstheologie minder invloedrijk maakt, de onderscheiding van de Christus van het geloof en de historische Jezus van Nazareth en het ter discussie stellen van de uniciteit van Christus.

De encycliek is volgens Balasuriya pre-Vaticaan. Alleen de genade van Christus redt en Hij is de enige weg tot heil. De Kerk is het privilegieerde pad van heil. Alle andere bemiddelingen tot heil hangen af – en wel uitsluitend – van die van Jezus Christus en wel van de historische Jezus van Nazareth. Deze bemiddeling is uniek, absoluut en universeel. Daarom heeft ook de Kerk diezelfde eigenschappen. De H. Geest staat onder de autoriteit van de Kerk en Hij is geen alternatief voor de Christus. Koninkrijkswaarden zijn middelen om de Kerk op te bouwen en missie is niet vooral bedoeld om de armen en de onderdrukten te helpen.

Volgens Balasuriya ligt het in Azië en Afrika toch wel wat anders. Men heeft daar andere theologische opvattingen én toch veel roepingen en dit is iets wat men in het Westen mist. Evangelii Nuntiandi van paus Paulus VI dacht niet zo exclusivistisch als Redemptoris Missio. Paulus VI schreef, dat men moest samenwerken met anderen om de waarden van het Koninkrijk op te bouwen en dat men een levensgetuigenis van Christus en Zijn boodschap moest geven. Deze paus schiep geen problemen voor de religieuze dialoog. In ieder geval is duidelijk, dat er geen doorlopend leer-gezag over zulke zaken bestaat.

Balasuriya komt dan tot eigen standpunten. Jezus als historische persoon put de Logos, de Christus, niet uit. Of: Christus sluit Jezus in, maar Jezus is niet het geheel van de Christus. Het Rijk was voor Jezus de bredere gemeenschap van het heil, waartoe alle mensen van goede wil behoren. De zending van de Kerk bestaat in het helpen opbouwen van het Rijk. Men kan de H. Geest niet exclusief binden aan Christus en men kan Christus niet exclusief binden aan de Kerk. Waar was de H. Geest toen christenen onze voorouders doodden en onze heiligdommen vernietigden? De encycliek is a-historisch en a-contextueel of ambigue en abstract. Balasuriya stelt ook de vraag of de Kerk wel altijd de werking van de Geest heeft weten te onderscheiden? De geschiedenis van de Kerk geeft ook aanleiding

tot boete en berouw en daar begint elke dialoog mee. Tolerantie, respect voor de menselijke persoon en werken voor vrijheid, vrede en gerechtigheid werden toch als waarden erkend door godsdiensten, die veel ouder dan het christendom zijn! Christenen uit het Westen zijn niet langer geprivilegieerde brengers van het heil en een terugkeer naar koloniale verhoudingen is niet mogelijk. Waarom zijn lokale kerken niet geconsulteerd en waarom komen hun ervaringen en resultaten niet ter sprake? Waarom sluit de encycliek dialoog op het diepste niveau, het niveau van heil en heiligheid, uit? Balasuriya verwoordt de teleurstelling, die deze encycliek in Azië teweeggebracht heeft. Men voelt zich miskend en men is bevreesd, dat na Latijns-Amerika nu Azië moeilijke tijden tegemoet gaat.

### 3. Persoonlijke stellingname

Ik houd niet van polemisch worden of van polariseren, maar evenmin ben ik een voorstander van het onderdrukken van bezorgdheid. Mijn bedoeling is waakzaam te zijn en mee te werken aan het begrijpelijk maken van de ware intenties van wat lokale kerken in hun aanpak van evangelisatie nu eigenlijk beogen. De moeilijkheidsgraad om Azië te begrijpen is voor westerse theologen erg groot en dit zou eigenlijk tot bescheidenheid moeten aanzetten.

Mijn bezorgdheid heeft te doen met een aantal karakteristieken van de encycliek, die het onmogelijk maken de ware intenties van lokale kerken in Azië te ontdekken. De encycliek is deductief: analyseert niet wat er aan de basis gebeurt. Ze is ook a-historisch: analyseert niet het feitelijke gedrag van de Kerk in het verleden maar gaat uit van een abstracte, ideale Kerk. Verder is zij a-contextueel: noch het religieus-pluralisme noch het theologisch-pluralisme komen serieus ter sprake. Er is een grondtoon van angst: vermanen en grenzen plaatsen en het nieuwe in verband met geloofscrisis brengen. Tenslotte is de encycliek europeocentrisch: er is een nostalgie naar de tijd van een overvloed aan missionarissen.

Het zou goed zijn na te gaan hoe het schriftgebruik in de encycliek verloopt (nergens gaat het over de vele christologieën in het Nieuwe Testament), hoe het begrip inculturatie gehanteerd wordt (andere culturen moeten diepgaand getransformeerd worden terwijl het christendom zich invoegt in verschillende culturen), waarom theologen uitgespeeld worden tegen het volk 'dat de echte geloofszin weerspiegelt' (nr. 54) en waarom dialoog verengd wordt door een te nauwe band met evangelisatie. Maar mijn grootste bezwaar is, dat deze encycliek geschreven is zonder rekening te houden met de echte geloofservaringen van de lokale kerken. De spanning tussen universele en lokale kerk wordt hoog opgevoerd. Dit spond

probleem wordt niet open behandeld en zeker niet dichterbij een oplossing gebracht. Ik hoop, dat vele lokale kerken hun stemmen zullen laten horen niet door polarisatie maar door middel van getuigen van al het goede dat de Geest hen laat doen.

1 De verwijzingen hebben betrekking op: Ioannis Pauli PP II Summi Pontificis, *Litterae Encyclicae 'Redemptoris Missio' de permanenti vi mandati missionalis*, Città del Vaticano 1990. Nederlandse uitgave: Johannes Paulus II, 'Encycliek Redemptoris Missio over de blijvende geldigheid van de missie-opdracht', in *Kerkelijke Documentatie* 121, 19 (Utrecht 1991), nr. 1, 3-62.

2 *The Examiner* 142, (Bombay 1991), nr. 17, 5. *FAB Papers*, nr. 59, (Hong Kong 1990), 10-24. Cardinal Jozef Tomko, 'Some directions for the Asian mission', in *Christ to the World* 35, (Rome 1990), nr. 5, 281-291. Idem, 'Validity, urgency and requirements of the "Ad Gentes Mission"', in *Omnis Terra*, nr. 216, (Rome 1991), 114-125. Idem, 'Missionary Challenges to the Theology of Salvation', in *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, ed. by Paul Mojzes and Leonard Swidler, New York - Queenstown - Lampeter 1990, 12-32 en 236-262.

3 G. van Leeuwen ofm. 'Assisi: betrayal or prophecy?', in *Emerging India and the Word of God*, ed. by Paul Puthanangady sbd, Bangalore 1991, 159-192. H. Waldenfels sj, *Die Friedensgebete von Assisi*, Freiburg - Basel - Wien 1987. *Paix aux hommes de bonne volonté, les grandes religions au rendez-vous d'Assise, 27 octobre 1986*, Paris 1986. A. Camps ofm. 'The prayers for peace at Assisi, October 1986: what was shared?', in *On sharing Religious Experience, possibilities or interfaith mutuality*, ed. by Jerald D. Gort, Hendrik Vroom, Rein Fernhout and Anton Wessels, Amsterdam - Grand Rapids 1992, 255-266.

4 *Bulletin Secretariatus pro non-christianis* 19, Città del Vaticano 1984, 122-142 (de tekst is in zes talen afgedrukt). *Archief van de Kerken*, (Amersfoort 1985), 790-901. *Bulletin Pontificium Consilium pro Dialogo Inter Religiones* 26, Città del Vaticano 1991, 151-302 (tekst in drie talen). *Kerkelijke Documentatie* 121, 19 (Utrecht 1991), nr. 9, 3-28. H. Waldenfels sj. *Mission und Dialog*, in *Verbum SVD* 33, (Netetal 1992), 71-78.

5 Tissa Balasuriya omi, 'Note on Pope John Paul II Encyclical: Redemptoris Missio (1990)', in *The Japan Missionary Bulletin* 45 (Tokyo 1991), 217-230. In een speciale column onder de titel Redemptoris Missio, drukt Aloysius Pieris sj (Sri Lanka) dezelfde bezorgdheid uit. Zie: *Concilium* 27, (Hilversum 1991), nr. 5, 6-7. Een dergelijk geluid kwam ook vanuit Australië. Zie: Eric J. Sharpe, 'Mission between dialogue and proclamation, Redemptoris Missio: Encyclical Letter of John Paul II on the permanent validity of the Church's missionary mandate, March 1991', in *South Pacific Journal of Mission Studies* 2, (North Tuzsamurra 1991), nr. 1, 19-21.

**Prof. Dr. A. Camps** is oud-hoogleraar missiologie aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen. Hij was 1964-1980 consultant van het Secretariaat voor niet-christenen te Rome, 1974-1978 voorzitter van de International Association for Mission Studies (IAMS) en 1988-1992 voorzitter van het bestuur van het Interuniversitaire Instituut voor Missiologie en Oecumenica (IIMO) te Utrecht en Leiden.

## EATWOT 1992: Theologische oefeningen vanuit wanhoopposities

*Een derde-wereldblik op sociale verantwoordelijkheid, cultuur en spiritualiteit\**

\* Een uitgebreidere versie van dit artikel verscheen in de aan prof.dr. J.T. Nielsen opgedragen bundel *Met dopers aan tafel*, K.A.D. Smelik (red.), 1992, Callenbach, Nijkerk.

In 1976 werd in Dar es Salaam (Tanzania) de Oecumenische Associatie van Derde Wereld Theologen (EATWOT) opgericht. Het genootschap stelt zich tot doel de onderlinge communicatie te bevorderen tussen theologen uit Azië, Afrika, Latijns-Amerika en zij die minderheidsgroepen uit Noord-Amerika vertegenwoordigen. Er wordt naar gestreefd onderzoeksresultaten te bundelen en deze in een proces van interactie te relateren aan gezamenlijk te formuleren hoofdthema's. Tijdens de assemblee in Dar es Salaam werd voornamelijk gediscussieerd rondom het thema van de strijd voor een rechtvaardige samenleving ('Struggle for a just society'). Voor de tweede wereldconferentie, vijf jaar later in New Delphi, gold als leidmotief: de stem van de armen in de Derde Wereld ('Irruption of the Third World'). Tijdens de derde intercontinentale ontmoeting, die plaats vond van 6-13 januari 1992 in Nairobi, werd nadruk gelegd op de geheel eigen spirituele kracht van mensen in wanhoopsituaties ('A cry for life: the spirituality of the Third World'). Deze laatste bijeenkomst werd door Jaap van Slageren bijgewoond. In zijn artikel signaleert hij een aantal gezichtspunten die dit beraad heeft opgeleverd en betreft deze op de samenhang van theologische discussies, die binnen EATWOT gevoerd worden.

## Algemene impressies

Het beraad van theologen in Nairobi heeft duidelijk in het teken gestaan van solidariteit met de meest kwetsbare groepen in de samenlevingen van de Derde Wereld. Echter over kwetsbaarheid gesproken. Uit het gehele verloop van de conferentie bleek dat de samenwerking binnen EATWOT kennelijk niet sterk gestructureerd is. De organisatie rammelde aan alle kanten. Gedelegeerden uit Ghana, Zaïre en Kameroen waren, wellicht mede wegens allerlei emotionele controverses, niet komen opdagen. Het feit dat men zelfs een afzegging van Gustavo Gutierrez moest incasseren, werd door iedereen als bijzonder pijnlijk ervaren. Gutierrez geniet ook binnen EATWOT algemene erkenning als vader van de bevrijdingstheologie. Bovendien had hij toegezegd met een openingstoespraak de toon te zullen zetten voor de plenaire en groepsdiscussies. Maar ook de bijdragen van Franstalige theologen als de Kameroense E. Mveng en de Zaïrese A. Ngindu Mushete werden node gemist. Ook wegens het feit dat er over en weer nauwelijks werd vertaald, kwamen voelbare spanningen tussen anglofonen en francofonen meermalen tot een uitbarsting.

Een geheel andere spanning werd veroorzaakt door de vertegenwoordiging van theologen uit het Noordelijk Halfrond. Namens verschillende westerse missionaire instituten, die het werk van EATWOT sponsoren, namen zij op de titel van waarnemer deel. In verhouding tot voorafgaande bijeenkomsten waren zij ditmaal numeriek zo sterk aanwezig dat de vergadering wellicht terecht vreesde voor Europese en Noord Amerikaanse invloed op het verloop van het debat. Dientengevolge werden zij min of meer in de marge van het conferentiegebeuren gedrukt, hetgeen overigens niet uitsluitend door henzelf als bijzonder vervelend werd ervaren. In de wandelgangen en in persoonlijke gesprekken hoefden zij beslist niet het gevoel te krijgen als outsiders te worden beschouwd. Ook in een aantal gespreksgroepen kregen zij gelegenheid volop mee te praten.

Waar de mannelijke deelnemers trouwens, althans in het begin, veel moeite mee hadden, was de rol die de vrouwen speelden in het debat. Via regionale en continentale consultaties hadden de vrouwen, onder wie veel rooms-katholieke religieuzen uit het basispastoraat, zich in het algemeen grondiger op deze assemblee voorbereid dan de mannen. Terecht werd daarom door hen protest aangetekend tegen het feit dat geen enkele vrouw voorkwam op de lijst van inleiders. De eerlijkheid gebiedt echter op te merken dat zij wel veel ruimte kregen om het programma van de liturgische vieringen naar eigen theologische inzichten en ervaringen in te vullen. Ook de openingsdienst werd verzorgd door de vrouwen. Tijdens dat gebeuren werd al meteen duidelijk dat zij er wezenlijk niet op uit waren zich tegen hun mannelijke collega's af te zetten. Heel omzichtig slaagden

zij erin de mannen te laten participeren in dit festijn. Hoe zij uiteindelijk zelfs de mannen wisten te overtuigen van een geheel nieuw perspectief inzicht in de voortgang van de derde-wereldtheologie, zal ik proberen aan te tonen, aan de hand van de bijdrage van Pablo Richard.

## Het dramatische gebeuren van in armoede verkeren

De uit Chili afkomstige, maar in Costa Rica werkende bevrijdingstheoloog Pablo Richard wees in zijn bijdrage op de indringende problemen van de Derde Wereld. Een deel rekent zich rijk in technologische vooruitgang, bewapening en een opbloei van culturele en godsdienstige waardesystemen. Een ander deel draagt van dit alles de consequenties, is prijsgegeven aan chaos en ondergang en lijkt God niet langer aan zijn kant te hebben. In de ontwikkelingen die leiden tot de dood van miljoenen mensen zien wij de falende hand van God. Door de brute feiten van dit (on)menselijke bestaan wordt de evidentie van de aanwezigheid van God in twijfel getrokken. Er voltrekt zich een breuk met traditionele godsvoorstellingen. Maar wil dit ook zeggen dat de armen het geheel zonder godservaringen moeten stellen? Naar de visie van Richard manifesteert God zich midden in hun bestaanstragedie. In de folterkamers van de geschiedenis krijgt God een nieuw gezicht. Zijn gelaat weerspiegelt zich niet alleen in hun roep uit de diepste afgronden. Hij legt Zichzelf uit in het bestaan zoals het is. In een gebrekkige manier van begrijpen treedt God hen tegemoet als een openbaring van de Geest, die de strijd om het bestaan gaande houdt en het vechten om te kunnen overleven omzet in een besef dat het mogelijk is in sociale wanorde menselijke orde te stichten. Volgens Richard cirkelen de problemen in de Derde Wereld om twee kernvragen: de toekomst van de armen en hoe de boodschap van het evangelie zich in hun wereld doorvertaalt. En daarmee bracht hij in zijn betoog een aantal discussiethema's bij elkaar, die binnen EATWOT in de afgelopen decennia veel aandacht hebben gekregen.

## De dialoog

Binnen de missiologie en in de missionaire praktijk heeft het thema ontmoeting tussen christenen en andersgelovigen door de eeuwen heen veel aandacht gekregen. Het feit dat het evangelie niet door de wereld gaat als een abstracte, onhistorische werkelijkheid, maar zich incarneert in talloze godsdienstige tradities, maakte dat in de missionaire beweging ook de dialoog tussen de verschillende culturen was begrepen. Uit de geschiedenis

van de westerse missie- en zendingsbeweging valt op te maken, dat deze dialoog geen eenduidige invulling heeft gekend. Integendeel, hieromtrent zijn de meest extreme standpunten ingenomen. De idee van de voortreffelijkheid van de westerse cultuur en het westerse bewustzijn heeft vooral in het begin van het koloniale tijdperk gefunctioneerd om de absolute en universele waarde van het christendom te verkondigen. Het feit dat een dergelijke opvatting veelal als voorwendsel bleek te dienen voor uitbuiting en geweldpleging, bracht velen ertoe een duidelijke scheiding aan te brengen tussen cultiveren en koloniseren. In dat spoor trachtte men binnen de afzonderlijke culturen waarin mensen zich bevinden en zich uitdrukken, godsdienstige en sociale kenmerken en betekenissen te kwalificeren. Een veelvoud van missionaire termen, waarachter een wereld van missionaire overtuigingen en inzetten schuilgaat, zijn voor dat doel in stelling gebracht: acculturatie, indigenisatie, inculturatie, assimilatie, contextualisatie. Wanneer de missionaire geschiedenis de fase bereikt van wederzijdse samenwerking tussen zelfstandige partners, blijkt het niet langer mogelijk een oordeel over culturen te vellen zonder de westerse cultuur daarin mede te betrekken. Op basis van het oecumenisch concept 'Mission in six continents' begint ook een zoekproces op gang te komen naar de culturele en historische conditionering van het evangelie in het Westen.

De vraag van de dialoog tussen evangelie en cultuur heeft ook binnen EATWOT veel aandacht gekregen. Deze, uit de westerse missionaire beweging voortgekomen vraagstelling, werd echter niet zonder meer door haar overgenomen. De vraag werd allereerst toegespitst op het delen van elkaars ervaringen. Wat zijn de gangbare schema's volgens welke het evangelie in de verschillende derde-wereldlanden wordt geïnterpreteerd? Wat zijn de theologische basisideeën, die in het contact met andere godsdiensten een rol spelen? In hoeverre ontnemen bestaande godsdienstige grondpatronen en ideologieën, waarin kerk en theologie zelf vastzitten, hier het zicht op het waarheidsgehalte van het evangelie als boodschap voor de wereld? Waar liggen de wortels van het christendom? Wat zegt de bijbel? En dus dan ook de vraag: Hoe wordt de strijd voor een rechtvaardige samenleving theologisch onderbouwd en concreet ingevuld, met het oog op een nieuwe toekomst, voorbij het koloniale verleden en de huidige neokoloniale situatie?

De geschiedenis van dit debat binnen EATWOT overziende, blijkt men vooral in het begin per continent afzonderlijke wegen van theologische reflectie en actie te zijn ingeslagen.<sup>1</sup> In Latijns-Amerika werd de discussie hoofdzakelijk bepaald door de opinie van de armen in de strijd voor sociale verandering. Maatschappijanalyse en bevrijding uit onrechtvaardige structuren stond sterk op de voorgrond van het theologisch gesprek. Afrika zocht naar een eigen invulling door de culturele context als verwijzings-

kader aan te houden voor een authentieke theologie. Uit dat kamp werd sterk verzet aangetekend tegen de dominerende invloed van de Latijns-amerikaanse bevrijdingstheologie. In India vormde de realiteit van de grote oosterse godsdiensten de belangrijkste horizon voor doordenking van eigen theologische posities in relatie tot andersgelovigen, in de vorm van dialoog op basis van wederzijds respect. In de jaren tachtig is men erin geslaagd de verschillende standpunten duidelijker op elkaar af te stemmen. Op de EATWOT-bijeenkomst van Geneve in 1983 werd op voorstel van gedelegeerden uit India besloten tot een inclusieve benadering van de economisch-politieke orde vanuit godsdienstig, cultureel en sociaal-analytisch perspectief. Daarmee werd tegelijk de verstrengeling van de traditionele zending met economische, sociale, politieke en culturele westerse waarden doorgeprikt en afgezworen. Het kennelijk tekort van de blanke missionaire beweging deed vervolgens de behoefte ontstaan op verscheidene fronten de vraag van de dialoog nader te omschrijven. Het is niet mogelijk hier alle belangrijke ontwikkelingen die zich binnen EATWOT hebben voorgedaan, de revue te laten passeren. Het gaat erom te wijzen op een aantal tendensen die van invloed zijn geweest voor het Nairobi-beraad en vooral voor hetgeen door Pablo Richard naar voren werd gebracht.

## Reflectie op de maatschappelijke situatie

Een centraal thema vormt de reflectie op de problematiek van de armen. De expansie van de westerse cultuur heeft een wereldsamenleving doen ontstaan, die als totaalsysteem een breuk veroorzaakt in het sociaal-culturele bewustzijn. Mens en samenleving worden van hun religieuze ankers losgeslagen. De maatschappelijke werkelijkheid, gekenmerkt door economische overheersing en onderdrukking, produceert evenwel niet alleen armoedzaaiers die gedoemd zijn in bittere omstandigheden ten onder te gaan. In hun volstrekt gedesorienteerd-zijn zoeken de armen naar erkenning van hun eigen recht en waardigheid.

De conferentie van New Delhi (1981) heeft belangwekkende uitspraken over brede maatschappelijke processen, die zich wereldwijd bezig zijn te voltrekken, opgeleverd. Rond het thema *Irruption of the Third World* werd onder meer gesteld: 'Wij zijn getuige van een dramatische wending van de moderne geschiedenis. De Derde Wereld vormt als historische macht een bedreiging voor de bestaande wereld(wan)orde. Uitgebuite sociale klassen, gemarginaliseerde culturen en vernederde rassen barsten te voorschijn uit de onderzijde van de geschiedenis, die tot nu toe gedomineerd werd door het Westen. Het gaat om een *irruptie* die gekenmerkt wordt door revolutionaire strijd, politieke opstanden en bevrijdingsbewegingen.

Daar dwars doorheen ontaardt zich een verlangen naar erkenning van een eigen identiteit voor etnische groepen, vrouwen en jongeren. En het is deze historische feitelijkheid die EATWOT dwingt haar theologisch program bij te stellen. Eerste-wereldtheologie heeft niet langer het prerogatief het evangelie als boodschap van hoop en levensvernieuwing, gevoed door persoonlijke geloofsovertuiging, en gepresenteerd als grondslagscheppende idee, verstaanbaar te maken. Wat wij nodig hebben, is een theologie die de ervaringswerkelijkheid van de armoede als uitgangspunt neemt. De uitdaging waarvoor de derde-wereldtheologie zich gesteld ziet, is: hoe theologische reflectie relateren aan deze huiveringwekkende werkelijkheid en hoe de pijn van Gods aanwezigheid te midden van de slachtoffers van de wereld niet alleen registreren maar ook existentieel ervaren?<sup>2</sup>

Binnen EATWOT neemt de Kameroense kunstenaar, historicus en rooms-katholiek theoloog Engelbert Mveng een geheel eigen positie in. Hij is van mening dat de Afrikaanse inbreng onvoldoende wordt gehonoreerd in het gezamenlijk beraad. Bij verschillende gelegenheden heeft hij ook zijn visie op de solidariteit van de kerk met de armen ontvouwd. Armoede kan niet uitsluitend uit politieke afhankelijkheidsstructuren of calamiteiten (droogte, geweld, vluchtelingen en schending van mensenrechten) worden verklaard. Armoede is vooral van anthropologische aard. De Afrikaan verkeert in een toestand van geestelijk-culturele verarming, welke is veroorzaakt door de slavenhandel, de koloniale overheersing en de post-koloniale geschiedenis. In dit proces van voortgaande ontwikkeling dienen wij te luisteren naar de kreet van een volk dat alles is kwijtgeraakt, zijn ziel, zijn taal, zijn verleden, zijn kunst, zijn manier van denken en doen, ja heel zijn geestelijk-sociale erfenis, die de vitaliteit van zijn wezen uitmaakt. Niets is zo tragisch voor een volk als van zijn wortels te zijn vervreemd. Slachtoffers van deze fatale ontwikkeling zijn niet alleen te vinden onder hen die in materieel opzicht ernstig te kort komen. Ook de maatschappelijk geprivilegerden en geëmancipeerden staan onder grote druk. In hun ondoordacht omhelzen van westerse waarden hebben zij voor zich een schijnwereld opgebouwd, die bezig is hun oorspronkelijk bewustzijn op onherstelbare wijze te beschadigen. Hoe kan het evangelie inspirerend functioneren in Afrikaanse context? Volgens Mveng vormt dit continent het verscheurde hart van het gebroken lichaam van Christus op aarde, de kerk. De kerk in Afrika heeft als zending aan de universele kerk: gaan in het spoor van Jezus van de zaligsprekingen, in een vrijwillige keuze voor armoede en nederigheid mensen uit de macht van verslavende armoede bevrijden en het evangelie articuleren als hoop.<sup>3</sup>

## Vrouwelijk perspectief

Tenslotte dient erop te worden gewezen dat zeer belangrijke impulsen voor een theologische reflectie op armoede en onderdrukking afkomstig zijn van vrouwen binnen EATWOT. Hun rol in het beraad van theologen dateert overigens van vrij recente datum. In New Delhi kwamen zij voor het eerst met een eigen visie naar voren. Het resultaat van hun sterke inbreng was de oprichting van een 'women's commission', bedoeld om vanuit het perspectief van vrouwen de situatie in de Derde Wereld scherper in beeld te krijgen. In 1986 werd in Oaxtepec (Mexico) een wereldconferentie gehouden van vrouwen uit derde-wereldlanden, welke resulteerde in een door Virginia Fabella (uit de Filippijnen) en Mercy Amba Oduyoye (uit Ghana) geredigeerde bundel: *With Passion and Compassion*.<sup>4</sup> Sindsdien vormen zij een van de actiefste werkgroepen binnen EATWOT. Wat is de voornaamste betekenis van de vrouwelijke bijdrage?

Ten eerste zien de vrouwen zich als toetssteen voor de geloofwaardigheid van een authentieke interpretatie van de werkelijkheid van de evangelische boodschap. Uit de theologische beoordeling van vrouwen blijkt het nodig wezenlijke correcties aan te brengen niet alleen op de beeldvorming van de vrouw, maar ook op het verstaan van het christelijk geloof. Wanneer de vrouw zich dient te voegen in de haar opgedrongen rol van zwijgend aanvaard en welwillend ondergaan wat het leven terwille van de familie aan offers vraagt, wordt de vrijheid van het evangelie tot in de kern misverstaan. Op derde-wereldbodem hebben zich vele variaties van een kruistheologie ontwikkeld, waarin de offergedachte het zicht op opstanding, verlossing, liefde en hoop versluiert en verstoort. Met de komst van het christendom werd de ondergeschikte positie van de vrouwen nog extra versterkt, doordat vele onderdrukkende elementen in de samenleving nu theologisch werden gesanctioneerd. Ten tweede werd door de vrouwen duidelijk gemaakt hoezeer hun wereld verweven is met de ervaringen van dood en verschrikking van het volk van de armen. Door hun lot, maar ook door hun strijd voor het dagelijks bestaan delen allen in dezelfde zorg van leven schenken en leven beschermen. Aangezien er een vitale betrekking bestaat tussen inzet voor het leven en geworteld zijn in een religieuze beleving van de werkelijkheid, zijn vrouwen bovendien de draagsters van de diepste culturele en godsdienstige waarden van het volk. Hoe wordt dit echter door de vrouwen evangelisch ingevuld? Ten derde wordt door hen beklemtoond dat hun geloof en hoop voor een rechtvaardige wereld geen betrekking heeft op de in dogma's gestolde christelijke leer, maar op de boodschap van Jezus.

Hier blijken de vrouwen nauw aan te sluiten bij discussies die in Aziatische kringen van theologen worden gevoerd. In de visie van de Aziaten

(Alosyius Pieris, Tissa Balasuriya, e.a.) verraden taal en inhoud van de vroeg-christelijke dogma's de historische en culturele voorwaarden waaronder ze zijn ontstaan. De formuleringen van Nicea en Chalcedon verhinderen een open communicatie en dialoog met mensen van andere godsdiensten. Alleen met het beeld van Christus, ontleend aan de historische Jezus, kan een communicatief proces van evangelische doorvertaling tot in het soteriologisch taaleigen van Azië een kans van slagen hebben. Tijdens het beraad in Nairobi werd door de Indiaanse theoloog George Soares dezelfde opvatting gehuldigd: in Azië is Jezus van Nazareth de uiteindelijke uitdaging aan de christelijke theologie. Voor de vrouwen blijkt de centrale aandacht voor de gestalte van Jezus vooral implicaties te hebben voor de maatschappelijke werkelijkheid waarin men leeft. Persoon en handelen van Jezus vormen de basis voor het geloof in voortgaande bevrijding uit alle onderdrukking. Jezus is het beeld van Gods rusteloze aanwezigheid temidden van de armen. Jezus is de gewonde genezer, die voorleeft wat gemeenschap, wat leven-in-relatie is.<sup>5</sup>

## Opnieuw Pablo Richard

Wanneer we nu terugkeren naar de bijdrage van Pablo Richard, blijkt dat zijn schildering van de wereld der armen een condensatie is van gedachten die al eerder door anderen binnen EATWOT zijn geuit. Verrassend nieuw was evenwel zijn visie op de openbaringsgeschiedenis. God heeft voor de mensen, om menselijk te leven, twee boeken uitgeschreven, waarin Hij voor hen zijn waarheid onthult. Het eerste boek bevat het menselijk vermogen om in relatie tot de levende natuur, de cultuur en de beschaving tot zijn bestemming te komen. Door geestelijk-culturele en sociaal-economische onrechtvaardigheid is het zicht op de boodschap van dit boek echter verloren gegaan. Het tweede boek, de bijbel, moet worden gezien als een instrument om de betekenis van het eerste boek te ontcijferen. Het bevat een oproep aan de mens hiervoor werkelijke verantwoordelijkheid te dragen. De bijbel is evenwel tegelijk de sleutel tot ontdekking van de aanwezigheid van een levende en genadige God in de geschiedenis van de mensen. Waar het leven in brokstukken uiteenvalt, geeft Hij nieuwe samenhang op de wijze van een nieuw begin. God komt tot de mensen van binnen uit in de vorm van moed, licht en kracht om tussen de puinhopen een bestaan van recht en vrede te stichten. De mens mag weten dat met een rijstkorrel, een rechtvaardige daad, een loflied, een verhaal een tegenbeweging in gang wordt gezet tegen structuren van onrecht en geweld. Aldus is Jezus van Nazareth bondgenoot geworden van de wereld van de armen. Om Hem te volgen zullen onze motieven tot handelen in dienst

moeten staan van de solidariteit die Hij heeft betracht, en van de hoop die Hij heeft voorgeleefd. Achter het gelaat van onheil en verschrikking zullen we het leven in de ogen mogen kijken, mogen ontdekken hoe Jezus steeds opnieuw uit de doden opstaat. Het wonder van de opstanding voltrekt zich niet in academische bespiegelingen en al evenmin binnen het christelijke establishment of de welvarende christelijke gemeente, waar de armen geen boodschap aan hebben. De God van het leven onthult Zijn genadige bedoeling vandaag in roerige slums, in het lawaai van de stadions, in het gegons op de markten, en in al die andere plaatsen waar de mensen hun problemen dansend verwerken en met een lach en een traan elkaar recht doen en troostend op de been houden. Kortom, elk moment waarop in de demonische afgronden van het dagelijks bestaan van de armen recht geschiedt, is er sprake van goddelijke openbaring, komt de Heer der geschiedenis tot Zijn eer en glorie. Waar onder hen die lijden hoop in actie tot uiting komt, krijgt het lijden van messias Jezus opstandingsbetekenis en wordt Zijn koninkrijk werkelijkheid.

Met zijn bijzonder uitdagend exposé raakte Richard de kern van het conferentiethema. Tijdens de discussies werd vastgesteld dat de ontdekking van Gods aanwezigheid onder de armen der aarde een belangrijk perspectief verleent aan de derde-wereldtheologie. Deze consensus op het punt van het goddelijk initiatief kon echter niet verhinderen dat men verdeeld reageerde op de vraag naar het initiatief van het christelijk geloof. Mag men stellen dat God binnen een onderhuids werkend creatief proces lijnen doortrekt en naar elkaar toebuigt om het menselijk religieuze bewustzijn rijp te maken voor een samenleving van liefde en recht? Of dient men vast te houden aan de overtuiging dat God een binnenhistorisch begin heeft gemaakt: met zijn relatie tot Israël en in Jezus de grondlijnen van Zijn bevrijdende bedoeling zichtbaar heeft gemaakt?

Tijdens het debat slaagden de vrouwen erin een bezinningsspoor te trekken, waarin de assemblée mee kon gaan. Zij waarschuwden voor het risico gevangen te blijven in een horizon van theologisch denken, die weliswaar voldoende openheid biedt voor alles wat religieus-sociaal in de wereld speelt, maar waaruit geen consequenties worden getrokken voor wat een theoloog reëel te doen staat. Waar ligt het markeerpunt voor een authentiek gelovige reactie op wat mensen aan de onderzijde meemaken? Waar aan ontleent de theologie haar motief de situatie van mensen in posities van wanhoop tot uitgangspunt van bezinning te maken? De theologische grondhouding wordt niet bepaald door fascinatie door de vitaliteit van de wereld van de armen, maar door adoratie van God in Jezus Christus, die Zichzelf uit handen geeft aan buitenstaanders, armen, gemarginaliseerden. Ook het primaire antwoord van wat God met de kerk en de wereld voor heeft, klinkt van die kant. Bij de armen wil God tot Zijn recht komen.

In het gelaat van de onderdrukte weerspiegelt zich de weg die voert van kruis en ondergang naar opstanding en bevrijding. Uitsluitend aan die werkelijkheid kan de theologie dus haar inspiratie ontleenen. Lijden aan en met de wereld voedt de hartstocht voor het Woord van God. Daarom zal de theologie erbij moeten zijn waar wordt geleden en gestreden. Aan de overlevingsstrategie van het volk zal de overtuiging ontvonen dat wij niet te maken hebben met een dode, maar met een levende God.

## Conclusie

Op de conferentie in Nairobi is overduidelijk gebleken dat de derde-wereldtheologie volop in ontwikkeling is. Slechts op een aantal aspecten en keerpunten binnen deze beweging heb ik gewezen. Wat we gezien hebben, is dat deze theologie diepe wortels heeft in wat er cultureel, sociaal en godsdienstig speelt in de samenleving. Daarmee in samenhang voltrekt zich een zoekproces naar het wezen van de christelijke boodschap. Voortgaande bezinning wordt voorts sterk gestimuleerd door nieuwe groepen, die in staat zijn met hun inbreng de discussies te actualiseren. Met voorbeelden uit de geschiedenis van de Indianen en de vrouwentheologie heb ik geprobeerd dit aan te tonen. Vooral de vrouwen zetten de beweging op een spoor van nieuwe verantwoordelijkheden en taken. Vanuit hun ervaringen met mensen aan de onderzijde van de samenleving geven zij zicht op theologie en zending in de situaties in de Derde Wereld van vandaag. Het lijkt me van belang vooral die trend binnen EATWOT goed in het vizier te houden.

---

1 S. Torres González, 'The Inculturation of the Gospel in Latin American Continent', in J. Russel-Chandran, *Third World Theologies in Dialogue: Essays in memory of D.S. Amalorpavadass*, Bangalore 1991, 20-24.

2 V. Fabella, 'Preface', in V. Fabella en S. Torres, *Irruption of the Third World*, Maryknoll 1983, XIV-XVIII.

3 J. van Slageren, 'Ontmoeting van Afrikaanse en Europese theologen in Kameroen', in *Wereld en Zending*, 13 (1984), nr. 3, 249-251.

4 V. Fabella en M. Amba Oduyoye (edd.),

*With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology*, Maryknoll 1988.

5 M. Kalksky en Th. Witvliet (red.), *De gewonde genezer: Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*, Baarn 1991, Passim.

**Dr. J. van Slageren** (1933) was van 1986-1992 secretaris-binnenland van de Nederlandse Zendingsraad en van 1990-1992 eindredacteur van *Wereld en Zending*. Hij is thans N.H.-predikant te Slochteren en Kolham.



## De autochtone volkeren en het kruis van Columbus

Inculturatie volgens Santo Domingo

---

Van 12-28 oktober 1992 vond de Vierde Algemene Vergadering van Santo Domingo plaats, bijeengeroepen door paus Johannes Paulus II om een strategie voor een nieuwe evangelisatie te ontwerpen. Jacques van Nieuwenhove, die bij deze vergadering aanwezig was, geeft verslag en biedt inzicht in de relatie tussen deze nieuwe evangelisatie, die gericht is op de versterking van de geloofszin en adhesie aan de kerk, en de autochtone bewegingen en volkeren.

Volgens paus Johannes Paulus II moet het episcopaat zich bezinnen op de consequenties van de groeiende secularisatie en van de expansie van sekten en nieuwe religieuze bewegingen. Het moet bovendien de grote maatschappelijke problemen zoals de groeiende verpaupering, de gevolgen van de buitenlandse schuld, en de aantasting van het menselijk leven confronteren met de normen van een christelijke antropologie en sociale ethiek. Zich ervan bewust dat de historische context sinds Puebla grondig is veranderd, met name als gevolg van de val van militaire dictaturen en van het historisch socialisme, zou het Latijnsamerikaanse episcopaat zich moeten uitspreken over de actuele betekenis van de theologische en pastorale oriëntaties die in Medellín (1968) en Puebla (1979) waren vastgelegd.

Vooraf sinds april 1991 wordt over deze doelstellingen en de agenda van Santo Domingo een uitvoerige discussie gevoerd. Het concept voor een basistekst dat onder verantwoordelijkheid van de CELAM is geredigeerd (het *Documento de Consulta*, 1991)<sup>1</sup> wordt door woordvoerders van de nationale bisschoppenconferenties verworpen. Om tegemoet te komen aan deze conferenties publiceert de recent benoemde secretaris-generaal van de CELAM, de Braziliaanse bisschop Raymundo Damasceno Assies, de

door hen ingediende alternatieve voorstellen voor de agenda en de oriëntaties van de vierde Algemene Vergadering (*Secunda Relatio*, februari 1992).<sup>2</sup> Het *Werkdocument* (juni 1992)<sup>3</sup> – dat volgens de normale procedure-afspraken de basistekst voor de beraadslagingen in Santo Domingo vormt – wordt op basis van de *Secunda Relatio* opgesteld.

Met deze strijd om de agenda en basistekst zijn belangrijke kerk-juridische, theologische en pastorale kwesties gemoeid. Op het spel staan de verworvenheden van het Latijnsamerikaans bisschoppelijk leergezag.

### 1. Een Latijnsamerikaans ontwerp

Het *Documento de Consulta* verlaat de gebruikelijke methode van zien-oordelen-handelen omdat het denken vanuit situaties en praktijken de integraliteit en de orthodoxie van de leer zou aantasten. In plaats daarvan wordt een gedachtengang gevolgd die uitgaat van de christelijke waarheid, en van daaruit oriëntaties formuleert voor een beleid ten aanzien van de problemen waarmee mens, maatschappij en kerk in het continent worden geconfronteerd.

De ontwerptekst van de CELAM put de theologische inzichten voor de evangelisatie van de culturen uit een Romeinse theologie van de inculturatie, en concentreert het denken en handelen van de kerk bijna uitsluitend op de opkomende moderne cultuur. Deze tekst ontwikkelt een project van evangelisatie waarin niet armen en volksorganisaties, maar invloedrijke leken en hun bewegingen als voornaamste medewerkers en dragers van de nieuwe evangelisatie worden beschouwd.

In de *Secunda Relatio* wordt scherp gereageerd op verschillende uitgangspunten van dit project voor een nieuwe evangelisatie.

#### Lokale kerken

Bisschoppenconferenties claimen het recht om verder te werken aan de uitbouw van een lokale kerk met een Latijnsamerikaans gelaat. Een particuliere kerk, zo is de redenering, bouwt voort op haar eigen geschiedenis en op de evangelische waarden zoals die in inheemse culturen vorm hebben gekregen. Deze bisschoppen weten zich verantwoordelijk en gerechtigd om eigen vormen van liturgie, ambt en theologie tot ontwikkeling te brengen. Zij klagen de pretentie van conservatieve en autoritaire sectoren binnen de kerk aan, pleiten voor de versterking van het eigen Latijnsamerikaanse theologisch onderzoek, en doen een poging om bevrijdingstheologie te rehabiliteren. Hun voorstellen wijzen erop dat ze een strategie voor de nieuwe evangelisatie wensen te ontwerpen, die een antwoord

biedt op de tekenen van de tijd zoals die in het continent zichtbaar worden. De *Secunda Relatio* houdt daarom resoluut vast aan de methode zien-oordelen-handelen.

### De voorkeursoptie voor de armen

Volgens de *Secunda Relatio* hoort de voorkeursoptie voor de armen tot de kern van de Latijns-Amerikaanse (katholieke) kerk en moeten de armen de spil vormen van de strategie voor een nieuwe evangelisatie die in Santo Domingo zal worden ontworpen. Een theologische reflectie op kerk en evangelisatie gaat ervan uit dat de armen slachtoffers zijn van de zonde van hun broeders en zusters, en bevoorrechten van God. Armen zijn niet alleen de eerste bestemmingen van de evangelisatie, maar ook subjecten van evangelisatie die de kerk oproepen tot een steeds meer belangeloze liefde, en tot grotere vrijheid en waarheid.

In de analyse van culturele ontwikkelingen in Latijns-Amerika stellen vele bisschoppen de eenzijdige aandacht voor de opkomende moderne cultuur ter discussie. Volgens hun benadering van culturele en etnische problematieken is het principieel onjuist te beweren, dat de toekomst van het christendom door de macht van de sterke (cultuur) zal en kan worden bepaald. Zwakke (autochtone) culturen hebben niet alleen een recht op erkenning en voortbestaan, zij bieden ook weerstand aan de opkomende moderne cultuur. In vele landen van het continent zullen etnische bewegingen aan kracht en invloed winnen, en de kerk confronteren met de meest beslissende uitdagingen.

Om deze redenen wensen bisschoppen een hoogste prioriteit te verlenen aan de bezinning over een vorm van evangelisatie die recht doet aan de eigenheid, creativiteit en waarde van autochtone en Afroamerikaanse culturen, en inculturatie van het geloof verbindt met respect voor hun waardigheid, erkenning van hun anders-zijn, inzet voor het garanderen van hun rechten, participatie in hun opvatting omtrent rechtvaardigheid.<sup>4</sup> In deze zienswijze betekent inculturatie het bevorderen van een dialoog waarvan de dragers van de verschillende culturen de eerste subjecten zijn.

### Bevrijdende inculturatie

De *Secunda Relatio* merkt hierbij op, dat bevrijdende inculturatie in de wereld van autochtone en Afroamerikaanse volkeren radicale veranderingen in de kerk veronderstelt. Deze veranderingen betreffen zowel de interpretatie van de kerkelijke geschiedenis, als de taal (de expressievormen) van de kerkelijke theologie, spiritualiteit, liturgie en catechese, evenals de vormgeving van het ambt en de kerkelijke organisatie. Dit document

dringt sterk aan op een penitentiële herdenking van de rol die de katholieke kerk tijdens de conquista en de periode van de kolonisatie heeft vervuld. Het doet ook voorstellen om de relaties van de kerk met de autochtone volkeren anno 1992 te saneren. Deze voorstellen betreffen zowel het zelfverstaan van de kerk, als de praktische taken die in naam van een inculturerende evangelisatie moeten worden uitgevoerd. Om de noodzakelijke veranderingen te kunnen toelaten, dient de kerk in Latijns-Amerika zich te verstaan als 'een gemeenschap in de diversiteit en de pluraliteit' van culturen en religies, en vóór alles de aanwezigheid van God in deze culturen en religies te onderkennen. Omdat evangelisatie gericht is op integrale bevrijding, zal deze gemeenschap zich bovendien moeten opstellen als teken en instrument van bevrijding.

Volgens de *Secunda Relatio* zijn hiermee verschillende praktische opdrachten gemoeid, zoals het stimuleren van studie en kennis omtrent de tradities, mythen, symbolen, vormen van kunst, gebruiken enz. van de autochtone volkeren; het versterken van hun historisch bewustzijn en waardering voor hun levenswijze; en het erkennen, bevorderen en verdedigen van hun recht op een eigen cultuur en identiteit. Bovendien veronderstelt een bevrijdende evangelisatie het steun bieden aan de bevrijdingsstrijd die autochtone (en Afroamerikaanse) organisaties voeren; het bevorderen van de gelijkheid en rechten van de autochtone (en Afroamerikaanse) vrouw; en het zoeken naar nieuwe politieke en administratieve structuren die steun verlenen aan de integrale ontwikkeling van deze volkeren.

## 2. Een compromis met erkenbare zwaartepunten

Deze voorstellen voor een bevrijdende evangelisatie hebben fundamentele discussies uitgelokt. De redacteurs van het *Werkdocument* doen een poging om verschillende standpunten met elkaar te verzoenen. Latijns-Amerikaanse bisschoppen die zich op basis van deze tekst voor de vergadering hadden voorbereid, worden echter teleurgesteld.

### De druk uit Rome

De Pontificale Commissie voor Latijns-Amerika (CAL) heeft inderdaad een sterke druk uitgeoefend op de agenda, de vergadertechniek, en de inhoud van het einddocument van Santo Domingo.<sup>5</sup> Eerst weigert de CAL het door de CELAM voorbereide werkdocument als *agenda* en *basistekst* voor de vergadering te accepteren. Ter vervanging hiervan last ze vier lezingen in over de christologie, de bevordering van de menselijke waardigheid, de nieuwe evangelisatie en de christelijke cultuur (de thema's die

paus Johannes Paulus II voor de vergadering had vastgelegd). Bij de aanvang van de vergadering wordt de agenda opengebroken en worden dertig commissies gevormd voor de behandeling van een gelijk aantal thema's. Vervolgens legt de CAL een *werkmethode* op die de mogelijkheid van een onderling collegiaal overleg tussen bisschoppen enerzijds en tussen bisschoppen en hun theologische adviseurs anderzijds, in hoge mate beperkt. Conceptteksten moeten onder zware werkdruk en tijdnood worden gereedgemaakt en besproken. Een *redactiecommissie* heeft volmacht om het tweede concept van de eindresoluties te redigeren. Voorstellen om deze concepttekst te wijzigen moeten volgens een moeizame procedure worden ingediend. Deelnemers aan de beraadslaging hebben geen zekerheid dat de honderden amendementen die ze indienen door de redactiecommissie zullen worden gehonoreerd.

Als gevolg hiervan is het de avond voor het slot van de vergadering nog onzeker of het moeizaam totstandgekomen einddocument op de vereiste meerderheid kan rekenen. Voor velen kwam het bericht dat het in een laatste marathonzitting met 201 stemmen vóór en vijf onthoudingen was goedgekeurd dan ook als een verrassing.

Uit deze dynamiek is een einddocument ontstaan waarin enkele zwaartepunten erkenbaar zijn. We vatten enkele hiervan kort samen.

### Een vierende herdenking

Het verlangen van vele bisschoppen om de planting van het kruis door Columbus in een penitentiële viering te herdenken, is niet gehonoreerd. Het historisch geheugen van Santo Domingo is vóór alles bepaald door de inzet van de grote evangelisatoren, die volgens n.19-20, onrechtvaardigheden hebben aangeklaagd en de rechten en de waardigheid van de autochtonen hebben verdedigd. Het einddocument oordeelt dat de kerk, met haar religieuzen, priesters en bisschoppen steeds aan de kant van de inheemsen heeft gestaan. De tekst straalt meer zekerheid uit over de merites van de kerk, dan bereidheid tot een eerlijke en nederige dialoog met autochtonen en Afro-Amerikanen.

### Het gewicht van de universele kerk

Het protest tegen conservatieve tendensen binnen de kerk en tegen de uitsluiting van bevrijdingstheologen, progressieve bisschoppen, het presidium van de CLAR, enz. is tot zwijgen gebracht. Ook het pleidooi voor de verdere ontwikkeling van particuliere kerken is ontzenuwd. In plaats hiervan wordt de noodzakelijke *communio* met de wereldkerk en de gehoorzaamheid aan de paus sterk benadrukt. De grens van de autonomie en het

eigen leergezag van continentale vergaderingen van bisschoppen wordt scherp getekend. Ook de vrijheid en autonomie van het theologisch onderzoek wordt beperkt. De poging om de *bevrijdingstheologie* te rehabiliteren, en om de verdere ontwikkeling van Latijnsamerikaanse theologieën te bevorderen, heeft geen voldoende steun gekregen. In plaats hiervan benadrukt Santo Domingo dat de sociale leer van de kerk de principes, criteria en oriëntaties biedt voor de transformatie van de wereld overeenkomstig het plan van God. Dezelfde sociale leer 'is de basis en de motivering van de authentieke voorkeursoptie voor de armen'.<sup>6</sup>

### De anti-cultuur van de dood

Het thema 'leven-dood', 'cultuur van het leven' versus 'anti-cultuur van de dood', heeft een zeer belangrijke functie in het discours van Santo Domingo. Met de term *cultuur van de dood* klaagt het episcopaat het individuele en collectieve kwaad aan, dat wil zeggen 'de oorlogen, de guerilla, de drugs, de ellende, de onderdrukkingen en onrechtvaardigheden, de geïnstitutionaliseerde leugen, de marginalisatie van etnische groepen, de corruptie, de aanvallen op de familie, de verwaarlozing van kinderen en ouderen, de campagnes tegen het leven, de praktijken van abortus, de instrumentaliseren van vrouwen, de aftakeling van het milieu, (kortom alles wat een cultuur van de dood kenmerkt)'.<sup>7</sup>

De bisschoppen wijten de 'dramatische' situatie die in dit citaat wordt geschetst, aan de teloorgang van 'menselijke en christelijke waarden'. Zij leggen de verantwoordelijkheid voor deze teloorgang niet uitsluitend bij de opkomende moderne cultuur, maar stellen deze cultuur wel verantwoordelijk voor de verspreiding van denk- en levensvormen die deze crisis verscherpen. In welke zin?

### De moderne cultuur

Santo Domingo steunt het streven naar *menselijke waardigheid* en *vrijheid* dat kenmerkend is voor de moderne mens, en onderschrijft volmondig de noodzaak om de *mensenrechten* in praktijk te stellen. Het episcopaat waardeert wetenschap, techniek en informatica, voorzover ze de mogelijkheid bieden om te voorzien in vele menselijke behoeften. Het staat niet zondermeer afwijzend tegenover de *autonomie* die de wetenschappelijke en technische rede heeft verworven ten aanzien van de natuur (om ze te beheersen) en van de geschiedenis (om ze volgens een project te richten). Zijn kritiek richt zich op de *verabsolutering van de rede*, die het verlies van ethische waarden tot gevolg heeft, en op het *antropocentrisme*, dat leidt tot *secularisme*, religieuze *onverschilligheid*, en *relativisme*. De voornaamste uitdruk-

kingen hiervan zijn het verlies van de transcendente zin van het leven; een materialistische opvatting van de mens die een absolute waarde toekent aan bezit en macht, aan genot en individualistische belangen (idolatrie); en een groeiende misvorming van het geweten, die leidt tot een permissieve ethiek en het verlies van zonde-besef en geloofszin. Volgens Santo Domingo provoceren deze -ismen in Latijns-Amerika, vooral in de grote steden, een ernstige culturele, morele en godsdienstige crisis.<sup>8</sup>

De aandacht voor deze crisis verklaart waarom de kwestie van de Latijns-amerikaanse culturele identiteit, en die van de verhouding van de katholieke kerk tot autochtonen en Afro-Amerikanen in Santo Domingo niet werden uitgediscussieerd.

### Nieuwe evangelisatie

De strategie voor een nieuwe evangelisatie die Santo Domingo voorstaat, is in eerste instantie opgezet met het doel om dit *ethisch en religieus vacuüm* op te vullen, en de *geloofszin* en *adhesie aan de kerk* te versterken of te herstellen. Deze strategie legt zich toe op het behoud of het herstel van een christelijke cultuur, dat wil zeggen van een cultuur waarin universele en christelijke waarden het primaat bezitten. Het episcopaat verantwoordt deze doelstelling met het theologisch argument, dat Jezus Christus de enige verlosser is, de enige bron van heil, de volmaakte openbaring van de mens aan zichzelf, het levensproject van elk mens, en de maat en vervulling van elke cultuur. Deze christocentrische benadering van de dialoog met (niet-christelijke) culturen loopt als een rode draad door geheel het einddocument heen.<sup>9</sup>

Santo Domingo vertrouwt de nieuwe evangelisatie toe aan een kerk die zich verstaat als *communio-missio*. De kerk wordt in het einddocument consequent *mysterie van eenheid* (ook van verzoening) genoemd, wier missie erin bestaat de eenheid van de mensheid te bewerken. Deze grondstelling heeft verstrekkende consequenties voor de ecclesiologie van Santo Domingo. In naam van het gemeenschapskarakter van de kerk wenst het episcopaat globale en organische processen in gang te zetten, die de integratie van alle leden van de kerk zullen bevorderen en verwezenlijken. In de toekomst zullen kerkelijke basisgemeenschappen in de parochiestructuur worden geïntegreerd en moeten samenwerken met de parochiepriester.

De bisschoppen onderstrepen bovendien het mysteriekarakter van de kerk en geven daarom een hoge prioriteit aan de praktijk van contemplatie, liturgie en sacramenten. Hun project voor een nieuwe evangelisatie dringt aan op het herstel van de sacramentele praktijk,<sup>10</sup> en zal voorrang verlenen aan 'contemplatie en heiligheid' (n.19, 21).

### Inculturatie als verkondiging

Vanuit dit perspectief wordt inculturatie omschreven als 'een proces dat de erkenning veronderstelt van de evangelische waarden die min of meer behouden zijn gebleven in de hedendaagse cultuur, evenals de erkenning van nieuwe waarden die overeenstemmen met de boodschap van Christus. Inculturatie wil bereiken dat de maatschappij het christelijke karakter van deze waarden ontdekt, ze waardeert en als zodanig handhaaft. Bovendien tracht ze evangelische waarden in de cultuur in te lijven daar waar deze afwezig zijn, ofwel omdat ze zijn vervaagd, ofwel omdat ze geheel verdwenen zijn'. In dit proces, vervolgt de tekst, 'incarneert de kerk het evangelie in de verschillende culturen terwijl ze gelijktijdig deze volkeren met hun culturen in haar eigen gemeenschap opneemt, de waarden van deze culturen doorgeeft, alles wat goed in ze is op zich neemt en van binnen-uit hernieuwt. Het geloof dat zich in de culturen incarneert moet dwalingen rechtzetten en syncretisme vermijden' (n. 230).

In deze gedachtenlijn betekent inculturatie vooral uitzuivering en vervolmaking van culturen, middels een meer efficiënte verkondiging van christelijke (katholieke) geloofswaarheden en van de sociale leer van de kerk. De dialoog met culturen wordt dan ingezet met de intentie om de christelijke waarheid te behouden of te herstellen, en om alle in te lijven in de katholieke kerk. Een dergelijk project laat nauwelijks ruimte voor een dialoog waarin de eigenheid en autonomie van verschillende culturen wordt erkend en gesteund. In de plaats hiervan worden andere culturen en religies eenzijdig vanuit gevestigde christelijke criteria beoordeeld, en ontstaat het gevaar dat hun identiteit wordt gereduceerd tot een christelijke interpretatie ervan. Bovendien rijst hier de vraag of de culturen in dit ontwerp van inculturatie niet worden gebruikt als middel voor de handhaving en verspreiding van het christendom. Uit de voorbereidingsdocumenten voor de vergadering van Santo Domingo blijkt, dat verschillende bisschoppen in Latijns-Amerika deze tendens niet toejuichen.

### 3. Bevrijdende inculturatie

In het einddocument zijn accentverschillen voelbaar in de wijze waarop de identiteit en missie van de kerk worden omschreven.

#### Arme kerk

In de paragraaf over de armoede wordt het beeld van een kerk geschetst die, zoals Jezus Christus, rijk zijnde, het besluit neemt arm te worden, en

'vanuit de zwakheid, de armoede, en het kruis' strijd voert tegen de krachten van de dood. Een dergelijke kerk neemt de evangelische voorkeursopatie voor de armen serieus, en weet zich daarom verplicht om als institutie een authentiek getuigenis van evangelische armoede te geven. Zij noemt zichzelf 'de arme kerk die, dank zij 'het evangelisch potentieel van de armen' (Puebla, 1147) een impuls wenst te geven aan de evangelisatie van de gemeenschappen' (n. 178). Tot haar taak behoort het verdedigen van de authentieke waarden van alle volkeren, in het bijzonder van de onderdrukte en de weerloze volkeren tegen de 'structuren van de zonde die zichtbaar zijn in de moderne beschaving' (n. 243).

### **Inculturatie en integrale bevrijding**

In deze gedachtenlijn betekent evangelisatie een eerlijke, openhartige en broederlijke dialoog over de betekenis van het woord van Jezus (het evangelie), en dus een 'nederige, begrijpende en profetische houding' (n. 248). Inculturatie wordt dan opgevat als een proces van 'aankondiging, assimilatie en re-expressie van het geloof' (n. 256), en integrale bevrijding als een van haar doelstellingen.

Uitgaande van deze houding en visie wenst deze denkrichting autochtone symbolen, riten en religieuze gebruiken in de christelijke liturgie op te nemen, en de ontwikkeling te bevorderen van een theologie waarin autochtone christenen zelf, met behulp van hun eigen culturele expressievormen, rekenschap afleggen van hun geloof en hoop (n. 248). In voorzichtige termen wordt vervolgens de intentie uitgesproken te werken aan een 'inculturatie van de kerk' (n. 248), waarmee ongetwijfeld iets anders wordt bedoeld dan het behoud van gevestigde structuren en gebruiken.

## **4. De autochtone volkeren**

Tegen de achtergrond van de beschreven spanningen in het einddocument kunnen de besluiten van Santo Domingo worden beoordeeld op de vraag, of ze tegemoetkomen aan de uitgangspunten en principes die ten grondslag liggen aan de 'autochtone pastoraal'. Schematisch uitgedrukt gaat het om besluiten betreffende de volgende uitgangspunten en inzichten.

### **Het weerstandsvermogen van autochtone volkeren**

Een bevrijdende inculturatie laat zich leiden door het principe dat de evangelisatie het weerstandsvermogen van autochtone volkeren dient te

versterken. De herinnering aan de eigen geschiedenis en de waardering van de eigen (eeuwenoude) wijsheid, zijn hierbij bepalende factoren. Zoals hoger gezegd, willen afzonderlijke episcopaten daarom actieve medewerking verlenen aan de reconstructie van hun geschiedenis en aan een diepere studie van hun mythen, symbolen, kunst en muziek. In Santo Domingo wordt deze samenwerking met enige nuanceringen toegezegd. Er zullen middelen worden ingezet om hun religieuze cultuur dieper te bestuderen. Dit voornemen wordt echter geconditioneerd met de opmerking dat de kerk hierbij de waardering van deze culturen in het licht van het evangelie voor ogen heeft.

### **Onderdrukking en mensenrechten**

Verspreid over het einddocument wordt het volgende beeld van de onderdrukking van autochtone volkeren geschetst: Bijna alle Latijnsamerikaanse regeringen voeren een beleid dat is gericht op de volledige integratie van autochtonen. De wet maakt inbreuk op hun territoriale rechten. De publieke administratie en het onderwijssysteem miskennen hun talen en culturen. Ontwikkelingsprojecten worden van buitenaf opgedrongen en miskennen hun recht op zelfbeschikking en hun waardigheid als subjecten van hun eigen toekomst. Het onderwijssysteem belemmert hun vorming en ontwikkeling. Bovendien horen de autochtonen tot de bevolkingsgroep die het meest heeft te lijden van de consequenties van het neoliberale economisch beleid, dat wil zeggen werkeloosheid, ondervoeding en zelfs absolute armoede.

Santo Domingo gaat uit van het principe dat elke schending van mensenrechten in tegenspraak is met het plan van God, en dus zondig. Het episcopaat zegt daarom toe een bijdrage te zullen leveren aan de verwerkelijking van de rechten van autochtone volkeren. In concreto neemt het zich voor 'het mogelijke te doen om hun een opvoeding te garanderen die overeenkomt met hun cultuur, te beginnen met een tweetalige alfabetisering' (n. 251). Zowel boeren- als autochtone organisaties die zich inzetten voor het behoud en de herovering van hun gronden kunnen rekenen op de solidaire steun van de kerk (n. 177). Ook wenst de kerk 'steun te verlenen aan de stappen die autochtone volkeren zetten om door de nationale en internationale wetgeving *als volk* te worden erkend, met volledig recht op grond en op eigen culturele organisaties en voorouderlijke tradities' (n. 251). Deze volkeren moeten in staat worden gesteld om 'als gelijken, relaties aan te gaan met andere volkeren'.

Uit de tekst blijkt dat het episcopaat hierbij gevestigde nationale grenzen wenst te eerbiedigen (n. 270) en zich niet uitspreekt over politieke modellen die dit recht zouden kunnen garanderen. Op dit gebied beperkt het

zich tot het uitsluiten van twee extremen: de volledige marginalisering en de gedwongen integratie. Deze kwesties zullen ongetwijfeld ter discussie worden gesteld wanneer het episcopaat, zoals toegezegd in n. 180, zich zal buigen over het vraagstuk van de *rechten van de armen*.

## Cultuur en theologie

Het einddocument van Santo Domingo spreekt zich waardierend uit over de wijsheid van autochtone volkeren op het gebied van het behoud van de natuur als levensmilieu voor allen, en over ethische en religieuze zin die inherent is aan hun cultuur. Het episcopaat waardeert in deze culturen 'de aandacht voor het handelen van God, de dankbaarheid voor de vruchten van de aarde, de sacrale zingeving aan het menselijk leven en de waardering van de familie, de zin voor solidariteit en medeverantwoordelijkheid in de gemeenschappelijke arbeid, de erkenning van het belang van de cultus, het geloof in een leven na de dood, en vele andere waarden die de Latijnsamerikaanse ziel hebben verrijkt' (n. 17). Het staat zelfs langdurig stil bij de godsdienstige betekenis die autochtone gemeenschappen aan *moeder-aarde* hechten. Volgens de tekst is de aarde voor deze gemeenschappen 'leven, een sacrale plaats, het *vrouwelijk gelaat van God*, het integrerend centrum van het leven van de gemeenschap.' De tekst vervolgt: 'In haar leven ze, met haar leven ze samen, door haar voelen ze zich in gemeenschap met hun voorouders en in harmonie met God. Daarom is de aarde, hun grond, consubstantieel deel van hun religieuze ervaring en van hun historisch project. De autochtonen hebben een natuurlijk respect voor de aarde; ze is moeder-aarde; ze voedt haar zonen en moet daarom met zorg worden benaderd' (n. 172).

In de *Secunda Relatio* wordt deze godsdienstige visie zeer waardevol, zelfs christelijk genoemd. Santo Domingo herleidt de waarde ervan tot die van een *natuurlijke religie* (n. 17), en ziet in de godsdienst van 'moeder aarde' geen uitgangspunt voor een christelijke theologie. Het episcopaat geeft de opdracht een christelijke theologie van de aarde te ontwikkelen, maar dan op basis van bijbelse thematieken en van aanzetten die door het volksgeloof van christelijke boeren worden gegeven (n. 173, 176). Deze richtlijn getuigt van een grote terughoudendheid ten aanzien van autochtone religieuze tradities. Ze legt een hypotheek op het voornemen om 'een inculturatie van de liturgie' en met waardering '(autochtone) symbolen, ritens en religieuze uitdrukkingsvormen' in de liturgie op te nemen (n. 248).

Dit voornemen wordt echter onmiddellijk voorzien van twee voorwaarden. Autochtone symbolen en ritens kunnen slechts dan in de liturgie worden opgenomen, wanneer ze geen tekort doen aan een authentieke geloofszin en aan betekenis van christelijke symbolen, en wanneer dit gebeurt in

harmonie met de algemene regels van de kerkelijke discipline. Deze voorwaarden roepen de vraag op, welke ruimte zal worden gegeven aan autochtone christenen om, gebruik makend van hun eigen culturele categorieën en symbolen, zich rekenschap te geven van hun geloof en hoop (n. 248).

In deze korte analyse van de resultaten van de Vierde Algemene Vergadering hebben we getracht inzicht te bieden in enkele aspecten van de besluiten van Santo Domingo met betrekking tot de evangelisatie van en dialoog met autochtone bewegingen en volkeren. Ook hebben we enkele problemen genoemd waarover momenteel binnen het Latijnsamerikaanse episcopaat een discussie wordt gevoerd. Het is redelijk te veronderstellen, dat Santo Domingo niet het eindpunt, maar het beginpunt is van een toeneemende discussie in Latijns-Amerika.<sup>11</sup>

1 CELAM, *Documento de Consulta. Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana - Jesucristo ayer, hoy y siempre*, 1991.

2 CELAM, IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. *Secunda Relatio*, Santafé de Bogotá, Febrero de 1992.

3 CELAM, IV Conferencia general del Episcopado Latinoamericano. *Documento de Trabajo*, Santafé de Bogotá, Junio de 1992.

4 Cf. *Secunda Relatio*, o.c., p. 106. Voor de gehele paragraaf, cf. *Id.*, p. 19, 36, 51-55, 85, 87, 108, 126, 136, 143, 147, 151 en *passim*.

5 We maken gebruik van een voorlopige, nog niet door Rome bekrachtigde tekst *Nueva Evangelización, promoción humana, cultura cristiana - Jesucristo ayer, hoy y siempre. Conclusiones*, stencil, 85p.

6 Voor deze paragraaf, cf. *Secunda Relatio*, o.c., p. 33-34, 77, 115, 151; Santo Domingo, *Conclusiones*, o.c., n. 50, 55, 143, 158.

7 *Conclusiones*, o.c., n. 9. We kunnen hier niet ingaan op de beschrijving en analyse in Santo Domingo van de problematiek van de

verarming, het milieu, de grondproblematiek, het neo-liberalisme, de migratie, de bedreiging van het leven en de desintegratie van de familie. Het einddocument bevat ook een visie omtrent de context van de vorming van economische blokken.

8 Cf. *Conclusiones*, o.c., n. 232, 252, 26, 79, 102.

9 Cf. *Conclusiones*, o.c., n. 3, 6, 9, 12, 27, 31, 33, 121, 154, 159, 231, 244, 264, 266.

10 Cf. *Conclusiones*, o.c., n. 46, 80, 115, 123, 151, 231, 239, 240.

11 Cf. Varios, *Vida, clamor y esperanza. Aportes desde América Latina*, Santafé de Bogotá, Paulinas, 1992.

**Prof.dr. J. van Nieuwenhove** (1927) is afkomstig uit België. Hij is als priester lid van de Missionarissen van Afrika (Witte Paters) en is emeritus hoogleraar voor de actualiteit en de geschiedenis van de kerk in Latijns-Amerika van de katholieke Universiteit van Nijmegen.

## Vrouw, ambt en missiologie

De discussie rondom vrouw en ambt kan benaderd worden vanuit verschillende invalshoeken. In dit artikel belicht Wiel Eggen deze kwestie vanuit de missiologie en de culturele antropologie. De vragen die hij hierbij stelt zijn ondermeer: hoe wordt het sacrament, en met name de eucharistie, precies verstaan in de verschillende christelijke stromingen? Is het 'privilege' van de man om in het ambt te staan louter een bestending van de machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen of schuilt er meer achter?

De vraag of de vrouw het ambt mag bekleden is niet een vraag die simpelweg met ja of nee te beantwoorden is. Het gaat in deze discussie vooral om het stellen van de goede vragen en het onderscheiden van doel (heil) en middelen (ambt en sacrament).

Kan de missiologie iets zeggen over het ambt en over de plaats van vrouwen in de christelijke gemeenschap? Tot voor kort werd dit vanzelfsprekend geacht. Missiologie zag men immers als de normatieve wetenschap die, vanuit theologisch onderzoek, moest voorschrijven hoe de kerk geplant en gevormd diende te worden. Ambten en de sociale ordening tussen mannen en vrouwen hadden daarbij zeker prioriteit. Missiologen zien hun werk nu echter minder als normerend en meer als de observerende, analyserende studie van hoe Gods Woord zijn weg vindt in de mensheid, onder de werking van de Geest. Maar ook die visie op missiologie zal het ambt en de plaats van vrouwen in de geloofsgemeenschap als onderwerpen van centraal belang beschouwen. Zij benadert die echter anders, en met meer oog voor de antropologische en de godsdienstwetenschappelijke gegevens.

Elders heb ik enige tijd geleden geschreven over profetes Mary in Ghana,<sup>1</sup> die zichzelf als katholiek bleef beschouwen, hoewel ze door het onvermogen van de kerkleiding om aan haar charisma ruimte te geven, gedwongen werd een eigen kerk te stichten. De katholieke kerk bleek niet te kunnen

omgaan met die zo andere vorm van heilsbemiddeling die bovendien verricht werd door een vrouw. Niettemin stuurde de bisschop van Kumasi een officiële delegatie naar de ingebruikneming van haar grote nieuwe kerk. Een soortgelijke beweging zien we in de kerk van Legio Maria, die in 1960 door de Luo-vrouw Maria in West-Kenya gesticht werd. Maar daar is de katholieke reactie nog veel afwijzender gebleven, tot op de dag van vandaag. Op zich zou het boeiend zijn om beide bewegingen hier te bestuderen en te vergelijken. Maar ik wil mijn aandacht meer richten op de vraag hoe deze vormen van religieus initiatief door vrouwen ontvangen moeten worden door christenen die de evangelische boodschap willen bestuderen en verder vormgeven; en hoe daarbij antropologische inzichten een rol moeten spelen.

### Marginalisering van de vrouw

Wereldwijd, maar zeker in Afrika, groeit er aandacht voor vragen over het kerkelijk ambt van de vrouw. Nu de Anglicaanse kerk afstand heeft genomen van de Romeinse en Orthodoxe optie en de andere Reformatorische visies op vrouwelijk leiderschap heeft geaccepteerd, roept deze kwestie almaar meer spanningen in het oecumenische gesprek op. Onlangs meldde M. Gosker in haar studie over de ambtstekst in het Lima-rapport<sup>2</sup> terecht dat in Lima wel grote vooruitgang is geboekt over de ambtsopvatting, maar dat de keuze om de ambtsuitoefening door vrouwen buiten beschouwing te laten, zaken voortdurend scheefgetrokken heeft. De angst om vrouwen (of gehuwde mannen) te moeten toelaten, blijkt het theologisch overleg sterk te verlammen, en het is niet andersom, dat theologische bevindingen inzake het ambt uitsluitel geven over het al dan niet aanvaardbaar zijn van vrouwelijke ambtsdragers. Dit bewijst dat nieuwe elementen en inzichten nodig zijn, die zowel uit andere wetenschappelijke analyses, als uit andere kerkervaringen zullen moeten komen.

Ik wil enkele antropologische kanttekeningen verbinden met een aantal ervaringen uit Afrika; maar om te beginnen ook wijzen op een typisch taalgebruik in deze. Men spreekt over 'toegang van vrouwen tot het ambt'. Dat wordt vooral in juridische zin verstaan, blijkens het feit dat ook de Commissie Mensenrechten in de Kerk zich uitdrukkelijk bezig houdt met de 'uitsluiting van vrouwen (evenals van gehuwde mannen) van het priesterambt' als een soort schending van de mensenrechten. Dat kan dus alleen betekenen dat het ambt als een begerenswaardige en profijtelijke status gezien wordt, waarvan uitsluiting als een onrecht geldt.

Liever dan theologische of sociologische beschouwingen hieraan te wijden wil ik aandacht vragen voor een boeiende, Afrikaanse parallel. Bij een

festival voor de Amedzofe-godheid in Alekple in Z.O. Ghana, werd ik enkele jaren geleden getroffen door het feit dat de priesteres van het heiligdom het slachten van haar offerdier overliet aan een mannelijke collega van een andere tempel. Deze laatste, de Nyigbla-priester, verklaarde dit niet uit de feitelijk hogere status van zijn godheid, maar uit het feit dat vrouwen geen offerdieren mogen doden. De priesteres beaamde dit, met als commentaar dat het gewoon te gevaarlijk was voor vrouwen. De vraag of ze wel het recht ertoe had vond zij dan ook eigenlijk onzinnig. De kwestie van 'recht' deed zich hier niet voor, vond zij. Maar hoezo niet?

In de antropologie zijn priesteressen haast even bekend als de nagenoeg universeel gereguleerde, scherpe rolverdeling tussen mannen en vrouwen. Ook is duidelijk dat een gevoel (en gedrag) van superioriteit tegenover vrouwen bij mannen op uitgebreide schaal voorkomt. Dat is dus alerminst een vrucht van judeo-christelijke tradities, en al zeker niet van bijbelse keuzes. En die superioriteit van mannen op het sociaal-politieke vlak wordt bovendien vaak heel uitdrukkelijk religieus-mythologisch beargumenteerd. Dit bijna universele gegeven heeft uiteraard nogal wat antropologisch onderzoek uitgelokt, al moet erkend worden dat de wetenschap te lang door mannen gedomineerd is om op een werkelijk evenwichtig beeld in deze te kunnen bogen.<sup>3</sup>

## Vingerwijzen en omhelzen

Een van de opmerkelijkste feiten is eigenlijk de ambiguïteit van de man – vrouw relatie in veel culturen. Zoals bij ons, wordt ook in Afrika de vrouw vaak als oorsprong van alle kwaad genoemd. Maar bij nader toezien blijkt de semantische positie van het woord 'onschuld' ook direct in de vrouwelijke richting te wijzen. Zoals 'meisje' welhaast synoniem is met 'onschuld', is de spreekwoordelijke boosdoener haast altijd een 'kerel'. Bij de Banda in de Centraal Afrikaanse Republiek heb ik zo'n opmerkelijke tegenspraak in de taal zelf kunnen natrekken.<sup>4</sup>

Terwijl al het mannelijke in het sociale leven als superieur beschouwd werd, wees het vrouwelijk prefix (*ɛyi*) in hun taal naar wat goed, groot en vruchtbaar was; het mannelijk echter wees juist op het nutteloze, kleine en minderwaardige. Zo'n culturele tegenspraak is beslist niet uitzonderlijk, en dwingt antropologen om verder te kijken dan de simpele rivaliteit der sexen, en te onderzoeken hoe de sexuele tegenstelling – die sociologisch natuurlijk van fundamenteel belang is – gebruikt wordt om aan de samenleving vorm te geven. In de sexuele orde hangen afstand en nabijheid dan ook dialectisch samen.

In ieder geval is het niet vol te houden dat het bijbelverhaal over de zondeval de basis voor de westerse discriminatie tegen vrouwen vormt, omdat Gen. 3 en verdere bijbelteksten juist Adam als eigenlijk verantwoordelijke aanwijzen (wat sommigen juist weer als een vorm van discriminatie zien). Adam mag dan nog zo vingerwijzend tegenover Eva staan, de Schrift neemt zijn visie beslist niet over. Dat neemt de ambiguïteit overigens beslist niet weg, en het onderzoek moet veel verder gaan.

Hoe krijgen we nu zicht op die tegenstrijdigheden en hoe staat de christelijke boodschap hierbinnen? Als antropoloog moet men ervan uitgaan dat de christelijke gemeenschap onderworpen is aan dezelfde sociale mechanismen als alle andere. Anderzijds is er natuurlijk een eigen boodschap, die met verwijzing naar het bijbels gedachtengoed veelal verwoord wordt als aandacht voor het individu als individu, met relativering van verschil van status tussen man en vrouw, slaaf en vrije, etc. Voor ons onderwerp is van minder belang hoe aan die verhouding tussen man en vrouw in zijn algemeenheid vorm gegeven wordt, omdat er bij alle volken een soort taakverdeling plaatsvindt en omdat daarvoor ook een zekere parallel in het onzichtbare, oftewel de religieuze dimensie wordt voorzien. Wat ons zal bezighouden is hoe binnen de christengemeenschap vorm gegeven wordt aan de bemiddeling van het heil, zoals dat in Christus zichtbaar is geworden.

## De bloedvete

Hoewel het moeilijk is om te spreken over universele regels, is aan antropologen een zekere regelmaat opgevallen waar het 'gevaren' tussen de twee sexen betreft. Terwijl mannen bijna overal gewaarschuwd worden tegen contact met menstrueel bloed, heet het voor vrouwen (en voor de niet geïnitieerde kinderen) veelal gevaarlijk te zijn om religieuze zaken te zien, aan te raken of te horen. Daarbij gaat het om muziekinstrumenten, om maskers, rituele voorwerpen, mythen, liederen, etc. Soms zijn ook voor mannen wel andere zaken verboden. Maar dan gaat het niet zozeer om een gevaar voor henzelf alswel voor de anderen. Banda-mannen mogen bijvoorbeeld niet achter het huis komen als vrouwen daar olie of zout extraheren uit planten. Dat wordt echter verklaard doordat zo'n bezoek dat proces doet falen.

Wat slechts zelden is opgemerkt, is dat menstratiebloed wél gevaar oplevert voor mannen, maar nauwelijks voor kinderen of voor andere vrouwen; anderzijds worden vrouwen na de menopauze veelal toegelaten tot typisch mannelijke activiteiten. Wat dus voor de hand lijkt te liggen is om



in dit alles enkel maar een functionele regel te zien om vrouwen in hun vruchtbare periode genoeg vrijheid en bescherming te verzekeren om zich geheel te kunnen wijden aan de cruciale taak van kinderverzorging. Dat het daar ook mee van doen heeft hoeven we niet te ontkennen; en het is zeker opvallend dat kritiek op die ordening vooral daar ontstaat, waar de grootte van het kindertal minder telt. Maar toch is er meer in het spel. Met functionalistisch denken komen we er niet. Want waarom zouden volken die priesteressen kennen, hun zo'n beperkingen opleggen door hen te verbieden om de offerdieren te slachten? Toch niet om hen vrij te stellen voor de kindercare? Trouwens die vrijstelling is betrekkelijk en brengt zeker geen vermindering van werkdruk. Sommigen zien er zelfs een cynische truc in om meer werklust bij de vrouw te leggen. Maar ook dat is een functionalistische redenering, die maar moeilijk staande gehouden kan worden. Al blijkt het in de (post)koloniale geldeconomie zeker zo uit te werken.

Heeft het voor missiologen zin te weten hoe deze eigenaardige visies op onheil, gevaar en taboes verstaan moet worden, en waarom vrouwen de maskers niet mogen zien of als priesteres de eigen offerdieren niet mogen slachten, terwijl anderzijds het menstruele bloed alleen gevaar oplevert voor mannen? Ook als dit alles voor christenen achterhaald lijkt, is het voor hen toch ook belangrijk om zicht te krijgen op die diep gewortelde tradities rond het religieuze bloed. De religieuze symboliek van bloed speelt immers ook een grote rol waar sacramenten en de ambtelijke bediening ervan aan de orde komen.

## Bloedoffer en sacrament

Menstruatiebloed wordt steeds weer vermeld als de reden waarom vrouwen niet volledig kunnen deelnemen aan rituelen, of zelfs gedurende hun ongesteldheid niet eens voor mannen mogen koken. Aan de andere kant zien we bloed vaak een positieve rol spelen in rituelen die door mannen beheerd worden. Daarbij valt het meest het offerbloed op dat de sacramentale waarde bij uitstek is. Verder zien we dat een rituele jacht op een dier of (zelfs met koppensnellerij) op vijanden, en ook speciale offers nodig kunnen zijn om de initiatie van jongens te bekrachtigen, en de besnijdenis vaak geldt als het religieuze kenmerk bij uitstek (waarbij soms speciale regels gelden met betrekking tot het bloed van de besnijdenis).<sup>5</sup> Of anders gezegd: het vergieten van bloed wordt teken van man-zijn, zoals menstruatie bij vrouwen. Dit nu kan ons verleiden tot een al te snelle conclusie, in de trant van: zoals menstruatie de verwijzing is naar vrouwelijke vruchtbaarheid, zo is bloedvergieten door mannen als religieus sacrament be-

dacht. Mannen – die immers geen kinderen baren – zouden als alternatief daarvoor een religieus systeem hebben opgezet, gebaseerd op vergieten van offerbloed, om een wereld te scheppen waarin het leven in hogere, sacramentele zin van hen zou afhangen.

De antropoloog J. Scubla die zich uitdrukkelijk hierover heeft gebogen,<sup>6</sup> waarschuwt terecht voor deze simpele redenering, hoewel hij wel erkent dat ze een kern van waarheid bevat. Hij grijpt terug op de theorie van R. Girard, die in de offerritten de kern van alle religie ziet, en die het offer interpreteert als een poging om de sociale spanning in de gemeenschap af te wentelen via een vorm van geweld dat ritueel geneutraliseerd is en dat geen geweldspiraal oproept.<sup>7</sup> Geweld is inherent aan de rivaliteit, die in elke gemeenschap aanwezig is en die het sociale leven stuwt. Hoewel die rivaliteit allerminst beperkt blijft tot de mannenwereld, valt het wel op dat bijna overal de rituele beheersing en de structurering van dat geweld – zowel via de oorlogsmachine en wetgeving, als door (religieuze en andere) offers en de filosofische duiding van dit geheel – het privilege van mannen is geworden.

In Scubla's interpretatie is het zo dat de religie, waarin het rituele bloed de beheersing van geweld symboliseert, alleen in afgeleide zin leven-gevend genoemd kan worden. Zij brengt als zodanig geen leven voort, maar beschermt het leven dat vrouwen voortbrengen tegen het geweld van de rivaliteit, die dreigt alles te vernietigen. Het bloed verwijst dus positief voorbij zichzelf naar het leven – zowel aan de vrouwelijke als de mannelijke kant – hoewel het zelf een negatief teken is dat op dood duidt. 'Voortplanting en bescherming van het leven' is de taakverdeling, die op twee wijzen negatief begrensd wordt door het symbool van bloed. Als vrouwen offerdieren zouden doden, zou dat deze symboliek van het bloed grondig verstoren.

Hoe houdt dit nu verband met het sacrament en ambt? In zoverre dat het sacrament (en met name de Eucharistie) verstaan wordt als de symbolische actualisatie van Jezus' bloedig kruisoffer, dat de rivaliteit en dood definitief overwonnen heeft. En in die zin lijken ambt en sacrament wezenlijk tot de mannensfeer te behoren. Maar nu we dit zó formuleren, is het overduidelijk dat het niet zo simpel ligt. Immers theologisch gezien geldt dat kruis als een radicale breuk, en als de overwinning op wat het eigene van de mannenspecialiteit was.

## Theologisch laboratorium

Jonge kerken die uit de missionering en zending zijn ontstaan, vormen als

het ware een laboratorium waarin westerse ideeën en vormen in nieuwe omstandigheden worden getoetst. Vele jaren al achtervolgt mij de vraag waarom de genoemde interpretatie van de kruisdood als zoenoffer, die in de sacramentenleer zo sterk doorklinkt, in Afrika weinig gehoor vindt. De vraag is: Waarom weigeren mensen die zó vertrouwd zijn met religieuze offers de christelijke sacramenten daarmee in verband te brengen? Is dat enkel voor de formele reden dat het kerklidmaatschap van hen het afzweren van al het oude vraagt; of doorziet men echt dat Jezus' dood een breuk met het bestel van religieuze offers is? En begrijpt men beter dan westerlingen, wat de Hebreeuwenbrief probeert te zeggen? Namelijk, niet dat we in Jezus de perfecte offerformule gekregen hebben die ten eeuwigen dage sacramenteel herhaald moet worden, maar integendeel dat Jezus de logica van het offerregime doorbroken heeft. Of nog anders gezegd: dat er geen definitie van Jezus wordt gegeven, door Hem te betitelen als 'de eeuwige hogepriester die zijn eigen bloed ten offer geeft', maar dat dit bijbelboek de termen uit de offercultus gebruikt om aan te geven dat dit regime nu voorgoed voorbij is. En dat regime bestaat niet enkel uit regels over het doden en verbranden van offerdieren, maar uit het geheel van de vele rituele regels, die onderscheid in de wereld aanbrengen en die rechten toekennen of ontzeggen op basis van die veronderstelde eeuwige regels. Wat Afrikaanse christenen lijken aan te voelen is dus dat Jezus met Zijn eigen bloedige dood het regelsysteem overwonnen heeft, waarin offers het hart vormden van een orde (Wet) die angst en dood bracht, en die alom onder het beheer van mannen blijkt te staan.

Dit lost onze vraag echter nog niet helemaal op. Waar offers het hart van de Wet vormden, die (volgens Paulus) dood bracht door mensen tot levenloze objecten te reduceren, daar is de kern van Jezus' sterven dat Hij dit overwonnen heeft met Zijn eigen bloed. Maar juist in de mate dat dat systeem wezenlijk van 'mannelijke' aard was, moest het door een man van binnen uit overwonnen worden. De vraag die nu opkomt is of ambtelijke actualisatie en tegenwoordigstelling hiervan enkel door mannen gedaan kan worden. Is het juist dat sacramenten een deelname in het kruisoffer zijn, die alleen maar door mannen kan worden bewerkt? Een negatief antwoord hierop is natuurlijk even fout als een positief, wanneer het spreekt in termen van 'recht' om Gods genadegaven te mogen bemiddelen. Maar hoe dan wel?

Het ambt, begrepen als leiderschap in de christengemeente, kan niet gelden als voortzetting van een ritueel priesterschap dat immers achterhaald is. Maar ook het 'doet dit tot gedachtenis aan mij' mag niet verkeerd begrepen worden. Zeker legt het ons op, de 'typisch mannelijke daad' te actuali-

seren van het breken met het religieus systeem waarop de positie van de man steeds gebaseerd was. Die terugkeer naar Jezus' breuk met het systeem van privilege en prestige geldt echter ieder mens persoonlijk. Het ambt moet de tekens stellen die de mens ertoe uitnodigen en helpen deze breuk te voltrekken in eenheid met de Heer. De vormen van het ambt en van de sacramentele tekens die hiertoe kunnen aanzetten zijn uiteraard heel cultuur-gebonden. Wat de jonge kerken in Afrika afwijzen, als ze de sacramenten niet in verband willen zien met het oude offerritueel, is dan in ieder geval de notie dat de bemiddeling van Jezus' genadegaven erin zou bestaan om mensen in relatie te brengen met zo'n eeuwig verzoeningsoffer van de Heer.<sup>8</sup> Een mannelijk privilege dat op die offergedachte gebaseerd is blijkt dus onaanvaardbaar. Maar hoe staat het met een ambt dat juist beoogt het doorbreken van dat systeem te bevorderen? Bevat dat elementen die specifiek om een mannelijke belichaming vragen? De geloofsbeleving zelf zal hier inzicht moeten verschaffen en richting wijzen.

## Missiologische observatie

Hoe neemt Gods Woord gestalte in de christenheid, met name op dit punt van het ambt, begrepen als de dienst aan elkaar om in eenheid met de Heer die omslag te beleven? De missiologie wil dat onderzoeken door de diverse vormen te bevragen naar hun bemiddelende werking. In de Afrikaanse christenheid is er een opvallende figuur: de profeet/profetes, die Christus' werking tegenwoordig stelt en bemiddelt, doch niet als iets dat eens en voor altijd in de geschiedenis plaats heeft gehad, en dat nu sacramenteel ons deel kan worden. Zijn of haar rol bestaat erin de gekwelde mensenziel de weg te doen vinden naar waar de eenheid met Jezus' dood aan het kwaad mogelijk wordt. Het is duidelijk dat deze praktijk een heel eigen verstaan van Christus' werk en van de ambtelijke bemiddeling behelst.<sup>9</sup>

Daarmee schaaft Afrika zich in een lange rij van christelijke ambtsvarianten, die we gewoonlijk in een drietal hoofdgroepen indelen, maar die al in het NT een grotere veelheid hebben vertoond.<sup>10</sup> Belangrijk daarbij is te onderkennen dat die drie hoofdstromen zelf ook in elkaar overlopen, en dat de nieuwe ontwikkelingen buiten de westerse kerk niet noodzakelijk met een van deze drie kunnen worden vereenzelvigd. Toen Bühlmann sprak van een komende Derde Kerk, dacht hij zeker ook aan een derde type van ambt. Het zou voorbarig zijn om dit direct te identificeren met een van de drie genoemde typen, waarvan twee op het centrale, theologische, punt trouwens weinig van elkaar verschillen, in zoverre beide gebouwd zijn op de Anselmianse verzoeningsleer, met zijn grote rol voor de offertheorie.

Via geduldige observatie zullen we zicht moeten krijgen op deze nieuwe vormen van geloofsbeleving en geloofsbemiddeling.

Als de kern van de christelijke zending erin bestaat, met en door Christus de zondigheid te bestrijden, die mensen ertoe brengt hun wereld en medemens voor de eigen machtspositie te misbruiken en om andere waarden te aanbidden dan de God die de identiteit van alles en iedereen recht wil doen, dan zal men moeten onderzoeken hoe met name de gevestigde machtsposities tussen man en vrouw onder kritiek gesteld worden. Er zijn veel vormen aan te wijzen waarin vrouwen, door de geschiedenis heen, bemiddelende rollen gespeeld hebben bij die overdracht van het heil en verlossing uit de zondigheid. Binnen de drie stromen van christendom (orthodoxe, katholieke en reformatorische) die we als hoofdstromen aanzien, die andere accenten leggen en die in de christelijke volheid geïntegreerd moeten worden, is dit op verschillende wijzen gebeurd. Hetzelfde geldt ook voor de concrete taakstelling voor vrouwen die nu in deze drie uitgewerkt is. Het is vooral in de derde stroming dat nu de vraag opkomt om die rol de institutionele vorm van wijding te verlenen. Er moet daarbij zeker onderzocht worden hoe die vraag opkomt: als vertaling van de christelijke opdracht om het instrument te bevragen dat die machtsposities institutionaliseert, of als de weg om dienstverlening in de strijd te bevorderen. Of anders gezegd: is het enkel een (juist) protest tegen het gebruik om via de ambten machtsverhoudingen tussen mannen en vrouwen te bestendigen, of de adequate vorm om aan Christus' strijd in de betrokken samenleving inhoud te geven?

Bestudering van de vormen waarin vrouwen die centrale strijd en de bemiddeling van het christelijk geloof beleven zal dus moeten plaatsvinden met het oog voor de antropologische gegevenheid van de betrokken bevolking. De verleiding is groot om de stichteress van de Legio Maria in Kenya te beschuldigen van conformisme, als blijkt dat ze al snel ertoe overgegaan is de feitelijke leiding aan mannelijke ambtsdragers over te dragen, door de aanstelling van een paus, kardinalen, etc. Maar moeten we haar collega Mary in Ghana zoveel hoger aanslaan omdat ze de plaats van mannen in haar kerk veel bescheidener gehouden heeft en zelf met enkele vrouwelijke assistenten de liturgie en de rite van genezing verzorgt?

Stellen dat de missiologie tot taak heeft de diverse gestalten waarin het heilswoord vorm krijgt te observeren en analyseren wil niet zeggen dat het enkel erom gaat empirisch na te gaan wat in de praktijk gedaan wordt. Wat bestudeerd moet worden is hoe de christelijke strijd tegen aanbidding van 'andere goden' naast de liefhebbende Schepper-Vader, d.w.z. de strijd te-

gen machtsdenken, gerealiseerd wordt in de gegeven antropologische situatie. Daarbij beseffen we dat man-vrouw verhoudingen en de controle van de voortplanting universeel (zij het in variabele vorm) een centraal aandachtspunt is. Reden waarom de ongehuwde staat ook een religieuze betekenis heeft gekregen in diverse religies, en op een bepaald moment zelfs geassocieerd is met de ambtelijk-sacramentele bemiddeling van het heil.

## Kritische analyse

Ten aanzien van de drie hoofdstromen in de ambtsopvatting kan zeker opgemerkt worden dat er overal personen zullen zijn die het ambt als een status ten eigen voordele zullen beleven, wat anderen weer zal uitnodigen om die positie als een recht op te eisen. De leiders en leidsters van Afrikaanse 'onafhankelijke' kerken worden vaak ervan beschuldigd hun ambt voor eigen gewin te ambiëren; en de talrijke schandalen ook elders bewijzen ten overvloede hoe gemakkelijk de notie van privilege het kan gaan winnen van de roepingsgedachte. Maar belangrijker is het na te gaan hoe in de diverse vormgevingen uiting wordt gegeven aan de dienst om elkaars rivaliteit en geweld te helpen overwinnen, als volgeling van Christus' liefde voor al Gods schepselen. Al zal dit, vanuit de missiologie, geen uitsluitel geven over de vraag of het ambt al dan niet aan mannen eigen is, wel zal het de empirische basis van de theologie verbreden.

De huidige sociaal-culturele omstandigheden vragen een nieuwe bediening. De deelname van vrouwen aan beroepen die formeel met geweld van doen hebben (in het leger of op de werkvloer), het feit dat kinderopvang meer een gedeelde taak wordt en het gegeven dat vrouwen directer bij publieke gevaren betrokken raken (variërend van toxische gevaren en verkeersdeelname tot betrokkenheid in criminele circuits) pleiten ervoor om ook het delen in Christus' strijd tegen de logica van het geweld mede door vrouwen zelf te laten bemiddelen. Als er echter diverse kerkelijke tradities zijn, die zeggen dat zij de vrijheid niet hebben om het ambt onder de druk van die tijdgebonden factoren zo drastisch te wijzigen, dienen we dat zeker ernstig te nemen mits er bereidheid is hun mannelijke vorm van ambtsvervulling aan het genoemde evangelische criterium van het doorbreken van de machtslogica te onderwerpen.

In de analyse van de diverse kerkvormen dient dus onderzocht te worden hoe daarin mannen en vrouwen elkaar helpen om Jezus' ideaal te verwerkelijken door het misbruik van machts patronen te doorbreken. Als Jezus in de hof aan Maria van Magdala zegt Hem niet vast te houden doch aan

de leerlingen de opgang naar de Vader te gaan berichten, geeft Hij haar een evangelische opdracht die begrepen moet worden binnen het relatiepatroon in hun gemeenschap. Maria moet zowel Jezus zelf als de leerlingen helpen die gang naar de Vader te realiseren, zoals ook elke christelijke vrouw en man geroepen is de medemens op weg naar de Vader te zetten en de gehechtheid aan machtspatronen te overwinnen. Naarmate de plaats van vrouwen in de plaatselijke machtspatronen verandert, zal de christelijke 'protestfunctie' ook anders moeten worden. Waar de voortplantingsfunctie – mede door de technische en demografische ontwikkelingen – wezenlijk anders gaat worden en waar vrouwen andere sociale rollen gaan opnemen, moet dit zeker als fundamentele verschuiving gelden die een christelijk antwoord vraagt. Niet zozeer omdat de kerk niet achter mag blijven bij zulke trends, maar omdat er in die ontwikkeling nieuwe machtsvormen ontstaan, die ook vanuit het evangelie ondervraagd moeten worden. Het onderzoek betreft dan niet hoe kerken de ontwikkelingen volgen door vrouwen priester te wijden, zoals defensie vrouwen luitenant maakt. Wat telt is hoe kerken kritisch eigentijdse vormen geven aan de genoemde evangelische taak van strijd tegen machtsdenken.

Het is voldoende bekend hoe vrouwen als Hildegard, Catherina, en in de lage landen vooral de begijnen, belangrijke diensten hebben verricht bij de bemiddeling van het heil. Zij hebben met name hervormingen op gang gebracht door de verwording van religie tot machtsspel onder kritiek te stellen. Het is aan de missiologie, nauwkeurig te bestuderen hoe ze die functie hebben uitgeoefend, zowel in de liturgische als in de bestuurlijke en de diaconale sfeer. Dit niet om aan de synodes of kerkjuristen duidelijk te maken hoe het moet, maar om aan de theologische bezinning het concrete materiaal te bieden waarin de werkende hand Gods onderkend zal kunnen (moeten) worden. Dat Lutherse, Anglicaanse en diverse andere episcopale ofwel presbyterale kerken de ambten openstellen voor vrouwen is een belangrijk feit. Maar meer aandacht zal nog moeten uitgaan naar de vormen van vrouwelijke bediening die in niet-westerse gemeenschappen ontstaan. Het doorbreken van discriminatie is daarbij zeker de kern van de zaak, maar dan als doel en niet als middel. In een aantal verklaringen dreigt die volgorde omgedraaid te worden, en de strijd tegen discriminatie soms een middel te worden om het doel van vrouwelijke ambten te realiseren, als een soort eindpunt, waarbij te weinig nagegaan wordt in welke mate dit het algemeen doel van Jezus' strijd tegen de machtslust dient. De enige taak van de missiologie in deze is echter: analyseren hoe Jezus' verlossend handelen vorm krijgt in heilsbemiddeling door mensen voor elkaar. De vrouwelijke bediening – ongeacht haar institutionele vorm – is daarbij van centraal belang.

1 Zie W. Eggen: Charisme prophétique d'une femme et institution In *Spiritus* xxiv (1983), 92, 278-286.

2 M. Gosker, *Het kerkelijk ambt in het Lima-document*. IIMO Research Publication, no 29, Leiden, 1990.

3 Vooral de structuralistische antropoloog Lévi-Strauss onderstreept dat de macht van mannen over vrouwen een universeel gegeven is dat als basis moet dienen van verwantschapsstudies. Vooral vrouwelijke antropologen hebben veel nuances aangebracht in het beeld van die superioriteit, maar het tegendeel, in de zin van een zogenaamd matriarchaat, is nooit echt aangetoond.

4 Zie W. Eggen, *Peuple d'autrui*, PMW, Brussel 1976, p. 18 d-j.

5 De besnijdenis van meisjes is hiervan geen tegenhanger, in de zin dat het de macht van vrouwen vorm zou geven. Het is veeleer een bloedvergieten dat dient om de greep van mannen op de vrouwenwereld te ratificeren.

6 L. Scubla, Contribution à la théorie du sacrifice, in J.P. Dupuy e.a. *Réné Girard et le problème du mal*. Le Seuil, Parijs, 1983.

7 R. Girard heeft zijn visie het helderst uiteengezet in *Wat vanaf het begin der tijden verborgen was*. Kok, Kampen, 1990.

8 Zie W. Eggen: Spreek ons niet van vergeving, in *Wereld en Zending*, 12(1983), 2, 161-165.

9 Een boeiende versie van deze vorm van heilsbemiddeling vinden we in het werk van Mgr. Milingo. Zie hierover: G. Terhaar, *The Spirit of Africa*. Hurst and Co, London, 1992.

10 In de Romeinse traditie zijn ambt en sacrament vooral gericht op de ordening van de gemeenschap, terwijl de Orthodoxe variant vooral de eredienst beoogt en de Reformati-sche uitdrukkelijk gericht is op de meer pastorale aspecten. In een evenwichtige ambtsvisie zal met alle drie rekening gehouden moeten worden. Over de bijbelse modellen, zie: G. Soares-Prabhu S.J.: Christian Priesthood in India today; A Biblical Reflection in *Vidyajyoti Journal of Theological Reflection* LV1 (1992), 2, 61-88.

**Drs. W.M.G. Eggen** (1942) werd in 1967 priester gewijd als lid van de missiecongregatie SMA. Aan de Universiteit van British Columbia studeerde hij godsdienstwetenschappen en culturele antropologie. Van 1973-1985 deed hij onderzoeken in de Centraal Afrikaanse Republiek en in Ghana. Op dit moment is hij secretaris Afrika bij de Nederlandse Missieraad.

## **Zoektocht naar het Mysterie van God: Stanley J. Samartha's levensgang**

Het thema voor de interreligieuze dialoog vraagt in de missionaire bezinning en praktijk om blijvende aandacht. Ditmaal laten wij Eeuwout Klootwijk aan het woord komen. Hij promoveerde onlangs te Utrecht op de bekende Indiase theoloog Stanley J. Samartha. Onderstaand artikel laat zich lezen als een boeiende samenvatting van zijn onderzoeksresultaten. Maar tegelijkertijd blijkt hij alweer een stukje verder te gaan op zijn speurtocht naar de actuele betekenis van het gedachtengoed van Samartha.

De Indiase theoloog Stanley J. Samartha (geb. 1920) is voor velen geen onbekende. Vanwege zijn baanbrekende werk bij de dialoogafdeling van de Wereldraad van Kerken is hij wel de 'architect van de interreligieuze dialoog in de Wereldraad' genoemd (door o.a. prof. D.C. Mulder en dr. Wesley Ariarajah). Zijn publikaties op het gebied van de theologie van de godsdiensten hebben hem grote erkenning gebracht. Zo heeft Kenneth Cracknell hem een 'groot dienaar van de wereldkerk' genoemd, een pionier in het laten zien hoe christelijke theologische reflectie in openheid kan geschieden. Volgens prof. J.A.B. Jongeneel is hij een van de meest belangrijke missionaire en oecumenische theologen van onze tijd. Prof. Paul Knitter heeft ergens zelfs een parallel getrokken tussen het werk van Karl Rahner en Samartha: wat Rahner is geweest voor de r.-k. theologie m.b.t. de christelijke houding ten aanzien van andere godsdiensten, is Samartha voor de protestantse theologie: een stoutmoedige pionier die nieuwe wegen heeft geopend voor christelijk geloof en actie. Ook in Azië worden zijn bijdragen meer en meer bekend. Kosuke Koyama karakteriseert hem als 'een trouw en wijs zoon van de grote Indiase spirituele traditie' vanwege zijn visie op het Mysterie van de Waarheid.

Dit zijn geen geringe kwalificaties. In Nederland is er reeds eerder aandacht besteed aan het werk van deze Indiër, mede ook n.a.v. zijn eredoctoraat aan de Utrechtse Universiteit in 1986. In dit artikel wil ik de blik richten op de levensgang en ontwikkeling van Samartha. Welke levensgeschiedenis gaat er schuil achter deze Indiër?

## **Zelfkarakterisering**

Na een levenslange zoektocht naar een authentieke christelijke identiteit in een religieus-plurale samenleving, schrijft Samartha over zichzelf: 'Ik ben christen van geloof, hindoe vanwege cultuur, Indiër vanwege staatsburgerschap en oecumenisch in de meest diepe en brede zin van het woord.' Op het moment van schrijven hangt hij een pluralistisch-theologische benadering aan: er zijn vele authentieke wegen naar het oneindige Mysterie van God. Het christelijk geloof is een geheel eigensoortig, zij het zeker niet-exclusief, antwoord op Gods Waarheid. Vele ontmoetingen met andersgelovigen, Hindoes, boeddhisten en moslims, en voortgaande op die ontmoetingen hebben hem tot deze stellingname gebracht.

## **Bazelse zending**

Stanley Samartha, wiens tweede naam is Jedidiah (Jedidja, geliefde van de HEBR, vgl. 2 Sam. 12:25), werd geboren op 7 oktober 1920 in Karkal, een klein dorpje in het Zuidwesten van India. Samartha's familie behoorde tot een kleine christelijke gemeenschap van de Bazelse zending. De geschiedenis van de Bazelse zending in India gaat terug tot de dertiger jaren van de negentiende eeuw. Stanley's vader, Lucas Jonathan, had hechte banden met de Bazelse zending. Opgegroeid in een weeshuis van de zending, studeerde hij aan het kleine theologische seminarie in Mangalore en werd later evangelist en predikant in dienst van de Bazelse zending. In latere jaren erkende Samartha de diepe invloed van de zending op de vorming van zijn karakter. Hij noemt m.n. de piëtistische geloofsbeleving, de sterke nadruk op jeugdwerk, het christelijk gezinsleven, de centraliteit van de bijbel en de aandacht voor evangelisatie. Maar ook de in zichzelf gekeerdheid: we lijden aan een 'mission-compound complex' schreef hij reeds in 1951.

## **Studies**

In de veertiger jaren studeerde hij aan het United Theological College in Bangalore, toentertijd reeds een oecumenisch seminarie, opgericht vanuit een brede oecumenische en missionaire visie. Vooral Paul David Devanandan, hoogleraar filosofie en godsdienstgeschiedenis, liet niet na een diepe indruk op Samartha achter te laten door de grondige en sympathieke wijze waarop hij het hindoeïsme benaderde. De leken-theoloog en leidende figuur in de zogenaamde 'Rethinking Group', Pandipeddi Chenchiah,

maakte indruk door zijn diepe verbondenheid met Jezus Christus enerzijds en zijn zeer scherpe kritiek op het institutionele christendom anderzijds, tijdens een lezing op de plaatselijke afdeling van de YMCA, waarvan Samartha lid was. De Rethinking Group kwam vooral naar voren met de publikatie *Rethinking Christianity in India* (1938) als reactie en kritiek op Hendrik Kraemers Tambaram-studie *The Christian Message in a Non-Christian World* (1938). Eind tachtiger jaren zou Samartha opmerken, dat de moed, overtuiging, en theologische nauwgezetheid waarmee de Rethinking Group tewerk ging niet vergeten dient te worden. Ondanks zijn sympathie voor Chenchiah en zijn groeiende interesse in het werk van Mahatma Gandhi, Sarvepalli Radhakrishnan en Rabindranath Tagore, bleef Samartha toch in de ban van Hendrik Kraemer. In zijn B.D. thesis over *Clement of Alexandria - The Relevance of his Method for the Presentation of the Gospel in India* (1945) deelde hij Kraemers overtuiging dat de openbaring van God in Jezus Christus de enige bron en criterium is in het christelijk geloof om andere godsdiensten te beoordelen.

Al vrij snel na zijn studie werd Samartha aangesteld als docent en later als rector van het theologisch seminarie in Mangalore (1947-1960). Daar spande hij zich zeer in om het onderwijspeil te verhogen. De nadruk lag vooral op evangelisatie-training. Er werden, ook door Samartha, 'preaching tours' georganiseerd in de dorpen. 'Er is volop ruimte om het evangelie te prediken en de hoofden en harten van ons volk te bereiken,' schreef Samartha in 1957. Het is de taak van de kerk om compromisloos de uniciteit van het evangelie te verkondigen, had hij al eerder gezegd in een artikel in *Evangelisches Missions Magazin* van de Bazelse zending (1953). Veruit het belangrijkste van deze jaren waren evenwel zijn buitenlandse studies aan het Union Theological Seminary in New York en aan Hartford Seminary Foundation in Hartford, Conn., USA. Daar schreef hij zijn M.Th. scriptie over 'The Hindu View of History according to Dr. S. Radhakrishnan' onder leiding van Reinhold Niebuhr en Paul Tillich. Daar legde hij ook de basis voor zijn proefschrift over *The Modern Hindu View of History according to Representative Thinkers*. Hij promoveerde in 1958 bij Malcolm Pitt, hoogleraar in Indiase studies. In deze jaren volgde hij ook (Engelstalige) colleges bij Karl Barth en Oscar Cullmann in Bazel, waar hij tevens Hendrik Kraemer ontmoette. Zelf ziet Samartha deze scholing onder de beste theologen van die tijd als zeer belangrijk voor zijn eigen ontwikkeling.

## Christus en andersgelovigen

In de zestiger jaren werd Samartha aangesteld als hoogleraar filosofie en

godsdienstgeschiedenis op het UTC in Bangalore. Het seminarie stond onder de bekwame leiding van Joshua Russell Chandran. Samartha raakte betrokken bij de seminars en dialogen die georganiseerd werden door het Christian Institute for the Study of Religion and Society (CISRS). De grote namen waren P.D. Devanandan en M.M. Thomas. Devanandan heeft een groot stempel gezet op de missiologische discussies in India en in de Wereldraad van Kerken in de vijftiger en begin zestiger jaren. Zowel hij, M.M. Thomas en Samartha in die tijd waren inclusief denkende christenen met een grote openheid naar andere religies en ideologieën. Samartha begon zich te onderscheiden door zijn inspanningen op het gebied van de interreligieuze dialoog. Gesprekspunten in de dialoog en de reflectie op de plaats van Christus in de Indiase context waren terugkerende thema's in colleges en lezingen op verschillende plaatsen in de wereld. Hij begon reeds te werken aan zijn *The Hindu Response to the Unbound Christ* (1974, Duitse editie 1970). Samartha's naam begon bekend te worden, ook in kringen van de Wereldraad. Zo nam hij reeds deel aan de belangrijke Wereldraad consultatie over 'Christian dialogue with men of other faiths' in Kandy, Ceylon, 1967. Allereerst wordt deze consultatie beschouwd als een belangrijke stap voorwaarts in de christelijke dialoog met andersgelovigen.

Samartha was toen trouwens pas benoemd als rector van Serampore College, West-Bengalen. Dit was niet zijn meest gelukkige periode. Hij raakte, tegen wil en dank, betrokken bij organisatorische meningsverschillen. Politieke studentenrevoltes en administratieve beslommeringen deden een (te) grote aanslag op zijn tijd. Mede daarom én vanwege de grote uitdaging die hij erin zag, ging hij met graagte in op de uitnodiging van de Wereldraad om assistent-secretaris van de afdeling voor de bestudering van zending en evangelisatie te worden (1968-1971). Zijn voornaamste taak was om het studieproject van de Wereldraad, 'The Word of God and the Living Faiths of Men', voort te zetten en het werk van de studie- en onderzoekcentra in de wereld, zoals het CISRS in Bangalore, te stimuleren. Al snel kreeg Samartha kritiek op de naam en richting van dit studieproject. Vooral het Woord van God aan de ene kant, en de levende godsdiensten aan de andere kant in de formulering suggereerde een scheidslijn tussen licht en donker, waarheid en onwaarheid of waarheid-ten-dele, zo meende hij. Samen met anderen, onder wie prof. Hans-Jochen Margull, pleitte hij voor interreligieuze ontmoeting en dialoog. Eerst gesprek, dan zien we wel verder.

## Pleidooi voor interreligieuze dialoog

Het klimaat in de Wereldraad begon er rijp voor te worden. In 1971 werd de dialoog-afdeling van de Wereldraad, Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies (DPLI), opgericht met Samartha als eerste directeur. Zijn leiderschap was onmiskenbaar. Bescheiden, vragen stellend, mensen bij elkaar brengend, bracht hij een ommekeer teweeg in het denken van de Wereldraad over een christelijke theologie van de godsdiensten. Ondanks respect voor de grote theologische bijdragen van Karl Barth, Hendrik Kraemer en Visser 't Hooft, vond hij dat hun kritische theologieën met nadruk op de discontinuïteit tussen Gods handelen en 's mensen religieuze zoektocht heilloos was in de huidige religieus-plurale wereld. Zo weigerde Samartha te spreken over niet-christelijke godsdiensten (een negatieve definitie), maar sprak hij over *mensen* van andere godsdiensten, of nog liever: naasten, burens van ander geloof (*neighbours of other faiths*). In vele artikelen hamert Samartha op het belang van dialoog, het gesprek, de ontmoeting met de andersgelovige. Hoe kun je nu met je oordelen klaar staan nog voordat je de ander kent, weet wat hem of haar beweegt? Dialoog is een christelijke plicht en opdracht, vindt hij. Zoals God mens onder de mensen is geworden, zo moeten christenen ook het contact met andersgelovigen niet schuwen: wij kunnen ons niet terugtrekken in een christelijk getto. Hebben we ook niet Jezus' belofte dat de Geest in alle waarheid leidt? De Geest van God kunnen we niet inperken. Laten we ons juist verheugen over het werk dat God doet in de levens en geschiedenissen van onze Hindoe- en moslimbroeders en -zusters. *Courage for Dialogue* (1981), een bundeling van zijn artikelen uit deze tijd, is dan ook een titel die treffend verwoordt wat Samartha bezielde.

Aan het eind van zijn werkperiode bij de Wereldraad (1980) is interreligieuze dialoog een 'ecumenical concern' geworden: het staat op de agenda's van de kerken, en wordt steeds meer gezien als een van de grootste uitdagingen van onze tijd. Natuurlijk is dit niet alleen het werk van Samartha, maar hij heeft wel een belangrijk stempel gedrukt op de koers van de Wereldraad dienaangaande. Geen wonder dat D.C. Mulder in 1980 spreekt van Samartha's monumentale bijdrage niet alleen aan de kerk maar aan alle mensen van God.

## Pluralistische benadering

In de jaren tachtig vestigt Samartha zich weer in Bangalore, India, wat hem aanvankelijk de nodige moeite kost. Het klimaat in India is gewijzigd:

politisering van religies en communalisme zijn aan de orde van de dag. De theologische focus is gericht op sociale en politieke actie, minder op systematische vragen, in ieder geval in kringen van CISRS. Samartha onderhoudt contacten met het CISRS en met UTC, en blijft voeling houden met de universitaire wereld en de oecumenische beweging. De jaren tachtig zijn vooral de jaren waarin hij zich intensief bezighoudt met de consequenties van de ontmoeting met andersgelovigen voor de christelijke theologie. Meer dan in de tijd van de Wereldraad heeft hij de vrijheid zich uit te spreken. Er is een duidelijke ontwikkeling aan te tonen in de richting van een pluralistische theologische visie. Samartha's *magnum opus* (Paul Knitter) is *One Christ – Many Religions* (1991).

## Mysterie van God

Een centrale notie is het begrip 'Mysterie'. Mysterie, God, Waarheid – het zijn overkoepelende begrippen die Samartha door elkaar heen gebruikt. Een besef van Mysterie is iets wat eenheid brengt in alle pluraliteit. Verschillende antwoorden op het Mysterie, onder welke naam dan ook, zijn mogelijk en dienen als rechtmatig beschouwd te worden. De christelijke notie van de Triniteit ziet hij als een symbolische en cultuur-bepaalde expressie van dit Mysterie: het verwijst naar de diepte van Gods Zijn achter de Triniteit, die uiteindelijk onbeschrijfbaar en ondefinieerbaar is. De consequentie is dat een ander model van waarheid ontwikkeld zal moeten worden. Geen enkele religie kan aanspraak maken op een monopolie van de waarheid. Een religie kan beslissend zijn voor sommige mensen, maar geen enkele religie kan claimen dat de waarheid in die religie beslissend voor iedereen is. Op de vraag naar criteria tussen waar, partieel waar en onwaar, is geen absoluut antwoord te geven. De eigen traditie biedt uiteraard richtlijnen, maar verder zal het gesprek of de dialoog over criteria gemeenschappelijk gevoerd moeten worden. Een kritisch beoordelingsprincipe zal niet tegenover maar in relatie met andere religieuze tradities ontwikkeld moeten worden.

## Theocentrische christologie

Uiteraard heeft deze visie, deze zoektocht naar het Mysterie van God, consequenties voor zijn verstaan van Jezus Christus. Samartha wordt de pleitbezorger van een theocentrische christologie. Deze erkent aan de ene kant de onuitsprekelijkheid van het Mysterie van God en houdt aan de andere kant vast aan de – relationele – eigenheid van Jezus Christus. Wie Chris-

tus centraal stelt, stelt God centraal; maar in een religieus-pluralistische wereld is het centraal stellen van Christus niet de enige weg om God centraal te stellen. In Zijn heil en gerechtigheid verwijst Christus naar het goddelijk Mysterie waarvoor christenen en Hindoes (en anderen) staan; maar het moet mogelijk blijven het verhaal van Jezus Christus te relateren aan de verhalen van boeddha, Rma en Krsna.

Samartha is een diep spiritueel mens en christen, die tastend en zoekend het Mysterie van God onder woorden probeert te brengen. Veel van wat hij zegt is aanduidenderwijs, nog 'onaf'. Veel is misschien ook controversieel, voor discussie vatbaar. In mijn studie over Samartha laat ik mijn gefascineerdheid zien met zijn levensgang en zijn keuze voor een pluralistisch-theologische benadering. Zijn zoektocht naar het Mysterie van God dwingt respect af en de vragen die hij stelt zijn indringend. Zelf ga ik een eindweegs mee met zijn pelgrimage, maar uiteindelijk kan ik zijn sprong over de 'theologische Rubicon' in een pluralistische theologie niet meemaken, hoe sympathiek ik het ook vind. Dit doet niets af aan mijn waardering voor de moed en de theologische integriteit van Samartha. Dit soort zoekontwerpen zijn nodig: om ons verder te helpen, om ons uit te dagen, misschien om ons tegen af te zetten. De vragen die opkomen uit de interreligieuze dialoog zijn te complex dan dat ze eenduidig beantwoord kunnen worden. Hoe kun je trouw blijven aan de christelijke traditie en toch zo open mogelijk zijn t.o.v. andersgelovigen en hun tradities? Wat nodig is, is dat christenen zich diepgaand gaan bezinnen op hun eigen wortels en open en bescheiden luisteren naar de verhalen van anderen. Dat is al een hele opgave.

---

Dit artikel is een bewerking en samenvatting van enkele hoofdstukken uit Dr. Eeuwout Klootwijk, *Commitment and Openness; the interreligious dialogue and theology of religions in the work of Stanley J. Samartha*, Zoetermeer, Boekencentrum 1992.

Hierin is ook een zeer uitvoerige bibliografie van Samartha opgenomen. De auteur was verbonden aan de Stichting Theologisch en Godsdienstwetenschappelijk Onderzoek in Nederland van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek.

## Waar alles uit de hand loopt 'Stadszending' in São Paulo

---

De auteur van dit artikel, in vroeger jaren als kerkhistoricus in Brazilië werkzaam en thans als missionair predikant te Utrecht, vertoefde onlangs drie maanden in São Paulo. Hoewel zijn opdracht opnieuw de kerkgeschiedenis betrof, lag het voor de hand, juist nú wat extra aandacht aan het zendingswerk te besteden. Hoe werkt datgene, wat we in Utrecht als 'stadszending' aanduiden, in zo'n kolossale stad, daar ergens in het Zuiden?

### Overeenkomsten hier en daar

Bij alle verschillen tussen hier en ginds zijn er ook overeenkomsten. Een belangrijke overeenkomst is, dat er in São Paulo ook gevestigde kerken zijn: katholieke parochies en protestantse wijkgemeenten, allemaal met hun eigen afgebakende werkerrein en hun vaste patroon van werkzaamheden. Veel van hun leden hebben duidelijk omlinjende ideeën van hoe hun voorganger tewerk behoort te gaan, en tonen hun ongenoegen als deze daar sterk van afwijkt. Ook in São Paulo hebben de kerken hun financiële commissies, die bij teruglopende inkomsten geneigd zijn prioriteit te geven aan programma's die rechtstreeks en aantoonbaar de eigen gemeente ten goede komen. 'Traditioneel' kerkelijk leven – de katholieken kennen dat al heel lang, maar ook de protestantse kerkgenootschappen, die zich in de 19e eeuw in Brazilië vestigden, zijn op hun manier 'traditioneel' geworden; onder andere door hun binding aan de middenklasse, wier levenspatroon ze met hun prediking en hun moraal versterken.

Een overeenkomst met Nederland is verder, dat door de voornoemde omstandigheden grote sectoren van de samenleving zich door deze kerken



niet langer aangesproken voelen. In São Paulo is dan vaak het alternatief, dat de mensen zich bij een 'volkse' pinksterkerk aansluiten of bij een van de Afro-Braziliaanse godsdiensten hun heil zoeken; maar het punt van overeenkomst tussen hier en ginds is dan toch de zeer beperkte sociale reikwijdte van de traditionele kerkelijke verkondiging.

## Specifieke problematiek São Paulo

Niet iedereen heeft daar last van. Sommigen hebben geen andere wensen dan hun eigen 'geestelijke verzorging'. Anderen evenwel kunnen hun kerkelijk leven niet anders beoordelen dan tegen de achtergrond van wat in São Paulo miljoenen medeburgers overkomt.

Het ineengrijpen van problemen in zo'n Derde-Wereldstad is al menigmaal beschreven. Een slechte landbouwpolitiek drijft plattelanders in groten getale naar de steden, waar de huisvesting volstrekt ontoereikend is en aan de periferie chaotische zelfbouwwijken uit de grond rijzen. De uitbreiding van het openbaar vervoer, de licht- en watervoorziening, de afwatering, de vuilnisverwerking kunnen met de snelle bevolkingsaanwas onmogelijk gelijke tred houden. Hoewel in São Paulo een groot deel van de Braziliaanse handel en industrie geconcentreerd is, is het voor de lager geschoolden moeilijk om werk te vinden. Door hun armoede gedreven, zijn de mensen bereid iedere job aan te nemen, zelfs tegen de meest ongunstige arbeidsvoorwaarden. Ze werken zich dan letterlijk en figuurlijk kapot. De spanningen, waartoe dit leidt, ontladen zich weer in een klimaat van geweld. In São Paulo vindt dagelijks een groot aantal inbraken, overvallen en roofmoorden plaats, zowel in de volkswijken als op de woon- en werkplaatsen van de gegoede burgerij. De politie kan het al lang niet meer bijhouden.

## Een kerk voor en van de armen?

Bij degenen die aan een traditioneel kerkelijk leven gewend waren brengt soms de schrik om wat hen direct raakt – de onveiligheid in huis en op straat – een proces van verandering op gang. Waarom zijn de ontwikkelingen in hun omgeving zo verschrikkelijk uit de hand gelopen? Nu is er in São Paulo, evenals elders in Latijns-Amerika, een kerkelijke voorhoede, die zich die vraag al zo'n dertig jaar geleden gesteld heeft. Want toen al deed de snelle industrialisatie, gepaard met de praktijken van transnationale ondernemingen, allerlei maatschappelijke ontwikkelingen uit de hand lopen. Velen verwachtten destijds, dat weldra de wal het schip zou

keren en dat Latijns-Amerika zich op een ingrijpende revolutie moest voorbereiden. De kerkelijke voorhoede zag er haar taak in, midden in dat proces aanwezig te zijn en het op te nemen voor de armen en verdrukten. Het was de tijd, dat in Brazilië een nieuwe oecumene zich aftekende rond de 'afdeling voor sociale verantwoordelijkheid' van de Confederatie van Protestantse Kerken, en dat priesters, religieuzen en pastoraal werkenden kozen voor een leven in de volkswijk. Politieke gebeurtenissen hebben deze ontwikkelingen onder grote druk gezet. De militaire coup van 1964 werd het begin van twintig jaar militaire dictatuur, compleet met communistenjacht, verdachtmakingen en vervolgingen. Terwijl sommige kerkleden bevestigd werden in hun overtuiging, dat westerse economische belangen de hoofdoorzaak van alle ellende waren, kozen anderen zeer bewust voor wat zij als de gevestigde 'orde' beschouwden.

Binnen de kerkelijke gemeenschap trad er een polarisatie op waarvan de nawerking nog vandaag te voelen is. De rooms-katholieken kregen bovendien te maken met een Vaticaanse beleid dat sinds het aantreden van paus Johannes Paulus II (1979) het maatschappelijk engagement van de Braziliaanse pastores tracht in te dammen. Zo is in São Paulo de progressieve aartsbisschop Paulo Evaristo Arns de laatste jaren door een reeks hulpbisschoppen omgeven, die zijn duidelijke pastorale lijn, op z'n zachtst gezegd, niet zijn komen versterken. In de protestantse kerken werd de ontwikkeling van een globale maatschappijvisie bemoeilijkt door het optreden van een aantal sterk georganiseerde, grotendeels uit de Verenigde Staten afkomstige evangelisatiebewegingen, die zeggen het geestelijk leven in de kerken te willen bevorderen, maar de vraag naar de oorzaken van armoede, verdrukking en onrecht al te gemakkelijk toedekken. Zodoende wordt niet echt duidelijk, wat missionaire presentie van de kerken in São Paulo zou moeten betekenen. Kunnen zij met alle middelen, die de kerk als wereldwijde gemeenschap ter beschikking staan, delen in de strijd van de armen om een ander soort samenleving? Of accepteren zij, dat de wereld nu eenmaal zó in elkaar zit, en beperken zij zich tot wat terloopse symptoombestrijding?

## Pastoraal meerjarenplan aan rooms-katholieke zijde

Het aartsbisdom São Paulo werkt sinds december 1991 voor de zesde achtereenvolgende keer met een pastoraal meerjarenplan, dat erop gericht is de zelfgenoegzaamheid van het leven in de besloten, kerkelijke kring open te breken en in alle pastorale werkvormen drie prioriteiten te stellen, waarin de sociale nood van São Paulo tot uitdrukking komt, arbeid, gezondheid, huisvesting. Over de structurele vernieuwing van de parochies zegt

het huidige meerjarenplan onder andere dit: 'Ons doel is, van een vastomlijnd, min of meer zelfstandig en zelfgenoegzaam territorium te komen tot een centrum van uitstraling, ingevat in een netwerk van buitenparochiële instellingen en activiteiten: buurtverenigingen, volksbewegingen, filantropische organisaties, christelijke kerken.' Zo'n intentieverklaring is in de huidige situatie voor vele parochies niet meer dan een ver verwijderd ideaal, maar er zijn er ook die zich sinds de jaren '60 in een ongebroken lijn door dat ideaal hebben laten inspireren.

Schrijver dezes trof in de uitgestrekte volkswijk São Mateus, in oostelijk São Paulo, een parochie aan, die bestaat uit een samenwerkingsverband van vijftien 'laagdrempelige' basisgemeenten. Spandoeken met de drie prioriteiten 'arbeid, gezondheid, huisvesting' prijken op strategische punten. Werkgroepen rond deze prioriteiten, maar ook rond liturgie, catechese, jeugdwerk, verbinden de vijftien gemeenten en bezorgen ieder geëngageerd gemeentelid een concrete taak. De protestantse gast uit Nederland mocht zowaar op zondagmorgen in een van de gemeenten de preek houden, maar niet dan na daags tevoren een uur lang naar de discussie van de voorbereidingsgroep over de lezingen van de zondag te hebben geluisterd. Twee of drie priesters begeleiden het groepsproces en bedienen de sacramenten, maar hebben sinds lang afgeleerd, de dienst te willen uitmaken. De overige medewerkers zijn wat men in rooms-katholieke termen als 'leken' aanduidt; enkele seminaristen komen in de weekends stage lopen. Verreweg de meeste inwoners van São Mateus zijn voor kortere of langere tijd als migranten uit het binnenland gekomen. De door hen gevormde basisgemeenten kan men verstaan als een creatieve aanpassing van hun oude godsdienstigheid aan het leven in de grote stad. Wie in deze werkvorm een model van missionaire gemeente herkent, kan alleen maar hopen dat binnenkerkelijke ontwikkelingen het in de naaste toekomst niet zullen afbreken.

## Relatie tussen verschillende denominaties

En als je in São Paulo nu protestant bent – in hoeverre voel je je dan door dit missionaire model aangesproken? Ongetwijfeld zijn er overeenkomsten tussen het rooms-katholieke basispastoraat en de praktijk van de daar ginds zeer talrijke pinkstergemeenten: de actieve betrokkenheid van vele gemeenteleden bij het kerkewerk, de rol van het spontane, vaak als 'charismatisch' aangeduide leiderschap, de wijze waarop oude, uit het buitenland meegebrachte voorstellingen in een nieuw kader komen te staan. In de gevestigde protestantse middenklasse-kerken kijkt men met nauw verholen jaloezie naar het gemak, waarmee sommige pinksterevangelisten

kunnen inspelen op de gevoelens van de randbevolking, waaruit zijzelf immers ook voortkomen. Maar een protestant die de bijbel probeert te begrijpen in samenhang met de problemen van de grote stad zal al gauw merken, dat hij in de rooms-katholieke basisgemeenten beter terecht kan dan bij de pinksterbroeders. Misschien kan hij in de basisgemeente zelfs wel een gewaardeerde gesprekspartner worden. Van huis uit heeft hij immers iets meegekregen wat de katholieken zich nu pas moeizaam eigen maken: een degelijke bijbelkennis!

Een pastoraal meerjarenplan, zoals het aartsbisdom São Paulo dat kent, laat zich aan protestantse zijde niet zo gemakkelijk realiseren. Want ten eerste houdt de leiding van de protestantse kerken er een andere stijl op na dan de rooms-katholieke hiërarchie (hetgeen soms, maar niet altijd, een voordeel is); en ten tweede liggen de wijkgemeenten van eenzelfde kerkgenootschap in de miljoenenstad vaak zover uiteen, dat gezamenlijke planning van activiteiten niet van de grond komt. Toch kan geen kerk in São Paulo echt over haar grenzen heen kijken en kerk-voor-anderen worden, tenzij daartoe de collectieve wil wordt ontwikkeld.

## De lutherse kerk van São Paulo

Zo'n ontwikkeling heeft zich de afgelopen jaren voorgedaan in de Evangelisch-Lutherse Kerk van São Paulo. Als in de grote stad de opvang van migranten een vorm van missionair gemeente-zijn is, dan heeft deze kerk in het verleden haar sporen wel verdiend. Sinds ze eind vorige eeuw uit een groep van enige tientallen Duitse immigranten gevormd werd, heeft ze niet anders gedaan dan telkens weer de ontheemde gelukszoeker opsporen en hem in een vertrouwde omgeving welkom heten. In de jaren na de Tweede Wereldoorlog heeft ze, in een proces dat heel de lutherse kerkgemeenschap in Brazilië beroerde, haar typisch Duitse kenmerken achter zich gelaten. Ze omvat momenteel zes parochies of wijkgemeenten, die samen een 'parochiële unie' vormen. Maatschappelijk gezien zijn er onder de lutheranen grote verschillen. Van de immigranten van weleer hebben velen zich een gevestigde positie verworven. Zij vormen de middenklasse-sector en dragen het kerkewerk door hun contributies. Maar sinds de jaren '50 heeft de lutherse kerk zich ook sterk geprofileerd in het 'ABC', de arbeidersvoorsteden aan de zuidostrand van de stad. En gaandeweg zijn haar activiteiten uitgewaaid naar de verschillende randgebieden, waar zij zich zowel op gemeenteopbouw onder marginale bevolkingsgroepen als op verschillende sociale projecten toelegt.

De lutherse predikanten van São Paulo vormen een hechte gemeenschap, en hun beleid is erop gericht om de ervaring van degenen, die hun pastora-

le taak buiten de traditionele kerkgrenzen hebben, systematisch ter kennis van de hele gemeente te brengen, zodat deze erdoor wordt uitgedaagd om haar blikveld te verruimen. Zo is er de ervaring van een predikante, die zes jaar lang onder de actie-voerende metaalarbeiders in de voorstad Mauá gewerkt heeft; van een mannelijke collega in Ferraz de Vasconcelos, die naast zijn gewone pastoraat een dagopvang voor arme kinderen onderhoudt (één maaltijd per dag...) en via hen met de gezinnen contact zoekt. De welvarende lutherse kerk van Santo Amaro houdt er een team van niet minder dan vier predikanten op na, van wie er één geheel vrijgesteld is om met zwerfkinderen te werken. Niet alleen de 'verhalen' van deze medewerkers vindt de lutherse kerk van São Paulo belangrijk, maar vooral ook hun betekenis voor het christelijk geloof. Anders gezegd: de theologische verwerking ervan. Sommigen zijn daarin gespecialiseerd. Zo wist men in São Paulo de sterk maatschappelijk geëngageerde oudtestamenticus Milton Schwantes aan te trekken, die nu zijn tijd verdeelt tussen het pastoraat in een volkswijk en het docentschap aan een oecumenische instelling. En de eveneens op een pionierspost werkzame Rodolfo Schünemann bereidt aan de rooms-katholieke universiteit van Rio de Janeiro een proefschrift voor op het terrein van de Urban Mission. Sinds een jaar of twee bestaan er bij de lutheranen in São Paulo plannen voor een pastoraal-theologisch centrum, dat geloofsbezinning in de context van het grote-stadspastoraat zou moeten bevorderen.

## Oecumene

Maar hoe staat het dan met de oecumene? Er zullen in Brazilië toch wel meer protestantse kerken zijn, die zich voor een planmatige doordenking van hun 'stadszending' interesseren? Die zijn er inderdaad. Het Oecumenisch Documentatie- en Informatiecentrum (CEDI), met vestigingen in Rio de Janeiro en São Paulo, beschikt over een speciale afdeling om protestantse minderheidskerken op pastoraal-theologisch gebied van dienst te kunnen zijn. Daar heeft dan ook in de loop van de jaren '80 het thema 'periferie' (= randgroepen) aanleiding gegeven tot een breed opgezet oecumenisch programma. Dit programma werd evenwel niet in São Paulo en niet in Rio de Janeiro, maar in de Zuidbraziliaanse hoofdstad Porto Alegre uitgevoerd. Onvoldoende belangstelling in São Paulo? Dat niet bepaald, maar wel bleek dat in het uiterste zuiden des lands de condities voor oecumenische samenwerking gunstiger waren. De omgeving van Porto Alegre is nog niet zo'n lappendeken van kerken en sekten als São Paulo. Onder de protestanten daarginds zijn behalve de lutheranen ook de oecumenisch ingestelde methodisten en episcopalen goed vertegenwoordigd. Zij spreken,

als het om theologie gaat, dezelfde 'taal'. Zij hebben behoefte, van elkaar te leren.

Predikanten, maar ook geëngageerde gemeenteleden van de drie bovengenoemde kerken, hebben het thema 'periferie' gretig opgepakt. Zij belegden, op voorstel van CEDI en steeds met een tussenpoos van enige maanden, een drietal regionale conferenties, waarvan het resultaat in een handzame katern is uitgebracht. Hun programma kan de kerken in São Paulo – of in welke grote stad dan ook – tot model dienen.

1. De deelnemers trachtten zicht te krijgen op het verschijnsel 'periferie', dat in de grote steden van Latijns-Amerika zowel geografisch (als brede rand van armoede rondom een stadskern) alsook sociaal-economisch (als toestand van afhankelijkheid ten opzichte van de machtigen) opgevat kan worden. Analyse van de oorzaken stond op het programma; aandacht voor de geschiedenis van de kerken en voor hun ambivalente rol bij het ontstaan van de huidige verhoudingen; uitwisseling van ervaringen betreffende pastorale projecten in de periferie.

2. De deelnemers brachten in kleine, oecumenisch 'gemengde' groepen een bezoek aan plekken rondom Porto Alegre, waar een van de deelnemende kerken pastoraal actief was. Men was te gast bij de mensen uit de wijk, luisterde naar het verhaal van hun leven en hun strijd, kreeg te horen wat het geloof in God en de steun van de kerk voor hen betekend had. Iedere wijk bleek z'n eigen geschiedenis te hebben, iedere volksstrijd z'n eigen achtergrond. De 'solidariteit' van de kerkelijke werkers bleek in ieder afzonderlijk geval op z'n eigen manier te moeten worden ingevuld. Deze tweede fase was de kern van het oecumenisch programma: het 'leren van de armen' concentreerde zich in de ontmoetingen ter plaatse.

3. In een derde regionale conferentie werden de conclusies getrokken. De deelnemers brachten in een gezamenlijke verklaring hun geloof onder woorden in de God van de Bijbel als een God die zich steeds weer aan 'randgroepen' bekend maakt en die vanuit de periferie steeds weer het 'centrum' uitdaagt. Zij erkenden opnieuw de noodzaak van oecumenische samenwerking, juist met het oog op de situatie van mensen in de marge. Zij verklaarden zich persoonlijk geraakt door de vernedering van hun medemens, in wie uiteindelijk God Zelf vernederd wordt; maar ook door hun volharding en levensmoed, waarin het mysterie van Pasen doorschemert: het Leven, dat sterker is dan de dood. Zij somden op, op welke punten zichzelf en hun kerkgemeenschappen te kort kwamen, en spraken af hoe zij deze tekortkomingen zouden trachten te ondervangen.

## Kerk-voor-anderen

Zal de ervaring, die vandaag in Porto Alegre gemaakt wordt morgen de ervaring van kerken in São Paulo zijn? Ondanks alle lokale verschillen mag men dat wel aannemen. Want 'stadszending' is in wezen een zaak van de hele gemeenschap. Ze verbindt christenen van verschillende tradities, protestanten en katholieken. Ze heeft geduld met degenen, die nog niet verder komen dan de zorg voor hun eigen kerkelijk instituut, maar ze laat niet na, dit 'establishment' voortdurend te prikkelen, uit te dagen, in beweging te brengen. Want alleen als kerk-voor-anderen is de kerk Kèrk, zoals ze bedoeld is.

## Literatuur

Voor de ongeremde groei van de steden in Latijns-Amerika, en de gevolgen daarvan, raadplege men Marcel Bayer, *De stad in het slop: de Latijns-amerikaanse megalopolis*, Novib, Den Haag, en Mets, Amsterdam, 1991. Over de problemen van São Paulo in het bijzonder *São Paulo: trabalhar e viver*, Editora Brasiliense, São Paulo, 1989, een uitgave van de plaatselijke commissie Justitia et Pax, met een voorwoord van kardinaal Paulo Evaristo Arns. Over de oorzaken van de interne migratie handelt bijvoorbeeld *Migrantes: êxodo forçado*, Edições Paulinas, São Paulo, 1980, uitgegeven door het Centro de Estudos Migratórios.

Het lopend meerjarenplan van het aartsbisdom vindt men beschreven in *Missão na cidade: plano de pastoral 1991-1994, arquidiocese de São Paulo*, Edições Loyola, 1991, 2 dln. De werkwijze in de parochie São Mateus is beschreven en geanalyseerd door een pastoraal werkster ter plekke, Maria Cecília Domezi, *Carisma e poder nas CEBS a partir de um estudo de caso de uma CEB da zona Leste de São Paulo*, scriptie voor de Theologische Faculteit Nossa Senhora da Assunção, 1991.

Recente informatie over de Evangelisch-Lutherse Kerk in Brazilië wordt geboden in *Lutherans in Brazil, 1990: history, theology, perspectives*, Editora Sinodal, São Leopoldo, 1989, alsook in *Presença luterana 1990*, t.z.pl., 1991. De plaatselijke kerk publiceerde naar aanleiding van haar 100-jarig bestaan *Igreja Evangélica Luterana de São Paulo 1891-1991*, Centro de Elaboração e Divulgação de Material da União Paroquial de São Paulo, 1991. Zie ook haar kwartaalblad *A Cruz no Sul*.

Het verslag van de oecumenische werkdagen in Porto Alegre is uitgegeven onder de titel *Periferia, desafio à unidade: relato de uma experiência no Sul*, Cadernos do CEDI, no. 16, Rio de Janeiro, 1987. Een uitvoerige beschrijving van de 'onwil' van een gevestigde kerkelijke gemeente om de problemen van de grote stad (Porto Alegre) onder ogen te zien biedt de

lutheraan Arzemiro Hoffmann in *Critérios e proposições para uma pastoral urbana na cidade capitalista*, doctoraalscriptie Hogeschool voor Theologie, Sã Leopoldo, 1988. De aandacht van CEDI voor de grote steden in Brazilië blijkt ook uit een themanummer van het door dit instituut uitgegeven tijdschrift *Tempo em Presença*: 'Cidades, desafios urgentes e complexos', november 1987. Een protestantse analyse van de Latijnsamerikaanse grote-stadsproblematiek, waarin echter de oorzaken van de wildgroei onvoldoende tot hun recht komen, vindt men in het *Boletín Teológico*, 20/32, Buenos Aires, december 1988, van de Fraternidad Teológica Latinoamericana. Daarin een geannoteerde bibliografie over het onderwerp (p.p. 321-328) van de hand van Samuel Escobar.

---

Dr. R.M.K. van der Grijp promoveerde in 1971 op 'Geschichte des spanischen Protestantismus im 19. Jahrhundert'. Van 1971 tot 1978 doceerde hij kerkgeschiedenis te Leopoldo,

Brazilië. Daarna was hij werkzaam als predikant in Voorburg en in 1991 is hij begonnen als predikant van de Hervormde Stadszending te Utrecht.

## Naar een leven op menselijke maat in Europa

Binnen de redactie werd meermalen de wens geuit de actuele Europese missionaire situatie scherper in beeld te brengen. Ontbreekt het ons niet ook aan een fundamenteel bezinningspoor om de missionaire gedachte vruchtbaar te maken naar onze eigen situatie?

Jurjen Wiersma bleek bereid hieraan een beschouwing te wijden. Zijn artikel heeft een wijde radius. Hij zet in bij het erfgoed van Levinas, Bonhoeffer en Grotius. In zijn kritiek op het moderne Europese bewustzijn pleit hij voor een radicale reformatie. In de notitie 'con-scientia' (geweten) ontwaart hij de sleutel om weerbaar te reageren op de uitdagingen waarvoor Europa ons vandaag stelt. Het zal moeten gaan om een leven op menselijke maat in het nieuwe Europa.

### Inleiding

Het is niet moeilijk een sombere diagnose te stellen van de toestand in de wereld. Twee grote oorlogen hebben in de twintigste eeuw overal maar vooral in Europa diepe sporen van vernieling en verdriet achtergelaten. De vraag is of het ooit weer goed komt. Ondanks knappe staaltjes van wederopbouw is men, met een aanduiding van Jaspers, de 'Menschenweg' kwijt geraakt en aan het dwalen gegaan. Deze eeuw is misschien erger dan alle voorgaande, er wordt van angst geroofd, beloofd, geliefd, geloofd – dat schrijven de dichters. Vertrouwde beelden liggen aan gruzelementen, een 'heap of broken images' (T.S. Eliot) belemmert het zicht, het inzicht en het uitzicht. Het tijdperk van het poststructuralisme en het postmodernisme is aangebroken – dat beweren de filosofen. De nacht van de secularisa-

tie is gevallen – dat constateren de theologen. Of het ooit weer goed kan komen? Levinas zei eens dat het Goede door de verschrikkingen van deze eeuw van het toneel is verdwenen en in zijn schulp is gekropen. Het sloop weg uit de objectiviteit en verborg zich 'als een bevroren idee' in de subjectiviteit.

De Frans-joodse denker formuleert met deze woorden een wel heel trieste probleemstelling van onze tijd, maar tegelijk keert hij zich af van deze overweldigende macht van de negativiteit en richt zich op de positiviteit. Hij neemt het op voor de mens en springt voor dit ambivalente wezen van ups en downs in de bres. De filosofie die hij met zoveel verve heeft geboekstaafd in een lang leven laat zich raak typeren als een apologie van de subjectiviteit, een pleitrede ten bate van de mens. Beter: Levinas houdt een pleidooi voor het beste wat een mens met zich meedraagt. Dat is het kleinnood dat geweten wordt genoemd. 'Alleen de broosheid van het geweten is overgebleven'.<sup>1</sup> Objectief is de mens haast alles kwijt, maar subjectief beschikt hij over een veerkracht die van elke vrouw en elke man in principe een uniek wezen maakt. Dat gelooft deze filosoof wiens hele werk in het teken staat van het voor gevoel van en de herinnering aan de gruwelen van het nazisme. Er was voldoende overgebleven om weer met de mens op weg te gaan. Levinas' mensbeeld levert een hoopvol *uitgangspunt* om na te denken over een gewetensvolle, menselijke weg naar de toekomst in een Europa dat momenteel met angst, walging en wroeging kijkt naar de Balkan waar mensen elkaar toch weer naar het leven staan en afslachten, in weerwil van Wereldoorlog II. Is er nog ergens oriëntatie te vinden?

Naast het uitgangspunt dat ik ontleende aan Levinas, heb ik me hoofdzakelijk georiënteerd aan Bonhoeffer en Grotius. Het zijn drie denkers van verschillende pluimage. Allicht, maar alle drie diep overtuigd van de menselijke waardigheid. Je kan mensen er steeds op blijven aanspreken zich waar te maken, juist als ze dreigen te bezwijken of op de vlucht slaan. Voor joods besef is de vraag 'Adam, waar ben je?' nooit stil te krijgen. Het is de vraag die mensen in het hart, liever: in hun geweten, treft. Weet je wat er aan de hand is, weet je wat er gebeurt met je medemens? Levinas is van mening dat deze niet verstommende vraagstelling een einde maakt aan de doorgaans utopische, zwevende existentie van mensen. Wanneer de ander in het vizier komt, de mindere die mijn meerdere is, wordt geappelleerd aan mijn inzet en word ik op mijn plaats (mijn topos) gezet. In relatie met de medemens – in de Bijbel zijn dat eerst en vooral de weduwe, de wees, de vreemdeling in de poort en de stille in den lande – vindt menswording plaats. Ik word iemand, ik word mens, zeg: volwassen of autonoom, door het appèl dat de ander op mij doet. Dat is Levinas; dat leert Levinas. Van hem valt waarachtig leven, valt weerbaarheid, te leren.

Mutatis mutandis kunnen we eenzelfde lering trekken uit de lessen van de

vrijzinnig-remonstrantse geleerde Hugo de Groot en de rechtzinnig-lutherse theoloog Dietrich Bonhoeffer. Evenals de joodse filosoof Levinas wilden zij mensen op het spoor zetten van weerbaarheid en autonomie onder omstandigheden van kwetsbaarheid en weerloosheid. Dan moet je, insisterde De Groot, de conflicten en confrontatie met de Superieur niet uit de weg gaan, ook al ben je zelf in eigen ogen misschien inferieur. Dan moet je, insisterde Bonhoeffer op zijn beurt, je specifieke plaats en je eigen positie innemen in het grootste historische proces naar menselijke autonomie dat pas goed op gang kwam in de middeleeuwen. Door een dergelijke plaatsbepaling wordt men, geloofde Bonhoeffer, mens.

Drie denkers van bijzondere allure en van verschillende huize. Geen twijfel mogelijk. Uit hun denken put ik eenzelfde, drievoudige, inspiratie. Het biedt een krachtige stimulans om wakker geschud en, zoals gezegd, gewetensvol op weg te gaan naar de toekomst. Zet je schouders onder de polis, maak werk van de civitas en draag zorg voor een leven op menselijke maat – het is een taak die we bij Bonhoeffer, De Groot en Levinas gelijkelijk aantreffen, het is een erfgoed dat wij zorgvuldig hebben te beheren. We zijn als Adam. We staan (weer) aan het begin van een nieuwe verantwoordelijkheid, (nu) in Europa.

## Geëngageerd burgerschap

Zijn mensen bereid zich daarvoor in te zetten? Niet zelden begeven ze zich op een vluchtweg; veelal steken ze de kop in het zand. Is zulk gedrag niet een oermenselijk trekje? In het bijbelse verhaal over de mens wordt deze al vanaf het begin van de geschiedenis ter verantwoording geroepen. ‘Zou je niet liever te voorschijn komen en je verantwoordelijkheid voor schepping en geschiedenis op je nemen?’ Tegenover het menselijke, al te menselijke, vluchtgedrag staat het aanstekelijk pendant van voorgangers zoals Mozes, Samuel en Jesaja: ‘Hier ben ik, ik doe mee en ben paraat!’ Dat geluid maakt stellig ook deel uit van de toonzetting van de verhalen van de bijbel. Ze bevatten variaties die stuk voor stuk de thematiek van *vivere civile* – zeg: geëngageerd burgerschap – vertolken. Vermoedelijk is de Jona-cyclus het hoogtepunt van de bijbelse ‘burgerschapsvorming’. De kleine profeet probeert te drossen maar wordt tot de orde geroepen – de (wan)orde van Ninevé, de metafoor van een universum in nood. Hij wordt voor de taak geplaatst om orde op zaken te stellen.

Nog steeds in Jona uiterst actueel. Om burgers en hun inzet gaat het. Hun komt een sleutelrol toe. ‘Civil society is the key’.<sup>2</sup> Dit concept is weer tot het moderne bewustzijn doorgedrongen sinds het moment waarop oppositionele groepen winden van verandering deden opsteken in de landen van

centraal Oost-Europa. Zeker, dit engagement kon en moest soms leiden tot ontbinding en ontwrichting van oude structuren. Intussen is de bui nagenoeg over geheel Europa getrokken; in het vroegere Joegoslavië en het herenigde Duitsland zou hij zelfs aanzwellen tot orkaankracht, waarbij slachtoffers vielen, vallen en nog zullen vallen. Dat is jammer en heel triest. Het neemt niet weg dat een andere, een verhoopt betere, samenleving bezig is zich af te tekenen tegen de horizon van de nieuwste geschiedenis. Met zo’n samenleving kan het alleen iets worden als ze wordt gesteund door burgers die met klem willen instaan voor wellevendheid, verdraagzaamheid en, bovenal, geweldloze weerbaarheid. Met zo’n bagage uitgerust kan men in Europa een vreedzame weg banen, een weg met, bij wijze van spreken, morgenstond in de mond. Wie weet?

Wellicht is er al een enkele landmeter aan de slag geweest en zijn hier en daar gebieden in kaart gebracht, zodat de huidige verkenner niet met lege handen staan. Ik denk bijvoorbeeld aan een fragment uit een van de gevangenisbrieven van Bonhoeffer (1906-1945). De tekst luidt als volgt:

‘Nu weer een paar gedachten over het thema dat ons bezighoudt. Ik werk stapje voor stapje aan de niet-religieuze interpretatie van bijbelse begrippen. De opgave zie ik evenwel beter dan de oplossing. Wat de historische kant van de zaak betreft: er is *één* grote ontwikkeling die voert naar de autonomie van de wereld. In de theologie heeft Herbert Cherbury als eerste de stelling verdedigd dat de rede een afdoende instantie is voor het verkrijgen van religieuze kennis. In de ethiek waren het Montaigne en Bodin die in plaats van geboden leefregels opstelden. In de politieke sfeer maakte Machiavelli de politiek los van de heersende moraal en fundeerde de leer van het staatsbelang. Later, zeer verschillend van hem maar gelijk aan hem met de blik op de mondigheid van de menselijke samenleving, ontwierp H. Grotius zijn volkenrecht als natuurrecht met de aantekening dat het geldig was “etsi deus non daretur”, ook al zou God niet bestaan.’’

Bonhoeffer ontwaart in de geschiedenis een grootse evolutie naar autonomie, die hem noopt opnieuw na te denken over de grote woorden van de bijbel. Hij wil ze niet-religieus uitleggen, zodat ze kunnen worden verstaan door mensen van de wereld, wereldse mensen, mensen die zoals hij de weg zijn ingeslagen van Cherbury, Machiavelli, Grotius, Kant en vele anderen. De weg naar autonomie die de moderne wereld betrad houdt voor kerk en theologie in, oordeelt Bonhoeffer, dat zij afscheid nemen van de religie. Religie zet mensen op het verkeerde been en stuurt hen de verkeerde weg op. Deze verkeerde weg leidt af van het leven van alledag en voert daarentegen naar een binnenwereld (d.i. de wereld van de innerlijkheid) of een buitenwereld (d.i. de wereld van de metafysica). Bonhoeffer

wijst deze twee soorten escape af. Met Nietzsche zegt hij uitdrukkelijk: 'Bleibt der Erde treu'. Solidair met de wereld blijven mensen volgens hem wanneer ze zich niet solitair afzijdig houden, zich niet oprollen als een egeltje of wegkruipen op een beschutte religieuze parkeerstrook. De aarde trouw blijven – dit is het devies dat past bij de niet-religieuze interpretatie die Bonhoeffer voor ogen staat in een wereld op weg naar autonomie, mondigheid of volwassenheid, kortom: een wereld zonder bevoogding.

Op deze weg ontmoet hij een aantal wegbereiders, van wie hij Hugo de Groot – Grotius voor vrienden en collega's – in de hoofdrol laat optreden. Zelf geeft hij deze rolverdeling niet openlijk aan, maar zorgvuldige lezing van de tekst staat deze veronderstelling toe. Grotius is de figuur die Bonhoeffer in deze brief aan zijn vriend en leerling Bethge voor het voetlicht wil zetten, maar dat gebeurt heel omzichtig. Het moet nauwelijks anders hebben gekund in een brief die de censor moest passeren en geen verdenking op zich mocht laden. De boodschap moest koste wat het koste buiten de muren van de gevangenis doordringen. Bonhoeffer, zou je kunnen zeggen, koos voor een clandestiene benadering; men moest tussen de regels lezen wat hij wilde rapporteren. Daarom selecteerde hij bewust de sterke man Nicolò Machiavelli, de advocaat van een machtige Italiaanse natiestaat, maar contrasteerde hem meteen met Grotius, de man van de rechtvaardige oorlog en het recht op verzet.

## (De)militarisering

Machiavelli slaagde erin de morele pretenties van de kerk en haar aanspraken op medezeggenschap in de politiek aan banden te leggen. Hij vond dat de burgers tegen dergelijke aanspraken, maar ook tegen minder welomschreven agressie van buiten moesten worden gemobiliseerd. De macht van het (nood)lot – de fortuna – moest worden beteugeld. Dit oogmerk dacht Machiavelli te realiseren door de virtù van een samenleving – zeg: haar mannelijk verdedigingspotentieel – op de been te brengen. De permanent dreigende botsing tussen fortuna en virtù kon de samenleving – het pas verworven wankele evenwicht van de Italiaanse eenheidsstaat – gemakkelijk ondermijnen. Machiavelli wilde niet afhankelijk zijn van wispelturige huursoldaten. De roemruchte schrijver van *Il Principe* (1513) verwachtte meer heil van het inzetten van een soort burger-soldaat. Dat type soldaat was zich de gevaren van zijn eigen 'polis' terdege bewust, mocht je aannemen. Tevens mocht je aannemen dat hij voldoende moreel en motivatie bezat om zijn land en volk te beschermen tegen listen en lagen, invasie en corruptie. Kortom, Machiavelli onderkende en erkende het feit dat een of andere vorm van militarisering van de burgerij onvermijdelijk was.<sup>4</sup>

Bonhoeffer vermeldde dit Machiavellistische moment in zijn brief van 16 juli 1944. Kon het de machthebbers indertijd niet uiterst welgevallig in de oren klinken? Hadden zij niet een eigen variant van de virtù in de gedaante van het nationaal-socialisme naar het front gevoerd? Hadden zij niet een offensief geopend tegen het Goede zodat het moest onderduiken? Bonhoeffer moet dit alles hebben beseft. Hij moet dit Machiavellistische moment onmiddellijk hebben afgezwakt en overvleugeld door Machiavelli te contrasteren met Grotius. Niet Machiavelli maar Grotius vormde het hoofdmoment dat Bonhoeffer in de brief in kwestie buiten de muren van de gevangenis wilde krijgen. Bonhoeffer, die persoonlijk deelnam aan een complot tegen het leven van Hitler, wilde de nazi's natuurlijk geenszins in de kaart spelen. Integendeel, hij wilde het recht op verzet tegen de Führer en zijn horden ook als gevangene (nogmaals) onderstrepen. Daarom beriep hij zich op de Nederlandse geleerde Hugo de Groot (1583-1645).

Twee dingen zijn het vermelden waard, in dit verband tenminste. Beide zijn te vinden in Grotius' fraaie magnum opus *De Iure Belli ac Pacis*.<sup>5</sup> Het eerste heeft betrekking op zijn verlangen naar eenheid en vrede. Hij hunkerde naar een alomvattend gemenebest, een *magna humana societas*. Reeds de Oudheid kende dit verlangen, opperde het 'orakel van Delft'. Eigenlijk is het geen enkel mens vreemd. Allen snakken naar gemeenschap, zoals ze naar water en brood plegen uit te zien. Elke mens is met de paplepel een *appetitus societatis* ingegoten, aldus Grotius. Van nature voelen mensen zich verwant aan elkaar en zoeken zij onderlinge saamhorigheid. De Stoa had dit standpunt al ingenomen aan het begin van de christelijke jaartelling. Grotius nam het over en bracht het weer onder de aandacht.

Daar hing direct een ander ding mee samen. Ging het bij het eerste punt om een oecumene avant la lettre, bij het tweede gaat het om de bevordering van de planetaire gemeenschap van mensen. Voor deze zaak mocht je zelfs ten strijde trekken, vond Grotius. Om deze reden hield hij zich in *De Iure* uitgebreid bezig met het vraagstuk van de rechtvaardige oorlog, *bellum iustum*. In de regel heeft de mening post gevat dat 'soevereine' staten volgens het internationale recht alleen de oorlog mogen verklaren, een rechtvaardige oorlog welteverstaan. Je zou kunnen denken aan de Golfoorlog als meest recente voorbeeld. Grotius daarentegen ging uit van het toebrengen van letsel of schade aan een individueel mens of een individuele staat. Als dat gebeurde werd er zijns inziens ernstig inbreuk gemaakt op de alom gewenste ontwikkeling naar een wereldomspannend gemenebest. In dat geval mocht men niet terzijde blijven staan of een neutrale houding aannemen. Men mocht zich tegen dergelijke aanslagen op de menselijke gemeenschap wel degelijk verzetten. Ja, juist hier situeerde De Groot het recht op verzet, het *ius resistendi*, een vorm van eigenrichting of zelfhulp, die mocht worden beschouwd als een vorm van rechtvaardige oorlogvoe-

ring. Maar zo'n voorval van zich te weer stellen had niets te maken met militarisering. Integendeel: het had alles te maken met demilitarisering. Exact dit moment wilde Dietrich Bonhoeffer in genoemde tekst de ronde doen gaan. Hoe verhuld ook, hij wilde een essentiële boodschap doorgeven – iets wat Hugo de Groot ruim drie eeuwen eerder met klem propageerde.<sup>6</sup>

## Geweten

In het denken van deze geleerde, die door Annie Romein-Verschoor prachtig wordt getekend in haar historische roman *Vaderland in de Verte*, neemt het individuele geweten een vooraanstaande plaats in. Vooral geldt het de plicht van soldaten om te gehoorzamen. Wat dit betreft ging de Nederlander een eigen weg en week hij af van de traditionele rechtsnormen van Romeinse, Germaanse en Scholastieke origine. Deze hadden alle het z.g. *respondeat superior* principe hoog in het vaandel staan. Dit principe vrijwaarde soldaten in het bijzonder en ondergeschikten in het algemeen tegen wettelijke aansprakelijkheid en eigen verantwoordelijkheid. De superieur kwam de verantwoording toe. Soldaten waren inferieur; ze waren slechts een instrument in handen van de superieur. Grotius kon daarmee niet instemmen. Hij zag het anders en legde het accent op het recht en de plicht van ondergeschikten om onrechtvaardige bevelen te weigeren. Met andere woorden: Hugo de Groot wees de instrumentalistische plaatsbepaling van ondergeschikten van de hand. Iedereen moest eigen keuzen maken en eigen beslissingen nemen ten overstaan van het eigen geweten en de gemeenschap van medemensen – zonder religieuze toevlucht of uitvlucht, alsof er geen God is. Door waarde te hechten aan het geweten van elk individu schrijft Grotius in *De Iure* ondergeschikten een grote mate van verantwoordelijkheid toe, soldaten niet uitgezonderd. De idee van soldaten als instrument in handen van hun commandant is volledig afwezig in zijn magnum opus. Evenmin staat vanzelf vast dat orders legitiem zijn, om maar te zwijgen van een automatische goddelijke sanctie. Dit alles is Grotius vreemd. Hij vindt dat onderdanen, ondergeschikten en soldaten zelf moeten uitzoeken of men terecht of onterecht te wapen moet snellen. Men moest daar zelf een beslissing over nemen. Grotius achtte elk individu daartoe in staat. Mensen zijn immers uitgerust met een geweten, of niet soms?<sup>7</sup>

Dit autonome ethische vermogen brengt iemand tot respectabele keuzen en daden. Bonhoeffer greep bewust terug op dit ogenschijnlijk minimale menselijke medium op een moment waarop de wereld en het Europese continent een fiasco van macro-sociologische afmeting ondergingen. Hem

was als persoonlijk gevangene van de Führer alles uit handen geslagen, behalve zijn geweten, zijn *con-scientia* dat hem verbond met Hugo de Groot, hem weerbaar maakte en hem aanmoedigde zijn verzet niet op te geven. Sterker: hij bevestigde in zijn brief van 16 juli 1944 het recht op verzet. Bonhoeffer weigerde uitdrukkelijk zich neer te leggen bij het in zijn dagen grotendeels aanvaarde schema, in termen waarvan boven werd bevolen en beneden gehoorzaamd. Hij wist wel beter en wilde daar expliciet voor uitkomen. Wat het zwaarst woog in het Grotius-fragment waarin sprake is van de natuurlijke, de internationale en de goddelijke orde was datgene dat hij tussen de regels stipuleerde: het zwaarst woog het geweten. Dat was wat hem restte in de cel. Alleen de broosheid – of was het de vitaliteit? – van het geweten was hem overgebleven. Op de weg van de geschiedenis naar autonomie markeerde hij expliciet het kleinood van het menselijk geweten, willens en wetens en gewetensvol.

## Missionaire strekking

In tijden van oorlog en crisis, ontwrichting en ontbinding is overleven dikwijls de kwestie. Toch is het juist onder zulke omstandigheden van belang dat men uiterst consciëntieus wegen baant door de woestenij. Over deze opgave heb ik geschreven met behulp van het woordpaar weg en geweten. Via Levinas en Bonhoeffer ben ik Hugo de Groot op het spoor gekomen. Het is een drietal scherpe geesten die in weerwil van talrijke echecs hoog blijven opgeven van het fenomeen mens. Levinas probeerde een concreet humanisme te ontwerpen, Bonhoeffer verafschuwde alle religieuze methodisme dat er op uit is mensen te kleineren om vervolgens hun ziel te winnen. Grotius, tenslotte, wilde het wezen van vlees en bloed aansporen zelf de hand aan de ploeg te slaan zonder rugdekking van de godheid: handelen alsof er geen God is en jezelf alleen verantwoordelijk bent voor wat er gaande is. In tijden waarin het erom spant en er sprake is van leed en pijn, rijst al gauw de vraag 'Hoe kan God dit allemaal toelaten en waar blijft God?' Dit is een religieuze vraag waarop geen antwoord kan worden gegeven of het moet de tegenvraag zijn: 'Hoe kan de mens dit allemaal laten gebeuren en waar blijft men?' Anders gesteld, mensen weten hoe de vork in de steel zit en weten ook dat het zo niet hoeft. Er is ander en beter weten want dat leert hun geweten hen, hun *con-scientia*, een woord dat letterlijk medeweten betekent. Ook kan men telkens van koers veranderen en een nieuwe weg inslaan. Dat is het superieure trekje aan mensen die in eigen ogen misschien inferieure posities bekleden. In hun subjectiviteit kan de bevroren idee van het Goede ontdooien; ze hoeven maar op weg te gaan en hun geweten te raadplegen.



Daarmee kom ik tot een aantal afsluitende notities over de brede cultuurfilosofische en kerkelijk-theologische bedding waarin het voorgaande uitmond:

1. Bonhoeffers beroep op Grotius maakt ons bewust van het feit dat deze grote Nederlander behoorde tot de Remonstranten die het onder Maurits in de Nederlanden niet gemakkelijk hadden en soms zelfs werden vervolgd en verjaagd. Remonstranten behoren tot de z.g. Vrije Kerken, die op hun beurt kunnen worden gerekend tot de Radikale Reformatie. Daarvan is het Bergrede-christendom altijd het waarmerk geweest; men schuwde het geloof-met-de-handen niet, van humanisme had men geen aversie en met pacifisme kon men doorgaans goed uit de voeten. Zo zal men bijvoorbeeld de bekende sleuteltekst van Mattheüs 5:39

'Ik zeg u de boze niet te weerstaan, doch wie u een slag geeft op de rechterwang, keer hem ook de andere toe'

niet individualiserend maar solidariserend uitleggen. Als een lid van de gemeenschap lijdt zal een ander hem te hulp komen en voor hem in de bres springen. De andere wang wordt een menselijk schild van gedeelde smart en gezamenlijke hoop. Het is goed hiervan weet te hebben.

2. Bonhoeffers houding in de cel geeft blijk van een oecumenische en multiculturele zienswijze. Achter de muren verplaatst hij zich 'extra muros' en breekt scheidsmuren af. Er wordt wel gezegd dat deze imposante Duitse theoloog eerst de idee van de volkskerk aanhing, vervolgens waarde hechtte aan het bestaan van Vrije Kerken en tenslotte in de gehele bewoonde wereld de kerk en het ene verbondsvolk van God zocht. In een periode van de moderne geschiedenis waarin een slachting werd aangericht onder de mensheid richtte Bonhoeffer zich op één mensheid, één levensvatbare 'melting pot', een smeltkroes van mannen en vrouwen, zwart en wit, jong en oud, een prelude op Zacharja 8:4v

'Er zullen weer oude mannen en vrouwen op de pleinen van Jeruzalem zitten, ieder met een stok in de hand vanwege zijn hoge leeftijd.

Ook zullen de pleinen der stad vol zijn van jongens en meisjes, die daar spelen'.

In deze trant zien we momenteel schrijvers, zoals V.S. Naipaul en S. Rushdie 'opereren' en fijnzinnige geestesprodukten scheppen. In hun hoofd en in hun werk combineren zij verschillende culturen en perspectieven. Zij geven stoutmoedig uitdrukking aan een mede-weten waar men warm van wordt. Zij hebben een missie en brengen goed nieuws.

3. Als gevangene overschreed Bonhoeffer grenzen en klom over muren. Hij greep terug en vooruit. Hij putte uit een erfgoed dat in staat stelt verder te komen in de geschiedenis en met name Europa, zoals we dit tegenwoordig kennen in al zijn verscheurdheid en onzekerheid, te transcenderen. Waar een geweten is is een weg, een weg naar een leven op menselijke

maat. Maatgevend daarvoor is die ene grote ontwikkeling die Bonhoeffer aanstipte in zijn brief van 16 juli 1944 aan zijn vriend en leerling Eberhard Bethge: de evolutie naar autonomie, naar een leven zonder bevoogding. Of is dat voorlopig een vaderland in de verte (in Europa)? Zeker is dat het een haalbare mogelijkheid wordt als een geëngageerd, weerbaar burgerschap nader wordt geprofileerd in het spoor van het erfgoed van Bonhoeffer, Grotius en Levinas, denkers die kerk en theologie een stevige portie missionaire arbeid hebben nagelaten.

1 Cf. Johan Goud. *God als Raadse: peilingen in het spoor van Levinas*. Kampen en Kapellen, 1992, 22-26.

2 Cf. Ralf Dahrendorf. *Reflections on the Revolution in Europe*. Londen, 1990, p. 93.

3 Dietrich Bonhoeffer. *Widerstand und Ergebung. Neuausgabe*. München, 1977, 392-393.

4 J.G.A. Pocock. 'The Machiavellian Moment revisited: a study in history and ideology' in *Journal of Modern History* 53, 1981, 49-72.

5 Hugonis Grotii. *De Iure Belli ac Pacis, libri tres*. P.C. Molhuysen (uitg.) en C. van Vollenhoven (voorw.). Lugduni Batavorum - Leiden - 1919.

Cf. Hugo de Groot. *Denken over Oorlog en Vrede*.

A.C. Eyffinger en B.P. Vermeulen (uitg.). Baarn, 1991, p. 45 en p. 154.

6 Cf. B.P. Vermeulen. *Grotius on Conscience and Military Orders* in Grotiana, new series v1, 1985.

Cf. G.A. van der Wal. 'Hugo de Groot en de Idee van de Rechtvaardige Oorlog' in *Wijdsgerig Perspectief* XXI, 3, 1982-'83.

7 Cf. W.J.M. van Eysinga. 'Grotius Resurgens' in Grotiana, new series 1, 1980.

**Prof.dr. J. Wiersma** is sinds 1988 verbonden als hoogleraar aan de Universitaire Faculteit voor Protestantse Godgeleerdheid in Brussel, waar hij ethiek en filosofie doceert. De titel van zijn oratie is: *Europa 1992 - Krisis of Kairos?: aspecten van een theologische problemstelling*. Baarn, 1988.

## William Carey's enquiry

Het herdenkingsfeit in 1992 van Columbus 500 jaar blijkt ten onzent een in missionair opzicht niet minder belangrijke herdenking volledig in de schaduw te hebben gesteld. In 1792 verscheen in Engeland het overbekend geschrift: *Enquiry*. De auteur, William Carey, kan gezien worden als de vader van de moderne protestantse zendingsbeweging. Op verzoek van de redactie ging Jan van den Berg op zoek naar een oorsprongs-geschiedenis van dit geschrift. Hij traceert de missionaire motieven van Carey en schildert de betekenis van diens baanbrekende missionaire werk in India.

In het voorjaar van 1792 verscheen te Leicester een klein boekje van de hand van William Grey: *Enquiry into the Obligations of Christians to use means for the Conversion of the Heathens*. In zijn inleiding bij de facsimile-uitgave van 1961<sup>1</sup> wijst de Baptistische kerkhistoricus E.A. Payne op het feit dat de boekhandelaars in Leicester en Londen bij wie het geschrift te koop was mensen waren van radicale politieke en religieuze sympathieën.<sup>2</sup> Veel opgang schijnt het aanvankelijk niet gemaakt te hebben; pas veel later zou het als een van de klassieke geschriften van de moderne zendingsbeweging worden beschouwd. De auteur, bij het verschijnen van de *Enquiry* dertig jaar oud,<sup>3</sup> was sinds 1789 predikant bij de strikt-calvinistische 'Particular Baptists'. Hoewel door zijn vader, een dorpsschoolmeester, in Anglicaanse geest opgevoed, had hij zich al jong bij de 'Dissenters' gevoegd. Overigens dankte hij zijn Calvinisme in eerste instantie aan de invloed van een Anglicaans predikant, de in zijn tijd zeer bekende commentator Thomas Scott, die tot de richting van de 'Evangelicals' behoorde; dezelfde, wiens autobiografie later op de jonge John Henry Newman een grote indruk zou maken.<sup>4</sup>

## Stimulerende effecten

Het geestelijk klimaat binnen de gemeenschap van de 'Particular Baptists' was gestempeld door een steil, lijdelijk, naar antinomianisme tenderende vorm van Calvinisme, die weinig oog had voor de ruimte van het 'aanbod der genade' – een slechte voedingsbodem voor de zendingsgedachte. Een jongere generatie kwam echter tegen deze geestesgesteldheid in verzet. Zij was beïnvloed door een Calvinisme dat open stond voor de zendingsgedachte en dat opgenomen werd in de stroom van het 'Evangelical Revival': het Calvinisme zoals dat verwerkt was in de theologie van de Amerikaanse theoloog, zending en opwekkingsprediker Jonathan Edwards. Voor Edwards ging in en door de zending de horizon van de toekomst open; bij hem kreeg het Calvinisme een eschatologische toespitsing in de verwachting van de komst van het Koninkrijk – een tijd, waarin het heil zich zou uitbreiden over de aarde 'zoals de wateren de bodem der zee bedekken'.<sup>5</sup> Het ontwaken van de zendingsgedachte en het zendingselan in de kring van de 'Particular Baptists' is voor een belangrijk deel te danken aan het bevrijdend en stimulerend effect van Edwards' inzichten op Carey en op zijn vrienden en medestanders Andrew Fuller, John Sutcliff en de jonge John Ryland.<sup>6</sup> Hun verzet tegen het oude, met betrekking tot de zendingsgedachte onvruchtbare 'High Calvinism' betekende een transformatie in het denken van de 'Particular Baptists', die zich mede daardoor tot een voorhoede in de zendingsbeweging ontwikkelden.

Toch zou misschien het zendingsvuur bij Carey niet zo hoog zijn opge-laaid, wanneer zich met de theologische factor niet een ander element verbonden had. In 1783, het jaar waarin hij in het riviertje de Nene de volwas-senendoop onderging – hij was toen nog, zoals John Ryland dat beschrijft, 'a poor journeyman-shoemaker' – kreeg hij de *Voyages* van de ontdekkingsreiziger Captain James Cook in handen. Het verslag van Cook's reizen naar de Stille Zuidzee was niet bepaald een zendingsverhaal: een religieus motief valt in de reizen van Cook moeilijk te ontdekken, en tijdens zijn verblijf op Tahiti trachtte hij zoveel mogelijk de godsdienstige gevoelens van de Tahitianen te ontzien.<sup>7</sup> Ten aanzien van eventuele zendingsactiviteiten had Cook niet de minste verwachting, gezien zijn nogal cynische kijk op zijn medechristenen: hij achtte het zeer onwaarschijnlijk dat men ooit in ernst enige maatregel van deze aard zou kunnen verwachten, daar zij noch het doel van publieke eerzucht, noch dat van private hebzucht zou kunnen dienen.<sup>8</sup> Maar Carey was uit ander hout gesneden. De lectuur van Cook's werken opende, zo niet voor het eerst, nu toch heel duidelijk, zijn ogen voor het feit dat zo grote delen van de wereld nog van de boodschap van het Evangelie onkundig waren. De verruiming van zijn geogra-

fische horizon ging samen met de ontwikkeling van zijn religieuze gevoelens en zijn theologische inzichten. Op het snijpunt van deze lijnen ontstond zijn *Enquiry*. De evangelistisch-eschatologische theologie van Edwards fungeerde als substraat, het opengaan van nieuwe werelden als katalysator voor de zendingsgedachte.

Hoe intensief de jonge, hoogst intelligente schoenmaker met dit alles bezig was, blijkt uit dit aardige verhaal van zijn latere vriend en medestander Andrew Fuller, die bij een bezoek aan Carey in diens werkplaats een grote, uit verschillende delen samengestelde wereldkaart zag waarop Carey alle bijzonderheden betreffende verre volken en hun religie die hij maar verzamelen kon had aangetekend. Daarnaast zag hij in de loop van de tijd ook nog kans zich kennis eigen te maken van de klassieke talen en het Hebreuws; het getuigt van zijn bijzondere aanleg voor talen, die later in zijn leven een zo belangrijke rol zou spelen. In 1786 werd hij predikant van de Baptistengemeente in Moulton; het inkomen was zo gering dat hij noodzaak was zijn oude beroep erbij aan te houden. Toen hij vele jaren later aanzat aan een diner bij de Gouverneur-Generaal van India, de markies van Hastings, waar hij iemand aan zijn buurman hoorde vragen of hij vroeger schoenmaker was geweest, kwam hij onmiddellijk tussenbeide: 'nee, mijnheer, alleen maar een schoenlapper' (a cobbler).<sup>9</sup>

## Uitdagingen van een nieuwe tijd

In Leicester had Carey ook buiten de kring van zijn eigen kerkgemeenschap goede contacten; zo werd hij lid van de 'Philosophical Institute', waarbinnen nogal radicale politieke inzichten domineerden. Een tijdlang was hij het republikeinse ideaal toegedaan, en evenals zijn theologische tegenvoeter, de Unitariër Joseph Priestley (voor de 'Philosophical Institute' geen onbekende) volgde hij de gebeurtenissen in Frankrijk met grote aandacht.<sup>10</sup> Ook hierin toonde hij zijn onafhankelijkheid; ondanks zijn theologisch conservatieve positie en zijn lidmaatschap van een kerkelijke gemeenschap die ver stond van de ideeënwereld van de Verlichting was hij in meer dan één opzicht 'modern' – een man met een open oog voor de uitdagingen van een nieuwe tijd. Voor hem vertaalden de 'tekenen van de tijden' zich in een dringende oproep aan de westerse christenheid zich te bekommeren om het geestelijk lot van de niet-christelijke wereld, die door expansiedrift en ontdekkingen steeds meer binnen de eigen horizon kwam te liggen. Kennisneming van het werk van grote 'zendingspioniers' in Noord-Amerika zoals John Eliot en David Brainerd gaf aan dit alles nog een extra accent. Steeds meer rijpte bij hem de gedachte, dat hij in eerste

instantie zijn eigen gemeenschap moest oproepen de vervulling van de zendingsgedachte ter hand te nemen.

Reeds tijdens zijn predikantschap in Mouton had hij in eigen kring de zaak aan de orde gesteld. Toen hij voor de eerste maal de 'Ministers Fraternal' van de 'Particular Baptists' in Northamptonshire bezocht en hem gevraagd werd een discussiepunt op te geven, stelde hij de vraag of niet het aan de apostelen gegeven bevel, alle volken te onderwijzen, bindend was voor alle volgende 'ministers' tot aan het einde der wereld, juist ook gezien het feit dat de begeleidende belofte van even grote uitbreiding was. De traditie wil dat J.C. Ryland, de vader van Carey's latere vriend John Ryland, hem op nogal bruuske wijze terugwees met de woorden: 'Young man, sit down, sit down. You're an enthusiast. When God pleases to convert the heathen, He'll do it without consulting you or me. Besides, there must first be another pentecostal gift of tongues!' De jonge Ryland heeft later ontkend dat zijn vader het zó had gezegd; maar Carey heeft de reactie van Ryland Sr. (hoe dan ook geformuleerd) op zijn discussiepunt duidelijk als een besliste afwijzing ervaren.<sup>11</sup> De – al dan niet apocriefe – formulering past in ieder geval geheel in het beeld van een 'High Calvinism' dat zowel ten aanzien van de persoonlijke heilstoëigening als van de collectieve toeïgening van de zendingsopdracht bepaald werd door een lijdelijk wachten op de tijd of de tijden waarin het God behagen zou zijn heil te doen doorbreken in het leven van enkeling en gemeenschap, en de tekenen daarvan zou manifesteren. En het verwijt van 'enthusiasm' is hetzelfde als wat John Wesley herhaaldelijk te horen kreeg: in hun vrees voor 'geestdrijverij' stemden 'High Calvinists' en conservatieve Anglicaanse kerkelijke leiders overeen.

Carey liet zich uiteraard niet terugschrikken: zijn inzichten waren daarvoor te zeer geworteld in een andere visie op de aard van Gods handelen met mens en wereld. Bij hem en zijn vrienden had de passiviteit van een oudere generatie plaats gemaakt voor een geesteshouding waarin goddelijk handelen en menselijke activiteit niet werden beschouwd als realiteiten, die op elkaar in mindering konden worden gebracht. Daarmee waren echter alle barrière's nog niet weggenomen. Toen Carey op een predikantenbijeenkomst in 1791 voorstelde, nog op dezelfde dag een zendingsgenootschap op te richten, deinsden de anderen terug; nu, naar het schijnt, niet op theologische gronden, maar omdat men vreesde dat het plan te groot en te ambitieus was voor de betrekkelijk kleine gemeenschap die het zou moeten dragen. Misschien om enige adempauze te krijgen<sup>12</sup> – de aarzeling van de medebroeders ten aanzien van Carey's haast onstuimige voortvarendheid laat zich verstaan –, mogelijk ook om voor het plan een

brede basis te verwerven stelde men hem voor, zijn inzichten, die hij al geheel of gedeeltelijk op schrift had gesteld,<sup>13</sup> eerst in drukvorm uit te geven. Een maand later las hij het manuscript aan zijn vrienden voor. Of hij nog opmerkingen van hen verwerkt heeft is niet na te gaan, maar in de winter kon het werkje toch aan de drukpers worden toevertrouwd. Zo kwam de *Enquiry* tot stand – als een geschrift, dat van meet af aan door een sympathiserende kring mede gedragen werd.

## Grond voor de zending

Carey's geschrift zet in met het noemen van de eerste en de tweede bede van het 'Onze Vader': de Heer heeft ons opgedragen te bidden voor de komst van het Koninkrijk en het doen van zijn wil op aarde zoals in de hemel. Daar ligt de eerste en voornaamste grond voor de zending. Maar daarnaast (en in Carey's visie uiteraard daaraan ondergeschikt) moeten ook 'the feelings of humanity' ons daartoe dringen, als 'partakers of the spirit of universal benevolence and genuine philanthropy, which appear so eminent in the character of God himself' (p. 3). De discipelen handelden hiermee in overeenstemming: 'They went forth according to their divine commission, and wonderful success attended their labours; the civilized greeks, and uncivilized barbarians, each yielded to the cross of Christ, and embraced it as the only way of salvation' (p. 5). Impliciet bevat deze zin een dubbele polemische spits. Tegenover de geest van passief afwachten van de door God gewilde tijd, zoals die bij de oudere generatie in zijn kring nog gevonden werd, stelde Carey het zendingsbevel, dat ook in zijn tijd van kracht was: wat zou er niet gedaan kunnen worden, 'if the whole body of Christians entered heartily into the spirit of the divine command on this subject'!

Maar tegelijk richtte Carey zich – let op het 'uncivilized barbarians' – tegen de meer verlichte geesten die meenden dat aan het zendingswerk het leggen van een cultureel, civilisatorisch fundament vooraf diende te gaan. Zulke gedachten waren in die tijd wijd verspreid. Toen in 1796 de zending ter sprake kwam op de 'General Assembly' van de 'Church of Scotland' merkte een spreker op dat 'men must be polished and refined before they can be enlightened in religious truth'. Het leidde tot een onmiddellijke tegenreactie van de leidende 'Evangelical' John Erskine, die uitriep 'Rax me that Bible' (reik mij die bijbel aan) om vervolgens – geheel in de geest van Carey – het zendingsbevel voor te lezen.<sup>14</sup> In zijn *Enquiry* wijst Carey erop, dat de apostelen en hun opvolgers uitgingen naar de barbaarse Germanen en Galliërs en de 'still more barbarous Britons'. Zij wachtten niet

toddat de oude bewoners van deze landen geciviliseerd zouden zijn, maar gingen eenvoudig op weg met de verkondiging van het kruis. Zo handelden in later tijd ook Eliot en Brainerd. De ongeciviliseerde toestand van de heidenen, aldus Carey, is juist een argument vóór de zending. 'Can we as men, or as Christians, hear that a great part of our fellow creatures, whose souls are as immortal as ours, and who are as capable as ourselves, of adorning the gospel... are enveloped in ignorance and barbarism... and not exert ourselves to introduce amongst them the sentiments of men, and of Christians? Would not the spread of the gospel be the most effectual mean of their civilization?' (p. 69 v.).

## Wars van superioriteitsgevoelens

Bij Carey treft ons een sterke verwevenheid van het gehoorzaamheidsmotief met het liefdesmotief: in zijn door intensieve lectuur gevoede verbeelding zag hij altijd weer concrete mensen voor zich – anders dan wij, en toch aan ons gelijk; niet minder vatbaar voor het evangelie dan de geciviliseerde westerse mens. Kunnen we, zo vraagt Carey, niet verwachten zelfs onder diegenen die vandaag nauwelijks menselijk schijnen te zijn, in de toekomst bekwame theologen te zien of goed-opgezette verhandelingen ter verdediging van de waarheid te lezen? Telkens weer relativeert bij een naïef-westers superioriteitsgevoel, dat hooghartig op de 'barbarous heathens' neerziet. Op vele plaatsen hebben ze een ongewone aanleg en handelbaarheid aan de dag gelegd; Carey stelt in dit verband de vraag of de meeste barbaarsheden, door hen gepleegd, niet zijn ontstaan vanuit een werkelijke of veronderstelde belediging, en daarom eerder daden van zelfverdediging zijn dan bewijzen van een onmenselijke en bloeddorstige aanleg. Bovendien, aldus Carey, is het een melancholisch feit dat de ondeugden van de Europeanen zijn overgedragen waar ook maar Europeanen geweest zijn, zodat de godsdienstige situatie zelfs van heidenen slechter geworden is door de omgang met hen (p. 64).

Dwang in religiezaken wijst Carey beslist af. In een beknopte samenvatting van de zendingsgeschiedenis laat hij zien dat het de methode van het pausdom was het evangelie ('or rather what was so called') te verbreiden door heidense naties met geweld van wapenen te overwinnen en dan hen te verplichten zich aan het Christendom te onderwerpen (p. 33). Maar de reformatie bracht een omkeer tot stand: de reformatoren hielden zich staande tegenover heel de rest van de wereld door te prediken, te bidden en te schrijven. Naast Eliot en Brainerd noemt Carey als lichtende voorbeelden van zendingsactiviteit o.a. Ziegenbalg, de Nederlander Hulsebos

en vooral de 'Moravians' (Hernhutters). Op de samenvatting van de zendingsgeschiedenis volgt een elementair statistisch overzicht van de godsdienstige situatie van de wereld, enigszins naïef opgesteld, maar toch getuigend van zijn levendige interesse voor wat zich in dezen in de wereld afspeelde. Uiteraard dient het ter ondersteuning van zijn zendingsoproep, zoals het in die tijd in wat men toen 'statistiek' noemde – een weergave van de stand van zaken – niet ging om de feiten zonder meer, maar om de werking van de feiten.<sup>15</sup> Daar ging het ook Carey om: kennis van de wereldsituatie moest leiden tot een intensieve zendingsactiviteit.

## Radicale levenshouding

In een hoofdstuk dat handelt over de 'practicability' van het zendingswerk, de mogelijkheden om het in de praktijk te realiseren, tracht Carey aan te tonen dat de moeilijkheden die zich kunnen voordoen (ze werden soms als tegeninstantie tegen het ter hand nemen van de zendingstaak gehanteerd) niet onoverkomelijk zijn. Natuurlijk zijn er gevaren, het leven kan worden bedreigd – wie uitgaat 'moet niet te rade gaan met vlees en bloed' –, maar ze moeten niet worden overschat: in het algemeen hebben de heidenen juist bereidheid getoond om het Woord te horen. Ook de moeilijkheden om te voorzien in het dagelijks levensonderhoud zijn niet zo groot als men soms denkt, als men maar bereid is te leven zoals de inheemsen. Een dienaar van God weet trouwens wat hem te wachten staat: in principe zegt hij vrienden, genoegens en comfort vaarwel, en is hij bereid het grootste lijden te doorstaan in de dienst van zijn Heer en Meester. Het is voor predikanten inconsequent zich te vergenoegen met gedachten aan een talrijk gehoor, hartelijke vrienden, wettelijke bescherming, welstand, praal of zelfs een goed of groot inkomen. Ook de apostelen en de 'primitieve Christians' waren bereid ontberingen te doorstaan 'as good soldiers of Jesus Christ' (p. 70-73). Het is of Carey, de predikant van een onaanzienlijke Baptistengemeente, zich vanuit een radicale levenshouding bewust afzet tegen de veilige geborgenheid die het 'establishment' bood.

## Eschatologische context

In een slothoofdstuk gaat Carey nader in op de middelen die moeten worden gebruikt om 'dit werk' te bevorderen. Het gebed ('fervent and united prayer') neemt hierbij een belangrijke plaats in. Carey verwijst in dit verband naar de maandelijkse gebedssamenkomsten die op verschillende

plaatsen gehouden werden. Ze hadden hun oorsprong in Schotland, waar in 1744 naar aanleiding van de grote opwekkingsbeweging die daar had plaatsgevonden een 'Concert of Prayer' voor de verbreiding van het Koninkrijk was gevormd. Dank zij een geschrift van Jonathan Edwards had het Schotse initiatief in wijder kring bekendheid gekregen. De reeds genoemde John Erskine had het geschrift van Edwards in 1784 aan een groep Baptistische predikanten in Northamptonshire toegezonden.<sup>16</sup> De gebedsooproep had in hun kring weerklank gevonden, en de gebeden waren, aldus Carey, gehoord: '...feeble as they have been, it is to be believed that God has heard and in a measure answered them'. Voor Carey stond dit alles, zoals ook voor Jonathan Edwards, in een eschatologische context. Met verwijzing naar Zacharia 12:10-14 en 13:1-6 sprak hij zijn verwachting uit aangaande het aanbreken van een tijd, waarin dank zij 'an universal conjunction in fervent prayer' overvloedige invloeden van de Geest zouden worden uitgestort op de kerken. Daar zou het niet bij blijven: alle afgodische vooroordelen zouden worden uitgeroeid, en de waarheid zou op heerlijke wijze triomferen. Hij zag de tekenen al om zich heen: een glorieuze deur is geopend, en zal naar te verwachten staat zich steeds wijder openen, door de verbreiding van burgerlijke en godsdienstige vrijheid, het afnemen van 'the spirit of popery' en de pogingen de onmenselijke slavenhandel af te schaffen.

In verband met het laatste wees hij op wat in Sierra Leone (gesticht in 1787 als kolonie voor vrijgelaten negerslaven) tot stand kwam. Het zou een weg openen voor 'honorable commerce' en voor 'the civilization of its inhabitants', en het middel kunnen zijn om het evangelie bij hen ingang te doen vinden – hier dus al de drieslag die later voor David Livingstone een zo grote rol zou spelen. Zijn betoog liep uit op het voorstel een zendingsgenootschap te stichten binnen de 'particular baptist denomination'. Een genootschap: de achttiende eeuw was een tijd waarin werk via een 'society' een gebruikelijk patroon was; kerkelijke zending was trouwens binnen de zeer gedecentraliseerde en op het punt van de zending nog niet geheel eenstemmige gemeenschap van de 'Particular Baptists' vrijwel ondenkbaar. Een Baptistisch genootschap: in the 'present state of Christendom' was meer goeds te verwachten van gescheiden dan van gemeenschappelijk optreden. Maar Carey verloor de eenheid van de Christenen niet uit het oog, een eenheid die tot uitdrukking kwam in het gemeenschappelijk gebed: 'in this we may all be one, and in this the strictest unanimity ought to prevail' (p. 78-82).

## De 'Wirkungsgeschichte' van het geschrift

Het is moeilijk vast te stellen waarom buiten zijn eigen kring Carey's *Enquiry* weinig opgang maakte. Misschien lag het aan de onretorische stijl, de niet bepaald elegante vorm; ander zendingsgeschriften uit dezelfde periode waren meer meeslepend geschreven en zullen daarom ook in eerste instantie in brede kring een groter appèl gehad hebben.<sup>17</sup> Mogelijk had men ook weinig interesse in een geschrift uit de kring van de 'Particular Baptists', dat bovendien door als radicaal bekend staande boekhandelaars werd aangeboden. Maar de 'Wirkungsgeschichte' van dit kleine, niet-spectaculaire geschrift is groot geweest. Zij is ten nauwste met Carey's levensgang en activiteiten verbonden: zijn leven is als het ware één doorgaande uitwerking van wat hij in 1792 op schrift had gesteld. Op 30 mei 1792 onderstreepte hij wat hij in de *Enquiry* gesteld had in een indrukwekkende preek over Jesaja 54:2 en 3, die bekend geworden is door de lapidaire oproep: 'Expect great things from God. Attempt great things for God'.<sup>18</sup> Enkele maanden later, op 10 oktober 1792 werd in Kettering, waar Andrew Fuller predikant was, de 'Baptist Missionary Society' gesticht. Het spreekt haast vanzelf, dat Carey de eerste was die zich voor de dienst in de zending aanbood. Het was zijn grote wens, naar Tahiti te worden uitgezonden (de resonans van de lectuur van Cook!). Maar het verzoek van John Thomas, een Baptistisch arts die min of meer als 'free-lance' zending in Bengalen had gewerkt en die in het begin van 1793 een vergadering van de Society bezocht, zendingswerk in India te entameren, leidde er toe dat Carey samen met Thomas naar India werd uitgezonden. Zij vertrokken in juni 1793.

## Zendingstochten aan de praktijk getoetst

Na een tussenperiode van enkele jaren, waarin hij als leider van een indigo-plantage het Indiase leven van nabij leerde kennen en zich bekwaamde in het Bengali, vestigde hij zich in de Deense kolonie Serampore. Na verloop van tijd voegden William Ward, een drukker, en Joshua Marshman, een onderwijzer, zich bij hem; met elkaar vormden zij het later zo befaamde 'Serampore Trio', dat zich inzonderheid door bijbelvertaling en bijbelverspreiding verdienstelijk maakte. De prestaties van Carey op dit terrein zijn indrukwekkend, te meer als men in rekening brengt dat hij in feite geheel autodidact was. Zijn talenkennis – naast het Bengali beheerste hij verschillende andere Indische talen – vond erkenning in zijn benoeming tot docent in het Bengali aan Fort William College in Calcutta, waar hij enkele dagen per week verbleef. Zijn linguïstische activiteiten waren een uit-

werking van wat hij in zijn *Enquiry* had geschreven over het belang van talenkennis, zodat men in staat zou zijn 'any sentiments we wish' over te dragen (p. 74 v). Het spreekt vanzelf dat voor de Calvinist Carey de vertaling van de bijbel hierbij centraal stond. Zozeer was hij overtuigd van de inspiratie van de bijbel tot in de kleinste details, dat hij zo letterlijk mogelijk vertaalde: niets van wat God geopenbaard had moest verloren gaan.<sup>19</sup> Maar talenkennis was ook van belang, omdat de zendingen zo goed mogelijk op de hoogte moesten zijn van de cultuur van de volken waaronder zij werkten; mede daarom vertaalde hij samen met Marshman de *Ramayana* uit het Sanskrit in het Engels. Dat ging Andrew Fuller, zijn grote vriend op het thuisfront, echter toch te ver; hij vond vertalingen van geschriften, zo vol van 'puerility and nonsense' als de *Ramayana*, 'monstrous undertakings' die een hinderlijke interruptie vormden in het werk van de bijbelvertaling. Daarentegen meende Marshman, op grond van het feit dat de opbrengst van de *Ramayana* diende om de bijbelvertaling te financieren, dat hierdoor de Satan met zijn eigen boog beschoten werd!<sup>20</sup>

Naast dit alles werd ook – met name door prediking in de open lucht – in directe zin zendingswerk verricht, al was het resultaat hiervan niet groot. Bij al hun vertaalwerk bleven Carey en de zijnen zich primair als zendelingen zien. De zendingsgedachten van de *Enquiry* werden, nu aan de praktijk getoetst, in 1805 uitgewerkt in een *Form Of Agreement* met betrekking tot de zendingprincipes.<sup>21</sup> Belangrijk is onder meer, dat grote nadruk wordt gelegd op de zelfstandigheid van de te vormen inheemse kerken. Als rasecht 'Dissenter' was Carey uiteraard geen voorstander van een door de koloniale overheid bevorderde zending; wel stelde de *Form of Agreement*: 'Converted heathens, being brought over to the religion of their Christians Governors, if duly instructed, are much more likely to love them, and be united to them, than subjects of a different religion'. De te vormen gemeenten moesten op Baptistische leest worden geschoeid, maar in de toelating tot het Avondmaal nam men over het algemeen geen eng-kerkelijk standpunt in. En de gedachte van de geestelijke eenheid der christenen, zo duidelijk geformuleerd in de *Enquiry*, heeft ook later bij Carey doorgewerkt. Zo stelde hij in 1806 aan Fuller voor, in 1810 aan de Kaap de Goede Hoop een ontmoeting van 'all denominations of Christians' tot stand te brengen, die om de tien jaar herhaald moest worden. In een charmant artikel heeft Ruth Rouse trachten aan te tonen dat het plan meer realistisch was dan Fuller, die het afdeed als een 'pleasing dream', vermoedde.<sup>22</sup> Maar misschien was de vrees van de nuchtere Fuller, dat de tijd hiervoor niet rijp was, toch niet geheel ongegrond.

## Carey exponent van een brede beweging

Zoals wij zagen was Carey tot op zekere hoogte een modern mens, in meer dan een opzicht zijn tijd vooruit. In andere opzichten was hij daarentegen – hoe kan het anders? – nog echt een kind van zijn tijd. In de missiologische literatuur is zijn naam geworden tot symbool voor de aanvang van de nieuwe zendingsbeweging, en wordt zijn *Enquiry* beschouwd als het manifest daarvan. Dat heeft geleid tot een haast hagiografische benadering, tot in deze tijd; zo schrijft Stephen Neill: 'In the whole history of the church no nobler man has ever given himself to the service of the Redeemer'.<sup>23</sup> Door zijn inzet en toewijding dwingt Carey inderdaad diep respect af. Toch moeten we hem niet op een eenzaam voetstuk zetten: hij was een exponent van een breder beweging. Zelf dacht hij slechts gering van zijn prestaties. In 1821 schreef hij aan zijn zoon Jabez, vervuld te zijn van een gevoel van schuld over de 'unprofitableness' van zijn leven.<sup>24</sup> Misschien hangt een uitspraak als deze samen met het feit, dat het zendingswerk, door hem met zoveel enthousiasme ondernomen, zich anders ontwikkeld had dan hij zich had voorgesteld toen hij de *Enquiry* schreef. De 'glorious door' was nog niet wijd geopend...

Zijn Carey's inzichten nog actueel? B.R. White beantwoordt deze vraag positief<sup>25</sup> – maar verschillende punten die hij noemt (zoals, b.v., de economische autarkie van de zendelingen, het stichten van zendingsgemeenschappen zoals in Serampore, etc.) zijn toch te tijdgebonden dan dat ze vandaag nog toepasbaar zouden zijn. Andere, zoals de noodzaak van een diepgaande ontmoeting tussen de cultuur van India en het evangelie, zijn geen 'proprium' van Carey. Actualisering is een gevaarlijk bedrijf. Inzichten, die twee eeuwen geleden waardevol waren, laten zich niet zonder meer in een andere context overplaatsen. Het verleden is onherhaalbaar. De situatie is anders; onze vooronderstellingen (neem alleen maar de visie op 'eeuwig heil en eeuwig verderf') zijn anders; wij staan vandaag voor andere 'uitdagingen' dan Carey stond. Dit neemt niet weg, dat een hernieuwde bezinning op wat een man als Carey dreef ons kan inspireren, te zoeken naar nieuwe wegen voor de verkondiging van het Evangelie in een veranderende wereld. 'Surely it is worth while to lay ourselves out with all our might in promoting the cause, and kingdom of Christ' (p. 87).

1 New facsimile edition with an introduction by Ernest A. Payne, London 1961; eerdere facsimile-uitgaven verschenen in 1892 en 1934.

2 *Enquiry*, p. V vv.

3 Carey werd op 17 augustus 1761 geboren in Paulers Pury (Northamptonshire); hij overleed te Serampore in India op 9 juni 1834. Zie voor Carey's levensgang inzonderheid S. Pearce Carey, *William Carey*, London 1923 (met veel informatie, maar zeer hagiografisch, en zonder bronvermeldingen); voor zijn tijd in India: J.C. Marshman, *The Life and Times of Carey, Marshman and Ward*, 2 vls., London 1859, en E.D. Potts, *British Baptist Missionaries in India 1793-1837*, Cambridge 1967. Een analyse van zijn inzichten betreffende de zending geven A.H. Oussoren, *William Carey, especially his missionary principles* (diss. V.U.), Leiden 1945, en Stephen Neill, *A History of Christianity in India 1707-1858*, Cambridge 1985, p. 195.

4 J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua* (1864), ed. M.J. Svaglic, Oxford 1967, p. 18 v.

5 Zie hiervoor: S.H. Rooy, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition*, Delft 1965, 285-309; J.A. de Jong, *As the Waters Cover the Sea*, Kampen 1970, 116-227.

6 Zie voor deze groep o.a. M.R. Watts, *The Dissenters (1)*, Oxford 1978, 458-461; E. Gordon Rupp, *Religion in England 1688-1794*, Oxford 1986, p. 484 v.

7 J. van den Berg, *Constrained by Jesus' Love*, Kampen 1956, p. 109 v.

8 Pearce Carey, p. 39.

9 Marshman, p. 8 v.

10 Pearce Carey, p. 63.

11 Pearce Carey, p. 50 v.

12 Zo Marshman, p. 14.

13 Reeds in 1788 had tijdens een bezoek van Carey aan Birmingham de Baptistische handelsman Thomas Potts, die tijdens een verblijf in Amerika met Indianen en negers in aanraking was gekomen, hem tot het schrijven van een werkje over de noodzaak tot zending gestimuleerd.

14 E.G.K. Hewat, *Vision and Achievement 1796-1956*, London etc. 1960, p. 1.

15 A.Th. van Deursen, *Geschiedenis en toekomstverwachting*, Kampen 1971, p. 10.

16 Van den Berg, p. 92 v. De titel van Edwards' geschrift luidt: *An Humble Attempt to Promote Explicit Agreement and Visible Union of God's People in Extraordinary Prayer* (1748).

17 Men kan hier denken aan geschriften als: Melvill Horne, *Letters on Missions* (1794), Claudius Buchanan, *The Star in the East* (1809) en Henry Martin, *Christian India* (1811).

18 Pearce Carey, 78-86.

19 S. (C.) Neill, *A History*, p. 195.

20 Potts, p. 112, 91.

21 Oussoren, 274-284.

22 'William Carey's "Pleasing Dream"' in *International Review of Missions* 38 (1949), 181-192.

23 *Concise Dictionary of the Christian World Mission*, London 1970, p. 83.

24 Potts, p. 18.

25 Art. 'Carey', in *Theologische Realenzyklopädie* Bnd. VII, (1981), p. 640.

**Prof.dr. J. van den Berg** (1922), van oorsprong missioloog, is emeritus hoogleraar kerkgeschiedenis aan de Theologische Faculteit van de Rijksuniversiteit te Leiden.

## Zendingsarchieven als bron voor wetenschappelijk onderzoek

De afgelopen maand juli vond er in de School of Oriental and African Studies (SOAS) van de Universiteit van Londen een studieconferentie plaats die de lezers van dit blad ongetwijfeld bijzonder zal interesseren. Het was een 'Workshop on Missionary Archives' die geheel gewijd was aan de rijke mogelijkheden die de archieven van zending en missie bieden voor wetenschappelijk onderzoek. Het initiatief voor deze twee-daagse studieconferentie was genomen door David Arnold, historicus en Rosemary Seton, archivaris, beiden verbonden aan SOAS. Om te beginnen was de samenstelling van de ruim tachtig mensen tellende deelnemersgroep heel interessant. Zij bestond uit drie categorieën. Allereerst was er een grote groep (ex-)zendelingen, missionarissen en bestuurders van mis-

sionaire organisaties die kunnen worden aangemerkt als de *producenten* van de missionaire archieven. Zij behoorden niet tot de sprekers, maar gaven hun bijdrage in de algemene discussie en in de wandelgangen. Vervolgens waren er verschillende archivariissen en bibliothecarissen die belast zijn met het bewaren en toegankelijk maken van de vele brieven, rapporten en verslagen die in de loop der tijden door zendelingen overal ter wereld zijn geschreven. Als *beheerders* van het materiaal hielden zij uiteenzettingen over de aard en kwaliteit van de door hen beheerde collecties en de mogelijkheden die er zijn om die collecties te raadplegen. Het archief van de Church Missionary Society bijvoorbeeld is uitstekend georganiseerd en wordt al veelvuldig door onderzoekers geraadpleegd. Dat heeft niet alleen te maken met de inspanningen van Rosemary Keen, die hier jarenlang als archivaris optrad. Van belang is ook de regel die CMS zendelingen

tot ver in de 19e eeuw verplichtte om dagboeken bij te houden die elke drie maanden moesten worden opgestuurd naar het hoofdkwartier in Londen. Die regel heeft geresulteerd in een aantal unieke beschrijvingen van niet eerder door Europeanen betreden gebieden in Afrika en Azië. Voor andere genootschappen, zoals bijvoorbeeld de Baptist Missionary Society, was deze conferentie een welkome gelegenheid om haar collecties ook eens onder een bredere aandacht te brengen. Tot voor kort bestond er maar weinig wetenschappelijke belangstelling voor dit genootschap, dat theologisch tot de meest conservatieve zendingsorganisaties behoorde. Met de verschijning van Brian Stanley's *The History of the Baptist Missionary Society 1792-1992* in de herfst van dit jaar (Clark, Edinburgh) zal dat hoogstwaarschijnlijk wel veranderen. Uit de aangehaalde voorbeelden kan overigens worden opgemaakt dat het veld beperkt bleef tot missionaire organisaties die in Groot-Brittannië gevestigd waren. Het enige niet-Britse genootschap dat in de discussies werd betrokken was de 'Basler Mission Gesellschaft' maar de BMG wordt dan ook beheerd door de Engelsman Paul Jenkins. Naast de producenten en beheerders van de missionaire archieven was er tenslotte als derde categorie een grote groep wetenschappelijke onderzoekers aanwezig als de *gebruikers* van het materiaal. Onder

hen waren verschillende disciplines vertegenwoordigd, maar het ging toch vooral om historici en antropologen. Zij verzorgden ook het merendeel van de lezingen waarin zeer uiteenlopende onderwerpen aan de orde kwamen. Judith Rowbotham, om een voorbeeld te noemen, verdedigde in haar lezing 'Beating the Drum in Britain' de stelling dat de invloed van de vele Britse missionaire organisaties in het eigen land veel groter is geweest dan op het zendingsveld. De grote acties voor geldinzameling en personeelswerving en het uitgebreide ritueel van periodieke opwekkingsbijeenkomsten en toedagen zouden vooral een rol hebben gespeeld in de versterking van de sociale identiteit van de groepen die de zending steunden. Rond 1900 hoorde de arbeidersklasse daar nog heel nadrukkelijk bij, vooral door het wijde netwerk van de zondagsscholen. In die tijd was de financiële bijdrage aan de zending de op twee na grootste uitgavenpost van de Britse kerken. John Peel, om een andere spreker te noemen, behandelde de 'Problems and Opportunities in an Anthropologist's use of Missionary Archives' aan de hand van zijn eigen onderzoek onder de Yoruba's in Nigeria. Hij stelde dat de Yoruba etniciteit, die in feite een 20e eeuwse constructie is, alleen maar naar haar oorspronkelijke 19e eeuwse vorm kan worden gedeconstrueerd door gebruik te maken van de missionaire archie-



ven. Het gedrukte materiaal heeft voor dat doel doorgaans weinig waarde. Maar er kan naar zijn mening niet langer voorbijgegaan worden aan de vele niet voor publicatie bedoelde brieven en rapporten van de zendelingen. Die zendelingen waren de voorlopers van de latere antropologen, een thema dat ook aan de orde geweest is in het speciale nummer van *Wereld en Zending* over 'Missionaris, Boodschap en Cultuur' (1986/3). Andere bijdragen op deze conferentie gingen over het gebruik van fotografie en film en over de verschillende sociaal-culturele bijdragen van de zending aan ontwikkelingen in Azië en Afrika, zoals met name het onderwijs.

De grote waarde van deze conferentie ligt vooral in de bekendheid die is gegeven aan het bestaan van de missionaire archieven en aan het mogelijke gebruik dat antropologen en historici van die archieven kunnen maken. Dat is bepaald niet overbodig. Lange tijd zijn missionaire archieven alleen maar gebruikt voor kerkhistorie, terwijl de geschiedenis van de zending werd opgevat als een instrument van die missionaire inspanning zelf. Studies geschreven op basis van die archieven vertoonden dan ook vaak een neiging tot hagiografie en leken vooral te zijn geschreven tot stichting van de gelovige. Ten onrechte is daardoor de indruk ontstaan dat deze archieven zelf weinig betrouwbaar en van beperkte waarde zouden zijn. Daar

komt nog bij dat missionaire archieven zeer verspreid zijn opgeslagen en vaak moeilijk toegankelijk zijn.

De afgelopen jaren is in deze situatie een belangrijke verandering opgetreden. Een bredere groep belangstellenden, gedeeltelijk voortgekomen uit de rijen van de vroegere kerkhistorici, is zich met nieuwe onderzoeksvragen op deze archieven gaan richten. Daarbij blijkt steeds meer dat deze archieven ook geschikt zijn als bron van informatie over de lokale maatschappij, in sommige gevallen als aanvulling op andere bronnen, maar vaak ook als enig informatiekanaal. In de probleemstellingen wordt het accent steeds meer verlegd van de actie van de missionaris/zending naar de reactie van de inheemse samenleving. Gangbare onderwerpen hebben betrekking op de dynamische interactie tussen inheemse en westerse culturele waarden, de invloed van zending en missie op de ontwikkeling van de volkscultuur, het aangrijpen van missionaire assistentie door inheemse groepen ten bate van hun eigen doelen en de bijdrage van zending en missie aan de wederzijdse perceptie van het Westen en de Derde Wereld. Natuurlijk kleven er tal van problemen aan het gebruik van deze bronnen. De door de zendelingen geproduceerde brieven en rapporten zijn over het algemeen gesteld in een weerbarstige geloofstaal en roepen niet zelden een gevoel van

weezin op door hun hooghartige vooringenomenheid ten aanzien van plaatselijke sociale en religieuze tradities. Ook blijkt soms duidelijk dat veel zendelingen onder druk stonden en behoefte hadden successen te rapporteren ten einde de autoriteiten in patria te verzekeren dat hun geld goed werd besteed. Naar mijn smaak werd er op deze conferentie, met uitzondering van Geoff Oddie's bijdrage 'Missionaries as Social Commentators', wat al te gemakkelijk over deze praktische bezwaren heengegapt. De archieven werden aangeprezen aan deelnemers die in meerderheid allang van hun waarde overtuigd waren en meer behoefte hadden aan een kritische bespreking van de onmiskenbare beperkingen van dat materiaal. Die beperkingen moeten eerlijk worden uitgesproken en vormen geen enkele reden om deze archieven ongebruikt te laten. Tenslotte hebben alle historische bronnen hun eigen specifieke tekortkomingen en vooroordelen en datzelfde geldt voor informanten bij een interview. Het gaat erom dat men goed rekening houdt met die verschillende vooroordelen om te voorkomen dat men daar als onderzoeker slachtoffer van wordt. Wat dat betreft bieden de missionaire bronnen het unieke voordeel dat de achterliggende doelstelling van de schrijvers al bij voorbaat bekend is. Bovendien beschikken bijna alle archieven over 'Candidates Files' en personeelsdossiers die de onder-

zoeker in staat stellen zich een redelijk beeld te vormen van de mannen en vrouwen wier correspondentie hij spelt. Ook de toegankelijkheid van de Britse missionaire archieven is aanzienlijk verbeterd. Veel genootschappen hebben hun poorten voor wetenschappelijke onderzoekers geopend. Wel wordt in de meeste gevallen de regel gehanteerd dat de laatste 30 of 50 jaren gesloten blijven. Om geïnteresseerde onderzoekers verder tegemoet te komen heeft Rosemary Seton, één van de organisatoren van deze conferentie, een *Preliminary Guide to the Archives of British Missionary Societies*, (SOAS 1992) uitgebracht. Deze 104 pagina's tellende Gids bevat beschrijvingen van 46 archieven. In de eerste helft van deze eeuw telde Groot-Brittannië meer dan 100 zendingsorganisaties, maar in 33 gevallen bleken de archieven niet meer te achterhalen en een klein aantal organisaties weigerde medewerking. De grote meerderheid van deze archieven is afkomstig van protestantse organisaties om de eenvoudige reden dat de archieven van de meeste katholieke missies bewaard worden in Rome of bij de verschillende ordes op het Europese vasteland. Uit de Gids blijkt dat er een grote hoeveelheid historisch materiaal bewaard is gebleven. Toch zijn er weinig archieven volledig in die zin dat zij alle stukken die ooit door de betreffende organisatie zijn geproduceerd ook werkelijk in hun ver-

zameling hebben. Veel correspondentie is verloren gegaan, soms zijn hele dossiers opgeruimd en omdat veel organisaties hun hoofdkwartier hadden in Londen is ook veel schade aangericht door de bombardementen tijdens de slag om Engeland. Veel materiaal uit het veld, zoals notulenboeken van kerkeraden, doop- en trouwregisters en de administratie van hospitalen werd nooit naar patria opgestuurd, of hoogstens in samenvatting en zal moeten worden opgespoord in die vroegere zendingsgebieden zelf. Doordat de archivering ter plaatse vaak gebrekkig is en ook de condities meestal ongunstig zijn voor een goed behoud van het materiaal, krijgen de archieven in het land van herkomst, Groot-Brittannië, alleen nog maar extra waarde. De Gids geeft van alle 46 archieven de adressen, openingstijden en, indien van toepassing, voorwaarden die gelden om als onderzoeker te worden toegelaten. In de meeste gevallen is een aanbevelingsbrief van een universiteit of zendingsorganisatie voldoende. Heel nuttig is dat er ook in het kort wordt aangegeven wat de belangrijkste dossiers zijn in een bepaald archief en op welke regio's en perioden zij betrekking hebben. In de meeste gevallen worden ook de belangrijkste publikaties van de missionaire organisatie genoemd en, indien aanwezig, de historische studies die van de betreffende organisaties zijn gemaakt. Natuurlijk zijn de grootste en meest bekende zen-

dingsorganisaties met een ruim aantal pagina's in deze Gids vertegenwoordigd. Maar ook de 'Cambridge Mission to Delhi', de 'Society of Catholic Medical Missionaries', de 'Universities Mission to Central Africa' en de 'Qua Iboe Fellowship' staan erin vermeld. Het wordt steeds moeilijker de missionaire archieven te negeren.

*D. Kooiman*

### **Een begraafplaats voor moslims in Antwerpen?**

Al sinds 1986 vinden er in Antwerpen besprekingen plaats rond de vraag van moslims om hun eigen doden te mogen begraven op een eigen begraafplaats. Tot nu toe is die mogelijkheid in België er alleen in Luik, en dan omdat men daar 'officieus' een perk heeft voorbehouden voor moslims op de stedelijke begraafplaats. Dat betekent dat de meeste moslims ofwel teruggebracht worden naar het land van herkomst (wat veel kosten met zich meebrengt en voor veel mensen ook niet kan, bv. Belgische moslims of vluchtelingen!), of dat zij niet kunnen begraven worden volgens de voorwaarden van de islam. Een begraafplaats speelt een belangrijke rol in iedere gemeenschap, en zeker ook voor de islamieten onder ons. Juist als mensen zich thuisvoelen op een plek, moeten ze ook daar kunnen 'terugkeren tot de aarde', of – misschien beter – 'wekeren tot God'. De voorwaarden om op islamiti-

sche wijze begraven te worden, werden in 1987 nog eens geëxpliciteerd door de Imam-directeur van het Islamitisch Cultureel Centrum te Brussel:

1) *Eeuwigdurendheid*: dit betekent dat de stoffelijke resten van de overledene altijd in dezelfde grond moeten blijven. De beenderen mogen na een aantal jaren opgegraven worden en in een speciaal graf (ossuarium) worden gelegd.

2) Men moet in een *afzonderlijk perk* kunnen begraven worden.

3) De *ligging* moet naar *Mekka* gericht zijn.

4) Stoffelijke resten mogen *niet verbrand* worden.

5) Om en rond de graven moet men *eerbied en respect* betonen.

Sindsdien zijn er vele gesprekken en onderzoeken geweest, maar er is nog steeds (september 1992) geen oplossing gevonden.

Op 23 februari 1992 kwamen er ongeveer 150 mensen, christenen en moslims, samen voor een gespreks- en ontmoetingsdag rond 'De dodencultus bij christenen en moslims in Vlaanderen'. Op die dag zijn er nogmaals pleidooien gevoerd en ondersteuningsbrieven geschreven en is er de hoop uitgesproken binnenkort een echte oplossing te vinden. Een halfjaar

later is daar echter nog niets van in huis gekomen. Hoewel men tegenwoordig de mond vol heeft over 'integratiebevordering', lijkt deze integratie geen politieke prioriteit te hebben! Vanaf het moment dat islamieten hun doden kunnen begraven in 'Vlaamse bodem' zal dat immers ook een erkenning betekenen van hun wil tot integratie, zij horen dan helemaal 'bij ons'. Of, zoals Youssef Souissi het formuleerde op 22 februari ll.: 'Voor flink wat islamieten is de wens om hier begraven te worden ook de uiting van het feit dat ze zich echt willen integreren. Ze willen in dezelfde bodem begraven worden, als waarop ze leven. Het is een emotionele band'.

*I. Koeman*

### **CREDIC, 1992: Missionaire modellen in Latijns-Amerika**

Van 24-26 augustus hield CREDIC (Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme) zijn jaarlijkse bijeenkomst in Sevilla. Dit oecumenisch Franstalig missiologisch werkgezelschap ging in het kader van 'Columbus 500' ditmaal in op het kersteningsproces dat zich heeft voltrokken in Latijns-Amerika. Voor de invulling van het programma wist men zich verzekerd van o.a. de medewerking van een keur van Spaanse kerkhistorici, missiologen en sociologen. Maar ze zetten daarmee tevens de toon voor deze bijeenkomst. Er was

nauwelijks sprake van een kritische blik op de missionaire geschiedenis. Onder Spaanse invloed werd in Latijns-Amerika een vorm van christendom geboren, die tot de verbeelding van het volk blijkt te spreken. Het geniale van Spanje was dat ze geen strak dwingend evangelisatieprogramma oplegde, maar dat men in staat bleek de evangelische boodschap aan te passen en in te passen binnen de religieuze en emotionele behoeften van het volk. Wel werd van hun kant kritisch naar voren gebracht dat om het resultaat van 500 jaar evangelisatie te meten niet alleen de mening van Europeanen en mestiezen gehoord mag worden. Ook Indianen en zwarten zouden dan aan het woord moeten komen, maar in het programma was voor hen geen ruimte ingelast.

In de vergadering werd uitvoerig ingegaan op de bijdragen van franciscanen, jezuïeten en dominicanen. Aan de franciscanen komt de eer toe dat zij in een vroeg stadium theologische vormingsprogramma's op academisch niveau hebben gestart. Van Antonio Montesino en Bartolomé de las Casas is bekend dat zij als dominicanen met scherpe woorden en acties de rechten van de Indianen hebben verdedigd. Tijdens dit congres werd vooral aandacht gegeven aan de bijdrage van de jezuïeten. Zij werden getekend als ware kunstenaars van de vertolkers van het evangelie, door zich open te stellen

voor taal en cultuur van de inheemse bevolking. Als eersten wisten zij met het evangelie een brug te slaan naar de zwarte bevolking. Bekend werden ze vooral door het stichten van z.g. reducties in Paraguay. Dit missionaire model werd in het bijzonder onder de loep genomen. Dit voorbeeld van christelijke nederzettingen blijkt een lange aanloop nodig gehad te hebben alvorens tot een duidelijk model uit te groeien. In de 17e eeuw woonden plus minus 1 miljoen Indianen als seminomaden in het huidige Paraguay. Ten einde mensen op hun bedreigde grondgebied te beschermen slaagden de jezuïeten erin hier vrije republieken te stichten. Opzet was om de Indianen te ontwikkelen naar een nieuw levenspatroon met een nieuwe religieuze inhoud, maar met behoud van hun culturele waarden. De gebieden waren niet toegankelijk voor blanken, mestiezen en zwarten. De opzet was om hun in eigen besloten sfeer de waarde van het evangelie bij te brengen.

Opvallend is dat juist dit model *mutatis mutandis* werd toegepast overal elders in de wereld. De franciscanen volgden het patroon van Latijns-Amerika in hun missiewerk in Oceanië en in de Sudan stichtten de Witte Paters volgens hetzelfde principe vrije dorpsgemeenschappen langs de routes waar slaven en dragers werden gerecruteerd. Ook in protestantse kringen werden

dergelijke christelijke dorpen gesticht als oorden van vrede in een wereld van onderdrukking, chaos en verzet. Toch bleek op den duur dit model niet meer werkbaar. Mensen afzonderen van de boze wereld stagneert het missionaire proces. De Noord-Amerikaanse orde Maryknoll (bekend vanwege de Orbis Books) was de eerste die zonder missionair model en in open relatie zonder verticale structuren tewerk ging. Het model van kerkelijke basisgemeenschappen in Latijns-Amerika spreekt thans sterk tot de verbeelding en geniet wereldwijde verspreiding. Met alle positieve opmerkingen die erover gemaakt werden bleef de vraag of dit model ook niet een gesloten wereldbeeld oplevert. Wat is de boodschap van het evangelie aan een multi-culturele, pluriforme en planetaire samenleving? Welke inculturele oefeningen zijn nodig om het evangelie door te vertalen in de context van de huidige wereldculturen? Wellicht zal rond deze vragen het programma voor 1993 (gepland in de laatste week van augustus in Lyon) worden gestructureerd.

*J. van Slageren*

### **Islam - bekend/onbekend**

Onder deze titel werd dit voorjaar (2-6 maart 1992) in het Hendrik Kraemer Instituut een kadertraining gegeven voor islamvoorlichters binnen de kerken. De titel van de bijeenkomst geeft

iets weer van de ambivalentie die veel christenen in Nederland voelen ten opzichte van de islam. Enerzijds dwingt het maatschappelijk debat over de integratie van minderheden, gekoppeld aan de telkens opnieuw opduikende 'affaires' (Rushdie-, hoofddoekjes-, Arkoun-affaire) christenen, om de islam als een reële presentie in onze samenleving te zien, anderzijds hebben veel christenen in Nederland weinig van dag-tot-dag contact met hun moslimmedeburgers. Dat laatste leidt ertoe, dat de islam door christenen zowel gedemoniseerd als geromantiseerd wordt. Contact met moslims zou een correctie van deze beide uitersten betekenen. De gereformeerde en hervormde synodes stuurden daarom onlangs een oproep en bemoediging naar plaatselijke gemeenten: een bemoediging voor die christenen die contacten hebben met moslims ter plaatse en een oproep aan kerkeraden om die contacten te zoeken en aan te moedigen. Christenen die betrokken zijn bij kerken overzee, hebben met name veel belang bij goede informatie over de islam. In veel gebieden, waar vanuit de Nederlandse zending en missie contacten mee bestaan, staat de verhouding tussen de daar bestaande kerken en moslimgroepen hoog op de agenda. De islamfunctionarissen van de gereformeerde en hervormde kerken, Jan Slomp en ik, merken dat er, door een samenspel van deze factoren, een toenemende vraag is

naar voorlichting over de islam, juist door kerkeraden, zendingscommissies, catechesegroepen, en organisatoren van gemeenteavonden. Vaak wil men zich grondig bezinnen op de eigen verhouding met moslims, mede met het oog op de verhouding met kerken overzee.

Vandaar het idee, mensen uit plaatselijke kerken die zelf contacten hebben met moslims, te trainen in het geven van voorlichting: als mensen-ter-plaatse kunnen zij beter inspelen op vragen van de plaatselijke gemeenten dan functionarissen die het land door moeten. Gelukkig konden moslims zelf in de cursus een belangrijke rol spelen als voorlichters: mw. Ulu en de heren Karagül en Zaid kwamen werkelijk met de groep cursisten in gesprek. Het is jammer, dat het gebrek aan kader onder de moslims in Nederland maakt dat dergelijke voorlichting uit de eerste hand zeldzaam is.

Daarom zullen de mensen die de kadertraining gevolgd hebben, telkens een dubbelrol moeten spelen: als informant over de islam zullen ze in de schoenen van moslims moeten proberen te staan, terwijl ze tegelijk als christen hun eigen engagement hebben in de bezinning op de betekenis van de islam. Misschien geeft dat ook iets van de spanning weer, die in elke dialoog-situatie zit: de spanning tussen: 'jezelf zijn' als christen en de noodzaak, je te verplaatsen in de ander.

Voor informatie en vragen omtrent voorlichters: G.M. Speelman, Postbus 19, 3970 AA Driebergen.

G.M. Speelman

### **Studiedag rondom 'Redemptoris Missio'**

In 1991 verscheen de encycliek *Redemptoris Missio. Over de blijvende geldigheid van de missie-opdracht*. In *Wereld en Zending* 1991.2 werd al aandacht besteed aan dit pauselijk document, en ook in dit *Wereld en Zending*-nummer vindt u een artikel dat erop betrekking heeft. De Nederlandse Missieraad organiseerde in januari 1992 in Den Bosch een studiedag rondom *Redemptoris Missio* (RM). Door drie sprekers werden achtergronden en betekenis van het document belicht. Van elk van de lezingen volgt hieronder een korte weergave.

Volgens dr. Hans Wijngaards, missioloog en exegeet uit Londen, drukt de encycliek de zorg van Rome uit over verschillende punten: het teruglopen van de missie onder niet-christenen; de invloed van de bevrijdingstheologie; de dialoog van de wereldgodsdiensten, waarin de overtuiging dat alle godsdiensten gelijkwaardig zijn, terrein wint. RM neemt haar uitgangspunt niet in de concrete situatie van de grote massa van de gelovigen, eerder wordt de encycliek getekend door nostalgie naar

de traditionele missie-ijver, en door angst voor vernieuwing op kerkelijk en theologisch gebied. Als rode draad loopt door RM de centrale en alomvattende betekenis van Christus in de heilsgeschiedenis. De verkondiging hiervan, onder verantwoordelijkheid van de kerk die Hijzelf gesticht heeft, heeft voor Rome de hoogste prioriteit. De nadruk op de volstrekt unieke positie van Christus bemoeilijkt echter de dialoog der godsdiensten.

Als positief te waarderen elementen in RM noemde Wijngaards het besef van de pluriformiteit van de evangeliën ten opzichte van de missie, en het belang dat, meer dan voorheen, toegekend wordt aan de Heilige Geest als bron van missionair handelen.

Dr. Berma Klein Goldewijk, missiologe, verbonden aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, signaleerde in haar bijdrage de legitimiteits- en authenticiteitscrisis van het leerambt. Het leerambt, dat in handen is van de kerkelijke hiërarchie, is niet in staat de werkelijke ontwikkelingen in missionaire praktijk en missiologische reflectie te vertolken. De huidige crisis van het leerambt komt voort uit het feit dat het leergezag van gelovigen aan de basis wordt genegeerd. Dit leergezag, door Vaticanum II gelijkgesteld aan het gezag van de kerk als geloofsgemeenschap, bestaat in de overeenstemming van gelovigen over een bepaalde geloofskwestie,

voortkomend uit een gemeenschappelijke geloofszin. Ook RM wordt getekend door het conflict tussen kerkelijk leerambt en het leergezag van de gelovigen. Zo legt zij de nadruk op de positie van Christus als unieke openbaring van en weg tot God. Zij gaat daarmee voorbij aan de door Vaticanum II verdedigde opvatting dat christenen in hun bevrijdend handelen ook getuigen van Christus en Zijn boodschap. Wat betreft de Heilige Geest stelt RM dat deze zich op talloze manieren aan alle mensen kan manifesteren. Maar de competentie om het werk van de Geest te identificeren komt volgens RM slechts toe aan de kerk. Hiermee wordt een interreligieuze dialoog feitelijk onmogelijk gemaakt.

Een authentieke verhouding tussen leerambt en leergezag zou voort moeten bouwen op een dialoog tussen gelovigen en kerkelijke gezagsdragers: heel het volk Gods. Het geloofsbewustzijn van gemeenschappen aan de basis van de kerk, die evangelie en rechtvaardigheid onverbrekkelijk met elkaar verbinden, zou als theologische kenbron gehanteerd moeten worden. Dit zou een bepaalde openheid voor debat en pluralisme vereisen. RM vertoont deze openheid helaas nauwelijks.

Prof.dr. Jan Jongeneel, missioloog, verbonden aan de Rijksuniversiteit Utrecht, stelde dat RM de moeite waard is om ook door protestanten

bestudeerd te worden – dit ondanks het feit dat er in de encycliek geen protestantse bronnen worden aangehaald en de discussie met protestantse theologen niet wordt gezocht. Opvallend is dat de officiële Romeinse gedachtenvorming over missie parallellen vertoont met die van de evangelicale beweging in het protestantisme. Zo wordt de overtuiging van de absoluut unieke positie van Christus als weg tot het heil door orthodoxe protestanten gedeeld, en zijn in het denken over triniteit en kerk sterke overeenkomsten te vinden.

RM wordt te zeer bepaald door dogmatiek. Daar waar bv. dialoog, inculturatie en ontwikkeling aan de orde komen, worden te weinig in casu opgedane ervaringen verwerkt, hetgeen ten koste gaat van de authenticiteit van het document. Ook klinkt in RM te weinig besef door van de zondigheid van de kerk zelf in haar eigen geschiedenis. De zorg om het kerugma gaat ten koste van de erkenning van de pluriformiteit. De encycliek is sterk christocentrisch en soteriocentrisch van aard. Een meer centrale plaats voor God had de mogelijkheid gegeven om de missionaire verantwoordelijkheid van de kerk te benadrukken; meer aandacht voor de positie van de mens en zijn concrete noden had het mensbeeld minder theoretisch gemaakt. Positief te waarderen in RM zijn de aanzetten tot nieuw pneumatologisch denken. Een dui-

delijke verworvenheid is dat verklaard wordt dat in elke cultuur het werk van de Geest te herkennen valt.

*E. Keulemans*

### **Afrika leeft en is vol hoop**

Achttien partners van ICCO gaven kort geleden gehoor aan een uitnodiging van ICCO om met een open agenda gedurende vier dagen samen met ICCO staf- en bestuursleden en enkele collega's van zusterorganisaties na te denken over het ICCO-beleid in Afrika. De open agenda was het gevolg van twee overwegingen. Ten eerste wilde ICCO op geen enkele wijze een consultatie organiseren waarin de Afrikaanse deelnemers vooral ja en amen zouden moeten zeggen op tevoren uitgedachte resoluties en conclusies. Ten tweede, en dat was de belangrijkste reden, was het in de aanloop naar de consultatie volstrekt duidelijk geworden dat ICCO niet bij machte was hoofdlijnen voor een Afrika-beleid op papier te zetten en van daaruit met de deelnemers te gaan praten. Zowel de voorzitter van ICCO, Wouter Tims, als de algemeen directeur, Cees Oskam spraken onverbloemd over de onzekerheid die er alom in de ontwikkelingswereld heerst met betrekking tot Afrika en over de grote onzekerheid die ook bij ICCO aanwezig is.

De consultatie was daarmee riskant

en experimenteel. Er waren geen sprekers uitgenodigd. Er waren ook geen mensen tevoren gevraagd om nog wat onderwerpen achter de hand te houden. De consultatie kreeg daarmee zijn eigen dynamiek die er toe leidde dat de focus van de conferentie niet kwam te liggen bij prioriteiten van het ICCO-beleid in Afrika maar bij wat er gaande is met ICCO in de veranderende context in Nederland. Het was duidelijk dat het reorganisatie- en vernieuwingsproces van ICCO bij een aantal Afrikaanse partnerorganisaties voor onrust had gezorgd. Enerzijds was men bezorgd dat ICCO bezig was via een proces van verzakelijking en professionalisering ook haar uitgangspunten en visie te veranderen, anderzijds miste men in de consultatie de gezichten van vertrouwde ICCO-medewerkers waarmee men vaak al jarenlang had samengewerkt.

Het was goed dat dit onderwerp met kracht naar voren werd gebracht. De ICCO-leiding en stafleden, die overigens lang niet met één mond spraken in deze consultatie, moesten alle zeilen bijzetten om de Afrikaanse deelnemers ervan te overtuigen dat professionalisering niet tot bureaucratisering hoeft te leiden. Evenmin is nadruk op efficiëntie en effectiviteit gelijk te stellen met uitsluitend waarde hechten aan materiële groei. Een goed deel van de zorgen van de deelnemers kon worden weggenomen. Zij lieten weten dat zij

minstens evenzeer als ICCO geïnteresseerd waren in efficiënter en effectiever werken, gezien de grote problemen die er zijn in Afrika. Men kon ook begrijpen dat ICCO, in overleg met zusterorganisaties, een concentratiebeleid wil voeren en het aantal landen waarin gewerkt wordt en het aantal partnerorganisaties welke ICCO financiert naar beneden wil brengen, om wille van het bevorderen van de kwaliteit van de relaties en van het werk. Helemaal gerust is men niet naar huis gegaan, en dat laat zich niet verbazen, gezien de ontwikkelingen die overal in Europa plaatsvinden met vermindering van de omvang van de hulp en het opschroeven van de kwaliteitseisen en het niet omhoog gaan van fondsen voor het lobby- en voorlichtingswerk in Nederland. Meerdere deelnemers uit Afrika hadden laten weten dat de meest zinvolle bijdrage die ICCO kan leveren aan het veranderen van de verhoudingen tussen de rijke en de arme landen is die van gerichte lobby- en voorlichtingsactiviteiten waar een aantal Afrikanen graag aan mee zou willen doen.

De dynamiek van de conferentie bracht ook een andere focus naar voren. Deze was iets minder expliciet dan de eerste, maar werd met name door Rev. Chipenda de algemeen secretaris van de All Africa Conference of Churches krachtig over het voetlicht gebracht. Hij liet weten dat het

beeld dat door de Wereldbank en de westerse media van Afrika wordt geschilderd, niet klopt. Afrika is niet dood, het gaat niet dood, het leeft en is vol hoop voor de toekomst. In veel landen van Afrika zijn er op grootse schaal democratiseringsprocessen gaande die zeer ver strekken. Men spreekt in dit verband van 'De Tweede Bevrijding', na het vertrek van de koloniale machten nu het verdrijven van centralistische overheden. Er gaat een golf van verandering en vernieuwing door Afrika en ook al wordt er erkend dat de armoede nog rampzalig is, er is hoop dat er een onomkeerbare positieve ontwikkeling is ingezet. Er werden in de consultatie wel enkele kanttekeningen geplaatst bij dit optimisme maar toch was dit hartverwarmend om mee te maken.

Tijdens de consultatie is er veel en intensief gesproken over de externe en interne invloeden op de ontwikkelingen in Afrika. Aan het eind van de consultatie formuleerden Mevr. Tappa uit Kameroen en Prof. Tims, voorzitter van ICCO, die als co-voorzitters leiding hadden gegeven aan de ontmoeting, een drietal belangrijke toekomstige prioriteiten van ICCO en van ontwikkelingsorganisaties in Afrika. Zij noemden achtereenvolgens:

'Er hebben zich in het laatste decennium belangrijke verslechteringen voorgedaan op traditionele

terreinen van kerkelijke betrokkenheid, onderwijs en gezondheidszorg. Deze verdienen meer aandacht. Niet om de taak van falende overheden over te nemen, evenmin om traditionele dienstverlening te ondersteunen, maar om op innoverende wijze aan het werk te gaan. Voedselveiligheid zal ook hoog op de agenda blijven staan in samenhang met zorgvuldige aandacht voor verbetering van de landbouw.'

'Er dient meer aandacht gegeven te worden aan het mobiliseren van lokale hulpbronnen, zowel financieel als op het gebied van deskundigheid. De bijdragen van de staf van ontwikkelingsorganisaties, van de lokale bevolking en van de vrijwilligers dienen omhoog te gaan. Deze bijdragen kunnen slechts omhoog gaan als kerken en ontwikkelingsorganisaties zich inzetten om continuïteit en deskundigheid te bieden.'

'Het democratiseringsproces is zeer belangrijk voor alle betrokkenen. Er was overeenstemming in de consultatie over de noodzaak dat grassroot-organisaties deel uitmaken van dit proces, om een wezenlijke opbouw van een civil society te bereiken, waarin mensen zeggenschap hebben in en over ontwikkelingsprocessen die hen rechtstreeks raken.'

De consultatie heeft ICCO misschien niet zoveel verder geholpen

in het formuleren van beleid in Afrika als tevoren gedacht was, maar de consultatie heeft aanzienlijk bijgedragen tot een over en weer beter verstaan van elkaar. Van het begrijpen van de context waarin wordt gewerkt in Nederland en van wat er leeft in Afrika. In die zin was het een waardevolle bijeenkomst. De consultatie zal een vervolg krijgen in de vorm van

regionale consultaties die in Afrika gehouden zullen worden. De ICCO-staf zal daartoe documenten opstellen met regionale prioriteiten. Na bespreking met partnerorganisaties in Afrika zullen die aan het bestuur van ICCO voorgelegd worden waarmee het Afrika-beleid een officiële status kan krijgen.

*R. Aalbersberg*

**Gerrie ter Haar, Spirit of Africa. The Healing Ministry of Archbishop Milingo of Zambia**, London, C. Hurst & Co. Ltd., 1992, 286 p., £ 9,95.

Veel Afrikanen vinden rituele genezing belangrijk in hun leven. Emmanuel Milingo, voormalig aartsbisschop van Lusaka, trachtte rituele genezing een plaats te geven in de katholieke kerk. Dit bracht hem in conflict met zijn kerkelijke achterban en met de politieke leiders in het land, hetgeen leidde tot zijn gedwongen verhuizing naar Rome en zijn aftreden als bisschop van Lusaka. Dit boek beschrijft de geschiedenis en de achtergrond van dit conflict. Het wil ook een verklaring geven voor het verschil in beoordeling van de zaak door het 'volk' en de 'elite', de rol die de Zambiaanse overheid in het conflict speelde en de implicaties ervan voor de kerk. Het boek heeft drie delen. Het eerste deel beschrijft de affaire rond Milingo historisch. Deel twee bespreekt de religieuze en theologische achtergronden van het probleem. Het derde deel beschrijft de implicaties van het conflict voor de kerk, de rol die de staat erin speelde en geeft een afsluitende analyse vanuit het perspectief van macht en charisma. De schrijfster komt tot de conclusie dat kerk en staat er belang bij hadden dat Milingo uit Zambia zou verdwijnen, omdat hij de lokale machtsverhoudingen onder kritiek stelde. In haar ogen geeft Milingo een aanzet tot een Afrikaanse bevrijdingstheologie. Dit boek is van groot belang voor iemand die de religieuze ontwikkelingen in Afrika wil volgen. Niet alleen in Afrika overigens. Want het boek geeft ook een aardig beeld van wat er in Europa op dit gebied aan de hand is. Helaas wordt de wijze waarop de schrijfster een aantal zaken interpreteert niet echt methodologisch onderbouwd.

*F. Wijsen*

**Rijke de Wolf, Sapuru. Een Novelle**, Franeker, Van Wijnen, 1992, 88 pag.

Het verhaal van deze debuut-novelle speelt zich af in een (gefingerd) dorp op Irian Jaya. De hoofdpersoon is het jongetje Sapuru. Het verhaal begint kort na de geboorte van het kind. De onderlinge verhoudingen van de volwassenen spelen zich af in relatie tot het kind.

In het geromantiseerde, goed leesbare verhaal herkent men bepaalde gegevens van de culturele antropologie en de mythen van Irian Jaya. De levende werkelijkheid van de menselijke verhoudingen binnen een dorpsgemeenschap in Irian Jaya wordt minder adequaat geschilderd.

De nadruk ligt meer op de harde, wrede kant van het primitieve bestaan, zoals de strijd tussen mannen en vrouwen, tussen clans, van een met ondergang bedreigd leven.

Het boekje bestaat uit een aantal bezinnende monologen waarin het verhaal uitgesponnen wordt van een eerste levensbedreiging in de vorm van een duizendpoot (de natuur) tot de laatste, die op de dood uitloopt, door de hand van een mens. De novelle speelt zich af in de grenssituatie van primitieve, in boomhuizen levende mensen, naar een meer hedendaagse dorpsgemeenschap. Als Sapuru tenslotte sterft, sterft met hem het laatste jongetje van de stam.

Anders dan de mythen van Irian eindigt het verhaal niet met een heilsverwachting en nieuw leven. Van de schone menselijkheid en de trots van de mensen van Irian Jaya blijkt minder in het verhaal, tenzij in de houding van een paar oudere leden van de stam, die Sapuru opnemen en hem te eten geven.

*P. Giesen OSA*

**Thomas Eggensperger en Ulrich Engel, Bartolomé de las Casas, Bisschop-politicus-Dominicaan**. Met een nawoord door Gustavo Gutiérrez, Kok, Kampen 1992, 126 blz., f 22,90.

De auteurs, beiden dominicanen, geven in dit uit het Duits vertaalde boekje een helder inzicht in persoon en werk van De las Casas. Het eerste deel bevat een korte schets van de Spaans-Europese context waarbinnen hij werd gevormd en waaruit hij te voorschijn is getreden. Het tweede deel beschrijft de aanloop tot zijn intensieve strijd voor de menselijke waardigheid van de Indianen. In de delen 3-5 worden achtereenvolgens zijn missionaire motivatie tegen het licht gehouden, de uitgangspunten en de resultaten van het Spaanse koloniale bewind beschreven en wordt zijn betekenis voor de missionaire praktijk voor vandaag onderstreept. Het nawoord van Gustavo Gutiérrez geeft extra relevantie aan dit geschrift. Aansluitend bij het gedachtegoed van De las Casas geeft hij o.a. de volgende

formuleringen van de inhoud van evangelisatie: 'De grote uitdaging voor de evangelisatie is de armoede van de meerderheid van de bevolking van Latijns-Amerika... als armoede dood betekent, dan is het dé grote uitdaging, dat de armen getuigen van de verrijzenis – van de dood – moeten zijn. Zij getuigen van het inzicht dat het leven, en niet de dood, het laatste woord in de geschiedenis heeft' (pag. 99 en 101).

Het boekje laat zich lezen als een betrouwbare gids om snel in de wereld van de conquista thuis te raken. De voorliggende biografie werd op basis van historische documenten en alle geschriften die De las Casas zelf heeft nagelaten samengesteld. Veel nieuwe feiten en gegevens worden echter niet naar voren gebracht. Het bezwaar is ook dat de materie nagenoeg uitsluitend vanuit dominicaans perspectief wordt behandeld. Jammer is ook dat een kritische beoordeling van de betekenis van De las Casas vanuit het gezichtspunt van de Indianen achterwege is gebleven. Dat De las Casas tegen de stroom is ingegaan met zijn pleidooi voor een vreedzame evangelisatie en dat hij de Indiaan als volledig mens en schepsel van God heeft ontdekt, werd ook reeds door anderen vastgesteld. Maar dat hij in zijn strijd tegen onrechtvaardige structuren tevens de Indiaan als subject van vitale geestkracht en verzet heeft miskend, is een element dat helaas in dit verhaal niet is meegenomen.

J. van Slageren

**Sawyer, Frank** *The Poor are many. Political Ethics in the Social Encyclicals, Christian Democracy, and Liberation Theology in Latin America.* Kampen: Kok, 1992. ISBN: 9024273714; pp. 199. f 44,90.

Ontwikkeling en/of bevrijding is het belangrijkste thema van het boek. Deze concepten staan centraal in twee theorieën over armoede. De moderniseringstheorie ziet in het gebrek aan 'ontwikkeling' de oorzaak van armoede. Een juiste mix van nationale institutionele ingrediënten zal leiden tot een volgende fase van economische groei. De dependencia-theorie schrijft armoede toe aan koloniale en nekoloniale dominantie van het rijk 'centrum', waarvan de 'periferie' zich moet bevrijden.

De auteur zet Eduardo Frei (ontwikkeling), als representant van de christendemocratie in Latijns-Amerika, tegenover Gustavo Gutiérrez (bevrijding), als representant van de bevrijdingstheologie. In twee hoofdstukken wordt ingegaan op hun belangrijkste werk (*América Latina: Opción y Esperanza*, 1977; *Teología de la Liberación: Perspectivas*, 1971) door middel van een samenvatting, een bespreking, een overzicht en een kritische evaluatie aan de hand van andere auteurs (bijvoorbeeld Novak bij Gutiérrez). Sawyer benadrukt het multidimensionele karakter van structurele armoede en verbindt beide theorieën met elkaar: 'If one says development, then

one must say liberation; if one says democracy, then one must also say concientización; if one says regional autonomy, then one must also speak of the global system; if one says production then one must also speak of distribution' (p. 183).

Hieraan vooraf gaat een hoofdstuk (hoofdstuk 2) over de geschiedenis van Latijns-Amerika vanaf Columbus, aangevuld met een historische beschrijving van de belangrijkste sociale rooms-katholieke encyclieken vanaf *Recurramus Novarum*, dit weer onderbroken met een korte beschouwing over de christendemocratie en bevrijdingstheologie in Latijns-Amerika. Na de uiteenzetting over Frei en Gutiérrez (hoofdstuk 3 en 4) volgt een historisch-politiek overzicht van de situatie in Centraal-Amerika (hoofdstuk 5). In hoofdstuk 1 – inleiding – zet Sawyer onder andere zijn ideeën over de rol van ethiek en theologie uiteen ('our research is not to build a system of theological ethics, but to listen to and to evaluate applied ethics') en geeft een typologie van politiek-economische ideologieën (corporatief, liberaal, socialistisch en repressief autoritair). Hierbij staan twee elementen centraal, namelijk 'het algemeen welzijn' en de 'optie voor de armen'. In hoofdstuk 6 – conclusies – pleit Sawyer voor een revitalisering van het eerste concept 'and go beyond it with new emphases, such as the "option for the poor"'.  
A. van den Berg

**John D'Arcy May, Christus Initiator. Theologie im Pazifik, (= Theologie interkulturell, Band 4),** Patmos Verlag, Düsseldorf, 1990, 151 pp., DM 26,80

De serie 'Theologie interkulturell' wordt uitgegeven door de vakgroep voor katholieke theologie van de J.W. Goethe Universität te Frankfurt/Main. Band 4 is gebaseerd op de gastcolleges die de auteur daar in 1988 heeft gegeven. Hij is sinds 1987 directeur van de Irish School of Ecumenics in Dublin. Voordien was hij na theologiestudie in zijn geboorteland Australië en Europa zeven jaar werkzaam bij oecumenische instellingen in Papua New Guinea.

Het boek is een oecumenische inleiding geworden tot de christelijke theologie zoals die beoefend wordt op de eilanden van de Stille Oceaan. Traditioneel opgedeeld in Melanesië, Micronesië en Polynesië, worden ze samengevat als 'Oceanie' of 'Pacific Islands'. In Europa vrij onbekend herbergt het gebied toch zo'n 5 miljoen inwoners, waarvan 3,5 miljoen in Papua New Guinea alleen. Daarbij komen nog de Melanesiërs van West-Irian, de Aborigines van Australië, de inheemse Maori's en de Polynesiëse immigranten in Nieuw-Zeeland. Het merendeel van de bevolking is christelijk dank zij de grote 19e en 20e eeuwse missie-activiteit van de ker-



ken (London Missionary Society, methodisten, katholieken, anglikanen, lutheranen) en de huidige evangelisatie van fundamentalistische groepelingen.

De auteur zet in zijn cultureel-antropologische inleiding uiteen hoe de traditionele religies zich baseren op intensief beleefde waarden als het land (de zee), de stamgemeenschap en het alomvattende leven. Een grote rol speelt het zoeken en verzekeren van heil en genezing door vele vormen van magie. Een eerste, zeer bekende melanesische reactie op het westerse christendom is het verschijnsel van de 'cargo cults', syncretistische en magische pogingen zich meester te maken van westerse macht en welvaart, pogingen waaraan ook politieke dimensies zitten. Het meer recente fundamentalisme van overwegend Amerikaanse herkomst is cultureel (en vaak sociaal-politiek) erg problematisch, maar in feite vrij populair.

D'Arcy May is erin geslaagd een goed leesbaar overzicht te geven van de pogingen van missionarissen en inheemse denkers en schrijvers om in deze situatie een eigen theologie te scheppen, open zowel naar de oorspronkelijke culturen als naar de huidige seculiere wereld en gebaseerd op dialoog en overleg. Hij illustreert dit inhoudelijk aan eschatologische, pneumatologische en christologische aanzetten. Centraal staat in zijn systematische aanpak de idee van Christus als een oorsprong en aanvang, als initiatief en 'Initiator' van een originele praxis en theologie voor dit stuk wereldcultuur.

De melanesische situatie krijgt de meeste plaatsruimte en is ook de invalshoek voor de benadering van de auteur. Dat is verklaarbaar vanuit zijn biografische achtergrond. Het maakt de titel echter wat pretentiefus. Het instructieve, stimulerende boek is gericht op Duitse lezers. Het zou de moeite waard zijn het te vertalen en te bewerken voor ons taalgebied.

*P. Westerman*

**Sieth Delhaas, 'Vrouwen heb 't lef', Vrouw-en-Geloof in wereldwijd perspectief,** Narratio, 1992, 88 blz. f 15,—, Bfrs 300, ISBN 90 5263 084 2.

De Stichting 't Fonds presenteerde ter gelegenheid van haar eerste lustrium, tijdens de Tweede Oecumenische Vrouwensynode, een boek over de Vrouw-en-Geloofbeweging in de jaren '80. 't Fonds (voor de zaken van vrouw en kerk) is een stichting die financiële ondersteuning geeft aan minder draagkrachtige vrouwen en vrouwengroepen. Vanaf de oprichting heeft 't Fonds nauwe contacten onderhouden met de Vrouw-en-Geloofbeweging. Het lag dus voor de hand dat de Stichting 't Fonds ter gelegenheid van haar vijfjarig bestaan een boekje open zou doen over de Vrouw-en-Geloofbeweging.

Verbindende factor in deze beweging is Anneke Stokvis geweest, als studiesecretaris van de sectie Vrouw, Kerk en Samenleving van de Raad van Kerken. Daarom heeft Sieth Delhaas het werk van Anneke Stokvis als uitgangspunt genomen bij het schrijven van een stukje van de geschiedenis van de Vrouw-en-Geloofbeweging.

Het is belangrijk dat er iets is vastgelegd van het reilen en zeilen van deze oecumenische beweging, die eind zeventiger jaren is ontstaan. Geschiedschrijving is geen objectieve zaak. Een schrijfster maakt een keuze uit onderwerpen en thema's. Men kan dingen wegschrijven, onbelangrijk achten of vergeten. De voorbeelden uit het verleden, waarin 'his story' werd verteld in plaats van 'her story', zijn legio.

Deze bundel geeft drie interviews met mw. Stokvis en de toespraak die zij hield bij haar afscheid als studiesecretaris. In deze uitgave staat de vraag centraal naar de wederzijdse invloed van enerzijds de Wereldraad van Kerken en vrouwen wereldwijd en anderzijds de Vrouw-en-Geloofbeweging in Nederland. Er wordt inzicht geboden in de strategieën en methodes die gebruikt werden om de belangen van vrouwen in de (Nederlandse) kerken te bevorderen en te ondersteunen.

Het boek geeft op de linkerbladzijden citaten of teksten, die te maken hebben met de tekst van de interviews op de rechterbladzijden.

Dit dubbele spoor riep bij mij het beeld op van de verhouding tussen de huidige Vrouw-en-Geloofbeweging en de kerken: de vrouwenbeweging wordt steeds sterker, terwijl de kerken maar moeizaam emanciperen (pg 65). Mw. Stokvis vraagt zich af of integratie nog mogelijk is. Een vraag die zich ook opdrong tijdens de Tweede Oecumenische Vrouwensynode.

Het dubbele spoor laat ook zien dat de Vrouw-en-Geloofbeweging letterlijk een andere wijze van kijken propageert, waaraan je moet wennen. En net als je denkt het alleen maar links, of alleen maar rechts lezen onder de knie te hebben, lopen er aan het eind weer een paar bladzijden 'gewoon' door.

De Vrouw-en-Geloofbeweging wil je steeds op het verkeerde been zetten.

*E. Spee*

**M. Cheza, D. Derroite, R. Luneau (ed.), Les évêques d'Afrique parlent. 1969-1992 Documents pour le synode africain.** Centurion, Parijs 1992, 443 blz. Prijs 190 FF.

Hoe belangrijk het is voor continentale kerkvergaderingen dat aan de visie van de bisschoppen bekendheid gegeven wordt, is in San Domingo nogmaals gebleken. De grote onbekendheid met de voorbereidingen voor de Afrikaanse Synode van 1993 belooft dus weinig goeds. Heel gelegen komt dan ook deze documentatie van bijna 25 jaar aan bisschoppelijke teksten

over de thema's van de Synode (evangelisatie, inculturatie, dialoog, recht en vrede, media). Niet alleen als naslagwerk – waarvoor de drie indexen en de documentenlijsten het werk erg geschikt maken – maar zeker ook als een bron van theologische reflectie. Zonder dit op de episcopale teksten in mindering te brengen, moet dat laatste zeker gelden voor de gedegen inleiding door E. Penoukou die aantoont hoe eenheid-binnen-verscheidenheid de kerkelijke deelname in het mysterie van de drieëne God is, juist in dienst betrokkenheid op het mensenlot. Zeker is er enige willekeur in de keuze van de documenten, zoals R. Luneau vooraf erkent, en moeten de bijdragen van andere kerkleden, vanaf parochianen tot vaktheologen ook gehoord worden, maar de variëteit en het gehalte van de gekozen documenten maken dit tot een kostbare collectie, enkele fouten in paginaverwijzingen ten spijt. Of de talloze punten ook feitelijk ter sprake komen is een vraag en zeker is dat juridische manipulaties (die bv. Kard. Malula cf. p. 105 zich moest laten welgevalen) zullen blijven. Maar als open communicatie de geloofskern raakt, dan is dit zeker een missionaire bijdrage van groot belang.

W. Eggen

**Ekkehard Rudolph, Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion** Berlin, Klaus Schwartz Verlag, 1991, 217 S. D.M. 68,—.

Missiologen en missionarissen die met de islam en moslims bezig zijn, blijken in de meeste gevallen, althans aanvankelijk, bij de bestudering van hun veelal secundaire bronnen afhankelijk te zijn van westers, universitaire, onderzoek. Slechts weinigen weten zich daaraan te onttrekken! Deze constatering gaat trouwens niet alleen op voor de islamwetenschappen, maar ook voor het hele brede terrein van de oriëntalistiek. Zo werd Hendrik Kraemer (1888-1965) in Leiden islamologisch gevormd door C. Snouck Hurgronje. Het toen in Leiden gevormde beeld van de islam bleef ook in de latere theologische beoordeling van de islam het grondstramien vormen van Kraemers visie op die godsdienst (zie *Wereld en Zending* Jg. 17 no. 3 1988). Mutatis mutandis kan hetzelfde worden aangetoond van andere 'islamiserende' christentheologen. Maar wie beoordeelt of de westerse islamologen zelf, ondanks hun grondige kennis van het Arabisch of andere islamtalen als Turks, Perzisch, Urdu, Indonesisch, zelf wel een beeld van de islam schetsen dat aan die religie recht doet? Kan een westerling dat zelf wel beoordelen?

In 1962 hield J. Waardenburg vijf beroemde islamologen tegen het licht in zijn inmiddels vermaarde werk: *L'islam dans le miroir de l'occident*. In 1978

kwam de Palestijnse denker Edward Said, thans hoogleraar in de vergelijkende literatuurwetenschap aan de Columbia University, met een scherpe ideologische kritiek op het westerse *Orientalism*, zoals hij zijn boek noemde. Onder meer bij hem aansluitend ging Ekkehard Rudolph weer een stap verder, met opnieuw een spiegel, ditmaal gevuld met beelden van vooral Arabische visies op westerse voorstellingen van de islam. Rudolph is zich ervan bewust dat de selectie weer door een westerling is gemaakt, maar hoopt niettemin dat zijn keuze representatief is. Hij hecht met name hoge waarde aan de meningen van die Arabische auteurs die zelf in het Westen hebben gestudeerd en dus niet slechts afgaan op meningen van anderen. Rudolph thematiseert de gevoelige onderwerpen als openbaring, persoon van de Profeet (Salman Rushdie p. 146) en de betrouwbaarheid van de traditieliteratuur (vgl. de studies van de Nederlander J.H.A. Juynboll). Hij rubriceert de auteurs en geeft reliëf aan het debat over zijn hoofdonderwerp onder Arabische schrijvers. Ook komen vooroordelen ter sprake. Het jood zijn van een oriëntalist leidt snel tot een diskwalificatie, ook wanneer de auteurs (Goldziher, Horowitz) niets met het zionisme te maken kunnen hebben gehad. Aangezien een register ontbreekt heb ik de plaatsen genoteerd waar naar zending of missie verwezen wordt: (pg. 23, 31, 33, 44, 53, 91, 138, 159, 166 enz.) om het missionaire belang van deze kritische studie te onderstrepen. Het is bijzonder leerzaam om te lezen wat Arabische moslimauteurs niet alleen denken van zendelingen, maar ook te merken dat westerse oriëntalisten, nogal eens, zij het volgens ons ook ten onrechte, het verwijt te horen krijgen de christelijke zending in de kaart te spelen, door hun historisch-kritische studies, die volgens deze moslims geen ander doel kunnen hebben dan de islam te verzwakken. Ik vind dit een boek dat thematisch zou moeten worden behandeld aan het eind van elke cursus islam aan de universiteit, met name ook wanneer die door missiologen wordt gegeven. De auteur droeg zijn dissertatie op aan zijn ouders, terecht als men weet dat zijn vader de bekende geleerde Kurt Rudolph is. Ik ontmoette laatstgenoemde in 1982 tijdens de Missionstagung in Helle (DDR), die dat jaar gewijd was aan islamstudie. Ekkehard Rudolph is momenteel als onderzoeker verbonden aan de universiteit van Lausanne. Hij publiceerde onlangs een informerend artikel over Arabische moslimmeningen over de dialoog tussen moslims en christenen tussen 1970 en 1991 in *CIBEDO* 6e jaargang No. 3 1992 (Guiolettstrasse 35, Frankfurt).

J. Slomp

**Jean-Marie Gaudéul, Appelés par le Christ-Ils viennent de l'islam-** Paris, du Cerf, 1991 346 blz. ongeveer f 45,—.

Na de dissertatie van wijlen S. Syrjänen, *In Search of Meaning and Identity-Conversion to Christianity in Pakistani Muslim Culture*, Helsinki 1984, is het boek van witte pater Gaudeul mijns inziens de beste studie die de laatste jaren over bekeringen vanuit de islam is verschenen. Velen zullen gediend zijn met een Engelse vertaling. Anders dan Syrjänen, wiens boek vooral is geschreven op interviews, heeft Gaudeul grotendeels geschreven bronnen gebruikt. Dit heeft het voordeel dat de ruim 150 personen waarvan hij de verhalen heeft verzameld bij voorbaat instemmen met publikatie. Ook heeft Gaudeul zich niet tot één land beperkt. Toch is Afrika waar de auteur heeft gewerkt het sterkst vertegenwoordigd. Slechts één verhaal komt uit Indonesië. Verschijnen er zo weinig bekeringsverhalen uit Indonesië in het Engels of Frans? Gaudeul wil met zijn studie begrip wekken, ook onder moslims, voor de persoonlijke, zuivere motieven van de betrokkenen om Gods roeping in hun leven te volgen. De meesten van hen keren zich na hun bekering immers niet tegen de religie die ze hebben verlaten. Hun overgang mag daarom niet als verraad of afval worden gediskwalificeerd. Het ligt niet in zijn bedoeling door de bekeringsverhalen de waarheid van het christendom te bewijzen. Hij weet maar al te goed dat er christenen zijn die door overgang tot de islam, menen op deze wijze aan Gods roeping gehoor te moeten geven. Centraal in de goddelijke roeping naar het christelijk geloof staat de voor de meeste bekeerlingen fascinerende persoonlijkheid van Jezus Christus. Vandaar de titel: geroepen door Christus. Voor een meer uitvoerige bespreking van mijn hand verwijs ik naar Centraal Weekblad van 5 juni 1992 (wordt op verzoek toegezonden) en het speciale islamnummer van Benedictijns tijdschrift No. 2 1992. Besteladres: Abdij Egmond.

*J. Slomp*

**Stefan Rothe, Der südafrikanische Kirchenrat (1968-1988): Aus liberaler Opposition zum radikalen Widerstand.** Verlag der Ev.-Luth. Mission, Erlangen 1990, 432 pag. DM 44,—.

Rothe volgt de ontwikkeling binnen de Zuidafrikaanse Raad van Kerken (South African Council of Churches: SACC) vanaf diens oprichting in 1968 tot 1988, het jaar waarin de conflicten tussen de SACC en de blanke regering hun hoogtepunt bereikten en het hoofdkwartier van de SACC in Johannesburg door een bomaanslag grotendeels vernield werd. De ondertitel geeft de lijn van de ontwikkeling binnen de SACC in die twintig jaar kort en bondig aan: van liberale oppositie naar radicaal verzet.

Na een methodologische inleiding – het betreft namelijk een proefschrift waar iets dergelijks zwaar telt – gaat de auteur in op zaken als de structuur van de SACC, de snel toenemende participatie van de zwarte kerken, en de

fundamentele theologie die de deelnemende kerken met elkaar verbindt. Vervolgens komen aan de orde de reacties van de SACC op de staatspolitiek, de houding van de SACC tegenover het probleem van het geweld en de beweging van burgerlijke ongehoorzaamheid, en de rol van de SACC in het propageren van internationale sancties tegen Zuid-Afrika.

In het afsluitend deel wordt de politieke rol van de SACC geëvalueerd. De schrijver is van mening dat de SACC zich tot een van de machtigste oppositiebewegingen in Zuid-Afrika ontwikkeld heeft. Zo heeft de SACC het klaar gespeeld de Zuidafrikaanse regering voor een groot deel van haar geloofwaardigheid te beroven. Verder is de SACC een belangrijke spreekbuis voor de onderdrukten geworden en heeft hij een belangrijke rol gespeeld in het verlenen van noodhulp en rechtsbijstand. Kortom, de recente ontwikkelingen in Zuid-Afrika zijn voor een niet gering gedeelte mede in de hand gewerkt door de SACC.

Een degelijk verdienstelijk boek, geschreven in een onverteerbare stijl en gezet in een moeilijke leesbare letter.

*J.M. Schoffeleers*

**Dr. Louw Alberts en Rev. Dr. Frank Chikane (red.), The Road to Rustenburg. The Church looking forward to a new South Africa,** Struik Christian Books, Kaapstad 1991, 286 pag.

In november 1990 verzamelden zich in het Transvaalse Rustenburg 230 leidende figuren van tachtig denominaties en veertig kerkelijke organisaties om zich te bezinnen op de mogelijkheid van een gezamenlijk christelijk getuigenis in een veranderend Zuid-Afrika. Deze denominaties en organisaties vertegenwoordigden naar schatting negentig procent van de Zuidafrikaanse christenheid, die op zich weer ruim zeventig procent van de bevolking omvat. Aanleiding tot het houden van de conferentie was in eerste instantie de kerstrede van president F.W. de Klerk van 1989, waarin hij een beroep deed op de Kerk in Zuid-Afrika om een formule te vinden waardoor dialoog en verzoening tussen de strijdende partijen bevorderd konden worden. In juni 1990 vond een voorbereidende vergadering plaats in Johannesburg, waar de agenda voor Rustenburg werd opgesteld.

De conferentie zoals die uiteindelijk plaatsvond was om een aantal redenen uniek. In de eerste plaats vanwege de brede steun die ze mocht onder vinden van de culturele, de politieke en de zakenwereld. In de tweede plaats vanwege het ongewoon brede theologische spectrum dat er vertegenwoordigd was. In de derde plaats om de geest van schuldbelijdenis en verzoening die er heerste.

Dit boek bevat de tekst van alle toespraken, officiële reacties en publieke verklaringen, die op die nationale conferentie van kerkleiders zijn uitge-

sproken of voorgelegd. Het slotstuk wordt gevormd door de Rustenburgse Verklaring zelf. Ofschoon een aantal deelnemers meenden bezwaar te moeten maken tegen bepaalde details in de tekst, waren allen het eens over de essentie ervan, nl. een gezamenlijke veroordeling door alle kerken van het apartheidssysteem. De Verklaring is vervolgens toegestuurd naar de leiders van alle politieke partijen, van wie er velen positief gereageerd hebben. Voorts spelen vijf leden van het organiserend comité een belangrijke rol in het Nationale Vredesinitiatief. Deze bundel is in feite onmisbaar voor ieder die geïnteresseerd is in de rol van de kerken in de Zuidafrikaanse problematiek.

*J.M. Schoffeleers*

## Korte Signaleringen

**KERK EN MISSIE**, september 1992/nr. 267.

Dit nummer van het Belgische tijdschrift voor missiepastoraal bevat onder de titel 'Inleefreizen Jongeren' een aantal boeiende ervaringsverhalen van jongeren die kennis hebben gemaakt met Derde Wereldsituaties. Zeer lezenswaardig is ook de bijdrage van P.H. Kolvenbach, algemeen overste der jezuïeten, over Johann Adam Schall die in de 17e eeuw als missionaris pionierswerk verrichtte in China. In het artikel worden ook de wortels van de spiritualiteit van de Sociëteit van Jezus blootgelegd. De interculturele dialoog in dienst van het evangelie, het christelijke getuigenis in de context van een niet-christelijke cultuur en het zich openstellen voor onbekende culturen hebben van het begin af aan het uitgangspunt gevormd van deze missie-organisatie.

L.F.M. van Oers, **Ontmoetingen met moslims**, 's-Hertogenbosch 1992.

Deze brochure is een uitgave van het bureau ROMC van de stichting Cura Migratorum. Samen met een begeleidende folder bevat dit geschrift een wegwijzing om op plaatselijk vlak, in een woonwijk, zowel als bureaus als gelovige mensen, als christenen en moslims met elkaar in gesprek te komen. Onder het motto 'samen leven is samen onderweg zijn' geeft het materiaal zeer bruikbare aanwijzingen om de ander met andere ogen te bekijken.

**Monthly Letter on Evangelism**, augustus-september 1992 uitgave van de commissie voor wereldzending en evangelisatie van WCC in Genève.

Na het vertrek van Raymond Fung is het secretariaat voor evangelisatie

van de Wereldraad van Kerken lange tijd onbemend gebleven. Intussen blijkt Jorge E. Maldonado tijdelijk met die taak belast te zijn. In deze brief geeft hij een boeiend verslag van de recente bijeenkomst over evangelisatie die gehouden werd op Cyprus met deelnemers uit het Midden-Oosten. Uit deze bijeenkomst bleek hoe orthodoxen, rooms-katholieken en protestanten verschillende modellen hanteren om het evangelie naar de wereld door te vertalen. Gezamenlijk kwam men tot de conclusie dat de voortgang van het evangelie niet afhankelijk is van missionaire strategieën, maar van het getuigenis van gewone kerkgangers. Zij zijn veelal in hun zwakheid en kwetsbaarheid tekens van solidariteit en hoop in de huidige wereld.

M. Keijzer, K. Koning en J. Vos, **Waar het land eindigt. Grondproblematiek van Mapuche Indianen in Chili**, uitgave van de Landbouwwuniversiteit Wageningen 1992, 98 blz., f15,30.

De vakgroep alternatieve landbouw beoogt met dit boekje projectgroepen op te zetten en te begeleiden. Dit boekje geeft een scherp inzicht in de cultuurverandering die zich onder de Indianen in Chili heeft voltrokken. Het schildert ook de voortgaande bewustwording en strijd onder de Indianen tegen economische, sociale en religieuze overheersing. De vooruitzichten voor de Mapuche Indianen op een minimale levensstandaard zijn ook onder het huidige politiek regime onzeker. Slechts het feit dat hun situatie bij overheden en in de pers wordt aangekaart schijnt hun nog moed te geven.

D.J. Bosch, **The Vulnerability of Mission, Selly Oak Colleges Occasional Paper No 10**, Birmingham 1992, 17 blz., £1.50.

Dit geschrift is een neerslag van een lezing die de onlangs overleden auteur eind 1991 gehouden heeft ter gelegenheid van het 25-jarig jubileum van de Sint Andrew-school, een van de missionaire instituten die samen de Selly Oak Colleges vormen. In een aangrijpend betoog gaat hij in op de vraag van de zending in relatie tot het lijden in deze wereld. Missie en zending gaande in het voetspoor van het kolonialisme, hebben mede het lijden in deze wereld veroorzaakt. Hetzelfde kan gezegd worden van het patriarchalistische zendingsgedrag dat tot op de huidige dag voortduurt en van de zending die zich uitdrukt in termen van kruistocht, campagne en missionaire strategie. Daar staan tegenover de vele voorbeelden van mensen die zichzelf niet gerekend hebben en in hun volstrekte overgave aan het evangelie het lijden van Jezus Christus hebben aangevuld. Maar, zo stelt hij: niet elke vorm van lijden dient de zaak van het evangelie. Ware zending in het voetspoor van Jezus Christus is zending in oppositie tegen de machtsstructuren van deze wereld. In de gestalte van dit lijden zien we dat

er hoop gezaaid wordt dat het rijzende licht van het Rijk van God niet meer te doven is.

J-M. Aubert, J. Comby en B. van der Maat (edd.), **1492-1991. Conquete et Evangelie en Amerique Latine. Questions Pour l'Europa Aujourd'hui, Actes du Colloque**, réalisé à Lyon du 28 au 30 janvier 1992 à l'Universite Catholique de Lyon, 323 blz.

Dit verslagboek geeft een goed beeld hoe in Frankrijk de bezinning op 500 jaar Columbus werd opgepakt. Dit belangrijke symposium gaf ook veel ruimte aan vertegenwoordigers uit Derde Wereldlanden om te reageren. Een van de meest treffende bijdragen vond ik de lezing van E. Mveng, uit Cameroun. Hij verdedigt de stelling als zou, ver voor Colombus uit, Latijns-Amerika door Afrika zijn ontdekt. Hij baseert deze bewering op archeologische vondsten in de Nieuwe Wereld die erop zouden duiden dat de Afrikaanse geest aan de wieg zou hebben gestaan van de Indiaanse hoogculturen. Daarmee in fel contrast tekent hij de Europese expansiebeweging als een misdaad aan de mensheid waardoor de cultuur van zowel Afrika als Latijns-Amerika tot op het bot werd ontzield en wonden heeft geslagen, waaruit bloed stroomt tot op de huidige dag. Een van de frappantste conclusies van de bijeenkomst was dat de 500-jarige geschiedenis weliswaar een feit is en niet kan worden overgedaan, maar herlezing van de geschiedenis wel noodzakelijk is om zicht te krijgen op de echte vragen waar we vandaag in missie en zending mee te maken hebben.

Missiology. An International Review, **Columbus and the New World: Evangelization or Invasion?** Volume xx nr. 2, april 1992.

Dit themanummer van het befaamde Noord-Amerikaanse oecumenische, missiologische tijdschrift speelt sterk in op de discussies die in Noord-Amerika rond Columbus 500 gevoerd zijn en worden. De nadruk ligt op de vraag hoe het evangelisatieproces in Latijns-Amerika opnieuw in beeld te brengen en hoe dat beeld zich laat aflezen in de hispanic en latino gemeenschappen van de USA. Voor de uitwerking van dit thema heeft men ervoor gekozen stellen die de inlandse kerkelijke gemeenschappen vertegenwoordigen, en via hen alle christelijke stromingen, aan het woord te laten komen. Zo komen in een brede uitwaaiing zaken ter sprake die niet eerder voor het voetlicht werden gebracht. Geïnteresseerden in wat missiologisch in Latijns-Amerika gespeeld heeft, wat er nu speelt en hoe het missionaire spel wellicht verder zal gaan, zullen met dit nummer zeker hun voordeel kunnen doen.

V. Synan, **The spirit said 'grow'. The astounding worldwide expansion of Pentecostal & charismatic churches**, Monrovia U.S.A. 1992, 62 blz.

De auteur geeft een enthousiast verslag van de groei van de wereldwijde evangelicale beweging. Hij geeft een typering van de verschillende stromingen en hoe deze zich ten opzichte van elkaar verhouden. Een kritische bezinning op het verschijnsel van de pinksterbeweging zal men in het boekje niet aantreffen. De auteur stelt met voldoening vast dat zich het proces van pentecostalisering van de hele evangelicale beweging begint te voltrekken. We zijn in de era van de neo-pentecostels aanbeland, die als motto heeft: Op naar het jaar 2000 om de hele wereld voor Christus te winnen.

*J. van Slageren*

## Varia Varia

---

In this issue of *Wereld en Zending*, the editors have deviated from usual practice in order to deal with a special theme. During the last year there were several articles sent to us unrequested which we were unable to fit into the previous volume. In addition, because of lack of space we also had to disappoint several contributors who wrote at our request. This is therefore an open issue with stimulating articles related to missiological/missionary developments in Africa, Asia, Latin America and Europe. This issue also provides space for developments within Third World theology: discussions on *Redemptoris Missio* and the question of women in office from a Third World perspective. Planning the issue in this way allows the current editors, Jaap van Slageren and Corrie van der Ven, to tie up loose ends in order to give the new editor-in-chief, Ype Schaaf, the opportunity to make a fresh start.

The specific contributions in this issue are the following: *Jan Heijke* provides a sketch of the African world through the analysis of two African novelists, Ngugi Wa Tsiong'o and Cheikh Hamidou Kane. He limits himself in this issue to a discussion of the first – the second will be treated in the following issue. Ngugi Wa Tsiong'o's book, *Slechts een korrel graan*, is written against the background of Kenya's liberation day. Through the character of Mugo, both hero and traitor in the resistance movement against the English government, Tsiong'o paints the background of the struggle of the guerrillas in the Mau-Mau movement. According to Heijke/Tsiong'o, the Exodus motif played a central role in this violent movement. The Old Testament inspires the Kenyans to revolt against the oppressive colonial regime, but the accompanying violence cannot be justified. The victims of the struggle are the seed

that has fallen on the earth in order to make a new humanitarian society possible. God is not found with the rich who misuse their power in order to exploit others. In Heijke's view, Ngugi Wa Tsiong'o argues for two types of liberation: liberation from involuntary poverty and liberation from the strangle-hold of possessions and desire for them. Involuntary poverty thus can be combatted only if that struggle is accompanied by voluntary poverty, i.e., moderation.

*Arnulf Camps* pursues the discussion within *Wereld en Zending* around the encyclical *Redemptoris Missio*. In this contribution Camps investigates the origins of this encyclical. What was the motive in emerging with this in 1990 after twenty-five years of 'Ad Gentes'? Can one speak here of malicious intent? In this context he refers to Asian reactions and concludes with a personal note.

*Jaap van Slageren* reports on the general assembly EATWOT, which took place January 6-13, 1992 in Nairobi: 'A cry for life: The spirituality of the Third World.' In his article he indicates a number of viewpoints that emerged from the conference and relates these to the theological discussions as a whole within EATWOT. He points in particular to the increasing positive influence of women theologians within the deliberations of Third World theologians.

*Jacques van Nieuwenhove* reports

on the Fourth General Assembly of Santo Domingo. In his article Van Nieuwenhove analyzes the strategy for new evangelization in Latin America. He exposes a number of tensions between progressive and conservative movements within the Roman Catholic Church. Should the poor form the pivot for the strategy that was formulated in Santo Domingo? Or does evangelization concern the strengthening of the traditional understanding of faith and adherence to the church? The author shows that liberation theologians and progressive bishops were manoeuvred to the sidelines at this meeting. Instead of their insights, the social teaching of the church was strongly in the foreground. This teaching presupposes that indigenous and cultural values must be assessed in the light of the message of Christ and the mysterious nature of the church. The outcome of the assembly raises the question therefore as to how much room the church will allow autochthonous christians to account for their own faith and hope, making use of their own cultural categories and symbols.

*Wiel Eggen* deals with the sensitive topic of Woman and Office within the Roman Catholic Church in his contribution. He illuminates this issue from the perspective of missiology and cultural anthropology. The questions which he, among others, raises are: how is the sacrament, specifically the Eucharist, understood in the different Chris-

tian traditions? Is the privilege men enjoy in respect to ecclesiastical office simply a perpetuation of the power relationships between men and women or does more lie behind it? According to him, the question of whether women may be in office is not answered by a simple yes or no. This discussion primarily involves asking the right questions and the distinction between means and ends that this implies.

*Ewout Klootwijk* requests that interreligious dialogue continues to receive attention in missionary reflections. He recently earned his doctorate at the University of Utrecht with a dissertation on the well-known Indian theologian Stanley Samartha. While his article reads as a fascinating summary of the results of his research, at the same time he appears to be pursuing his investigation of the current significance of Samartha's thought further.

*Klaus van der Grijp* recently stayed for three months in São Paulo. Although his task again concerned church history, he found time to study the involvement of the churches in social issues. He came to the discovery that in both the Roman Catholic Church and the Lutheran Church important pioneer work is being done among

the impoverished slum-dwellers and the homeless children. These are important efforts at missionary work in the cities that could be inspiring for the task facing the churches in the Netherlands and Europe.

*Jurjen Wiersma* enters an almost explored area for *Wereld en Zending*. On the basis of Levinas, Bonhoeffer and Hugo Grotius he proposes that good citizenship is a fruitful missionary starting point for active and conscientious involvement in the great changes that are now occurring in Europe.

*Jan van der Berg* reminds us in his article of the significant contribution made by William Carey to the rise of the modern missionary movement. He describes his motives, his own contribution to the missionary process and the relevance of the movement which he pioneered to the current missionary situation.

Also in this issue, the column *Kroniek* provides extended reports of missionary events that have occurred around the world and an extended overview of books that are related to various missionary/missiological topics and that merit the wide attention of the public.

**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

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

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

(Prijs incl. verzendkosten)