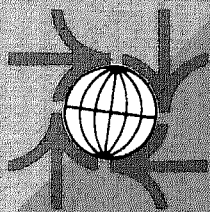


Christenen, moslims en Europa

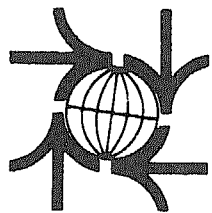


Wereld en Zending

1992.4

Christenen, moslims en Europa

Jaap van Slageren	Ten geleide	1
Jan Niessen	Internationale migratie en Europees beleid	3
Jan van Gerwen	Europa als droom en als ideologie	14
Jan Hoeberichts	Paus Johannes Paulus II en de Islam	22
Jan Slomp	Europese kerken en Islam	39
Gerard Wiegers	De Islam in Spanje tussen breuk en continuïteit: 1492 nader beschouwd	51
Suzana Vrhovski	Bosnië tussen kruis en halve maan	61
Karel Steenbrink	Romeinen in Nieuwe Testament en Koran: een oefening in het islamitisch-christelijk leerhuis	69
Anton Wessels	Islam in het nieuwe Europa Een samenvattende slotbeschouwing	79
	Kroniek	83
	Zendingsarchieven als bron voor wetenschappelijk onderzoek - IAMS, Hawaii 1992 - Gospel and Culture, Swanwick 1992 - Lezingenreeks IIMO over het christelijk heilsbegrip	
	Varia	
Ricardo Cetrulo	Bressen nodig in gesloten zendingswereld in Nederland. Interview door Jaap van Slageren	90
Leny Lagerwerf	Bibliografie	98
	Boekbesprekingen	121
	English Summaries	129
	Inhoudsopgave 21ste jaargang 1992	132



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.
Dr. Piet Bouman
Drs. Jaap Kraan
Dr. Karel Steenbrink
Dr. Jaap van Slageren, eindred.
Drs. Corrie van der Ven, adj. eindred.

redactie

Toon van Bijnen
Drs. Barend Drewes
Drs. Wiel Eggen
Dr. Henny Groenen
Dr. Jan Jongeneel
Dr. Jan Joosten
Drs. Ina Koeman
Drs. Arie Kramer
Drs. Eric Manhaeghe
Drs. Marieke Milder
Drs. Hans Schravessande
Drs. Marjeet Verbeek
Dr. Anton Wessels
Drs. Frans Wijzen

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

adres redactie

Dr. J. van Slageren
Prins Hendriklaan 37
1075 BA Amsterdam
tel. 020-6717654
Voor toezending artikelen (in
tweevoud) en boeken ter recensie

administratie

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

abonnementsprijzen

f42,50/Bfrs. 790, — per jaar
Buiten Europa f53, — /Bfrs. 985, —
Studentenabonnement f26,50/Bfrs.
490, —
Losse nummers f13,50/Bfrs. 250, —
(incl. porto)

copyright

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

ten geleide

Christenen, moslims en Europa

Over de eenheid van Europa wordt anno 1992 veel gepraat in termen van economie, cultuur en sociale ontwikkeling. Ook de religieuze onderstromen die het groeiproces naar eenheid kunnen bevorderen dan wel kunnen stagneren, worden daarbij scherp in de gaten gehouden. Er blijkt sprake te zijn van een ondoorzichtige verstrengeling van humaniserende eenheidsprocessen en begrippen als nationaliteit en identiteit, zich uitend in racistische incidenten, zowel in Oost- als West-Europa. Een gegeven dat in het Europa-debat vaak onderbelicht blijft is de relatie moslims-christenen. Zou het niet kunnen zijn dat deze relatie de grootste uitdaging vormt voor de missiologie en de missionaire kerkelijke praktijk van kerken en christenen vandaag? De redactie heeft dan ook gemeend dit element scherp naar voren te moeten halen. Weliswaar voltrekt de dialoog met moslims zich reeds via verschillen-

tair niveau, binnen officiële organen en kerken en via allerlei initiatieven op lokaal niveau, maar een aantal zaken blijft daarin veelal onderbelicht. Hoe kom je tot een kritische evaluatie van historische confrontaties die zich in de geschiedenis tussen christenen en moslims in Europa hebben voorgedaan? Wat zijn de criteria om zo'n dialoog te kunnen legitimeren? Hoe kunnen we met de dialoog verder op basis van gesprekken en vormen van samenwerking die in de afgelopen decennia vorm hebben gekregen? Vanuit wisselend perspectief komen al deze zaken hier uitvoerig aan de orde. Aan de verschillende auteurs zijn we veel dank verschuldigd voor hun bijdragen. Zij schilderen niet alleen de huidige gang van zaken in het dialoog-debat, maar bieden ook veel stof tot nadenken waar anderen mee verder kunnen gaan.

Verder in dit nummer een aantal korte signaleringen van belangrijke

internationale missionaire gebeurtenissen die in de afgelopen zomer hebben plaatsgevonden; een serie besprekingen van boeken die ons aller aandacht verdienen en een artikel dat u onder de rubriek Varia zult aantreffen. Bovendien bevat dit nummer een overzicht van relevante missiologische literatuur die

in de afgelopen periode werd uitgegeven in Nederland en in België.

Karel Steenbrink nam het voortouw bij het opstarten van dit nummer samen met Anton Wessels en ondergetekende.

Jaap van Slageren, eindredacteur

Jan Niessen

Internationale migratie en Europees beleid

De relatie moslims-christenen in Europa vormt een grote uitdaging voor de missiologie en de missionaire praktijk van kerken en christenen vandaag. Om de probleemstelling helder te krijgen moet allereerst het economisch-sociale raam getekend worden waarbinnen de dialoog zich voltrekt. In zijn bijdrage geeft Jan Niessen een beeld van Europa als continent in beweging. Hij typeert de verschillende migratiestromen, geeft historische data en cijfers, en plaatst deze in een herkenbare context van het beleid van de Europese overheden. Hij concludeert dat een drastische herziening van dat beleid nodig is om recht te doen aan volken, groepen en personen die op zoek zijn naar een plek van een eerzaam bestaan.

Migratie is een normaal verschijnsel in de geschiedenis van de mensheid. Vrijwel alle landen van de wereld hebben te doen (gehad) met bewegingen van mensen, als zendend of als ontvangend land, of als beide. Mensen migreren om verschillende redenen: om te vluchten voor oorlog, armoede, repressie en vervolging, of om op vrijwillige basis elders werk te vinden en een nieuw bestaan op te bouwen.

Europa heeft ook wat betreft migratie een rijke traditie. Politieke en sociaal-economische ontwikkelingen hebben geleid tot migratiebewegingen binnen en naar het oude continent. Door de eeuwen heen hebben miljoenen migranten, vluchtelingen en ontheemden er zich gevestigd en zijn staatsburger geworden van een Europees land. Ook verlieten miljoenen Europeanen hun land om zich elders in of buiten Europa te vestigen.¹

De na-oorlogse migratie binnen, naar en vanuit Europa is daarom niet iets nieuws en het aantal immigranten overtreft lang niet dat van de immigratie-pieken in de USA en nauwelijks dat van huidige migratiestromen tussen Derde Wereldlanden.

I Arbeidsmigratie

1. West-Europa

Na de Tweede Wereldoorlog hebben de landen van Noord- en West-Europa gastarbeiders gerekruteerd op tijdelijke basis om hun economieën weer op te bouwen. Eerst wendden deze landen zich tot hun voormalige kolonies en tot Zuid-Europa (Zweden richtte zich tot Finland), later tot de landen aan de zuidkant van de Middellandse Zee. Omdat de socio-economische situatie in de landen van herkomst niet verbeterde en zij langer dan gedacht economisch onmisbaar bleken, moesten de tijdelijke migranten hun verblijf telkens verlengen. De overgrote meerderheid zal zich blijvend vestigen en zij vormen samen met de permanent verblijvende vluchtelingen de zogeheten groepen van 'nieuwe of etnische minderheden'. Die dienen te worden onderscheiden van andere minderheden, zoals 'traditionele minderheden' (bijvoorbeeld de Sinti, Roma en Sami), 'religieuze minderheden' (bijvoorbeeld de protestanten in Zuid-Europa), of 'nationale minderheden' (bijvoorbeeld de Basken, Catalanen, Bretons). Sedert het begin van de jaren tachtig zijn de traditionele zedende landen van Zuid-Europa zelf ontvangende landen geworden door vooral mensen uit de Derde Wereld aan te trekken (Finland uit de Baltische landen).

Momenteel zijn er tussen de 15 en 20 miljoen immigranten in West-, Noord- en Zuid-Europa, dat is gemiddeld nog geen 5% van de bevolking. Velen van hen zijn Europeanen. Bijvoorbeeld, van de 13 miljoen immigranten die in de Europese Gemeenschap leven komen er 5 miljoen uit andere EG-lidstaten en 8 miljoen uit niet-EG landen inclusief Europese niet-EG landen zoals Zwitserland, Oostenrijk en Scandinavische landen. Het stijgende aantal immigranten zonder geldige verblijfs- of werkvergunningen wordt geschat op 2 à 3 miljoen.

Het rekruteren van arbeidskracht is haast volledig gestopt. Niettemin groeit het aantal 'buitenlanders' nog steeds onder invloed van factoren als gezinshereniging, natuurlijke aanwas en toelating van vluchtelingen. De behoefte op de arbeidsmarkt aan specifieke vaardigheden en het compenseren van de vergrijzing van de Europese bevolking, zullen ongetwijfeld tot nieuwe werving leiden.

Samenvattend kan over de na-oorlogse periode worden gezegd dat geen enkel Europees land een weloverwogen immigratiebeleid voerde. De rekrutering van tijdelijke arbeidskrachten liep uit op permanente vestiging. Daarbij speelden allerlei factoren een rol zoals het recht op een familieleden (volgens het Europees Mensenrechten Verdrag) en dus op gezinshereniging,

en het opgroeien van een 'tweede en derde generatie buitenlanders'. Tot op de dag van vandaag ontkent vrijwel ieder Westeuropees land een immigratieland te zijn met als gevolg dat de sociale en juridische positie van de aanwezige immigranten nog steeds onvoldoende verzekerd is en er nog steeds voor zeer elementaire politieke en burgerlijke rechten moet worden gestreden (permanent verblijfsrecht, kiesrecht, e.d.). Een weloverwogen immigratiebeleid zou alle burgerlijke en politieke rechten toekennen aan de reeds aanwezige en aan toekomstige immigranten en de willekeur uit het toelatingsbeleid halen.²

2. Oost-Europa

Gedurende vele jaren werden migratiebewegingen van Oosteuropese landen naar West-Europa op betrekkelijke doelmatige wijze in de hand gehouden door de communistische regimes, met uitzondering van Polen en Joegoslavië die gastarbeiders naar West-Europa lieten gaan, en van beperkte stromen vluchtelingen. Het systeem van gastarbeid werd gezien als een kapitalistisch fenomeen. Niettemin werden omvangrijke groepen arbeiders uit socialistische Derde Wereldlanden gerekruteerd om op tijdelijke basis werk te verrichten om zo kennis en ervaring op te doen (met dit argument is gastarbeid ook lang in het Westen verdedigd). Aan het einde van hun contractperiode werden zij geacht naar hun land terug te keren en werden daar in vele gevallen ook toe gedwongen.

In de voormalige Sovjet-Unie waren er omvangrijke migratiebewegingen van de ene naar de andere sovjetrepubliek (bijvoorbeeld Russen naar de Baltische republieken, Armeniërs naar Rusland, Oekraïners naar Moldavië, enz.). Hier ging het niet zozeer om tijdelijke arbeidsmigratie, maar om permanente vestiging gebaseerd op een bevolkingspolitiek. Tussen Rusland en Wit-Rusland enerzijds en Polen, Tsjecho-Slowakije en Hongarije anderzijds vond een uitwisseling van tijdelijke arbeidskrachten plaats.

De veranderingen in Oost-Europa hebben geleid tot nieuwe migratiestromen vanuit voormalige sovjetrepublieken naar West-Europa, Noord-Amerika en Israël; van etnische Duitsers, Finnen en Grieken naar hun land van, vaak zeer verre, oorsprong; van zwarte en Aziatische gastarbeiders naar hun land van herkomst; van nieuwe gastarbeiders uit de Baltische republieken en Polen naar West-Europa. Miljoenen mensen zijn hier bij betrokken en dikwijls gaat het om goed geschoolden (brain-drain). De deplorabele sociaal-economische situatie in de voormalige socialistische landen doet de migratiedruk toenemen. De schattingen van het aantal mensen dat naar West-Europa wil komen lopen uiteen van 4 tot 20 mil-

joen. Het lijken meer politieke dan realistische cijfers te zijn. Jeltsin, en voor hem Gorbatsjov, gebruikt ze om meer geld van het Westen los te krijgen voor economische heropbouw.

Het uiteenvallen van het sovjetimperium en het verdwijnen van de ideologie van de proletarische eenheidsstaat hebben direct geleid tot een heropleving van het etnisch of nationaal bewustzijn onder respectievelijk minderheidsgroepen (bijvoorbeeld Hongaren in Tsjecho-Slowakije en Roemenië, Turken in Bulgarije, etc.) en onder volken die min of meer een autonome staat vormden in de voormalige USSR (bijvoorbeeld Armeniërs, Moldaviërs, de Balten, etc.)

De combinatie van sociaal-economische deprivatie en etnisch nationaal bewustzijn leidt, zoals blijkt op de Balkan en in de Kaukasus, tot explosieve situaties. De daaruit voortkomende migratiebewegingen zullen zich zeker niet alleen op West-Europa richten, maar ook op Oost-Europa en voormalige sovjetrepublieken.

Ze hoeven bovendien niet te leiden tot permanente vestiging.

II Vluchtelingen en asielzoekers

Sedert de Tweede Wereldoorlog hebben enige miljoenen vluchtelingen en ontheemden zich in West-Europa gevestigd. Van de naar schatting huidige 15 tot 17 miljoen vluchtelingen in de wereld zijn er slechts 5% naar West-Europa gekomen. In 1989 kwam dit neer op 0,5% van de bevolking. Het merendeel van de vluchtelingen komt uit de Derde Wereld (Midden-Oosten, Afrika, Centraal-Amerika en Azië) en vindt een vorm van bescherming en opvang in een ander Derde Wereldland. Het aantal ontheemden wordt geschat op zo'n 20 miljoen waarvan het overgrote deel zich eveneens bevindt in Derde Wereldlanden. Het aantal vluchtelingen dat zich in de voormalige socialistische landen heeft gevestigd is onbekend, maar aangenomen mag worden dat het ook om miljoenen mensen gaat.

Er kan een onderscheid gemaakt worden tussen vier categorieën vluchtelingen en asielzoekers:

1. Zij die de status van vluchteling aanvragen op basis van een gegronde vrees te worden vervolgd om reden van ras, godsdienst, nationaliteit, lidmaatschap van een bepaalde groep of politieke overtuiging, aldus het Vluchtelingenverdrag van de Verenigde Naties dat door vrijwel alle West-europese landen is geratificeerd.

2. Zij die vluchten omwille van oorlog, sociale omwentelingen, agressie

van buitenaf, vreemde overheersing en bezetting, aldus de Afrikaanse Conventie die de specifieke aspecten van het Afrikaanse vluchtelingenprobleem regelt. Deze Conventie is zoals de naam al aanduidt geen universele maar regionale Conventie en er is geen enkel Europees land dat deze definitie hanteert.

3. Zij die asiel zoeken maar niet vallen onder de definities van bovengenoemde verdragen of van andere internationale overeenkomsten (zoals die bijvoorbeeld van Latijnsamerikaanse landen, de zogeheten Verklaring van San José) en vluchten vanwege extreme armoede of ecologische of natuurrampen.

4. Zij die hun woonplaats verlaten om een of meer bovengenoemde redenen maar daarbij niet hun land verlaten en vluchteling zijn in eigen land, bijvoorbeeld in landen met extreme droogte of waar een burgeroorlog woedt ('internally displaced persons' of ontheemden).

De laatste vijf tot tien jaar is het aantal vluchtelingen en asielzoekers enorm gestegen als gevolg van dramatische gebeurtenissen in de wereld. Zoals boven reeds aangegeven, wordt slechts een klein percentage opgevangen in West-Europa, al lijken regeringen en publieke opinie van het tegenovergestelde overtuigd. Er treedt ook een verschuiving op in het type vluchteling dat in West-Europa bescherming zoekt. Relatief gezien komen er minder van de eerste en meer van de tweede en derde categorie. Beide ontwikkelingen hebben geleid tot een restrictiever beleid. Het VN Vluchtelingenverdrag wordt strikter toegepast en andere typen vluchtelingen worden als economische of oneigenlijke vluchtelingen gedefinieerd en, in de meeste gevallen, afgewezen. Er wordt een lijst ingevoerd van veilige landen van waaruit geen vluchteling meer wordt aanvaard en vervoersmaatschappijen die personen een land binnen brengen zonder geldige papieren worden beboet. Het aantal geaccepteerde vluchtelingen mag dan nog steeds stijgen, gemeten naar het aantal asielaanvragen is sprake van een daling van het aantal asielzoekers dat uiteindelijk wordt toegelaten.

III Fundamentele keuzes

De Westeuropese samenlevingen staan voor fundamentele keuzes op drie weliswaar samenhangende maar te onderscheiden terreinen: de participatie van etnische minderheden, het toelaten van nieuwe immigranten en vluchtelingen en het bestrijden van de oorzaken van gedwongen migratie.³

1. Participatie

Met de participatie van migranten en vluchtelingen in Westeuropese samenlevingen is het slecht gesteld, zo valt uit talloze rapporten te lezen.⁴ In veel gevallen is hun rechtspositie onvoldoende verzekerd; zij wonen vaak in oude industriële centra en grote steden; het werkloosheidspercentage is relatief hoger dan dat van autochtonen; zij kampen met aanpassingsproblemen en hebben te lijden onder discriminatie en racisme.

Er wordt wel beweerd dat elke participatiepolitiek niet werkelijk effectief kan zijn, zolang de internationale stroom van migranten naar West-Europa doorgaat. In deze optiek moeten eerst maatregelen genomen worden die migratiestromen indammen. Deze denkwijze staart zich blind op het betrekkelijk kleine aantal migranten dat naar West-Europa komt en blijkbaar de opnamecapaciteit van de rijke Westeuropese landen overtreft. Bovendien gaat het voorbij aan het feit dat tussen de 15 en 20 miljoen immigranten reeds geruime tijd in Europa leven, hetgeen op zich al een beleid rechtvaardigt dat gericht is op hun volledige participatie in de ontvangende samenlevingen. In zekere zin is zo'n beleid een inhaalmanoeuvre. Met andere woorden, de keuze tussen een toelatings- of een participatiebeleid is eigenlijk vals.

Er is een andere fundamentele keuze waarvoor de Westeuropese samenlevingen staan. Maatregelen die een volledige participatie beogen van etnische minderheden kunnen gericht zijn op groepen of op individuen. De groepsbenadering definieert de rechten en plichten van (minderheids)groepen. Specifieke maatregelen moeten waarborgen dat deze groepen op evenredige wijze zijn vertegenwoordigd in alle sectoren in de maatschappij, zoals bijvoorbeeld, quota-regelingen, positieve actie ('affirmative action'). De tweede benadering omschrijft de rechten en plichten van individuen los van het feit of zij tot een of meerdere groepen behoren. Algemene maatregelen moeten ervoor zorgen dat iedereen gelijke kansen krijgt en gelijk wordt behandeld.

Beide benaderingen hebben hun voor- en nadelen. De groepsbenadering heeft als voordeel dat het de positie van groepen zichtbaar maakt en tevens laat zien dat individuen zich in die positie bevinden omdat ze buitenlander, zwart of van Arabische afkomst zijn. Alleen specifieke maatregelen gericht op (vaak onderling van elkaar verschillende) groepen kan achterstanden wegwerken. Het nadeel van deze benadering kan zijn dat de groepsidentiteit en daarmee de positie waarin die groepen zich bevinden wordt versterkt. Het effect van positieve actie zou wel eens nooit zo groot kunnen zijn dat het achterstanden wegneemt waardoor deze aanpak in zijn

tegendeel omslaat. Zij die tot een bepaalde groep behoren raken erin opgesloten en blijven zich slachtoffer voelen van discriminatie en racisme. De individuele benadering heeft als voordeel dat het de samenleving definieert in termen van individuen die allemaal gelijk zijn voor de wet en niet als een conglomeraat van afzonderlijke groepen die ieder hun specifieke belang verdedigen. Inderdaad, er zijn genoeg voorbeelden van samenlevingen die uiteenvallen of ten koste van veel pijn en moeite bijeen worden gehouden vanwege de belangenstrijd van verschillende etnische groepen. Bovendien wordt vermeden dat individuen opgesloten raken in een bepaalde groep. Het nadeel van deze benadering is dat gelijkheid voor de wet makkelijker kan worden beleden dan sociaal gerealiseerd en dat de ontkenning van het feit dat groepskenmerken achterstanden veroorzaken het gevaar in zich bergt dat maatregelen uitblijven om hierin verandering te brengen.

In Europa vinden we de eerste benadering terug in het Verenigd Koninkrijk en Nederland en de tweede in Frankrijk. In Duitsland worden immigranten nog steeds als buitenlanders omschreven en zolang dat zo blijft speelt het probleem dus niet op die manier. De verschillende benaderingen zijn uitdrukking van de nationale politiek-sociale cultuur en van hoe de betrokkenen zichzelf definiëren. In het Verenigd Koninkrijk en Nederland spreekt men over etnische minderheden die met behoud van hun eigen culturele identiteit geïntegreerd dienen te worden waardoor uiteindelijk een multiculturele samenleving ontstaat. De minderheden zelf definiëren zichzelf ook in termen van hun afkomst en eigen cultuur en wijzen erop dat daar de oorzaak ligt van hun achterstand. In Frankrijk gaat het om de toepassing van de wet die gelijke politieke en sociale rechten toekent aan iedere burger ongeacht afkomst. Buitenlanders, eenmaal de Franse nationaliteit aangenomen hebbende, kunnen zich daarop beroepen en voegen zich op die manier in de Franse samenleving. Inderdaad spreken minderheden in Frankrijk zich minder uit als zodanig zonder overigens het Franse denken geheel over te nemen.

Dat het niet om een theoretische discussie gaat, blijkt uit de ervaringen in de Verenigde Staten waar de twee benaderingen tegelijk en in elkaar geschoven voorkomen. Dat heeft te maken met het karakter van de Amerikaanse samenleving met haar sterke individuele oriëntering, maar waar tegelijk iemands maatschappelijke positie tot op grote hoogte wordt bepaald door de groep waartoe hij behoort. De voor- en nadelen van de Amerikaanse participatiepolitiek ('civil and equal rights policy') worden regelmatig op een rij gezet, hetgeen inzet is van felle politieke en maatschappelijke discussies.⁵ In Europa kan van de Amerikaanse ervaringen geleerd wor-

den, zeker nu de toenemende integratie van de twaalf EG-lidstaten een puur nationale aanpak niet meer toelaat en het goede van de verschillende nationale tradities bijeen kan worden gebracht.⁶

2. Immigratiepolitiek

Al eerder is vastgesteld dat het in West-Europa ontbreekt aan een weloverwogen immigratiebeleid. Regeringen lijken nu tot de conclusie te komen dat zo'n beleid er eigenlijk zou moeten komen. Ten eerste omdat in hun ogen zo'n beleid voorafgaat aan een integratiebeleid en ten tweede omdat het ontbreken van immigratiecriteria het misbruiken van het vN Vluchtelingenverdrag in de hand werkt. Immers, als de enige manier om een land binnen te komen het aanvragen van asiel is, dan zullen ook zij die geen vervolging te vrezen hebben maar toch goede redenen hebben om naar West-Europa te komen, een beroep doen op het Vluchtelingenverdrag.

Een nationale aanpak in het zich steeds meer verenigende West-Europa is welhaast ondenkbaar, vandaar de pogingen om de verschillende nationale aanpakken internationaal te harmoniseren. Wat daarbij opvalt is dat het accent minder op de bescherming van de rechten van migranten en vluchtelingen, maar meer op dat van de belangen van de betrokken landen ligt. De nadruk krijgt de harmonisering van restrictieve toelatingsvoorwaarden, visabepalingen, het beheersen van migratiestromen en het bestrijden van clandestiene migratie.

Een immigratiebeleid zou, bestaande uit een economische en een humanitaire component, er als volgt uit kunnen zien.

Arbeidsmigratie

Er worden arbeidskrachten geworven voor die beroepsgroepen waar een structureel tekort aan bestaat. De geworvenen krijgen direct een permanente verblijfsvergunning, het recht op gezinshereniging binnen een jaar en de mogelijkheid om binnen korte tijd zich te laten naturaliseren (met eventueel behoud van de eerste nationaliteit).

Een probleem dat zich hier voordoet is dat op dit moment waarschijnlijk alleen goed geschoolden zullen worden geworven wat het brain-drain effect kan versterken.⁷ Een mogelijke correctie zou gerichte werving kunnen zijn in landen waar een zeker overschot is aan bepaalde beroepsgroepen. Zo heeft India meer software-deskundigen dan het land zelf nodig heeft. Voorstelbaar is dat alleen landen met een vergrijzende bevolking overgaan tot werving van arbeidskracht en dat het aantal te werven personen aan quota's gebonden is.

Vluchtelingen

Het vN Vluchtelingenverdrag wordt onverkort toegepast en andere vluchtgronden worden erkend, zoals die bijvoorbeeld omschreven in de Afrikaanse Vluchtelingen Conventie. Toegelaten vluchtelingen krijgen dezelfde rechten als de geworven arbeidsmigranten.

Dit zal ongetwijfeld een verdere toename van het aantal toegelaten vluchtelingen betekenen. Uit het oogpunt van internationale solidariteit is dat niet meer dan redelijk en goed te verdedigen. De rijke westerse landen laten het kleinste aantal vluchtelingen toe. Uit het oogpunt van nationale solidariteit valt hierbij echter nog wel iets aan te tekenen. Het is een feit dat vluchtelingen, eenmaal toegelaten, zich concentreren in gebieden met autochtonen en andere immigranten in een zwakke sociaal-economische positie (hoge werkloosheid, weinig voorzieningen die door veel mensen met uitlopende culturen moeten worden gedeeld). Het verzet van deze mensen tegen nog meer 'buitenlanders' is begrijpelijk en niet per se racistisch. Internationale solidariteit moet dus gepaard gaan met nationale solidariteit anders is een ruimhartig toelatingsbeleid op den duur niet haalbaar.

3. Oorzaken van gedwongen migratie

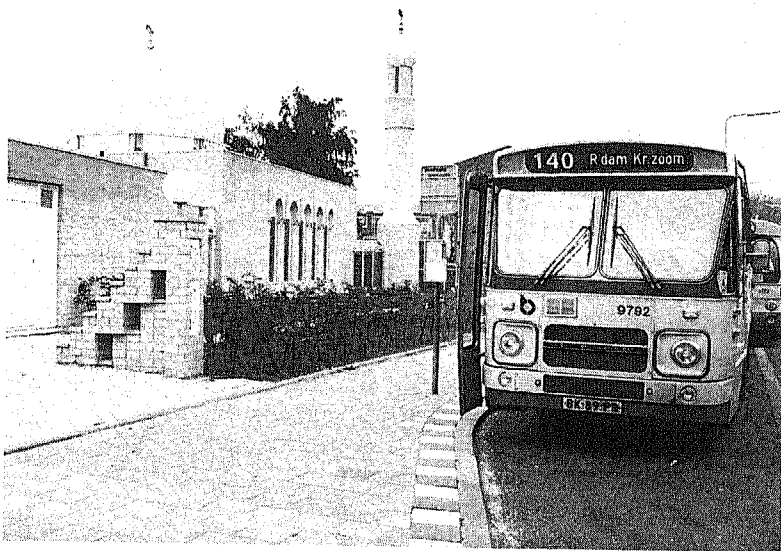
Naast de term politiek vluchteling zijn de termen economisch en ecologisch vluchteling in omloop gebracht. Vaak gebeurt dit door regeringen die daarmee een argument menen te hebben dit type vluchtelingen niet toe te laten. Er zou ook een op preventie gericht beleid moeten komen dat de fundamentele oorzaken van gedwongen migratie wegneemt.

Hier kan behoorlijk wat tegenin worden gebracht. Zo'n preventiebeleid heeft alle kenmerken van een ontwikkelingsbeleid dat hooguit op de lange termijn effect kan hebben en daarmee zijn de huidige vluchtelingen niet geholpen. Het kan ook worden gebruikt ter rechtvaardiging van een steeds strikter wordend toelatingsbeleid. Bovendien kunnen termen als economisch en ecologisch vluchteling dienen als juridisch argument om vluchtelingen af te wijzen. Immers, het vN Vluchtelingenverdrag erkent alleen politieke vluchtelingen.

Niettemin geven deze nieuwe termen exact aan wat er mis is in de wereld: er zijn ernstige politieke conflicten, er zijn enorme sociaal-economische tegenstellingen in de wereld en ecologische rampen, veroorzaakt door de mens of de natuur, zijn aan de orde van de dag. De enorme migratiedruk die daardoor ontstaat zal beslist niet altijd leiden tot werkelijke migratie, noch zal het merendeel van de potentiële migranten naar West-Europa komen. Toch zal de schaal en de omvang van toekomstige migratiebewegin-

gen zo groot zijn dat een op preventie gericht beleid hard nodig is. Het wordt ook duidelijker dat gedwongen migratie niet de oplossing is. Niet voor de migrant: het perspectief om een nieuw bestaan in een naburig land op te bouwen is niet groot indien het een ontwikkelingsland is (waartoe ook vele voormalige sovjetrepublieken gerekend kunnen worden). Niet voor het land waaruit men vertrekt: het betekent dat aan zo'n land meer 'human resources' worden onttrokken en bevestigt de neerwaartse spiraal in ontwikkelingslanden. Niet voor het land waar men naar toe gaat: het vluchtelingenprobleem drukt enorm zwaar op ontwikkelingslanden en in West-Europa zullen de meeste toekomstige migranten worden toegevoegd aan het leger van werklozen of van de extreem uitgebuite clandestiene arbeiders.

De economische expansie van Europa staat op gespannen voet met een werkelijk ontwikkelingsbeleid, terwijl het bevorderen van democratie en de bescherming van de mensenrechten vaak ingaan tegen westerse economische en geopolitieke belangen. Met andere woorden, in het Westen staan we voor de lastige keuze om op dezelfde voet door te gaan, hetgeen onherroepelijk leidt tot meer gedwongen migratie, of het radicaal veranderen van de economische en buitenlandse politiek, hetgeen tegen onze directe belangen ingaat.



Moskee in Ridderkerk
(foto Audiovisie)

1 Zie voor de intra-Europese migratiebewegingen bijvoorbeeld Jan Lucassen, *Naar de kusten van de Noordzee. Trekarbeid in Europees perspectief 1600-1900*, Gouda 1984 en voor de emigratie naar de USA bijvoorbeeld Rob Kroes, *Naar het beeld van de vrijheid. Immigranten in Amerika*, Amsterdam 1986.

2 Voor het migratiebeleid van de Europese Gemeenschap zie Jan Niessen, 'European Community legislation and intergovernmental cooperation on migration', in *International Migration Review. Special issue on The new Europe and international migration*, New York 1992.

3 Gezien de verschillen tussen West- en Oost-Europa wat betreft migratietraditie en de positie van minderheden, blijft de situatie in Oost-Europa hier verder buiten beschouwing. Ik geef de voorkeur aan de term participatie boven het in Nederland meer gangbare begrip integratie.

4 Bijvoorbeeld, Commission of the European Communities, *Policies on immigration and the social integration of migrants in the European Community*, Brussels 1990. Voor vluchtelingen: het rapport dat ik op verzoek van de Raad van Europa schreef: *Refugees in Europe. An explorative study on the social condition of refugees in Europe*, Strasbourg 1991.

5 Zie bijvoorbeeld het naar mijn mening niet overtuigende boek van Arthur M. Schlesinger,

Jr., *The disuniting of America. Reflections on a multicultural society*, New York 1992 en het meer feitelijke en daardoor indrukwekkender boek van Andrew Hacker, *Two nations. Black and white, separate, hostile, unequal*, New York 1992. De zwarte auteur Shelby Steele somt in zijn bundel essays, *The content of our character. A new vision of race in America*, New York 1990, alle bezwaren van 'affirmative action' op.

Velen in de USA, blank en zwart, delen zijn mening niet. Het is evenwel uiterst nuttig om kennis van zijn argumenten te nemen.

6 De verschillende benaderingen spelen ook een rol bij de vraag hoe racisme bestreden kan worden. Het Churches Committee for Migrants in Europe organiseerde dit jaar daarover een consultatie waar uitvoerig werd ingegaan op de Franse en Britse aanpak. Een verslag van die bijeenkomst verschijnt later dit jaar.

7 Dit geldt niet voor Portugal dat ongeschoolde arbeidskrachten werft in haar voormalige kolonies en dat overigens niet doet op tijdelijke basis, maar wervings- en participatiebeleid met elkaar verbindt.

Dr. J. Niessen (1951), socioloog, was voorheen werkzaam bij de Nederlandse Hervormde Kerk en is nu Algemeen Secretaris van het Churches Committee for Migrants in Europe (Brussel).

Europa als droom en als ideologie

De westerse samenleving lijkt veelal een droomlandschap van universele waarden, plannen, ideologieën en utopieën. Maar wordt hier ook werkelijk ruimte geboden aan verwachtingen van hen die van buitenaf komend, – vreemdelingen, migranten –, er deel van willen uitmaken? Jef van Gerwen brengt in zijn bijdrage onderliggende motieven die de publieke discussie in het Westen bepalen zorgvuldig in kaart. Tevens schetst hij de voorwaarden waaraan zowel Europeanen als niet-Europeanen dienen te voldoen, om niet in de valkuil te lopen van een illusoire en vervreemdende samenlevingsutopie. Het gaat erom dat het zoekproces naar intrinsieke waarden gaande blijft. En dat streven schept specifieke verplichtingen voor alle meespeelende partijen, voor de Europeanen in de eerste plaats.

Van Karl Mannheim hebben we het inzicht geërfd in het ambivalente karakter van onze maatschappijprojecten.¹ Samenleven is immers niet mogelijk zonder dromen en plannen, zonder gemeenschappelijk project. Dit project, dat nooit zonder meer met de gegeven situatie samenvalt (zelfs niet in het geval van een conservatisme, of een restauratiebeweging), noemde Mannheim een ideologie, in de algemene, waarde vrije betekenis van deze term. Het gaat dan om een maatschappijprogramma waarop een politieke beweging zich baseert, zoals liberalisme, socialisme, het conservatisme en de technocratie. Maar – en dat wist Mannheim maar al te goed – ideologieën krijgen bijna onvermijdelijk ook een pejoratieve betekenis, die verwijst naar het leugenachtig, vervreemdend karakter van wat ze voorstaan. Telkens weer gebeurt het dat een politiek project onder het mom van het algemeen belang in feite de privileges van een bevoorrechte groep poogt veilig te stellen: wanneer het liberalisme de voorrechten van

de gegoede burgerij gaat dienen, eerder dan de rechten van alle burgers, en het socialisme de dictatuur van de partij legitimeert op de rug van de arbeiders. In die context spreekt Mannheim over het partiële begrip van ideologie, in tegenstelling tot het totale (of algemene) begrip.

Maar er bestaan nog andere alternatieven. Juist wanneer een algemeen maatschappijproject tot partiële ideologie verglijdt, zien we niet zelden als contrast een alternatief voorstel verschijnen, waarin in naam van de gemarginaliseerde groepen een emancipatievisie wordt voorgehouden met een meer universele reikwijdte. Dit alternatief, dat historisch nog nooit gerealiseerd werd maar de kritische hoop op een betere toekomst wekt, noemt Mannheim 'utopie'. Zo is het socialisme ontstaan als utopische correctie op het verburgerlijkte liberalisme, en de groene beweging als correctie op de economische technocratie. Maar ook utopieën is geen zorgeloos lot beschoren: ook zij kunnen in twee richtingen verglijden.

Ofwel kan de utopie haar aanhangers ophitsen tot het koesteren van irrealistische verwachtingen en aanzetten tot destructief gedrag. Dat is als het ware haar kinderziekte; de millenaristische beweging onder Thomas Müntzer haalt Mannheim hierbij als een vroeg voorbeeld aan. Ofwel slaagt de utopie erin om zelf de leidende idee te worden, en vervalt ze vroeg of laat tot het evenbeeld van wat ze bestreed: tot legitimatie van een nieuw groepsprivilege. Dat gebeurde onder meer met het socialisme, dat van anti-conservatieve en anti-liberale utopie tot communisme verviel. Ideologie of utopie, het doet er blijkbaar weinig toe: in de geschiedenis van het samenleven lijken alle bewegingen vroeg of laat wel in hetzelfde bedje ziek. Mannheims werk lezen we dan ook als een ontvullende analyse van vier eeuwen westerse cultuur, zonder ogenschijnlijke vooruitgang.

Ik verwijs zo uitgebreid naar Mannheim omdat ik meen dat de huidige debatten rond immigratie, multi-cultureel samenleven en integratie in dezelfde lijn staan van de vroegere ideologieën en utopia's in het moderne Westen:

EUROPA:	
algemene ideologie:	seculiere, pluralistische maatschappij
partiële ideologie:	eigen volk eerst – vreemdelingen buiten
algemene utopie:	multiculturele maatschappij
partiële utopie:	de overvloedmaatschappij

De inzet van ons huidige maatschappijproject, waarbinnen de migratie

thuis hoort, is de socio-culturele invulling van het Europese federalisme. De Europese eenmaking blijft immers niet beperkt tot landbouwprizen en produktnormen, al heeft het er lange tijd alle schijn van gehad. Naast de instrumentele realisaties van de markt en de eenheidsmunt gaat het om een supranationale samenleving, om de integratie van personen en ideeën. De vraag is wie daaraan zal deelnemen, en wie niet, en op welke basis dat gebeurt. Dit zijn typisch 'ideologische' kwesties, waarover het waardeoordeel van de Europeanen even typisch verdeeld is. De plaats van de immigrant in Europa vormt een centraal element in dit debat. Overlopen we even de 'typische' posities.

1. De verdraagzame maatschappij

De geldende oriëntatie, die ik hier als algemene ideologie zal aanduiden, omdat ze voor de meerderheid als verworven wordt aangenomen, gaat ervan uit dat in de Europese maatschappij de principes van de moderniteit dienen geïmplementeerd te worden, en dit zowel voor autochtonen als allochtonen: de scheiding van kerk en staat, de rechtsstaat gebaseerd op de redelijke normen van de individuele vrijheden en de solidariteit, verdraagzaamheid en zelf-redzaamheid. Dit model van een seculiere, tolerante maatschappijorde mag ooit een utopie geweest zijn, o.m. voor onze voorouders in de zestiende eeuw; nu is het de geldende norm. Nieuwkomers uit andere culturen kunnen op aanvaarding rekenen in de mate waarin ze dit Europese 'acquis communautaire' aanvaarden.

Op deze basis ontwikkelt zich het huidige beleid van 'inpassing' of van 'integratie' van immigranten, in Frankrijk, België, Nederland en elders. Tussen de verschillende landen kunnen nog belangrijke nuances bestaan, onder meer tussen het Angelsaksisch beleid dat eerder voor groepsmatige inpassing van culturele minderheden oog heeft, en de Franse benadering, die strikt in de lijn van de individuele rechten en plichten van de inwijkeling denkt, maar dit zijn nuances binnen het gemeenschappelijke kader van de heersende ideologie.

Twee belangrijke beperkingen vallen op bij de huidige algemene ideologie, twee tolerantiedrempels, die leiden tot partieel-ideologische uitwassen: de rechtvaardiging van de immigratiestop sinds 1974, en de idee dat de nationale of regionale samenleving cultureel homogeen moet blijven. Beide zijn in populaire vorm verbonden in het motto: 'eigen volk eerst'.

2. De weerstanden tegen de inwijkeling

De kiemen van de vrees voor de immigrant liggen in de dominante opvatting zelf van Europa als vrije maatschappij versholten.

2.1. Een eerste weerstand is sociaal-economisch van aard. Het economisch moderniseringsproces van de laatste decennia heeft van onze actieve bevolking een grondige aanpassing gevergd. Bepaalde beroepen zijn verdwenen of werden sterk in aantal gereduceerd (denk aan de boeren); vrouwen zijn buitenshuis gaan werken; grote groepen mensen zijn structureel werkloos of herschoold. Tijdens dat proces werd beroep gedaan op een buitenlands arbeidsreserve telkens als dit voor ons nuttig uitkwam: Italianen, Grieken en Polen in de steenkoolmijnen na de Tweede Wereldoorlog, Marokkanen en Turken in de extra-arbeidsplaatsen tijdens de expansie van de jaren zestig. Toen echter de economische crisis opdoemde in de zeventiger jaren, leek het ons even logisch om geen buitenlandse arbeidskrachten meer toe te laten. De schaarser wordende banen zouden eerst aan onze lokale werklozen toekomen. Dus stelden de meeste Westeuropese staten rond 1974 een immigratiestop in, een wel erg rigide maatregel, helemaal niet volgens de 'vrije markt'-logica. Sindsdien is gebleken dat de vrijgekomen of nieuwe banen niet in de eerste plaats naar de werklozen toevloeien, maar naar nieuwkomers op de Europese arbeidsmarkt: jongeren en vrouwen. En ondanks de immigratiestop worden een aantal banen niet door autochtonen opgevuld, bijvoorbeeld in de fruitsector of de confectie, maar blijven inwijkelingen, veelal illegaal, het ondankbare werk opknappen. Tenslotte is de immigratiestop een belangrijke nevenoorzaak van de overvloed aan asielzoekers die de EG-staten sinds 1989 te verwerken krijgen: de meerderheid van deze kandidaten vragen het asielstatuut aan omdat dit het beste legale verblijfsalternatief vormt voor de economische inwijking die ze in feite nastreven. Maar een invoering van een beperkte en geleide immigratie, naar het voorbeeld van Canada of de Verenigde Staten, is voor onze politici nog steeds onbespreekbaar. Aan de immigratiestop houdt men halsstarrig vast.

2.2. Deze sluiting van onze arbeidsmarkt heeft te maken met een tweede ideologische kortsluiting, die eerder van culturele aard is. Hetzelfde moderniseringsproces heeft de sociale omgeving en identiteit van vele Europeanen grondig door elkaar geschokt. Het gaat weliswaar om een evolutie die al eeuwenlang bezig is, maar die voor velen pas sinds de jaren zestig haar volle effect bereikt heeft. De geneugten van de moderniteit mogen buiten kijf staan wanneer je jong bent, goed bemiddeld, en afgestudeerd aan een of andere hogeschool; ze worden minder gedeeld door wie oud is,

weinig geschoold, of bedreigd in zijn bestaanszekerheid. Het relatief snelle moderniseringsproces in onze streken leidt tot heel wat anomie: ervaringen van zinloosheid, verlies van identiteit, gebrek aan veiligheid en publieke moraliteit. In zo'n context is het normaal dat juist deze bevolkingsgroepen die het sterkste afhaken, een reactionaire reflex ontwikkelen, en de inwijkelingen als zondebok aanwijzen. Ze willen hun bedreigde identiteit herwinnen op de oude bekende sociale grondslag, en ze niet verder ter discussie gesteld zien door meer 'nieuwkomers'. Dat de oorzaak niet bij de immigrant ligt, maar bij de eigen logica van de westerse maatschappelijke evolutie, dringt niet door.

3. De multi-culturele maatschappij

Tegenover deze ideologische projecten, en vooral in contrast met de partiële ideologieën, staat de utopie van Europa als inclusieve, multi-culturele samenleving. Dit project gaat ervan uit dat de moderne samenleving (de rechtsstaat, de markteconomie, de culturele autonomie) niet langer te realiseren is binnen het kader van de nationale staat, maar van de internationale gemeenschap, en niet alleen met een cultureel homogene populatie, maar met een heterogene.

Het multi-cultureel project is utopisch in de dubbele betekenis van de term: het is universeel van aard dan het vorige project in die zin dat het een aantal allochtone cultuurelementen wil insluiten in de Europese ruimte, én het veronderstelt een kwaliteit van maatschappelijke communicatie en coëxistentie die nog niet aanwezig is. Wat Europa als multi-culturele samenleving beoogt is niets minder dan het overwinnen van het ethnocentrisme: de opvatting die er van uit gaat dat de eigen taal en cultuur, die ieder spontaan als norm hanteert om de ander te benaderen, ook als finale maatstaf in de samenleving moet gelden. Vele zogenaamd multi-culturele samenlevingen zijn in feite nog ethnocentrisch van aard: de V.S. van Amerika, bijvoorbeeld, veronderstellen ondanks hun etnische verscheidenheid het Engels als eenheidstaal en de Anglosaksische cultuur als referentie voor alle burgers; ook een land als Brazilië verwijst in zijn sociale stratificatie en cultuur nog steeds naar het koloniale verleden als integrerend kader. De Europese Gemeenschap vormt een van de eerste bewuste pogingen om verschillende volkeren op voet van gelijkheid, en zonder dominantie van één taal of cultuur, te laten samenkomen in één orde. De multi-culturele utopie streeft ernaar dat dit project niet beperkt zou blijven tot de autochtonen van de twaalf lidstaten, maar openstaan voor de allochtone minderheden die hier reeds verblijven of nog zullen immigreren. Op zich-

zelf lijkt dit geen zware eis; het Europa van de Twaalf heeft gemiddeld een erg laag percentage allochtonen: minder dan 8% indien men EG-burgers meerekent, minder dan 3% indien men enkel niet EG-burgers telt. Toch betekent dit streefdoel, dat in feite de voortzetting en radicalisering vormt van de moderniteit, een ernstige bedreiging voor die groepen in de samenleving die zich nu reeds in hun traditionele sociale identiteit aangetast voelen. Een onbesuisd doordrijven van de multi-culturele droom, zonder rekening te houden met deze reële weerstanden, zou daarom een eerste vorm van partiële, illusoire utopie zijn.

4. Europa als bron van tekenwaarde

Er is echter nog een andere partiële utopie werkzaam, ditmaal vooral onder niet-Europeanen, die nog sterker het gevaar van vervreemding in zich draagt: die namelijk, waarin Europa voor de niet-Europeaan verschijnt als het aardse paradijs, als overvloedmaatschappij waarvoor de niet-Europeaan land, taal en identiteit moet achterlaten om er grenzeloos aan te participeren. Dit is een illusoire, vervreemdende utopie die wordt verspreid via de kanalen van onze media, publiciteit en handel, analoog aan de droom van 'El Norte' op het Amerikaanse continent.

Wanneer ik spreek van Europa als valse utopie, verwijs ik niet zozeer naar de kritiek van de welvaartseconomie op zich, maar eerder naar de onderliggende socio-culturele mechanismen van afhankelijkheid en vervreemding die in de consumptieve beeldvorming (de reclame in de brede zin) aanwezig zijn. De Franse socioloog Jean Baudrillard heeft dit fenomeen aangeduid met het begrip 'tekenwaarde'. Economische goederen hebben verschillende soorten waarde: een gebruikswaarde (de nood die ze lenigen), een ruilwaarde (de prijs die ze kosten), mogelijk ook een symbolische waarde (wat ze voor de bezitter persoonlijk betekenen). Een tekenwaarde krijgt een goed wanneer ik het wens aan te schaffen (en extra te betalen, of voor andere goederen te verkiezen) omwille van het imago dat eraan verbonden is. Wanneer ik bijvoorbeeld tenniskledij van een bepaald merk koop, niet omdat ik tennis speel, of evenmin omdat de prijs zo voordelig is, maar omdat ik mij wil identificeren met een bepaalde in-groep in de samenleving die deze kledingmode als imago propageert, dan richt ik mij op een tekenwaarde.

Jean Baudrillard suggereert nu dat in de moderne maatschappij de publiciteit inspeelt op de groeiende (en eindeloze) nood van steeds meer individuele consumenten op sociale erkenning en identificatie via tekens, via ge-

kochte model-producten, en zo de autonomie van de gebruiker enorm inperkt. Ik meen dat dit correct is, en voeg er nog aan toe dat voor de niet-Europeaan de tekenwaarden van de Europese economie een nog veel grotere verleiding inhouden.² Het illusoire van de welvaartsutopie bestaat er niet zozeer in dat Afrikanen, Aziaten of Latino's ertoe aangezet worden om hetzelfde welvaartsniveau te verlangen als de gemiddelde Europeaan – dat recht hebben ze – maar dat hun wordt voorgehouden dat ze dit verlangen maar kunnen realiseren door de eigen levenswijze, de eigen producten en de eigen cultuur op te geven. Europa als conglomeraat van tekenwaarden – ‘merknamen’, mode's en leefstijlen – vormt zo willens nillens een groot uitstalraam, een bron van vervreemding voor de niet-Europeaan die zijn ziel moet verkopen om de welvaart te vinden, mentaal en vaak ook letterlijk emigreren, en die in dit proces ontdekt dat hij toch tweederangslid blijft, omdat de Europese in-groep hem niet erkent, en de culturele inpassing in 'Europa' niet zonder hindernissen kan geschieden.

Deze virulente illusie van het Europa van de tekenwaarden, het Europa van de consumptieve verbeelding, vormt als het ware de omkering van de waarachtige utopie van de multi-culturele samenleving. Want de zuigkracht waarmee de niet-Europeanen worden aangetrokken en van zichzelf vervreemd is ethocentrisch van aard: niet in de zin van Nederlands of Vlaams, maar in de anonieme zin van de westerse moderniteit. Wie naar Europa komt verliest zijn tradities en autonomie om zijn identiteit slechts te vinden in de werveling van modes, wisselende preferenties en looks.

5. Een nuchter besluit

Zoals steeds in onze politieke geschiedenis zijn de projecten meerduidig en liggen verschillende wegen (en valkuilen) open. Europa zal in de nabije toekomst waarschijnlijk in alle betekenissen blijven functioneren, als model van moderniteit en als bastion, als waarachtige utopie en als fata morgana. Als christen en als humanist heeft men een duidelijke voorkeur meegekregen om in dit waarde-geladen krachtveld te kiezen, en te kiezen voor het nabijbrengen van de waarachtige utopie. Maar ook de christenen en humanisten hebben geen greep op de gang van de geschiedenis, en op de wisselende krachtsverhoudingen tussen ideologie en utopia. Toch blijft een verlichte en nuchtere keuze in dit debat niet om het even. Recent nog heeft Henri Boulad, een Egyptische jezuïet, en directeur van Caritas in zijn land, in een voordracht in de schaduw van het Berlaymontgebouw te Brussel, onderstreept dat de Europese Gemeenschap voor de Arabische wereld een driedubbele betekenis heeft: een tegenwicht voor het Ameri-

kaanse overwicht in de wereld, een open laïcisme in het publieke leven, waarbij de religieuze overtuiging en de gelijke rechten van alle burgers gerespecteerd worden, en een multi-culturele statenbond, waarin niet één cultuur domineert. Ik denk dat hij daarmee zeer juist de kern aangeeft van het maatschappijproject dat Europa nastreeft sinds de aanvang van de moderne tijd, en waarvan zich nu de volgende etappe aftekent.³

1 Harcourt Brace Jovanovich, *Ideology and Utopia. An introduction into the Sociology of Knowledge*, New York 1936. Mannheim zelf stelde wel enige hoop in een technocratisch ideaal, waarin wetenschappers en intellectuelen een leidende rol zouden vervullen tot realisatie van een geplande verzorgingsstaat. Maar ook van dat project zijn de ideologische beperkingen ondertussen wel duidelijk.

2 Jean Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Paris 1972. De analyses van Baudrillard werden in het Nederlands taalgebied bekend o.m. door het werk van L. van Bladel, *Christelijk geloof en maatschap-*

pijfcritiek, Kapellen 1981 en H. Achterhuis, *Het rijk van de schaarste*, Baarn 1988.

3 Henri Boulad, 'Qu'est-ce qu'un Egyptien attend de la Communauté Européenne?', *O.C.I.P.E.*, Brussel 8 mei 1992.

Dr. J. van Gerwen (1952) is jezuïet. Hij doceert sociale en economische ethiek aan de Universiteit Antwerpen (UFSIA) en zakethiek aan de Handelshogeschool te Antwerpen en is medewerker van het Office Catholique d'Information et d'Initiative Pour l'Europe (OCIE) te Brussel en redactielid van *Streven*.

Paus Johannes Paulus II en de islam

Vanaf Vaticanum II is binnen de rooms-katholieke kerk een nieuwe benadering van de islam op gang gekomen. Met name de huidige paus blijkt hoge prioriteit te geven aan ontmoetingen met moslims. Op basis van welke theologische overwegingen worden door het Vaticaan stappen in de richting van moslims gedaan? Wat is de theologische spits van deze dialoog met de islam? Jan Hoerberichts geeft in zijn bijdrage allereerst een historisch overzicht van de voortgang van het rooms-katholieke christen-moslim gesprek. Vervolgens geeft hij een analyse van de inzet die de paus tot dit contact motiveert. Een van zijn conclusies is dat door hem de islam vooral als bondgenoot wordt gezien in de strijd tegen seculariserende en atheïstische tendensen die wereldwijd elementaire waarden van de samenleving bedreigen.

Tijdens zijn bezoek aan Senegal in februari van dit jaar brengt Johannes Paulus in zijn toespraak tot een groot aantal religieuze moslimleiders dank aan God voor de talrijke mogelijkheden die hij tijdens zijn pontificaat ontvingen heeft om religieuze moslimleiders en gelovigen te ontmoeten, zowel in het Vaticaan als op zijn vele reizen, vooral in Afrika.¹ Deze vele ontmoetingen vanaf het eerste begin van zijn pontificaat tot nu toe hebben hem ongetwijfeld tot de paus gemaakt die in de loop van de geschiedenis de meeste aandacht heeft geschonken aan de betrekkingen met de islam. Zoals hijzelf op meerdere plaatsen in zijn toespraken aangeeft bouwt hij daarmee voort op de documenten van Vaticanum II,² en met name op *Nostra Aetate*, het eerste document in de geschiedenis van de rooms-katholieke kerk, uitgevaardigd op 28 oktober 1965, dat zich uitdrukkelijk bezighoudt met de houding van de kerk tegenover de niet-christelijke gods-

diensten. Deze documenten geven dan ook reeds de belangrijkste thema's aan die met kleinere of grotere variaties steeds weer opnieuw in de toespraken van Johannes Paulus zullen terugkeren. Een uiteenzetting over Johannes Paulus en de islam zal daarom moeten beginnen bij Vaticanum II. Daarnaast zijn er enkele hoogtepunten tijdens zijn pontificaat waar Johannes Paulus zelf steeds opnieuw naar verwijst, met name zijn toespraak tot duizenden moslimjongeren in Casablanca op 19 augustus 1985 en de wereldgebedsdag voor de vrede in Assisi op 27 oktober 1986. Daarom zullen de toespraken bij deze gelegenheden gehouden eveneens onze aandacht verdienen.

Vaticanum II

De paragraaf van *Nostra Aetate* over de islam houdt een geheel nieuwe benadering in van de rooms-katholieke kerk tot de islam. Terwijl in het nog vrij recente verleden een sterk negatieve houding prevaleerde, gaat de verklaring uit van de erkenning van een geestelijke verbondenheid tussen christendom en islam: 'De Kerk beschouwt met hoogachting de moslims, die de éne, levende en uit zichzelf bestaande, barmhartige en almachtige God aanbidden, de Schepper van hemel en aarde, die gesproken heeft tot de mensen. Ook trachten zij zich met heel hun hart aan Zijn verborgen raadsbesluiten te onderwerpen, zoals Abraham, op wie het islamitisch geloof zich zo graag beroept, zich aan God onderwierp. Hoewel zij Jezus niet als God erkennen, vereren zij Hem toch als profet, en zij eren zijn maagdelijke Moeder Maria, die zij soms zelfs met godsvrucht aanroepen. Bovendien verwachten zij de dag van het oordeel, waarop God de mensen zal doen herryzen en hun zal vergelden naar werken. Daarom staat een hoogstaand zedelijk leven bij hen zeer in achtting en vereren zij God, vooral door gebed, aalmoezen en vasten.' Dit gemeenschappelijk geloof in de éne God, Schepper en Rechter van alle mensen, en de gemeenschappelijke bezorgdheid voor de moraliteit van individu en samenleving vormen een uitnodiging aan moslims en christenen om de onenigheid en vijandschap van 'het verleden te vergeten, zich ernstig toe te leggen op wederzijds begrip, en gemeenschappelijk de sociale rechtvaardigheid, de zedelijke waarden, de vrede en de vrijheid te verdedigen en te bevorderen in het belang van alle mensen'.³

Deze korte, maar indrukwekkende verklaring met betrekking tot de islam zou nooit tot stand gekomen zijn zonder de invloed van die bisschoppen die, als leiders van minderheidskerken in overwegend moslimlanden in Afrika en Azië, zich een nieuwe visie op de betekenis van de islam verwor-

ven hadden op basis van hun eigen persoonlijke omgang en ervaring met moslimgelovigen. Zij werden daarbij gesteund door nieuwe ontwikkelingen die zich op het gebied van de theologie van de godsdiensten hadden voorgedaan, vooral onder invloed van Karl Rahner.⁴ Als zodanig was de verklaring van *Nostra Aetate* de vrucht van een verandering in denken, die zich reeds bij verschillende deelnemers aan het concilie had voltrokken. Tegelijkertijd hield de verklaring ook een stimulans in om deze visie meer algemeen ingang te doen vinden daar waar kerken zich nog door een negatieve visie op de islam laten leiden. De verklaring heeft er zodoende toe geleid dat de idee en de praktijk van de 'dialogo en de samenwerking' met de volgelingen van de islam en andere godsdiensten hun weg vonden in het kerkelijk leven en er nu niet meer uit weg te denken zijn. Dit manifesteert zich onder meer in het feit dat pauselijke bezoeken aan landen in Afrika en Azië, en zelfs in Europa, praktisch altijd een ontmoeting met vertegenwoordigers van andere godsdiensten, en met name van de islam, insluiten. Vanzelfsprekend is daarbij ook de thematiek van de toespraak die de paus bij zulke gelegenheden houdt, zeer sterk beïnvloed door de visie van *Nostra Aetate*, nl. dat de gemeenschappelijke geloofsinzichten samen met de erkenning van gemeenschappelijke morele waarden een zekere en duidelijke basis vormen voor een hechte samenwerking bij de opbouw van een rechtvaardige en vreedzame samenleving. Toch beperken de toespraken zich niet tot een herhaling van hetgeen de documenten van Vaticanum II zeggen, maar voegen er ook nieuwe elementen aan toe.⁵

Paulus VI

Terwijl *Lumen Gentium* en *Nostra Aetate* alleen maar over 'moslims' spreken en de islam als godsdienst niet vermelden, gaat Paulus VI een stap verder in de toespraak die hij op 31 juli 1969 houdt tot vertegenwoordigers van moslimgemeenschappen in Kampala (Uganda). Hij geeft daarin uitdrukking aan 'zijn diep respect voor het geloof dat zij belijden,' en hij hoopt dat al hetgeen zij 'gemeenschappelijk bezitten, ertoe zal bijdragen om christenen en moslims steeds dichter bij elkaar te brengen in echte broederschap.' Hij is er verder zeker van dat zijn moslimtoehoorders zullen instemmen met zijn 'gebed tot de Almachtige, dat Hij alle Afrikaanse gelovigen het verlangen naar vergeving en verzoening zal schenken dat zowel het evangelie als de koran trachten te bevorderen.' Tenslotte, terwijl hij de christelijke martelaren van Uganda herdenkt, wil hij ook graag 'eer bewijzen aan de belijders van het moslimgeloof die de eersten waren om de dood te ondergaan, omdat zij weigerden de geboden van hun godsdienst te overtreden.' Een dergelijk publiekelijk eerbetoon van de kant van

de paus voor moslims die om hun trouw aan hun geloof ter dood gebracht waren, was nog nooit eerder gehoord en komt als een welkome verademing na alles wat er in voorbije eeuwen aan negatiefs over de islam gezegd is.

Na deze toespraak volgt er een periode van ruim tien jaar waarin het pauselijk magisterium in het openbaar zwijgt met betrekking tot de islam.⁶ Heeft deze stilte iets te maken met de verontrustende signalen die men in Rome meent op te vangen vanuit de kerken in Afrika en vooral Azië? Daar zou men de eerbied en het respect voor de andere godsdiensten zo sterk op de voorgrond hebben geplaatst dat de verkondiging van het evangelie zou verwaarloosd worden. Onder missionarissen zou de mening opgeld doen dat het niet langer meer de opdracht van de kerk zou zijn om mensen tot het christendom te bekeren omdat zij immers binnen hun eigen godsdienst tot het heil kunnen komen. De taak van de kerk zou erin bestaan de mensen te helpen meer mens te worden, en moslims betere moslims, door in een dialoog van het leven, in solidariteit met hen, menselijke basisgemeenschappen op te bouwen en zo het Rijk van God, een rijk van rechtvaardigheid en vrede hier op aarde naderbij te brengen. Dat het Vaticaan echt verontrust is, wordt bevestigd door de apostolische exhortatie *Evangelii Nuntiandi* van 8 december 1975, waar Paulus VI in het algemeen, zonder de islam expliciet te noemen, schrijft: 'De eerbied en het respect voor de andere godsdiensten kunnen de kerk er niet toe brengen de boodschap van Jezus Christus voor de niet-christenen te verzwijgen. Integendeel, zij meent dat deze mensenmenigten het recht hebben de rijkdommen van het mysterie van Christus te kennen.' En dit des te meer omdat het christendom 'de mens waarlijk met God verenigt, met Zijn levende tegenwoordigheid en met Zijn werkzaamheid...; met andere woorden, door onze godsdienst komt inderdaad die echte en levende omgang met God tot stand die de andere godsdiensten niet teweeg kunnen brengen, ook al hebben ze, om zo te zeggen, hun armen tot in de hemel.'⁷

Wanneer we deze laatste uitspraak naast de toespraak in Kampala leggen, springt het verschil duidelijk in het oog. De lezer kan maar moeilijk aan de indruk ontkomen dat hier twee taalsystemen in het geding zijn. Aan de éne kant staan de positieve, zeer waarderende woorden waarmee de paus in Kampala tegenover zijn moslimgasten met eerbied de moslimmartelaren herdenkt om hun trouw aan hun geloof. Het is de taal van *Nostra Aetate*, de taal van het Secretariaat voor de niet-christelijke godsdiensten, waar men op basis van talrijke contacten met moslims een groot respect voor hen en hun godsdienst heeft ontwikkeld. Aan de andere kant staan de harde, afwijzende woorden waarmee de encyclicke de verontrusting en vrees

bij bepaalde christenen meent te moeten wegnemen door de onmacht van de andere godsdiensten, inclusief de islam, tegenover het christendom te benadrukken: ook al heffen zij hun armen omhoog naar de hemel en dragen zij 'de echo van duizenden jaren van zoeken naar God' in zich, zij kunnen niet leiden tot een echte levende relatie met God. Dit is uitdrukkelijk alleen voorbehouden aan het christendom. Hier ontmoeten we de taal van degenen die waken over de zuiverheid van het geloof en alle nieuwe ideeën toetsen aan de leer van de kerk. Het is hun niet te doen om op basis van nieuwe ervaringen nieuwe wegen te banen en een nieuwe theologie van de godsdiensten te ontwikkelen. Integendeel, uitgaande van voor hen vaststaande theologische principes, zoeken zij uit of nieuwe ideeën passen binnen dit geheel. Doen zij dit niet, dan worden ze zonder meer afgewezen, hoe hard deze afwijzing ook moge klinken. Het gaat tenslotte om de waarheid.

Voor velen betekent de uitspraak van de encycliek zoveel als een herroeping van de positieve visie van *Nostra Aetate*. Toch leidt dit voorval niet tot het einde van de dialoog. Terwijl Paulus VI, zoals reeds opgemerkt, geen directe verklaring met betrekking tot de islam meer uitgeeft tot aan zijn dood, gaat de dialoog op lager niveau toch verder. Vooral dank zij het initiatief van Kardinaal Sergio Pignedoli, in 1973 tot president van het Secretariaat voor de niet-christenen benoemd, worden er in verschillende landen dialogen gehouden met moslims.⁸ Ook stuurt het Secretariaat in 1977 voor het eerst een boodschap aan de moslims bij gelegenheid van het einde van Ramadan, een gewoonte die door talrijke bisschoppenconferenties en individuele bisschoppen sindsdien is overgenomen.

Johannes Paulus II

De encycliek *Redemptor Hominis*

Na het lange stilzwijgen onder Paulus VI, volgt er een dramatische opleving onder Johannes Paulus II. Reeds in zijn eerste encycliek *Redemptor Hominis* van 4 maart 1979 laat hij er geen twijfel over bestaan dat de 'activiteiten die toenadering zoeken tot de vertegenwoordigers van de niet-christelijke godsdiensten' moeten doorgaan. 'Deze inspanningen krijgen gestalte in de dialoog, de contacten, het gemeenschappelijk gebed en het zoeken naar de schatten van de menselijke spiritualiteit die ook bij de leden van deze godsdiensten niet ontbreken.' De paus is er zich terdege van bewust dat er in bepaalde kringen bezwaren gemaakt worden tegen deze inspanningen als zouden ze 'de zaak van het evangelie schaden, verwar-

ring zaaien in vragen van geloof en moraal en uitlopen op een soort godsdienstige onverschilligheid.' Het tegendeel is echter eerder waar. Want, zo vraagt de paus zich af, 'is de vaste geloofsovertuiging van de leden van niet-christelijke godsdiensten – ook die geloofskracht komt van de Geest der waarheid die werkzaam is over de zichtbare grenzen van het mystieke lichaam heen – soms niet beschamend voor de christenen die zo vaak overhellen naar twijfel aan de waarheden door God geopenbaard en door de kerk verkondigd, en die zo geneigd zijn hun morele beginselen af te zwakken en de deur te openen voor een vrijere moraal?'⁹ Dat de paus hierbij denkt aan de islam, lijkt mij erg voor de hand te liggen.

In het verdere verloop van de encycliek komt Johannes Paulus nog een keer terug op de verhouding met de andere godsdiensten. Hij geeft hier een samenvatting van *Nostra Aetate* waarbij hij duidelijk eigen accenten aanbrengt. Zo laat dit conciliedocument volgens hem 'in het bijzonder een diepe waardering zien voor de grote geestelijke waarden, meer nog, voor de meerwaarde van het spirituele' in de andere godsdiensten. Deze tonen aan 'dat het diepste verlangen van de menselijke geest – ondanks de verscheidenheid van wegen – één en dezelfde richting uitgaat: in het zoeken naar God en tegelijk – via deze gerichtheid op God – in het zoeken naar de volle zin van het menselijk leven.' De paus sluit deze passage af met de vermelding, dat het concilie ook 'zijn achting getoond heeft voor de volgelingen van de islam, wier geloof eveneens teruggaat op Abraham'.¹⁰

Aan enige gedachten uit deze passages willen we iets meer aandacht schenken, mede omdat zij voor hetgeen volgt van belang zijn. Allereerst schrijft de paus dat de geloofskracht, de vaste geloofsovertuiging van de leden van niet-christelijke godsdiensten van de Geest der waarheid komt. Het is dus niet, zoals wel wordt beweerd, dat de Geest van de waarheid in het leven van andersgelovigen eigenlijk alleen maar werkzaam is ondanks hun godsdienstige overtuiging. Integendeel, zoals Thom Michel van het Secretariaat opmerkt, volgens de paus is de Geest van de waarheid actief in het hart zelf van deze overtuiging; hij staat aan de basis ervan.¹¹ Meer concreet met betrekking tot de moslims betekent deze uitspraak dat hun godsdienstige overtuiging, die niet los te maken is van de koran en van de profeet Mohammed, een genade is van de Heilige Geest. Hier horen we duidelijk de taal van het Secretariaat doorklinken. Op zich beschouwd hebben we hier dan ook te doen met een revolutionaire uitspraak die geheel nieuwe perspectieven zou kunnen openen. Zien we echter naar de verdere context van de encycliek en van latere documenten die de relatie tussen christendom en islam vanuit vaststaande theologische principes duiden, dan worden we gedwongen de aangehaalde passage 'restrictief' te interpreteren.

De inspiratie van de Geest van de waarheid beperkt zich volgens Johannes Paulus immers tot datgene wat goed en waar is in het leven van de moslims en in hun godsdienst. In hun leven nu is het een groot goed wanneer zij in vrijheid overeenkomstig hun geweten vasthouden aan hun geloof.¹² Als zodanig is hun geloofskracht een genade van de Geest, maar binnen de context van de gehele theologie van Johannes Paulus zegt dit verder niets over de waarheid en daarmee de heilswaarde van hun godsdienst op zich. Want ook iemand die onwetend een valse godsdienst aanhangt en deze gewetensvol belijdt, is niet uitgesloten van het heil, want die persoon werkt samen met de genade van de Geest.¹³

In dezelfde lijn ligt ook de verklaring dat het geloof van de moslims teruggaat op Abraham. Met deze verklaring gaat Johannes Paulus verder dan de conciliedocumenten. *Nostra Aetate* verklaart heel voorzichtig dat moslims 'zich graag beroepen op Abraham',¹⁴ terwijl *Lumen Gentium* zegt dat zij 'belijden het geloof van Abraham te bezitten'.¹⁵ De conciliedocumenten spreken zich er dus niet over uit of de moslims inderdaad het geloof van Abraham bezitten. Ze laten het bij de vaststelling dat de moslims zo denken. Mocht er echter enige twijfel bestaan bij de christenen, dan neemt Johannes Paulus II deze weg met zijn bevestiging die hij nog eens uitdrukkelijk herhaalt voor de katholieke gemeenschap te Ankara op 29 november 1979: 'Evenals u hebben zij (de moslims) het geloof van Abraham...' Betekent dit ook dat Johannes Paulus, in het licht van de paulinische theologie, van mening is dat de moslims, juist zoals Abraham, door hun geloof gered worden? Thom Michel vindt dat de soteriologische implicaties van deze visie door de godsdiensttheologen grondig onderzocht zouden moeten worden. Zij zouden zich inderdaad moeten afvragen of de moslims niet tot het heil komen op een wijze analoog aan die van de joden, namelijk als zonen en dochters in het geloof van Abraham die juist vanwege hun geloof erfgenamen zijn van de beloften gedaan aan Abraham.¹⁶ Gezien zijn theologie van de godsdiensten, waar we reeds op zinspeelden, is een dergelijke interpretatie echter praktisch uitgesloten voor Johannes Paulus. *Redemptor Hominis* laat hier verder ook geen twijfel over bestaan: 'de enige oriëntatie voor geest en verstand, voor wil en hart is Christus alleen, onze Verlosser, de Verlosser van de mens. Op Hem willen wij ons oog richten, want in Hem alleen, de Zoon van God, is het heil te vinden'.¹⁷ Latere documenten zullen dit uitdrukkelijk bevestigen.

Opvallend is, zoals reeds opgemerkt, de heel eigen manier waarop Johannes Paulus de hoofdgedachten van *Nostra Aetate* samenvat. Wat hij waardeert in de andere godsdiensten is hun 'diepe waardering voor de grote geestelijke waarden, meer nog, voor de meerwaarde van het spirituele.'

Het is niet verwonderlijk dat de paus, komend uit het toenmalige atheïstisch-materialistische Oostblok, vooral deze karaktertrek in de andere godsdiensten waardeert. Bovendien ziet hij in deze nadruk op het spirituele een heel belangrijk tegenwicht tegen de overal opdringende secularistische tendensen, die leiden tot een verzwakking of zelfs een verdwijning van de aandacht voor het spirituele, het transcendente, waarin de uiteindelijke zingeving van de mens gelegen is. Vanuit deze visie op de noodzaak van het transcendente in de huidige wereld, komt de paus ertoe de andere godsdiensten, en met name de islam, te beschouwen als bondgenoten in de strijd voor een wereld waarin de waardigheid van de mens, geworteld in zijn transcendentie, erkend en gewaarborgd wordt.

Tenslotte, bij de beschrijving van de inspanningen die tot de toenadering met andersgelovigen moeten leiden, vermeldt de paus ook het gemeenschappelijk gebed. Wanneer hij echter in 1986 vertegenwoordigers van de andere godsdiensten in Assisi bijeenroept voor een wereldgebedsday voor de vrede, blijkt dit gemeenschappelijk gebed niet mogelijk. Binnenkerkelijke druk met beschuldigingen van syncretisme dwingen de paus hiervan af te zien. Wij komen hier later nog op terug.

De eerste toespraken

Johannes Paulus houdt zijn eerste toespraak met betrekking tot de islam op 29 november 1979 te Ankara. Binnen het tijdsbestek van 15 maanden wordt deze dan gevolgd door 7 toespraken in Afrika (Kenya, Ghana), Azië (Pakistan, Filippijnen), en Europa (Frankrijk, Duitsland). Het Secretariaat is zo ingenomen met deze gunstige wending na het lange officiële zwijgen onder Paulus VI dat het deze 8 toespraken in een apart boekje uitgeeft.¹⁸

In praktisch alle toespraken volgt de paus de ons reeds vanuit *Nostra Aetate* bekende gedachtengang: vanwege hun gemeenschappelijk geloof in God, Schepper en Rechter, kunnen en moeten christenen en moslims samenwerken opdat Gods bedoelingen met de mens en de schepping worden vervuld in een wereld die dreigt onder te gaan aan het materialisme. Zo zegt hij in Ankara: 'Het geloof in God dat christenen, moslims en joden als de geestelijke afstammelingen van Abraham belijden, is indien het oprecht wordt beleefd... een zekere grondslag voor de waardigheid, de broederschap en de vrijheid van de mensen en een beginsel van rechtschapenheid voor het morele gedrag en voor het gemeenschappelijke leven. En er is nog meer: dankzij dit geloof in de transcendente God, de Schepper, staat

de mens aan de top van de schepping. Hij is geschapen, zo leert de bijbel, 'naar het beeld en de gelijkenis van God' (Gen. 1,27); en voor de koran, het heilige boek van de moslims, heeft, hoewel de mens uit stof gemaakt is, 'God hem zijn geest ingegeven en hem begiftigd met gehoor, gezicht en hart', dat wil zeggen verstand (Soera 32,8)... (Laten we) aan dit geloof het beginsel ontleen voor een samenwerking met het oog op de voortgang van de mens, de wedijver in het goede, de uitbreiding van de vrede en van de broederschap in de vrije belijdenis van het geloof dat ieder heeft.¹⁹ In Nairobi geeft hij op 9 mei 1980 als zijn wens te kennen 'al het mogelijke te willen doen om de geestelijke banden tussen christenen en moslims te ontwikkelen... in een wereld die gevaar loopt door het materialisme opgeslorpt te worden. Onze wederkerige achting en ons verlangen om de mensheid te dienen sporen ons aan tot een gezamenlijke inzet ter bevordering van de vrede, sociale rechtvaardigheid, morele waarden en alle ware vrijheden van de mens'.²⁰ De moslims in Frankrijk worden door Johannes Paulus op 2 juni 1980 toegesproken als 'onze broeders in het geloof in één God.' En hij eindigt met de woorden: 'Ons gemeenschappelijk ideaal is een samenleving waarin de mensen elkaar beschouwen als broeders die wandelen in Gods licht en streven naar wat goed is'.²¹ In Duitsland prijst hij moslingastarbeiders op 17 november 1980 op het Domplein van Mainz: 'Wanneer jullie met een oprecht hart jullie geloof in God uit jullie vaderland naar een vreemd land meegenomen hebben en hier tot God, jullie Schepper en Heer bidden, behoren ook jullie tot die grote groep pelgrims die sinds Abraham steeds weer weggetrokken zijn om de ware God te zoeken en te vinden. Wanneer jullie er niet voor terugschrikken ook in het openbaar te bidden, geven jullie daarmee een voorbeeld aan ons, christenen, dat onze hoogachting verdient. Beleef je geloof ook in den vreemde en laat je door geen enkel menselijk of politiek belang misbruiken'.²² Ook in Karachi spreekt Johannes Paulus op 23 februari 1981 over '...Abraham met wiens geloof christenen, moslims en joden hun eigen geloof graag in verbinding brengen'.²³ Tenslotte, in zijn toespraak van 2 maart 1981 te Davao, op de Filippijnen, weidt hij uit over de noodzaak van de dialoog. Deze dialoog 'is gebouwd op vertrouwen, en vertrouwen veronderstelt niet alleen rechtvaardigheid maar ook barmhartigheid.' Hij vervolgt dan: 'Beste moslims, mijn broeders... Juist als jullie, zoeken wij, christenen, de basis en het model van barmhartigheid in God zelf, de God aan wie jullie boek de zeer schone naam geeft van *al-Rahman*, terwijl de bijbel Hem noemt *al-Rahum*, de Barmhartige'.²⁴ Het blijft natuurlijk niet bij deze toespraken. Maar deze eerste toespraken zetten de toon voor de vele andere die volgen, maar die we in dit korte artikel niet allemaal kunnen verwerken.²⁵ De korte passages die wij aangehaald hebben laten zonder twijfel een grote waardering zien voor de islam. Vooral valt op hoe de paus het thema van

het geloof van Abraham verder ontwikkelt en de moslims broeders en zusters in het geloof in de éne God noemt. De vraag naar de mogelijke theologische implicaties van deze zuster- en broederschap in het geloof van Abraham wordt ook hier echter niet gesteld. Belangrijk is verder ook dat in de toespraken te Ankara en Davao de koran niet alleen vermeld wordt, maar dat de paus er voor het eerst ook teksten uit citeert, en daarbij de koran kwalificeert als 'het heilige boek van de moslims'. Na al hetgeen er in het verleden door kerkelijke autoriteiten over de koran gezegd is, is dit toch wel iets heel bijzonders. Bovendien kan men zich afvragen welke theologische betekenis men moet toekennen aan het feit dat de paus de koran 'heilig' noemt en er kennelijk met goedkeuring teksten uit aanhaalt. Houdt dit in dat, volgens de paus, de moslims door het onderhouden van wat er in hun 'heilig boek' geschreven staat, tot het heil komen? Is dit ook de betekenis van de oproep van de paus tot de moslim-gastarbeiders in Mainz: 'Beleef je geloof? Gezien hetgeen we boven reeds meenden te moeten zeggen met betrekking tot gelijksoortige kwesties – de geloofskracht van de moslims die een gave van de Geest van waarheid is en het geloof van Abraham dat moslims en christenen gemeen hebben –, zal ons antwoord negatief moeten zijn. We hebben hier opnieuw te doen met de taal van het Secretariaat die niet past in de theologie van de godsdiensten zoals die door het pauselijk magisterium wordt voorgestaan. Het lijkt er zelfs op dat vanwege mogelijke misverstanden aan het citeren uit de koran in 1985 een einde is gemaakt, zoals uit het vervolg zal blijken.

Ontmoeting met jeugdige moslims in Casablanca, Marokko

Ondanks het feit dat er bepaalde politieke risico's verbonden waren met een bezoek aan Marokko, besloot Johannes Paulus uiteindelijk toch in te gaan op de uitnodiging van koning Hasan II en zijn verzoek om de jongeren van Marokko tijdens het jaar van de jeugd toe te spreken, te honoreren. En zo gebeurt wat tot voor kort voor onmogelijk gehouden werd. Op 19 augustus 1985 ontmoet paus Johannes Paulus II in het stadion van Casablanca zo'n 80.000 jeugdige Marokkaanse moslims uit alle delen van het land. Begrijpelijkerwijs ziet de paus in deze ontmoeting een hoogtepunt in zijn contacten met de moslims waarop hij voortdurend terugkomt. Zijn toespraak die natuurlijk zeer veel voorbereiding gekost heeft, verschilt inhoudelijk niet van hetgeen hij in zijn toespraken reeds gezegd heeft. Zo zegt hij aan het begin: 'Wij, christenen en moslims, hebben veel gemeen als gelovigen en als mensen. Wij leven in dezelfde wereld die gekenmerkt is door talrijke tekenen van hoop, maar ook van angst. Abraham is voor

ons gelijkelijk een voorbeeld van geloof in God, van onderwerping aan zijn wil en van vertrouwen in zijn goedheid. Wij geloven in dezelfde God, de ene God, de levende God, de God die de werelden schept en zijn schepselen tot voltooiing brengt... Vooral over God wil ik met jullie spreken; ...en ik wil jullie eveneens spreken over de menselijke waarden die hun grondslag vinden in God... Is het mysterie van God niet de meest verheven werkelijkheid, waarvan de zin afhangt, die de mens aan zijn leven geeft? Dit gemeenschappelijk geloof roept op tot 'een gemeenschappelijk getuigenis in woord en daad over de betekenis van God in een steeds meer geseculariseerde en soms zelfs atheïstische wereld.' Dit getuigenis over God, 'de Vader van alle mensen' kan niet losgemaakt worden van 'een gezamenlijk getuigenis over de waardigheid van de mens' omdat hij 'geschapen is naar Gods beeld.' Dit houdt in dat wij 'elke mens eerbiedigen, beminnen en helpen,' en de rechten van de mens respecteren, omdat zij 'de uitdrukking zijn van de wil van God.' Dit respect vereist 'wederkerigheid op alle gebieden, vooral op die welke de fundamentele vrijheden betreffen en meer bijzonder de godsdienstvrijheid.' Na vervolgens over het samenwerken aan een meer menselijke, solidaire wereld gesproken te hebben met waardige levensvoorwaarden voor allen, komt de paus tenslotte te spreken over de verschillen: 'De eerlijkheid vereist dat wij onze verschillen erkennen en respecteren. Het meest fundamentele verschil is ongetwijfeld onze kijk op de persoon en het werk van Jezus van Nazaret. Jullie weten dat, volgens de christenen, deze Jezus hen inwijdt in een innige kennis van het mysterie van God en een kinderlijke gemeenschap met Zijn gaven, zodat zij Hem erkennen en verkondigen als Heer en Verlosser. Dat zijn belangrijke verschillen, die wij met nederigheid en respect in wederzijdse verdraagzaamheid kunnen aanvaarden; hier staan we voor een mysterie dat God ons eens zal verhelderen, daar ben ik zeker van... Ik geloof dat God ons vandaag uitnodigt onze oude handelwijze te veranderen. Wij moeten elkaar eerbiedigen en aldus elkaar aanmoedigen in goede werken op de weg naar God... Ideologieën en leuzen kunnen jullie geen voldoening bieden... Alleen de geestelijke en morele waarden kunnen dat doen en die hebben God tot grondslag. Ik wens dat jullie dus mogen bijdragen om een wereld op te bouwen, waarin God de eerste plaats inneemt, (waar wij als gelovigen gestalte geven aan de allerschoonste namen die onze religieuze tradities aan God toekennen.' Hij sluit met een gebed.²⁶

Het is opmerkelijk dat de paus in zijn toespraak geen enkel vers uit de koran citeert, terwijl hij dit nog wel deed in een toespraak tot de deelnemers aan het colloquium over 'Heiligheid in christendom en islam' op 9 mei 1985.²⁷ M. Borrmans, die waarschijnlijk zeer nauw betrokken is geweest bij het opstellen van de toespraak, merkt hierover op dat men gevoelig

kan veronderstellen dat de moslims de paus hiervoor erkentelijk zullen zijn. En hij verduidelijkt dit door te zeggen dat men de koran eigenlijk alleen in het Arabisch kan citeren, waarna vervolgens een vertaling toegevoegd kan worden. Dit zou echter moeilijk geweest zijn en dit des te meer omdat het geïnterpreteerd zou kunnen worden als een soort van officieuze erkenning van de kanonieke waarde van de tekst in zijn geheel. Een christen zou zo iets niet kunnen toelaten zonder zijn geloof prijs te geven gezien de ontkenningen in de koran van wezenlijke mysteries van het christelijk geloof. Verschillende mensen waren daarom verwonderd over het feit dat de paus verzen uit de bijbel en de koran citeerde tijdens de boven reeds vermelde toespraak.²⁸ Het is duidelijk dat er binnenkerkelijk bezwaren zijn gemaakt omdat een dergelijke praktijk zou leiden tot syncretisme. Gevoelig als het Vaticaan is voor zulke beschuldigingen, blijven de citaten uit de koran in het vervolg achterwege.

Tegen deze achtergrond valt het op hoezeer de paus het gemeenschappelijke geloof en de noodzaak van een gezamenlijk getuigenis van christenen en moslims benadrukt. Dit blijkt vooral uit het veelvuldig gebruik van 'wij' en 'ons' waarmee de paus in de meeste gevallen niet 'wij, christenen,' tegenover 'jullie, moslims,' bedoelt maar moslims en christenen samen die, zoals hij aan het begin verklaart, 'veel gemeen hebben, als gelovigen en als mensen.' Er spreekt zo een diepe verbondenheid uit de toespraak. Aan het slot wordt deze betrokken op de allerschoonste namen die wij in onze religieuze tradities aan God toekennen. De paus gaat echter niet in op de heilsbetekenis van deze verbondenheid in geloof in de ene God.

Wel gaat hij iets dieper in op de belangrijke verschillen die er bestaan, vooral met betrekking tot de persoon en het werk van Jezus van Nazaret. Deze moeten niet zoals in het verleden, leiden tot polemieken en oorlogen. Wij moeten ze met nederigheid aanvaarden, wetend dat we hier voor een mysterie staan, dat eens op het einde van de tijden aan ons geopenbaard zal worden.²⁹ Een tekst van het Secretariaat zegt in dit verband dat 'wij leven in de tijd van Gods geduld voor de kerk en iedere christelijke gemeenschap want niemand kan God verplichten sneller te handelen dan Hijzelf verkiest te doen'.³⁰ En in *Dialog en verkondiging*, het op 19 mei 1991 gepubliceerde document van de Pauselijke Raad voor Interreligieuze Dialogo en de Congregatie voor de Evangelisatie der Volkeren, heet het: 'Allen, christenen zowel als volgelingen van andere religieuze tradities, worden bij hun zoeken naar licht en waarheid door God zelf uitgenodigd om binnen te gaan in het mysterie van Zijn geduld. Alleen God kent de tijden en de fasen van de voltooiing van deze lange menselijke zoektocht.³¹ Betekent dit dat we de waarheids- en daarmee de heilsvraag als het ware voorlopig

uit handen kunnen geven en aan God overlaten,³² in de overtuiging dat God die het heil van alle mensen wil, alles ten beste zal leiden? Betekent dit dat we in de tussentijd de godsdiensten waardoor het merendeel van de mensen in feite de God van het heil leert kennen en dienen, als heilswegen mogen erkennen? Gods raadsbesluiten zijn inderdaad ondoorgrondelijk en de Geest bewerkt het heil van de mensen op een geheimnisvolle wijze die alleen aan God bekend is. Deze erkenning van het mysterie van God kan echter volgens de paus nooit in strijd komen met wat dezelfde God ons in Jezus heeft geopenbaard, namelijk dat voor de mensen Jezus Christus de enige weg tot het heil is. Naast hem bestaan er geen parallelle en complementaire heilswegen.³³

Wereldgebedsday voor de vrede in Assisi, 27 oktober 1986

Tijdens een eucharistieviering samen met vertegenwoordigers van andere christelijke kerken op 25 januari 1986, de sluitingsdag van de week van gebed voor de eenheid, kondigt Johannes Paulus II aan dat hij gedurende dat jaar, het internationale jaar voor de vrede, zich wil inzetten voor een wereldbeweging van gebed voor de vrede, die de grenzen van afzonderlijke landen zal overschrijden en waarbij de gelovigen van alle godsdiensten zullen zijn betrokken. Onderdeel van zijn inzet is het organiseren van een speciale gebedsbijeenkomst voor de vrede te Assisi, samen met vertegenwoordigers van alle kerken en wereldgodsdiensten.³⁴ Terwijl deze laatste de pauselijke uitnodiging aannemen, komen er van de kant van conservatieve christenen nogal wat bezwaren. De paus neemt hiertegen stelling door in een toespraak tijdens een algemene audiëntie op 22 oktober heel uitdrukkelijk te verklaren dat 'de mensheid alleen in Christus kan worden gered.' Christus is 'in zekere zin met iedere mens verenigd;' Hij is 'het centrum van de schepping en de geschiedenis.' Daarom zijn in de andere godsdiensten 'zaden van het Woord' te vinden die de kerk respecteert. Een van deze is het gebed. Respect voor het gebed van de anderen betekent evenwel niet, zo zegt de paus, 'dat wij de bedoeling hebben ons de gebedsformules eigen te maken die een uitdrukking zijn van andere geloofsvisies. Hetgeen in Assisi staat te gebeuren, zal zeker geen religieus syncretisme zijn... Daarom is voor de bijeenkomst in Assisi de formule gekozen: samen bij elkaar zijn om te bidden. Zeker, het is niet mogelijk om "samen te bidden", om een gemeenschappelijk gebed uit te spreken, maar we kunnen wel aanwezig zijn wanneer de anderen bidden.' Op de dag zelf komt de paus er nogmaals op terug dat het feit van de samenkomst 'geen concessie is aan relativisme inzake religieuze geloofsovertuigingen,' 'geen herleiden

van de gebeden tot een gemeenschappelijke noemer.'

Het is niet duidelijk welke inhoud en vorm Johannes Paulus aan de wereldgebedsday voor de vrede wilde geven, toen hij in januari 1986 zijn plannen daarvoor bekend maakte. Waar het hem om gaat, zo verduidelijkt hij op de dag zelf, is voor de wereld te getuigen van wat hij noemt 'de transcendente kwaliteit van de vrede.' Hij wil, samen met andere gelovige mensen, de overtuiging uitdragen die hen samenbindt dat 'vrede alle menselijke pogingen te boven gaat, en dat daarom haar bron en verwerkelijking gezocht moeten worden in die Werkelijkheid die ons allen overstijgt.' Hij wil dit doen omdat de nood in de wereld er dringend om vraagt. 'Of we leren samen op te trekken in vrede en harmonie, of we raken van elkaar verwijderd en ruïneren onszelf en anderen.' Hij hoopt dat de pelgrimstocht naar Assisi allen opnieuw bewust zal maken 'van de gemeenschappelijke oorsprong en bestemming van de mensheid,' en dat zij er 'een anticipatie in zullen zien van de wijze waarop God de geschiedenis van de mensheid zou willen laten verlopen: een tocht van broeders en zusters die elkaar vergezellen op weg naar het transcendente doel dat God hen stelt.' Dat in deze pauselijke visie van een gezamenlijke tocht van broeders en zusters die verbonden zijn door een gemeenschappelijke overtuiging over oorsprong en doel van de mensheid, uiteindelijk geen plaats is voor gemeenschappelijk gebed, maar alleen slechts voor een aanwezig zijn bij elkaars gebed, zal door velen als een innerlijke tegenstrijdigheid ervaren worden. Wat is de waarde van wat gelovigen op wezenlijke punten gemeenschappelijk hebben, als ze daar niet gemeenschappelijk uitdrukking aan kunnen geven? Wat is de basis voor hun gezamenlijke inzet voor de erkenning van God in een secularistische en zelfs atheïstische wereld, als ze hun zorg daarvoor niet samen aan God kunnen aanbevelen? En naar de islam toe, wat betekent het dat christenen en moslims broeders en zusters zijn in het geloof van Abraham in de éne en dezelfde God, Schepper en Rechter, als gezamenlijk gebed niet mogelijk is en zij zich afzonderlijk tot God moeten richten? Is God dan toch niet dezelfde? We kunnen doorgaan met vragen. Feit is echter dat de paus de bezwaren van syncretisme zeer serieus heeft genomen omdat ze raakten aan zijn eigen christologische visie. Hij heeft niets willen doen dat zelfs maar de schijn zou kunnen hebben van een erkenning van andere godsdiensten als wegen tot heil en dat afbreuk zou kunnen doen aan de unieke plaats van Christus in Gods heilsplan. In zijn kerstoespraak terugblikkend op de bijeenkomst te Assisi, 'de religieuze gebeurtenis die de grootste aandacht heeft getrokken in het jaar dat ten einde loopt,' komt hij hier nogmaals op terug. In feite interpreteert hij de bijeenkomst helemaal vanuit zijn christologie als hij zegt: 'Op die dag, tijdens het gebed dat het motief en de hele inhoud ervan was, werd

voor een ogenblik de verborgen maar fundamentele eenheid zichtbaar die het goddelijk Woord, 'in wie alles is geschapen en alles bestaat,' tot stand heeft gebracht tussen de mannen en vrouwen van deze wereld.' Of de andersgelovige aanwezig zijn het ook zo gezien hebben, is niet zo zeker.

Conclusie

De spanning die er sinds Vaticanum II bestaat tussen dialoog en verkondiging, tussen eerbied voor de andere godsdiensten en de uniciteit van Christus, zet zich ook bij Johannes Paulus door. De missie-encycliek *Redemptoris Missio* van 8 december 1990 wekt echter de indruk dat de balans, zo die er al was, nu definitief doorgeslagen is naar een hernieuwde bevestiging van de uniciteit van Christus en de daarop gebaseerde noodzaak van de verkondiging van het evangelie die steeds urgenter wordt naarmate het aantal mensen dat het evangelie niet gehoord heeft, steeds verder toeneemt. Dit komt niet als een verrassing. We hebben immers kunnen zien dat diverse aanzetten tot een mogelijke vernieuwing die in de praktijk van de dialoog naar voren kwamen, zich niet hebben kunnen doorzetten. De belangrijkste reden hiervoor is, zoals reeds eerder aangegeven, dat de officiële theologie van de godsdiensten de ervaringen die christenen opdoen in hun ontmoetingen met moslims en andersgelovigen, niet tot uitgangspunt maakt van de theologische reflectie, maar uitgaat van vooringenomen standpunten, waarbij het veel meer gaat om een plaatsbepaling van de andere godsdienst in het licht van de christologische dogma's en veel minder om de zin en betekenis van het andere geloof in het leven van zijn volgelingen en de vragen die vandaar uit aan ons gesteld worden. En zelfs waar de paus bewondering kan opbrengen voor de geloofskracht van de moslims, daar kan hij dit fenomeen in zijn eigenstandigheid als geloof van moslims dat onlosmakelijk met de koran en de profeet Mohammed verbonden is, toch niet in zijn theologische reflectie betrekken. En wanneer hij verklaart dat 'ieder authentiek gebed opgewekt wordt door de heilige Geest, die op geheimnisvolle wijze tegenwoordig is in het hart van iedere mens',³⁵ kan dit hem er toch niet toe brengen om samen te bidden met de andersgelovigen in Assisi, waarvan we toch mogen aannemen dat hij hun gebed als authentiek en dus als opgewekt door de heilige Geest beschouwt. Op zo'n ogenblik krijgt zijn zorg voor orthodoxie de overhand over alles wat ook maar enigszins de indruk zou kunnen wekken van relativisme of indifferentisme, twee karakteristieken van de moderne geest die er volgens de paus mede toe geleid hebben dat de huidige wereld 'de zin van de laatste werkelijkheden en van het bestaan zelf verloren lijkt te hebben.' Daarbij komt de dialoog erg onder druk te staan, vooral door verklaringen als:

'Christus is de enige Redder van allen, de enige die God kan openbaren en naar God kan voeren... Niemand kan, daarom, in gemeenschap met God treden, behalve door Christus, onder de werking van de Geest.' 'Het is de Geest die de "zaden van het Woord" uitzaait, die aanwezig zijn in rituelen en culturen, en ze voorbereidt op hun volle rijpheid in Christus.' 'De dialoog moet geleid en verwerkelijk worden in de overtuiging dat *de Kerk de gewone weg van het heil is* en dat *alleen zij* de gehele volheid van de heilsmiddelen bezit'.³⁶ Zonder dat er eigenlijk naar hen geluisterd is, worden de andere godsdiensten a priori theologisch gekwalificeerd als hulpbehoevend, onrijp, onvolledig. Zij bevatten 'leemten, onvolkomenheden en dwalingen.' Als zodanig bestaat er voor hen, ook voor de islam, eigenlijk maar een mogelijkheid, namelijk zich te bekeren tot het christendom en zich aan te sluiten bij de Kerk die alleen de gehele volheid van heilsmiddelen bezit. Deze stellingname lijkt echter moeilijk in overeenstemming te brengen met de openheid, de nederigheid en het gezamenlijk elkaar vooruithelpen op de weg van het religieuze zoeken, die de encycliek zelf als voorwaarden opnoemt voor een echte dialoog. Deze anomalie zal echter zo lang blijven voortduren als de officiële theologie van de godsdiensten vasthoudt aan de traditionele hoge christologie, en weigert de vragen tot zich toe te laten die opgeroepen worden door de pluriformiteit van christologische uitspraken in het Tweede Testament, het historisch karakter van de dogma's, het religieus pluralisme, om maar enkele zaken te noemen. Wat zou moeten gebeuren is dat het pauselijk magisterium zich niet zo zeer ziet als de autoriteit die op haar termen de werkzaamheid van de Geest in de andere godsdiensten onderzoekt, maar dat het zich echt openstelt voor de Geest en voor Zijn scheppende aanwezigheid, ook in het levende geloof van de moslims.³⁷

1 *Bulletin* nr. 79 (1992) 9.

2 We verwijzen hier naar *Lumen Gentium* 16: '...het heilsplan strekt zich ook uit tot hen, die de Schepper erkennen, onder wie vooral de moslims, die belijden het geloof van Abraham te bezitten, en die samen met ons de éne en barmhartige God aanbidden, die de mensen op de laatste dag zal oordelen.'

3 *Nostra Aetate* 3.

4 Baanbrekend in dit verband was Karl Rahner, 'Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen', in *Schriften zur Theologie*, Band 5, 115-135.

5 Voor een goed overzicht, zie P. Rossano, 'The Major Documents of the Catholic Church regarding the Muslims', in *Bulletin* nr.

48 (1981), 204-215; T. Michel, 'Islam-Christian Dialogue: Reflections on the Recent Teachings of the Church', in *Bulletin* nr 59 (1985), 172-193; T. Michel, 'Pope John Paul II's Teaching about Islam', in *Seminarium* 26 (1986), 73-82.

6 Cfr. Rossano, a.c., 210: 'After these declarations, there follows about ten years of silence in the public magisterium of Paul VI regarding Islam.'

7 *Evangelii Nuntiandi* 53.

8 Vgl. A. Camps, 'Een nieuwe uitgave van de handleiding voor de dialoog met moslims', in *Wereld en Zending* 13 (1984), 340-346.

9 *Redemptor Hominis* 6.

10 *ibid.* 11.

- 11 'It is clear from Redemptor Hominis that John Paul II considers this action of the Holy Spirit in the lives of non-Christians to be operative not in spite of their religious adherence, but rather at its essence and foundation.' T. Michel, 'Islam-Christian Dialogue', 177-178.
- 12 Vgl. de Verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae*, waarnaar de paus uitdrukkelijk verwijst in nr 12.
- 13 Zie voor de laatste ontwikkeling, *Redemptoris Missio* 10.
- 14 *Nostra Aetate* 3: '...Abrahamad quem fides islamica libenter sese refert.'
- 15 *Lumen Gentium* 16: '...Musulmanos, qui fidem Abrahae se tenere profitentes...'
- 16 'Islam-Christian Dialogue', 184.
- 17 *Redemptor Hominis* 7.
- 18 *Chiesa e Islam, Discorsi del Papa Giovanni Paolo II ai Musulmani nei primi tre anni del Suo Pontificato*, Vaticaan 1981.
- 19 *Archief van de Kerken* 35 (1980), 248-249.
- 20 *Chiesa e Islam*, 26.
- 21 *ibid.* 33-34.
- 22 *ibid.* 37.
- 23 *ibid.* 40.
- 24 *ibid.* 53.
- 25 Deze toespraken tot verschillende groepen van moslims zijn te vinden in het *Bulletin*, uitgegeven door de Pauselijke Raad voor Interreligieuze Dialoog, vroeger het Secretariaat voor de niet-christelijke godsdiensten.
- 26 *Archief van de Kerken* 41 (1986), 730-732.
- 27 *Archief van de Kerken* 41 (1985), 770-771.
- 28 'Le discours de Jean-Paul II aux jeunes de Casablanca', in *Seminarium* 26 (1986), 44-71, hier 57.
- 29 Volgens Borrmans schijnt de paus hier te verwijzen naar een vers in de koran dat de uiteindelijk reden voor het religieuze pluralisme bij God legt: 'Als God het had gewild, zou hij jullie tot een enkele gemeenschap gemaakt hebben, maar hij heeft jullie willen beproeven in de gave die hij jullie gegeven heeft. Wedijvert dan met elkaar in goede daden. Gezamen-

lijk zullen jullie naar God terugkeren. Hij zal jullie dan verhelderen waarover jullie het oneens waren' (5,48).

30 *Houding van de katholieke kerk tegenover de gelovigen van andere godsdiensten* 44 in *Archief van de Kerken* 40 (1985), 801.

31 *Kerkelijke documentatie* 121, 19 (1991), 371-396, hier 394.

32 Vgl. J. Slomp, 'Is Knitter's model in Nederland bruikbaar?', in *Wereld en Zending* 15 (1986), 108-112, hier 111.

33 *Redemptoris Missio* 5.

34 Alle pauselijke toespraken met betrekking tot de wereldgebedsdag voor de vrede zijn te vinden in *Bulletin* nr 64 (1987), 11-99.

35 *Kersttoespraak tot de Romeinse curie*, 22 december 1986; *Redemptoris Missio* 29.

36 *Redemptoris Missio* 5, 28, 55.

37 Voor enkele commentaren op *Redemptoris Missio*, zie J. van Lin, 'Missio! Moet dat nog?', in *Wereld en Zending* 20 (1991), 94-101; P. Holtrop, 'De schrale wind van de nieuwe lente', *ibid.*, 101-105; G. Evers, 'Interreligieuze Dialog und Mission nach der Enzyklika "Redemptoris Missio"', in *ZMR* 75 (1991), 191-209; T. Balasuriya, 'Note on Pope John Paul II's Encyclical: *Redemptoris Missio* (1990)', in *The Japan Missionary Bulletin* 45 (1991), 217-224.

Dr. J. Hoëberichts (1929), was na z'n theologische studies te Rome, gedurende 28 jaar (1958-1986) docent in de theologie te Karachi, Pakistan. Hij is thans verbonden aan het Franciscaans Studiecentrum te Utrecht met als studieopdracht: Franciscus en de islam. Een eerste publicatie verscheen onder dezelfde titel in *Franciscaanse Studies* 7, Utrecht 1991. Daarnaast is hij, in samenwerking met de Missionszentrale der Franziskaner te Bonn, uitgever van *Theological Reprints at the Service of Mission*, een theologische literaturoordienst in het Engels, vooral voor mensen werkzaam in de kerken van de Derde Wereld.

Jan Slomp

Europese Kerken en Islam

In de afgelopen decennia is een boeiend netwerk ontstaan van contacten tussen christenen en moslims in Europa. Vooral op het terrein van studie en bezinning blijkt wederzijds begrip voor elkaar groeiende te zijn. Maar wat is nu de structurele samenhang waarbinnen al die conferenties, studiedagen en voorlichtingsbijeenkomsten plaatsvinden? Jan Slomp geeft hieronder een helder overzicht van de ontstaansgeschiedenis van de verschillende werkverbanden. Als persoonlijk betrokkene maakt hij de lezer ook graag deelgenoot van eigen ervaringen. Hij opent zijn artikel met een historisch opstapje om uit te komen bij de centrale vraag: hoe reageren de Europeanen thans op zeven miljoen moslims in hun midden?

Historisch opstapje

De eerste contacten tussen Europese kerken en christenen en de islam en moslims dateren, als we moslimhistorici mogen geloven, uit de tijd van de profeet Mohammed zelf. De profeet zou gezanten met brieven hebben gezonden aan onder meer keizer Heraclius van Byzantium met de uitnodiging de islam te aanvaarden. Maar de echtheid van deze brieven wordt door onder meer de Mohammed-biograaf W. Montgomery Watt ernstig in twijfel getrokken.¹

De kern aan waarheid die in dit verhaal steekt is natuurlijk dat reeds de vroege islam zijn blikken richtte op het Romeinse rijk en Europa. De vele expedities om Constantinopel te bemachtigen, de bezetting van grote delen van Spanje na 711 en enkele eeuwen later van Sicilië realiseerden deze

veroveringsdromen. Voor de verdere religieuze en culturele ontwikkeling van Europa zou islamitisch Spanje (tot 1492) van niet te overschatten betekenis blijken te zijn tot op vandaag toe. De reconquista en de daarmee steeds meer verbonden Spaanse inquisitie inspireerde een helaas onbekende moslimschrijver tot het produceren van het zogenaamde Evangelie van Barnabas.² Dit zgn. evangelie moet gezien worden als een moslim wraak-oefening tegen de inquisitie. We hebben ook in Europa nog steeds veel last van deze stoorzender in de dialoog.

Na Zuid-Europa kreeg Oost-Europa te maken met de islam door de Mongolenstorm bekend onder de naam de Gouden Horde, waaraan de Russische vorsten schatplichtig werden. Berke (1257-1267) was de eerste Mongoolse vorst die tot de islam overging. Met de Russische verovering van de Krim in 1784 was het definitief met hun macht gedaan. Nog steeds wonen in Rusland en Finland Tataarse moslims die van deze veroveraars afstammen. De enige nog bestaande moskee in St. Petersburg staat onder Tataarse leiding, zo bleek me tijdens een bezoek in juni 1990. De macht van de Tataren werd gebroken door de Russen en de Ottomanen.

Met de Ottomaanse veroveringen op de Balkan en in het Middellandse Zeegebied breekt de derde periode aan in de confrontatie tussen moslims en christenen in ons werelddeel. Twee keer, in 1529 en 1683 werd Wenen bedreigd. Omdat Polen in 1683 geholpen had met het ontzet van Wenen kwam in 1983 de Poolse paus Johannes Paulus II luister bijzetten aan de herdenking. Het kon haast niet anders of deze herdenking kreeg anti-islamitische bijgeluiden! In de geschriften van Erasmus, Luther en Calvijn wemelt het van de verwijzingen naar deze Turken als politieke en religieuze macht. Maar de koloniale periode doet de kansen keren voor Europese mogendheden. Spanje wordt heroverd en wordt zelf een koloniale macht. De vroege Spaanse reconquista had mede een stimulans gegeven tot de kruistochten. Deze hadden geen politiek succes, maar leidden wel tot culturele verrijking in ons werelddeel. De religieuze schade trof in de eerste plaats de kerken in het Midden-Oosten. Dat was daarna ook telkens weer het geval! De kruistochten blijven tot vandaag toe ideologische brandstof geven voor hen die de confrontatie met het Westen zoeken. Dit gebeurde bijvoorbeeld tijdens de Golfoorlog en in verzet tegen het Zionisme.

De vierde periode in het contact tussen Europa en de islam werd ingeluid door het bezoek van Napoleon aan Egypte en wordt gekenmerkt door de uitbreiding en stabilisering van de Europese koloniale bezittingen in gebieden met een moslimmeerderheid. Tijdens die periode was zending in moslimgebieden voor het eerst mogelijk. Europese kerken konden zo directe ervaring opdoen met islam en moslims. Die islamzending maakte gebruik van de westerse oriëntalistiek en was tevens vaak nauw verbonden

met de koloniale macht zoals bijvoorbeeld blijkt uit een recente biografie van de stichter van de Witte Paters de Fransman Charles Lavigerie.³ Door op te komen voor de lokale bevolking stelden zending en missie zich nogal eens kritisch op tegenover die machten. Dit laatste is veel te weinig bekend!

Bovengenoemde vier periodes overlappen elkaar. Ze hebben één belangrijke gemeenschappelijke trek n.l. dat alle vier met wisselende intensiteit de relaties tussen moslims en christenen in ons werelddeel bepalen in positieve of negatieve zin tijdens de hedendaagse, nieuwe, vijfde periode in de relatie tussen Europa en de wereld van de islam. Daarom was deze al te korte historische inleiding noodzakelijk. Zo ergens dan hebben we in Europa in de relatieopbouw met moslims te maken met de last van de geschiedenis. In Griekenland, Bulgarije, Roemenië en het voormalige Joegoslavië wordt de relatieopbouw telkens weer verziekt door echte of vermeende grieven die met het verleden te maken hebben. Reden om van een vijfde periode te spreken is het feit dat we in West-Europa sedert enkele tientallen jaren te maken hebben met een massale immigratie van moslims zonder precedent tengevolge van dékolonisatie en de werving van arbeiders voor de westerse industrie. De moslims zijn hier niet gekomen om de islam te verbreiden maar om geld te verdienen.

In het vervolg van dit artikel gaat het over de vraag hoe de kerken in Europa hebben gereageerd op de komst van intussen bijna zeven miljoen moslims. Omdat de schrijver van deze bijdrage vanaf eind 1977 nauw betrokken is geweest bij dit Europese werk en de jongste geschiedenis heeft meegemaakt worden ook enkele persoonlijke ervaringen vermeld.

Voor een algemeen overzicht over de islam in Europa verwijs ik naar het in 1992 verschenen boek van J. Nielsen: *Muslims in Western Europe*.

Eerste kerkelijke initiatieven: Frans model

De eersten die oog hadden voor de religieuze dimensie van de aanwezigheid van buitenlandse arbeiders waren mensen in de Rooms-Katholieke Kerk. Reeds in maart 1971 benoemde de bisschoppenconferentie in Frankrijk een studiegroep onder leiding van bisschop Gérard Huyghe uit Arras om te onderzoeken welke initiatieven zouden moeten worden ondernomen met het oog op de aanwezigheid van talloze moslims in Frankrijk. Reeds eerder waren er van kerkelijke kant initiatieven ontplooid op sociaal terrein voor de opvang van migranten (zie de bijdrage van J. Niessen in dit nummer). De commissie Huyghe had een pastorale opdracht. Het ging

erom vertegenwoordigers van de kerken geschikt en bekwaam te maken voor de ontmoeting met moslimleiders, en tekorten in het pastoraat aan te vullen op het terrein van de catechese, de gemengde huwelijken, de theologische bezinning en de religieuze praktijk, dit zo mogelijk in samenwerking met protestanten. Enkele protestanten in Frankrijk uit de groep, later commissie Eglise/Islam werden bij het werk betrokken. Ook diende aansluiting te worden gezocht met de joods-christelijke dialoog. Witte Pater Michel Lelong werd na overleg met de Generaal Overste uit Tunis gehaald en gevraagd zich met het nieuwe *Secrétariat Pour Relations avec L'islam* te belasten.

Men had geen betere keus kunnen doen. Ruim tien jaar heeft Lelong dit werk met grote energie en creativiteit gedaan. Hij had talloze contacten in de kerken en met moslimleiders en schreef vele boeken en brochures. Het werk in Frankrijk stond model voor andere landen.⁴ Ongeveer in dezelfde tijd werd gelijksoortig werk opgepakt door Witte Pater P. Backx in Santpoort. Het zou nog enkele jaren duren voordat het episcopaat in Nederland dit werk van Backx een kerkelijke status verleende en het onderbracht bij de stichting Cura Migratorum. België, Spanje en Duitsland volgden enkele jaren later. Bijna overal waren het de Witte Paters, met hun jarenlange ervaring met moslims in Afrika, die het initiatief namen. Aan protestantse kant was Prof. Dr. D.C. Mulder één van de eersten die de noodzaak zag mensen te trainen met het oog op de ontmoeting met moslims. Als voorzitter van de Pakistan Commissie van de zending van de Gereformeerde Kerken in Nederland bezocht hij het Christelijk Studiecentrum in Rawalpindi in juni 1973 en legde mij, die daar toen werkzaam was, zijn plannen voor. In juni 1976 leidde die tot mijn synodale benoeming. Dr. D. Bakker, toen directeur van het Hendrik Kraemer Instituut, pakte intussen in Nederland de meest dringende zaken op in zijn vrije tijd.

Dank zij het initiatief van Prof. Mulder waren de Gereformeerde Kerken de eerste protestanten in Europa met een eigen bureau voor ontmoeting met moslims. De Evangelische Kirche in Duitsland en de Britse Raad van Kerken zouden spoedig volgen. Enkele kleinere kerken benoemden commissies of mensen met een deeltijdbaan. Momenteel zijn bijna in alle kerken in West-Europa en ook in enkele in Oost-Europa mensen actief om kerkelijke kaders en gemeenteleden alert te maken met het oog op hun nieuwe moslimburen. Allen die vanuit hun kerken op landelijk niveau op dit terrein bezig zijn, houden sedert 1980 één keer per jaar in de maand mei een studieconferentie voor het bestuderen van gemeenschappelijke vraagstukken, voor het uitwisselen van ervaringen en gegevens en het oppakken van gezamenlijke taken b.v. een onderzoek of een publikatie. Deze ontmoetingen worden de *Journées d'Arras* genoemd omdat ze voor het

eerst plaats vonden in die stad op uitnodiging van de reeds genoemde r.-k. bisschop Mgr. G. Huyge.⁵ De naam Journées d'Arras werd gekozen naar analogie van de tweejaarlijkse *Journées Romaines*, die door het Pauselijk Instituut voor de Studie van Arabisch en Islam (PISA I) worden georganiseerd. Gezien het belang van het onderwerp hebben de 'Journées d'Arras' twee keer een consultatie gewijd aan 'gemengde huwelijken'.

Begin van internationale samenwerking

Op initiatief van het Secretariaat voor niet-christenen te Rome (thans Raad voor Interreligieuze Dialoog) werden in 1974 (Luxemburg) en 1976 (Wenen) twee kleine consultaties georganiseerd met het oog op de situatie in Europa. Pas tijdens de tweede consultatie die van 19-21 november 1976 in Mödling⁶ bij Wenen werd gehouden kwam men tot concrete aanbevelingen aan de kerken. Er waren in totaal 27 deelnemers. Hoewel het om een r.-k. initiatief ging werden ook de dialoogafdeling van de Wereldraad (John Taylor) en de Duitse Evangelische Kerk uitgenodigd. De naam van Dr D.C. Mulder komen we in het verslag tegen onder de vertegenwoordigers van de bisschoppenconferenties. Dit doet vermoeden dat hij geïntroduceerd werd door Pater Backx, die Nederland vertegenwoordigde maar de vergadering zelf niet meemaakte, als voorzitter van de nieuwe dialoogafdeling van de Wereldraad van Kerken. De vergadering werd ook bijgewoond door een zestal vooraanstaande moslims onder wie S.M. Abdullah (Auteur van *Geschiede des Islams in Deutschland*), Dr. S. Balic (redacteur van *Islam und der Westen*) en Dr. Ali Merad.⁷

De aanwezige moslims kregen ruimschoots gelegenheid hun wensen – een verlanglijst met zeven desiderata – ten aanzien van de kerken duidelijk te maken. Wat dat betreft gaf de consultatie in Mödling de toon aan voor alle volgende belangrijke oecumenische conferenties betreffende de islam: moslims ontvingen hiervoor steeds een uitnodiging. Dit staat in duidelijk contrast met conferenties van evangelikale zijde, waaraan geen moslims deelnemen en die dientengevolge vaak worden gekenmerkt door een zekere geheimzinnigheid, alsof er plannen voor islamzending worden gemaakt waar moslims niet van mogen weten. Moslims nodigen op hun beurt ook regelmatig christenen uit voor hun conferenties. Mij is zo'n uitnodiging diverse malen te beurt gevallen. De consultatie stelde, overeenkomstig de wensen van de moslims, voor, de christelijke publieke opinie te beïnvloeden ter verdediging van de rechten van de immigranten, inclusief de vrije uitoefening van hun geloof. Er wordt met name ook aandacht gevraagd voor moslim-studenten aan Europese universiteiten. Velen van hen dreigen in een gesecculariseerd milieu hun geloof kwijt te raken. Verder wil

men aansluiten bij de ervaringen van een aantal (toen recente) belangrijke bilaterale dialoogontmoetingen, waarvan sommige het resultaat waren van moslim-initiatieven.

Opvallend in verslagen en rapporten van r.-k. activiteiten op het terrein van ontmoetingen met moslims is het feit dat de r.-k. deelnemers zich gesteund weten door de kerkelijke uitspraken over moslims in de tekst Nostra Aetate van het Tweede Vaticaanse Concilie van 28 oktober 1965. Deze teksten hebben ruimte en vrijheid geschapen om de dialoog met vrijmoedigheid en een zeker optimisme aan te gaan. Deze houding werkt ook beemoedigend naar moslims toe en helpt bij het verminderen van nog vaak aanwezige wederzijds wantrouwen. Training voor dialoog, zo werd in Mödling gesteld, vraagt niet alleen om een getrouwe en betrouwbare presentatie van de islam, maar evenzeer op alle niveaus van de ontmoeting een presentatie van het christendom en de belangrijkste mysterieën op een manier die begrijpelijk is voor moslims. Tenslotte riep men op tot nauwe samenwerking in Europa tussen de reeds bestaande instituten en commissies o.a. het islamstudieprogramma van Selly Oak Colleges, Birmingham (vanaf 1977: Centre for the Study of Islam and Christian Muslim Relations).⁸ Maar tot het oprichten van een Europese rooms-katholieke of oecumenische islamcommissie kwam het in Mödling nog niet.

De Conferentie van Europese Kerken en de islam

In februari 1978 werd in Salzburg onder auspiciën van de Conferentie van Europese Kerken (gangbare afkorting ook in het Nederlands KKK) een consultatie gehouden met ruim zestig deelnemers over: 'De Kerk en de Moslims in Europa'. De KKK was met haar honderdtwintig lidkerken in Oost- en West-Europa de meest aangewezen organisatie om zo'n consultatie bijeen te roepen. Maar de aanzet kwam uit Afrika. Met name de Afrikaanse leden van de Europese Liaison Commissie van het Islam in Africa Project (thans Project for Christian Muslim Relations in Africa) drongen er bij hun Europese collega's op aan ten aanzien van moslims in Europa de in 1963 in Mexico City door de Wereldraad gemaakte afspraken betreffende 'Witness in Six Continents' gestalte te geven. In 1976 werd met de planning begonnen. Zowel de dialoogafdeling van de Wereldraad als de Lutherse Wereldfederatie verleenden assistentie. Volgens afspraak werden ook rooms-katholieke en moslimdeelnemers en sprekers uitgenodigd. De consultatie slaagde er goed in de problemen in kaart te brengen maar het bleek te hoog gegrepen samen een tekst te produceren betreffende getuigenis en dialoog. Sektie I die zich bezig hield met 'Christelijke theologische

perspectieven op relaties met moslims' heeft in het verslag een lege pagina.

Een nogal evangelikaal uitgevallen verklaring van vijf deelnemers om de impasse te doorbreken werd door de consultatie verworpen. Direct na deze consultatie besloot het presidium van de KKK om een Islam in Europa Commissie met consultatieve status in te stellen en mij te vragen deze commissie als onbezoldigd secretaris te dienen. Dr. G.G. Williams kreeg de opdracht om samen met ondergetekende leden voor deze commissie te zoeken. Alle leden zouden door hun eigen kerk moeten worden benoemd. Onder hen waren geen evangelikalen zoals die in Salzburg aan het woord waren geweest. Toen waren n.l. behalve kerken ook allerlei missionaire organisaties uitgenodigd zoals Orientdienst, Action Chrétienne en Orient (=Morgenlandzending). De kerken hadden uit die organisaties mensen kunnen afvaardigen in de nieuwe Europese Islam Commissie, maar ze hebben dat niet gedaan. Gezien de botsing in Salzburg voelde de commissie er ook niet voor hun een adviseursplaats te geven. Dat laatste gebeurde wel met de Churches Committee on Migrant Workers in Europe te Brussel (zie beneden). De secretaris van de nieuwe islamcommissie werd uitgenodigd om als adviseur de vergaderingen van de Europese Liaison Commissie van het Islam in Africa Project mee te maken.⁹ De Wereldraad kreeg adviseursstatus (J. Taylor, S. Brown).

In november 1978 vaardigde de KKK mij af om de voorzitter van de CCEE, de Raad van r.-k. bisschoppenconferenties in Europa, Mgr. Etchegey, toen nog aartsbisschop van Marseille, voor te stellen de CCEE officieel en op volle sterkte in de nieuwe commissie te laten participeren. De R.-K. Kerk had immers in Mödling geen eigen commissie gevormd voor Europa.

Pater Michel Lelong die bij dit gesprek aanwezig was steunde het KKK-voorstel van harte. Maar de voorzitter van de CCEE wilde het niet overnemen. We werden het erover eens dat Pater Lelong de CCEE zou vertegenwoordigen als lid en dat als adviseur pater H. Vöcking uit Keulen (thans Frankfurt) van CIBEDO (= Christlich-Islamische Begegnung-Dokumentationsleitstelle) zou optreden. In 1983 werden de rollen omgedraaid en werd Vöcking lid en Lelong adviseur.

Zo begon de nieuwe commissie in maart 1980 op een kerkelijk en theologisch veel smallere basis dan aanvankelijk bedoeld, haar werkzaamheden onder voorzitterschap van bisschop David Brown van Guildford. Na diens plotselinge dood in 1982 werd Oberkirchenrat Michael Mildenerger voorzitter. Een KKK-commissie heeft altijd een sterke vertegenwoordi-

ging uit Oost-Europa. In Salzburg was het zgn. Oostblok goed vertegenwoordigd geweest. Maar wat de islam betreft kregen we te maken met enerzijds politiek wantrouwen tegenover de islam b.v. in Bulgarije en Joegoslavië en anderzijds met de reeds beschreven historische trauma's van de orthodoxe kerken opgedaan onder de Ottomanen. Dit laatste was met name het geval in Roemenië en Griekenland. Noch het oecumenisch patriarchaat te Istanboel noch de Grieks-Orthodoxe Kerk werkten mee. Cyprus benoemde een afgevaardigde die slechts één keer is gekomen. Alleen de Russisch-Orthodoxe Kerk zorgde voor een actieve deelname. De ruimte ontbreekt hier om een uitgebreid overzicht te geven van de activiteiten van deze KEK-commissie tussen 1980 en 1986.¹¹ De drie belangrijkste activiteiten dienen te worden vermeld.

(1) De leden van de commissie waren beschikbaar voor spreekbeurten en colleges overal in Europa. Verschillende leden waren door hun geschriften ook bekend geworden onder meer M. Lelong, H. Vöcking, D. Brown, K. Cracknell, J. Miksch, M. Mildemberger, J.C. Basset, F. Smyth-Florentin, A. Nikitin, J. Nielsen enz.

(2) De brochure *The Churches and Islam in Europe II* onder redactie van J. Slomp kwam in het Frans, Duits en Engels uit en werd, gezien enkele herdrukken, overal gebruikt. Ook hierin werd aan de Oost-Europese dimensie ruimte gegeven evenals aan de Amerikaanse.

(3) De grote consultatie in St. Pölten, Oostenrijk, in maart 1984 trok met name door zijn voorzichtig positieve waardering van Mohammed als Profeet veel aandacht. Het rapport verscheen eveneens in het Frans, Duits en Engels onder redactie van J. Slomp onder de titel: *Witness to God in a Secular Europe* (Genève 1985). Het bureau in Genève durfde het niet aan om op de titelpagina de volledige titel van de conferentie af te drukken: *Christian and Muslim Witness to God in a Secular Europe*. Deze publikaties gaven weer aanleiding tot nieuwe spreek- en schrijfverzoeken ook van buiten Europa. Er kwamen meer verzoeken binnen ook van internationale moslimzijde dan we aankonden. De commissie kreeg op deze wijze een behoorlijke uitstraling. Een zwak punt bleef niet alleen de geringe bijdrage van orthodoxe kant, maar ook het feit dat de commissie slechts één vrouw telde, Prof. F. Smyth-Florentin uit Parijs.

De 'Churches' Committee on Migrants in Europa'

Sedert 1966 behartigt deze in Brussel gevestigde commissie namens een zeventiental protestantse en orthodoxe kerken in West-Europa de belangen van de buitenlandse werknemers en andere migranten onder meer christen-asielzoekers uit Turkije. Hoog in haar vaandel staat bestrijding van racisme en vreemdelingenhaat.

Deze commissie kreeg in haar werk ook steeds meer te maken met de religieuze dimensie van het fenomeen migratie omdat de helft van de migranten moslims bleek te zijn. Deze religieuze dimensie werd na de wervingsstop en met de op gang komende gezinsherenigingen steeds belangrijker. Omdat de KEK Islam Commissie niet haar hele agenda zou kunnen vullen met voor West-Europa belangrijke zaken om nog in het Oosten, achter het ijzeren gordijn, relevant te kunnen zijn, moest er voor West-Europa een forum voor de protestanten komen om die nog overblijvende belangrijke gemeenschappelijke taken te kunnen uitvoeren. Tot die conclusie kwamen Dr. J. Miksch van de EKD en ondergetekende tijdens de assemblée van de KEK in oktober 1979 op Kreta. De rooms-katholieken kregen voldoende theologische richtlijnen uit Rome voor de dialoog met moslims en hadden geen behoefte aan een eigen commissie. De orthodoxe kerken hadden genoeg aan wat de Wereldraad bood en wat hun eigen Griekse theoloog Anastosios Yannoulatos over de islam had geschreven, maar de kerken en christenen in protestantse kring hadden behoefte aan een duidelijk eenvoudige handleiding voor het gesprek met moslims. Miksch stelde daarom voor een nieuwe islamcommissie te vormen onder de CCMWE, waarvan Miksch bestuurslid was. Zijn voorstel werd door de CCMWE overgenomen.

In maart 1980 hebben Dr. Miksch en ondergetekende een ontwerp gemaakt voor een brochure en daar medewerkers voor gezocht. Miksch verzocht als bestuurslid van de CCMWE ondergetekende voorzitter te worden van de redactionele werkgroep. Het boekje verscheen in april 1982 onder de titel: *Christen und Muslims im Gespräch*. Daarna verschenen vertalingen in het Nederlands, Frans (2e druk 1991), Engels, Zweeds, Italiaans en Deens. In Zwitserland maakten de protestanten en katholieken samen een aparte uitgave van de Duitse versie.¹² Onder voorzitterschap van M. Mildemberger en onder redactie van J. Nielsen verscheen daarna in het Frans, Duits en Engels het rapport: 'De betekenis van de islamitische wet voor moslims in Europa'. Aan dit rapport gingen een viertal consultaties vooraf waaraan ook moslims meewerkten. Dezelfde werkgroep hield in 1988 een seminar in Birmingham over 'Family Religion and State' en in 1989 in Driebergen over 'Islam and Education'.¹³

Samenwerking van KEK en CCEE na 1987

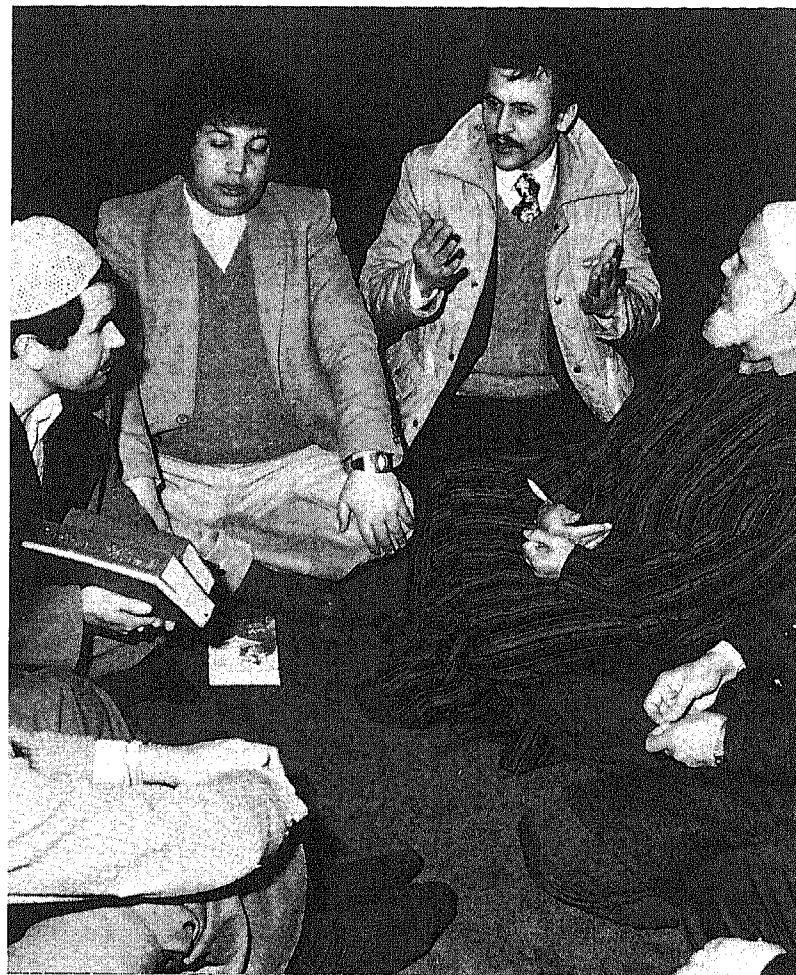
Tijdens de 9e assemblée van de KEK in Stirling (Schotland) werd besloten om de plannen voor een gezamenlijke Islam in Europa Commissie van de KEK en CCEE goed te keuren. Deze commissie zou een betaald secretariaat

krijgen in de persoon van Pater H. Vöcking te Frankfurt. Pater Vöcking stelde een kwart van zijn werktijd beschikbaar. De naam van ondergetekende werd door de КЕК voorgedragen voor de moderatuur. De commissie zou 10 r.-k. leden tellen en 14 vanuit de КЕК met adviseurs uit Vaticaan en Wereldraad. Er werd tevens overeengekomen dat het mandaat beperkt zou worden tot een duidelijke, welomschreven opdracht voor de commissie plannen te ontwerpen voor de integratie van het onderwerp 'islam en relatie islam/christendom' in alle theologische opleidingen in Europa. Teneinde dit te bereiken heeft de Islam in Europa Commissie vier consultaties gehouden in respectievelijk: Oegstgeest (1988), Milaan (1989), Leningrad (1990) en Birmingham (1991). Het eindrapport is verschenen in het Frans, Engels, Duits, Nederlands en Russisch. Aan een Italiaanse versie wordt gewerkt. Het is de bedoeling dit rapport als uitgangspunt te nemen voor regionale consultaties, waarbij concreet wordt aangegeven en afgesproken hoe men de aanbevelingen in praktijk gaat brengen en hoe men voor bijscholing van docenten zal zorgdragen. In Oostenrijk en Duitsland worden dit najaar reeds vervolgconferenties gehouden. Plannen zijn in de maak voor Frankrijk en België (Franstalig) in 1993 en voor Zuid-Europa (protestantse kerken) in 1994. Het bijzondere van de nieuwe aanpak is dat niet slechts het onderwerp islam apart wordt behandeld of wordt ondergebracht bij missiologie (als dat vak al wordt gedoceerd!) maar dat vanuit elke theologische discipline wordt aangegeven hoe een islamdimensie kan worden aangebracht. Voor concrete voorbeelden verwijs ik naar het eindrapport en de daarin vermelde literatuur.¹⁴

Slotopmerkingen

De Kerken in Europa zullen volgens de Islam in Europa Commissie de uitdaging van de islam, theologisch en praktisch, alleen aan kunnen als uit hun midden telkens weer geëngageerde theologen met een grondige islamologische training voortkomen. Toen de kerken zulke mensen nodig hadden voor zending en missie in Afrika en Azië werden ze op kerkelijke kosten getraind. Tot nu toe hebben we in Europa grotendeels geteerd op de ervaring van zending en missie. De meeste deelnemers aan de consultatie in Salzburg in 1978 waren ex-zendingelingen met ervaring in een moslimland. Die bron is aan het opdrogen zowel bij de protestanten als bij de katholieken. De mogelijkheden voor uitzending als islamoloog naar moslimlanden worden steeds geringer. Tot nu toe vindt er geen speciale training voor Europa plaats. Dat is een ernstige nalatigheid, die de kerken zal opbreken! Gezien het feit dat de Turken onder de migranten met meest verspreid zijn over heel Europa zullen er niet alleen mensen nodig zijn die

Arabisch of Urdu (Pakistan, India) maar ook Turks kennen. Als de kerken op zeer korte termijn niet investeren in de training van mensen voor de ontmoeting met moslims doen we zowel de kerken als de moslims in ons werelddeel te kort. Maar we doen ook de zaak van de christenminderheden in moslimlanden te kort. Dat de positie van minderheden, moslims en christenen, onderling met elkaar verbonden is, blijkt heel duidelijk uit de publikaties van Dr. Syed Z. Abedin van het Instituut Voor Moslim Minderheden in Djeddah.¹⁵



*Bezoek ds. J. Slomp aan Marokkaanse moskee in Soest
(foto Audiovisie)*

- 1 Afzal Iqbal, *Diplomacy in Islam*, Lahore 1965 en W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina*, Oxford Univ. Press 1956.
- 2 Lois F. Bernabé Pons promoveerde op 30 juni 1992 in Alicante op de Spaanse tekst van dit evangelie. Zie verder J. Slomp, 'Het Pseudo-Evangelie van Barnabas Moslim en Christelijke evaluaties', in *Begrip Moslims Christenen*, no 55, mei/juni 1981. Verkrijgbaar bij de auteur.
- 3 François Renault, *Le Cardinal Lavigerie, 1825-1892, l'Eglise, l'Afrique, la France*, Paris Fayard 1992, 698.
- 4 M. Lelong, 'Le Secrétariat de l'Eglise de France pour les Relations avec l'Islam', in *Islamochristiana* 4, 1978, 165-174.
- 5 Korte verslagen van de Journées d'Arras verschijnen in *Islamochristiana*. Een folder van vier pagina's met een overzicht sedert 1980 is verkrijgbaar bij het huidige secretariaat Postbus 203, 3830 AE Leusden.
- 6 Zie voor het verslag Bulletin Secretariatus pro non christianis, 1976 XI/3, no. 33, 337-340. In Mödling vond in 1977 een symposium plaats over The God of Christianity and of Islam in de theologische faculteit St. Gabriel. Het symposium van sept. 1992 was gewijd aan: Der Islam als Anfrage an christliche Theologie und Philosophie.
- 7 De bijdrage van Prof. Ali Merad aan de consultatie in Mödling verscheen in *Islamochristiana* 3 (1977) onder de titel: 'Rapports de l'Eglise avec les Musulmans d'Europe', 197-205.
- 8 Het studiecetrum publiceert behalve CSIC Papers en dissertaties het tijdschrift: *Islam & Christian Muslim Relations* (sedert 1990).
- 9 Zie de 'Introduction' van Paul Löffler, Jan Slomp en Arne Sovik, 5-9, in het officiële door de K&K in Genève drietalig uitgegeven rapport 'The Church and the Muslim in Europe Matters for Reflection'. Een gezamenlijke visie bleek een brug te ver!
- 10 Het Islam in Africa Project heet sedert enkele jaren Project For Christian Muslim Relations in Africa. General Advisor is Dr. J. Haafkens. Secretaris van de Europese Liaison Commissie is sedert januari 1992 J. Slomp.
- 11 Zie voor het volledige verslag: J. Slomp, 'Islam in Europe', in *From Crete to Stirling Assembly 11 4th-11th September 1986*, Stirling/Scotland, Geneva, C.E.C., 131-142.
- 12 Penelope Johnstone, 'A Decade of European Churches and Islam CSIC, Birmingham Muslims', in *Europa Research Paper*, no 38 1988, p. 9 schrijft over de serie: This is probably the nearest there is to an official statement by joint European churches.
- 13 Beide laatstgenoemde verslagen werden onder redactie van G.M. Speelman gepubliceerd, in *CSIC PAPERS no 4 1991*, Serie: Europe. Besteladres: CSIC, Selly Oak Colleges, Birmingham, B29 6LQ. Een korte Nederlandse versie van het rapport over de islamitische wet in Europa verscheen, in P. Reesink (red.), *Islam. Een nieuw geloof in Nederland*, Baarn 1991.
- 14 Het eindrapport *De aanwezigheid van moslims in Europa en de theologische opleiding van pastorale werkers* verscheen onder redactie van J. Slomp en H. Vöcking. De Nederlandse versie is verkrijgbaar bij het bureau Ontmoeting met Moslims, Postbus 203, 3830 AE Leusden. Bij hetzelfde adres kan een Engelstalig verslag van de werkzaamheden van de Islam in Europa worden aangevraagd.
- 15 Het door hem geredigeerde tijdschrift *Journal Institute of Muslim Minority Affairs*, (JIMMA) London, bespreekt ook de problemen van christenminderheden. Dr. Syed Z. Abedin wijst er in een recente studie op dat moslims geen concrete koranische richtlijnen hebben voor het leven als minderheid. Hij geeft zelf enkele koranische principes aan die moslims verder zouden kunnen helpen en doet verder suggesties voor de agenda van de voor 1993 aangekondigde 'World Conference on Muslim Minorities', die in Saudië Arabië zal plaatsvinden. Zie Syed Z. Abedin, 'Islamic Fundamentalism, Islamic Ummah and the World Conference on Muslim Minorities', in *CSIC Papers Europe*, no 7 1992.

Drs. J. Slomp werkte van 1964-1977 in Pakistan. Hij was van 1977-1980 eindredacteur van *Wereld en Zending*. Hij is sedert 1977 president in algemene dienst van de Gereformeerde Kerken in Nederland met de opdracht voorlichting te geven over de ontmoeting met moslims. Van 1978-1986 was hij secretaris van de 'Consultative Committee on Islam in Europe' van de K&K en sedert 1987 is hij voorzitter van de Islam in Europa Commissie van de K&K en de CCEB (Raad van R.-K. Bisschoppen Conferenties in Europa).

De islam in Spanje tussen breuk en continuïteit: 1492 nader beschouwd*

Het jaar 1492, zo wordt zeer dikwijls gesteld, betekende het einde van de islam in Spanje: de stad Granada viel in handen van de christenen, de moslims werden gedwongen zich te bekeren of het land te verlaten, waarna de laatste opevingen van de islam door Staat en Kerk onmiddellijk te vuur en te zwaard bestreden werden. Het jaartal is symbool geworden voor de absolute breuk met het verleden, voor het einde van de tolerantie en harmonie tussen christendom, jodendom en islam zoals die tijdens de Middeleeuwen zou hebben bestaan. Gerard Wiegers toont echter aan dat de werkelijkheid gecompliceerder was. In dit artikel gaat hij nader in op de historische betekenis van de val van Granada voor de geschiedenis van de islam en beschrijft hij kort enkele aspecten van de manier waarop de gebeurtenissen van dat jaar tot op heden doorwerken.

Over de moslims die in de middeleeuwen op het Iberisch schiereiland woonden wordt dikwijls gesproken als de 'Moren'. Moor is een woord dat teruggaat op het Spaanse 'moro', inderdaad de meest algemene aanduiding die de christelijke Spanjaarden toendertijd gebruikten voor de moslims, maar wel een woord dat toen een negatieve connotatie had en bovendien weinig precies. Zij maakten namelijk onderscheid tussen de zgn. 'moros de guerra', moren waarmee men op vijandige voet stond, de islamitische inwoners van Al-Andalus (het islamitische deel van Spanje) en Afrika, en 'moros de paz', vredige moren. De laatsten waren de moslims die onder christelijke overheersing waren gekomen, en die veelal in de positie van vazal met de christelijke overheersers vreedzame betrekkingen onder-

* Een eerdere korte versie van dit artikel werd gepubliceerd in de Volkskrant van 7 januari 1992.

hielden. Voor de thematiek van dit artikel is het belangrijk kort na te gaan hoe deze minderheid in christelijk Spanje was terechtgekomen.

Mudéjares

De verovering van islamitisch gebied tussen de 10e en 15e eeuw, een proces dat doorgaans als de Reconquista (herovering) wordt aangeduid, was niet alleen maar gepaard gegaan met de verdrijving van de oorspronkelijke islamitische bevolking. De bovenlaag daarvan vluchtte weliswaar veelal naar islamitische gebieden, het zuiden van het Iberisch schiereiland of Noord-Afrika, maar landbouwers en de onderste lagen van de bevolking, groepen die zich een lange reis niet konden permitteren, bleven veelal achter. Zij werden als moslims getolereerd. Hierdoor kreeg Spanje een grote islamitische minderheid, die men in het Spaans zo in het midden van de 15e eeuw aan ging duiden als Mudéjares. Het woord Mudéjar is afgeleid van een Arabisch woord dat in de Maghrib en Spanje de betekenis kreeg van 'verdrag'. De Arabische bronnen spreken over de Mudéjares ook wel als 'Lieden van de onderwerping', omdat zij de verovering van hun gebied hadden geaccepteerd en verdragen hadden gesloten.

Een der bekendste en tevens vroegste voorbeelden is het verdrag dat gesloten werd bij de overgave van de Castiliaanse stad Toledo in 1085, ruim vier eeuwen vóór de val van Granada. De capitulatievoorwaarden worden ons overgeleverd door de Arabische kroniekschrijver Ibn al-Kardabūs (Ibn al-Kardabūs 1965:85). Volgens hem stipuleerde het verdrag onder andere dat het leven en eigendommen van de overwonnenen zouden worden gespaard, dat zij die wensten te vertrekken vrij zouden zijn om dat te doen, en dat de belastingen ongewijzigd zouden blijven. Uit andere bronnen weten we dat de Mudéjares ook de grote moskee, op de plaats van de tegenwoordige kathedraal, mochten blijven gebruiken. In beginsel was het dus waarschijnlijk de bedoeling van de christelijke vorst om te stimuleren dat de oorspronkelijke bevolking achter zou blijven. Deze politiek steunde op een aantal factoren.

Allereerst waren er economische belangen. De aantallen der veroveraars waren betrekkelijk klein en het was zonder twijfel voordelig om de oorspronkelijke bevolking te tolereren. In de tweede plaats speelde de politieke situatie op het Iberisch schiereiland in die tijd een belangrijke rol. Het kalifaat van Córdoba was aan het begin van de 11de eeuw uiteengevallen in een groot aantal kleine islamitische koninkrijkjes. Alfonso VI, de christelijke vorst, hoopte deze aan zich te binden door een gematigde is-

lam-politiek. Niet voor niets noemde hij zich na de verovering van Toledo enige tijd 'de heer der beide godsdiensten' (nl. christendom en islam). Ten derde bestond voor een dergelijke politiek een belangrijk precedent: ook de moslims stonden christenen en joden toe hun godsdienst te praktiseren (dit recht is vastgelegd in de islamitische wet, de shari'a) en het waren juist christenen die afkomstig waren uit islamitisch Spanje, zogenaamde Mozarabes, die in dit stadium optraden als adviseurs van Alfonso. Deze politiek werd echter door allerlei oorzaken snel verlaten. Reeds in 1086 werd de grote moskee geconsacreerd tot kerk.

Bij de grote veroveringen in de dertiende eeuw in het oostelijk deel van Spanje, de koninkrijken Aragon en Valencia, werd de beschreven politiek echter eerder regel dan uitzondering: grote delen van de islamitische bevolking bleven achter onder christelijk bestuur, met als gevolg dat aan het einde van de vijftiende eeuw tussen de twintig en dertig procent van de bevolking in sommige streken van Aragon en Valencia moslim was. In Castilië was de islamitische minderheid veel kleiner, zo'n twee procent van de bevolking.

Overblijfselen van de islam

Met betrekking tot de materiële overblijfselen van de islam in hedendaags Spanje kan men dus onderscheid maken tussen de overblijfselen die ontstaan zijn in islamitisch gebied, Al-Andalus, enerzijds en de vele overblijfselen van de Mudéjar-cultuur anderzijds. Bij de eerste kan men denken aan de grote moskee van Córdoba, maar natuurlijk ook aan het Alhambra in Granada, de paleis-vesting van de Nasridische dynastie, in het geval van de tweede bijvoorbeeld aan het paleis van Pedro I (1350-1369) in Sevilla. Maar ook veel meer noordwaarts, in Segovia bijvoorbeeld, kan men nog overblijfselen zien in het Alcázar van Enrique IV (1454-1474). Hierin treft men een plafond in zogenaamde Mudéjar-stijl aan, d.w.z. in de sterk door de islamitische traditie beïnvloede bouwstijl, die men zeer veelvuldig in christelijk Spanje aantreft, en waarmee Mudéjar werklieden, bouwheren en architecten veelvuldig en meestal terecht in verband gebracht worden. Het plafond werd gemaakt onder toezicht van een zekere Xadél Alcalde, een Mudéjar, wiens naam in een inscriptie vermeld wordt (zie Wiegers 1991). Een stad als Segovia (ten noordwesten van Madrid) had een Mudéjar-gemeenschap die gedurende de gehele middeleeuwen ongeveer 200 zielen kende en voor het merendeel bestond uit eenvoudige handwerklieden. Dit beeld wijkt niet of nauwelijks af van de situatie zoals we die in andere middeleeuwse Castiliaanse steden als Valladolid en Avila aantreffen.

In de koninkrijken Aragon en Valencia was de situatie anders. Daar was de meerderheid van de islamitische bevolking werkzaam in de landbouw en woonden de moslims veelal in dorpen waar nauwelijks christenen woonden. In tegenstelling tot de Castiliaanse moslims spraken deze mensen tot laat in de 16e eeuw Arabisch.

Gedurende de 14e en vooral de 15e eeuw werd de wetgeving met betrekking tot de Mudéjares steeds minder tolerant. Zo werd steeds weer aangehouden op maatregelen als het vormen van getto's, het dragen van speciale tekens, uitsluiting van bepaalde beroepen, etc. De daadwerkelijke implementatie van dergelijke op segregatie gerichte maatregelen bleef echter beperkt, hetgeen met name blijkt uit het feit dat dezelfde wetten herhaaldelijk afgekondigd werden. Met de val van Granada veranderde de positie van de moslims echter ingrijpend.

De val van Granada

Op 2 januari 1492 overhandigde de laatste islamitische vorst, de emir Abū 'Abdallāh Muhammad b. 'Alī ibn Nasr ofwel Boabdil, zoals hij in de Spaanse bronnen wordt genoemd, de sleutels van de stad Granada aan de Katholieke Vorsten Ferdinand en Isabella, die daarop hun intrek namen in het Alhambra.

De overhandiging van de sleutels, welke even buiten de stad plaatsvond, was uitsluitend politiek theater, want er bevond zich op dat moment reeds een garnizoen Spaanse soldaten in het Alhambra. Bovendien hadden de Spanjaarden gijzelaars in handen, die een ordelijk verloop van de overgave moesten garanderen. Het hele gebeuren vond plaats in het kader van een overeenkomst tussen Abū 'Abdallāh en de Katholieke Vorsten die reeds in november 1491, ruim voor de overgave, bestond. Een zeer belangrijke voorwaarde voor de overgave van de stad was dat de cultuur en godsdienst van de inwoners gerespecteerd zouden worden. Granada, zo was vastgelegd, zou ook na de overgave een islamitische stad blijven, zij het onder gezag van een christelijke overheid. Dit was een gang van zaken die paste in het middeleeuwse patroon, zoals boven beschreven. De gebeurtenissen rond de inname van de stad Granada moeten dus in het licht van de Mudéjar-islam gezien worden. In 1491 was namelijk vrijwel het gehele koninkrijk Granada veroverd door de christenen, en met een aantal steden en dorpen bestonden reeds Mudéjar-verdragen. Een anonieme Arabische kroniek, waarschijnlijk geschreven in Marokko rond 1540 door een ooggetuige van de gebeurtenissen, vertelt het volgende over de situatie in de stad Granada aan het einde van 1491:

'Toen aan het begin van de maand Safar van dit jaar [december 1491]

de toestand van het volk verslechterde wegens de koude en de schaarste aan voedsel en de honger ook vele rijken in zijn greep kreeg, kwamen vooraanstaande lieden bijeen, zowel nobelen als gewone mensen, tezamen met de godsdienstgeleerden, de leiders der gilden, [...] en ook het kleine aantal ridders dat nog in leven was, [kortom] iedereen die enig inzicht had in Granada. Zij gingen naar de vorst Mohammed b. Ali, en men vertelde hem over de toestand van het volk...' (Nubdha 1940; 40/vert. 46)

Hierna weidt de kroniek uit over hetgeen deze groep ter sprake bracht: de dreigende hongersnood, het feit dat alle verzoeken om hulp die waren uitgegaan naar andere islamitische landen vergeefs waren gebleken, dat de vijand reeds aan de muren stond, en dat het moment nu gunstig was om een akkoord te bereiken. Dan vervolgt de tekst:

'De emir zei tot hen: "Zie wat het beste is voor U, en tracht overeenstemming te bereiken over wat het meest gunstig is voor U". Nobelen en gewone mensen kwamen overeen dat zij gezanten zouden sturen naar de christelijke vorst om over zowel de bevolking als de stad te spreken. Vele mensen beweerden echter dat er tussen de emir van Granada, zijn minister en zijn gouverneurs enerzijds, en de christelijke vorst die hen belegerde anderzijds reeds onderhandelingen werden gevoerd om de stad uit te leveren, maar dat zij uit vrees voor het gewone volk dit verborgen hielden en hen bedrogen en vleiden'.

Indien deze bron de bovenbeschreven gebeurtenissen juist dateert moeten degenen die dit beweerden het inderdaad bij het rechte eind gehad hebben. De onderhandelingen waarvan sprake is resulteerden namelijk reeds eind november (!) 1491 in een overeenkomst die niet alleen de overgave van Granada regelde, maar ook de structuur van de samenleving die men daarna tot stand brengen wilde. De emir zou de beschikking over een groot landgoed krijgen en vazal worden van Ferdinand en Isabella, zoals vele islamitische leiders vóór hem. De inwoners van Granada zouden de vrijheid krijgen de islam te blijven praktiseren. De algemene verwachting zal dus geweest zijn dat een nieuwe Mudéjar-gemeenschap zou ontstaan (Drost 1984: 14-18). Gedurende korte tijd leek dat er inderdaad enigszins op. Maar volgens dezelfde Arabische kroniek verslechterde de situatie van de moslims na de intrede van de christenen al snel, hetgeen een reden zou zijn geweest voor de emir om naar Fez (Marokko) te vertrekken.

Inderdaad weten we ook uit christelijke archiefbronnen dat de overeenkomst maar gedeeltelijk door de christelijke overheid werd gerespecteerd. Steeds meer Granadijnse moslims emigreerden daarom naar Noord-Afri-

ka. De achterblijvers werden onrustig. In 1499 sloeg de vlam in de pan. In de stad Granada brak een opstand uit, die zich uitbreidde over het hele koninkrijk en die bijzonder ingrijpende gevolgen had. Allereerst werden bij het neerslaan van de opstand vele moslims gedwongen gedoopt. Anderen gingen uit vrees voor de gevolgen, over tot het christendom. Op grond van deze opstand der Mudéjares, zo lijkt het, achtte de christelijke overheid zich bovendien niet langer meer gebonden aan de eerdere overeenkomsten met de moslims (Galán Sánchez: 1991, 402-404). In 1501 kwam zo een eind aan het officiële bestaan van de islam in Granada.

Verdrijving van de Moriscos

In de rest van Spanje waren in 1501 echter nog steeds Mudéjares te vinden. In Castilië duurde dit tot 1502, toen een edict werd uitgevaardigd, waarin de Castiliaanse Mudéjares de keus werd gegeven tussen bekering of emigratie. Een belangrijk motief hierbij was de vrees voor de contacten tussen gedoopte moslims en Mudéjares. Emigratie werd echter dermate moeilijk gemaakt dat de overgrote meerderheid zich bekeerde. In Aragon en Valencia bleef de Mudéjar-islam zelfs in stand tot 1526. Toen werd ook daar een bekerings-edict afgekondigd en kende Spanje nog uitsluitend zgn. 'Nieuwe Christenen van Moorse afkomst', die, omdat zij voor het merendeel in het geheim de islam trouw bleven, door de 'Oude Christenen' steeds vaker als Moriscos (waarin 'moor' nog doorklinkt) werden aangeduid en werden verdacht van het hebben van sympathieën voor Spanje's vijanden. Deze Moriscos werden tussen 1609 en 1614 uit Spanje verdreven. De uitdrijving was een zeer schokkende gebeurtenis, die diepe indruk heeft gemaakt op allen die van de gebeurtenissen getuigen waren, zoals bijvoorbeeld Miguel de Cervantes, die in zijn boeken verschillende malen over de Moriscos verhaalt, en de Morisco Ahmad b. Qasim al-Hadjarī, die in een brief vertelt over de gruwelen tijdens de inscheping van Moriscos in Sevilla. In Spanje ontbrandde onmiddellijk een debat over de vraag of een dergelijke maatregel geoorloofd was of niet. Men moet namelijk bedenken dat het besluit tot uitdrijving een staatsbeslissing was. De paus, evenals een deel van de Spaanse clerus, heeft er nooit mee willen instemmen, omdat het, ondanks hetgeen men over de godsdienstige en politieke gezindheid van de Moriscos beweerde, om een christelijke bevolkingsgroep ging en genoemde instanties niet individuele personen verantwoordelijk meenden te kunnen stellen voor de – veelal onbewezen – daden van anderen. Desondanks besloot men – officieel om redenen van staatsveiligheid, maar economische factoren hebben hierbij wellicht ook een belangrijke rol gespeeld – de Moriscos te verbannen uit Spanje. (De 16e-eeuwse geschiedenis van de

Moriscos kende een aantal conflicten met de overheid, waarvan de belangrijkste wel de opstand van de Moriscos van Granada in 1568-70 was.) Het overgrote deel van de Moriscos kwam in de Maghrib (Marokko, Algerije, Tunesië) terecht, waar reeds eeuwenlang emigranten uit Spanje hun toevlucht hadden gezocht voor de Reconquista.

De vraag rijst in hoeverre er reeds bij de overgave van de stad Granada sprake was van kwade trouw bij de veroveraars. Was het reeds in 1491 de bedoeling om een snelle bekering c.q. expulsie van de Mudéjares af te dwingen, of was het de dynamiek der gebeurtenissen die leidde tot het einde van de islam in Spanje? Deze vraag is op grond van het bronnenmateriaal moeilijk te beantwoorden. De 17e-eeuwse islamitische geschiedschrijver al-Maqqarī was inderdaad overtuigd van de kwade bedoelingen van de veroveraars. In ieder geval lijken de veroveraars de schendingen van de verdragsvoorwaarden tussen 1492 en 1499 tamelijk bewust begaan te hebben.

Pleidooien voor tolerantie

Uit het bovenstaande moge blijken dat 1492 weliswaar een belangrijke datum is in de geschiedenis van de islam in Spanje, maar dat het einde van het openlijke bestaan van deze godsdienst in dat land veel later, zo rond 1526, gedateerd moet worden. In de jaren tussen 1526 en 1609, het jaar waarin de verdrijving van de Moriscos begon, veranderde er in een aantal opzichten veel minder dan men zou verwachten. In sommige streken bleef de status quo, de Mudéjar-situatie, in het dagelijks leven nog tot laat in de 16e eeuw in stand. In het begin sloten de Moriscos in sommige regio's overeenkomsten die hen voor een groot aantal jaren moesten vrijwaren van bemoeienis van de inquisitie. Desondanks werden velen vroeg of laat met de terreur van dit instituut geconfronteerd. Bovendien speelden de Heren, in wier dienst vooral de Valencianse Mudéjares als pachters werkten, een belangrijke rol bij het instandhouden van de oude situatie. In ruil voor hoge belastingen (door het koppelen van de oude Mudéjar-belastingen aan de nieuwe belastingen die men als Morisco moest gaan betalen) beschermden ze de Morisco-islam. Maar niet alleen economische motieven speelden een rol bij de instandhouding van de status quo. De historicus Francisco Márquez Villanueva heeft in een interessante studie aangetoond hoe de elders in Europa gevoerde discussie over tolerantie van andersgelovigen door sommigen in Spanje werd betrokken op de crypto-islamitische minderheid. Volgens een verdediger van de uitdrijving 'gaven de Moriscos er [aan het begin van de 17e eeuw] nog steeds blijk van hun sekte

te praktiseren, en gaven zij eveneens blijk van de wens dat men hun gewetensvrijheid toe zou staan, hoewel dat zeer verboden wordt door de goddelijke wet, maar wordt goedgekeurd door de verderfelijke sekte der Politieken' (Márquez Villanueva 1975: 280). Met de Politieken wordt hier de groep bedoeld die in verschillende Europese landen in de 16e en 17e eeuw aandrong op godsdienstvrijheid voor de protestanten. Uitgangspunt voor hun pleidooi voor tolerantie was de overtuiging dat het niet mogelijk was de godsdiensttwisten te overwinnen zonder geweld en bloedvergieten, vanwaar ook hun naam (Kelley 1983: 205). In het laat 16e en vroeg 17e eeuwse Spanje was het echter onmogelijk een dergelijk pleidooi openlijk te voeren. Zoals Francisco Márquez Villanueva echter aantoonde op grond van de felle aanvallen tegen de opvattingen der Politieken in de geschriften van de verdedigers van de expulsie, moeten invloedrijke personen die dergelijke opvattingen huldigden in Spanje wel degelijk hebben bestaan en zullen hun opvattingen hebben doorgewerkt in de behandeling die de Moriscos ten deel viel (Márquez Villanueva 1975: 322). In het algemeen echter stond de Morisco-islam aan een groeiende repressie bloot. Uitingen die al dan niet terecht met de islam in verband werden gebracht konden aanleiding zijn voor vervolging door de inquisitie.

Erfenis van het verleden

Zowel uit de historische gegevens over clandestiene terugkeer van uitgedreven Moriscos naar Spanje als uit het feit dat Moriscos vanuit Noord-Afrika contact bleven houden met hun gedwongen achtergebleven kinderen blijkt dat na 1609 van een *absolute* breuk met het verleden geen sprake is geweest. De diaspora-literatuur der Moriscos toont daarnaast aan dat vele uitgedrevenen zich als rechtmatige Spaanse burgers zagen. Voor sommigen, met name de Moriscos van Rabat-Salé in Marokko, bleef terugkeer naar Spanje gedurende een groot deel van de 17e eeuw zelfs een reële optie (Colin 1955). Nu nog steeds zijn sommige afstammelingen van de Moriscos in de Maghrib zich bewust van hun Spaanse afkomst, sterker: voelen sommigen zich nog enigszins Spaans, hoewel zij de taal niet meer spreken. De kennis van het Spaans ging onder de uitgedreven Moriscos waarschijnlijk in de 18e eeuw verloren.

Dat dit verleden ook nu nog doorwerkt in Spanje ziet men eerst goed na de intrede van de democratie in 1978. In het nieuwe bestel, waarin de banden tussen de staat en kerk losser worden, ontstaat steeds meer ruimte voor andersgelovigen. Het is interessant om te zien hoe een moslimse groep enige jaren geleden aan het feit dat de capitulatie-voorwaarden bij de val van

Granada nooit formeel zijn herroepen, argumenten ontleende voor het verlenen van bepaalde rechten aan moslims in Spanje (El País 14-XII-1986). Maar in Spanje gaat het niet zozeer om een direct aantoonbaar historische verbinding met het verleden in de vorm van individuen of kleine groepen, die onafgebroken tot op de huidige dag al dan niet in het geheim hun godsdienst zijn blijven aanhangen, zoals sommige joden ('Marranen') in Portugal, maar in belangrijke mate om een indirecte band: de meeste moslims in Spanje zijn vooral in recente tijd uit de Maghrib geëmigreerd. Het kan echter niet geheel worden uitgesloten, dat sommige moslims in hedendaags Spanje werkelijk direct afstammen van achtergebleven Moriscos. Hierover is echter weinig met zekerheid te zeggen. De hedendaagse islam in Spanje ontvangt zeer weinig aandacht van Spaanse wetenschappers (vgl. Nielsen 1992: 87, recentelijk verschenen echter enkele artikelen in López García 1992). Wel verscheen onlangs een werk in het Arabisch van de hand van 'Alī al-Kattānī (auteur van een bekend tweedelig werk over de islamitische minderheden in Europa en Amerika in de tegenwoordige tijd) getiteld: 'de herleving van de islam in hedendaags Andalusie' (*al-sahwa al-islamiyya fi 'l-Andalus al-yawm*, Qatar 1991), waarin interessante informatie over moslims in Spanje te vinden is, welke gedeeltelijk op eigen ervaringen van de auteur is gebaseerd.

Uit de behoedzame manier waarop men tenslotte in Spanje van officiële zijde omgaat met de herdenking van de val van Granada blijkt dat deze gebeurtenis nog steeds een politiek gevoelige aangelegenheid is (zie Epalza 1992). Ook buiten Spanje wordt, zoals bekend, ruime aandacht aan de gebeurtenissen van vijf eeuwen geleden geschonken. Het valt te hopen dat al die aandacht zal leiden tot een beter inzicht in de historische werkelijkheid.

Lijst van geraadpleegde literatuur

- A. Bustani en C. Quirós (eds.), *Nubdhat al-'asr fi akhbār mulūk Banī Nasr*, Larache 1940.
- G. Colin, 'Projet de traité entre les Morisques de la Casba de Rabat et le roi d'Espagne, en 1631', in *Hespéris*, XLII, 1955, 17-26.
- G.W. Drost, *De Moriscos in de publicaties van Staat en Kerk (1492-1609)* (diss. Leiden), Valkenburg 1984.
- M. de Epalza, 'Spain's commemoration of the fall of Granada', in *Studies in Interreligious Dialogue*, 2, no. 1 1992, 82-88.
- A. Gañan Sánchez, *Los Mudéjares del Reino de Granada*, Granada 1992.
- L.P. Harvey, *Islamic Spain (1250-1500)*, Chicago 1991.
- Ibn al-Kardabūs, 'Kitāb al-iktifā' fi akhbār al-khulafā', in *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid*, XIII, 1965-6, 41-126.

- °Alī al-Kattānī, *Al-sahwa al-islamiyya fi 'l-Andalus al-yawm*, Qatar 1991.
- D.R. Kelley, *The Beginning of Ideology. Consciousness and society in the French Reformation*, Cambridge 1983.
- B. López García (ed.), *España-Maghreb Siglo XXI. El porvenir de una vecindad*, Madrid 1992.
- F. Márquez Villanueva, *Personajes y temas del Quijote*, Madrid 1975.
- id., *El problema morisco (desde otras laderas)*, Madrid 1991.
- J.S. Nielsen, *Muslims in Western Europe*, Edinburgh 1992.
- G.A. Wiegiers, *Yça Gidelli (fl. 1450), his antecedents and successors. A historical study of Islamic literature in Spanish and Aljamiado* (diss. Leiden), Leiden 1991.

Dr. G. Wiegiers studeerde theologie aan de Rijksuniversiteit te Leiden (hoofdvak: Godsdienstgeschiedenis en Vergelijkende Godsdienstwetenschap, specialisatie islam). Van 1987 tot 1991 was hij als Onderzoeker in Opleiding (o.i.o.), werkzaam bij de Theologische Faculteit te Leiden, vakgroep Godsdienstgeschiedenis en Vergelijkende Godsdienstwetenschap. In 1991 promoveerde hij in Leiden. Hij is thans als Onderzoeker vanwege de Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen werkzaam bij dezelfde vakgroep.

Suzana Vrhovski

Bosnië tussen kruis en halve maan

De gebeurtenissen in Joegoslavië hebben wereldwijd reacties van afschuw opgeroepen. Grootscheepse acties gingen gepaard met een moreel zoekproces naar de achtergronden van het conflict. Wie zijn de schuldigen en wie de gedupeerden? De redactie had al in een vroeg stadium besloten een Kroaat aan het woord te laten komen. De keuze viel op de journalist Suzana Vrhovski, omdat hij als rooms-katholiek als geen ander zich ook in de situatie van de moslims in Bosnië weet te verplaatsen. Uit zijn bijdragen blijkt hoezeer de standpunten over en weer verhard zijn. Maar de redactie neemt afstand van zijn bewering als zouden de Serviërs er op uit zijn in naam van de orthodoxie en de Heilige Sava alles te vernietigen wat niet Servisch is. Historische trauma's zullen zeker een rol spelen. Hier staat tegenover dat de Servische bisschoppen in hun verklaring van 27 mei 1992 een geweldoplossing hebben afgewezen en zich distantiëren van de politiek van Belgrado en die welke gevoerd wordt in de afzonderlijke republieken.

De moslims in Bosnië en Hercegovina vormen bijna de helft van de totale bevolking. Zo'n twintig jaar geleden verkregen de islamitische burgers van deze voormalige Joegoslavische republiek de status van volk. De moslims hebben in Bosnië verschillende politieke partijen opgericht waarvan de Partij voor Democratische Actie (SDA) de grootste is. De president van de republiek, dr. Alija Izetbegović, is uit deze partij afkomstig.

Moslims en katholieken bedreigd

Vanwege de voortdurende provocaties van de kant van Servische extremisten en het Joegoslavische leger, ondersteund door de Servische regering van Belgrado, zijn de Kroaten en moslims in Bosnië en Hercegovina politiek gezien meer dan ooit tot elkaar genaderd. Toch gaat het daarbij tezelfdertijd niet om een religieuze toenadering van katholieken en moslims. Met vereende krachten, politiek en militair, tracht men zich te beschermen tegen de aanvallen van orthodoxe Serviërs waarmee men tot voor kort in goede verhoudingen samenleefde. De Groot-Servische idee beschouwt heel Bosnië-Hercegovina en een groot deel van Kroatië als een deel van haar imperium, en schrikt niet terug voor de meest afschuwelijke misdaden om dat doel te realiseren. Zo hebben Servische terroristen aan de vooravond van het Offerfeest van de Ramadan in de moskee in Bijeljina een twintigtal gelovigen tijdens het gebed afgeslacht waaronder ook de imam van Bijeljina. En zoals ten tijde van de agressie tegen Kroatië vormen ook in Bosnië en Hercegovina kerken en moskeeën het eerste doelwit van de extremisten en het Joegoslavische leger. In de naam van de orthodoxie en de Heilige Sava wordt alles vernietigd wat niet Servisch is. En het treurigste daarbij is dat de Servisch-Orthodoxe Kerk met geen woord afstand heeft genomen van de misdaden die de Chetniks, de Servische extremisten, in haar naam begaan. Haar agressie tegen Bosnië en Hercegovina rechtvaardigt Servië om de Servische minderheid in die republiek tegen 'islamitisch fundamentalisme' te beschermen. Het is bekend dat in Servië en Montenegro nog altijd de communisten aan de macht zijn, die krampachtig vechten voor het behoud van hun privileges en alle middelen gebruiken om aan de macht te blijven. Uit angst voor democratische veranderingen, die vroeg of laat ook in Servië zullen komen, beschuldigt de leiding van dat land iedereen die het niet met haar eens is van fascisme en rechtsradicalisme. In hoeverre is de beschuldiging dat de moslims fundamentalisten zijn terecht?

Eigenheid van moslimgemeenschap

De moslims worden vaak van fundamentalisme beschuldigd. Welbeschouwd zou je kunnen zeggen dat iedere moslim per definitie een fundamentalist is, hoewel die term bepaald niet geschikt is. De islam is een geloof zonder organisatiestructuur, zonder priesters die waken over de leer, zonder dogmatiek en moet daarom, om het geloof te kunnen behouden, fundamenteel zijn. Het woord 'islam' betekent vrede en overgave aan de Allerhoogste en een moslim is degene die zich overgeeft aan de Allerhoog-

ste. Daarom als de moslims van fundamentalisme worden beschuldigd dan is er sprake van onbegrip van de islam. Geschikter is de Franse term 'integrisme' die eraan herinnert dat de islam als een natuurlijk geloof van de mens een volledig overeenstemmen van leven met het geloof vraagt. Een moslim is volgens een van de eerste suras van de koran, degene die niet zondigt noch in het openbaar noch in het geheim. Die fundamentele verhouding tot de Allerhoogste en het praktisch leven uit die grondhouding is de islam. Het probleem ontstaat als moslims leven in een wereld waarin ze die fundamentele houding moeten overtreden. Bij de moslims in Bosnië-Hercegovina en Kroatië bestaat er geen streven naar de vestiging van een strikte islamitische staat en het invoeren van de islamitische wetgeving in plaats van een rechtsstaat. Vanwege onbegrip worden ze vaak van fundamentalisme beschuldigd, ook dan als ze vragen dat in de bedrijfsrestaurants van het bedrijf waar de arbeiders hoofdzakelijk moslims zijn, het voedsel bereid wordt overeenkomstig de eisen van hun geloof. Op de straten van Bosnië en Hercegovina kan men, na de democratische veranderingen in die republiek, vaak vrouwen tegenkomen in lange rokken en met hoofddoeken, en mannen die een fez dragen. In de taal hoort men opnieuw allang in onbruik geraakte, uit het Turks stammende termen. De leden van de islamitische geloofs- en nationale gemeenschap benadrukken hun eigenheid, maar er is geen sprake van onverdraagzaamheid of een negatieve houding tegenover christenen, zeker niet tegenover de katholieken met wie ze nu lijden en vervolging delen.

Vaak wordt de vraag gesteld of moslims en christenen in Bosnië en Hercegovina kunnen samenleven? De eeuwenlange geschiedenis van Bosnië spreekt daarvoor. Na de val van Bosnië en Hercegovina in de 15-de eeuw onder de Turkse macht zijn veel christenen overgegaan tot de islam. Dat gebeurde omdat de moslims in het Turkse rijk grote privileges genoten, zoals de vrijwaring van bijzondere belasting.

De Servisch-Orthodoxe Kerk

De Orthodoxe Kerk in het Osmaanse rijk had een bijzondere positie, die van groot belang is om een reeks van veronderstellingen in het huidige Servisch nationale bewustzijn te kunnen begrijpen. Het recht in het Turkse imperium ('Turks' kan men alleen voorwaardelijk gebruiken, omdat een reeks volkeren het imperium vormden. In het rijk werden drie officiële talen gebruikt: Arabisch, Perzisch en Bosnisch) was gebaseerd op het millet-systeem, waarbij iedere 'millet', geloofsgemeenschap, haar eigen wetgeving en een grote mate van interne autonomie genoot. Daarmee ver-

kreeg de Orthodoxe Kerk als een nationale kerk staatsprivileges aangezien de islam geen andere nationale kerkelijke organisatie in dit gebied erkende. En in een rechtssysteem, dat de Kerk als een nationale institutie benoemt, wordt de kerk de drager van het nationale. De Servisch-Orthodoxe Kerk breidde het gebied van haar jurisdictie uit over alle gebieden die onder het bestuur vielen van het Osmaanse rijk. Op grond van haar, wat we zouden kunnen noemen, geprivilegieerde positie in vergelijking met de katholieke kerk forceerde ze de overgang van de katholieke bevolking naar de orthodoxie. Die 'herdoping' van katholieken was het gevolg eerder van economische en politieke redenen dan van religieuze, omdat de Servische patriarch en bisschoppen hoge belastingen inden van hun gelovigen. Vanwege het betalen van belastingen kwam de Orthodoxe Kerk in conflict met de franciscanen die in Bosnië-Herzegovina actief waren. De Servische patriarch wilde hen onder zijn bestuur brengen. Het conflict werd voor de sultan gebracht, die de franciscanen in het gelijk stelde, waardoor zij hun werkzaamheden onder het volk konden voortzetten.

Het is interessant om te zien, dat de gebieden van het voormalige Joegoslavië, die de protagonisten van de Groot-Servische idee willen opnemen in Servië, samenvallen met de gebieden die onder Turkse heerschappij waren en in die tijd vielen onder de jurisdictie van de Orthodoxe Kerk. Op die manier werpen de Serviërs zich op als een soort van legitieme erfgenaam van het Turkse rijk. De Servisch-Orthodoxe Kerk heeft bij het Servische volk de idee van een Groot-Servië ondersteund en verbreid door generaties van Servische gelovigen op te voeden met de mythes over de Servische onoverwinnelijkheid. In die mythes worden alle Servische nederlagen voorgesteld als overwinningen (b.v. de nederlaag bij de slag op het Merelveld aan het einde van de 14-de eeuw, waarbij een groot deel van de adel en de bevolking om het leven kwam en waarna Servië onder de Turkse macht viel, heeft de Servisch-Orthodoxe Kerk voorgesteld als de grootste overwinning van het Servische volk).

Bij de orthodoxe volkeren is het uitgesloten dat de idee over de vorming van de staat niet correspondeert met de taken van de Kerk. Dat is een specifiek kenmerk dat de Serviërs scheidt van de niet-orthodoxe volkeren in het voormalige Joegoslavië. Dat is de basis van hun nationaal bewustzijn. Het gebied dat de Serviërs als hun geestelijke levensruimte claimen wijkt af van de gangbare verdeling tussen Oost en West. De Servisch-Orthodoxe Kerk en ook de Groot-Servische staatsidee beschouwt zich als de opvolger van de Byzantijnse beschaving. Die idee over de erfenis van een grote beschaving plaatst hen naar hun mening in een gelijkwaardige positie met de Europese Gemeenschap. Hoewel er nog steeds geen enkele gemeenschap

van orthodoxe staten is ontstaan, is de gedachte daaraan in Belgrado en ook in Moskou en Athene al lange tijd zeer levend. Dat verklaart de afwekkende houding van de Serviërs tegenover Europa. Zij zijn er diep van overtuigd dat ze niet tot Europa behoren, omdat ze onderscheiden tussen een Europese, islamitische, Indo-Chinese en Byzantijnse beschaving, hoewel van de laatste niet met zekerheid kan worden gezegd dat die ook los van de boeken bestaat. De Kroaten beschouwen zich als deel van de Europese beschaving. Omdat de Serviërs zich zien als onderdeel van de Byzantijnse beschaving ontstaan er problemen op grond van verschillende waardenstandaarden.

De moslims in Bosnië-Herzegovina zien zich als dragers van de islamitische en Europese beschaving. Het bewijs daarvoor is het gemak waarmee ze aan het begin van de 20-ste eeuw aan hun nationale opleving gestalte hebben gegeven. Die wedergeboorte betekende voor hen aansluiting bij de Europese beschaving, waartoe ze niet alleen behoren op grond van hun geografische positie en taal, maar ook op grond van hun ras, als Slaven. Die opleving eindigde in 1918 en is in de geschiedenis bekend als de strijd voor economische en culturele (onderwijs) autonomie. Desalniettemin bleven ze ook trouw aan de islamitische beschaving. Seid Nasr, de grote moslim-geleerde, zei over de moslims in Bosnië en Herzegovina: 'Jullie drie miljoen moslims zijn zeker niet hetzelfde als drie miljoen Pakistani'.

De Katholieke Kerk in het Turkse imperium

De situatie met de Rooms-Katholieke Kerk in het Turkse rijk was anders vanwege haar supra-nationale karakter en als zodanig overschreed ze de grenzen van het rijk. Bovendien waren de katholieke Europese machthebbers de belangrijkste organisatoren van de strijd tegen de Turken en zij verdedigden hun zuidelijke grenzen tegen het voortdurende gevaar van Turkse aanvallen. Kroatië was de Europese frontstaat tegenover het Turkse rijk en als zodanig verkreeg ze van de paus de titel 'voormuren van het christendom'. In die strijd tegen de Turkse veroveringen verloor Kroatië een groot deel van haar gebied (voorheen waren Bosnië en Herzegovina onderdeel van de Kroatische staat) en lieten duizenden Kroaten het leven. Ook de pausen hebben regelmatig geholpen en soms zelfs aangezet tot de vorming van legers tegen het Osmaanse rijk, zodat de Rooms-Katholieke Kerk als een van de grootste vijanden van het Turkse rijk werd beschouwd.

Gedurende de vijf eeuwen Turkse bezetting van Bosnië en Herzegovina

waren de katholieke gelovigen niet geheel verstoken van geestelijke zorg. Daarvoor zorgden de franciscanen, die al in de 13-de eeuw op uitnodiging van een Bosnische vorst naar Bosnië gekomen waren. Handelend op grond van de franciscaanse regel te werken overeenkomstig tijd en omstandigheden slaagden de Bosnische fraters erin zich aan wisselende omstandigheden aan te passen en altijd verbonden te blijven met het volk. Sultan Mehmed II sloot met de Bosnische franciscanen een Ahdnamu, een staatscontract, waardoor een normaal leven in de staat min of meer mogelijk werd. Onlangs, bij de viering van het 700-jarige jubileum van de franciscaanse aanwezigheid in Bosnië en Hercegovina zei de president van de republiek, dr. Izetbegović, dat de franciscanen door dat contract het fundament gelegd hebben voor de staat van Bosnië-Hercegovina. De franciscanen hebben gewerkt onder de arme bevolking, iedereen bijgestaan ongeacht geloof of nationaliteit. Ze hielden zich met name bezig met medische zorg, en aangezien artsen in de islamitische wereld bijzonder gerespecteerd worden, stonden zij hoog in aanzien bij de moslims. Omdat het niet mogelijk was de reguliere kerkelijke hiërarchie in stand te houden, vervulden de franciscanen ook vaak de functie van bisschop. De reguliere kerkelijke hiërarchie werd opnieuw ingesteld pas nadat Oostenrijk-Hongarije in 1878 het protectoraat over Bosnië en Hercegovina verwierf.

Na de oprichting van het Koninkrijk van Serviërs, Kroaten en Slovenen in 1918 onder de Servische dynastie Karadjordjević, maakte Bosnië deel uit van de nieuwe staat. In dat koninkrijk, later Joegoslavië genoemd, werd de orthodoxie geprivilegieerd en gold als belangrijkste staatsgodsdienst.

Oecumenische samenwerkingsfeer

Ten tijde van het communistische regime werden er verschillende interconfessionele bijeenkomsten gehouden, hoofdzakelijk van een wetenschappelijk karakter. De laatste tijd worden er ook oecumenische gebedsbijeenkomsten georganiseerd waaraan vertegenwoordigers van alle drie religies deelnemen. De eerste gebedsbijeenkomsten vonden plaats na de mijnramp in Tuzla waarbij veel mijnwerkers om het leven kwamen en later in de kerk in Sarajewo Sv. Ante onder de titel 'Religie voor de vrede'. De laatste tijd echter, d.w.z. vanaf het begin van de Servische agressie eerst tegen Kroatië en daarna tegen Bosnië-Hercegovina, nam de Servisch-Orthodoxe Kerk niet meer deel aan interconfessionele gebedsbijeenkomsten en symposia.

In de ontmoeting met islamitische theologen duiken er altijd dogmatische problemen op. Altijd stellen ze de vraag waarom de katholieken en de orthodoxen Mohammed niet aanvaardden als Gods laatste profeet, zoals de moslims Jezus aanvaardden. Het is bekend dat de islam Jezus' godheid niet erkent en soms komt het voor dat de moslims de christenen willen 'helpen hun dwaling in te zien'. De meeste moslims voelen echter niets voor dit soort debatten, laten de dogmatiek rusten en zoeken toenadering tot gelovigen van een andere confessie, in het bijzonder katholieken, op verschillende gebedsbijeenkomsten.

Het meest succesvol was tot nu toe de praktische dialoog, die bestaat in het samenleven van burenen met een verschillend geloof, waarbij de ene mens de ander ontmoet als mens en vriend en pas dan als lidmaat van een ander geloof en natie. Bosnië stond erom bekend dat de leden van verschillende religies er vreedzaam samenleefden. Waar een kerk gebouwd werd schonken de moslims een bijdrage en ook omgekeerd als er een moskee gebouwd werd. Het is bekend dat moslims gebedsdiensten bijwonen in de katholieke kerk op de feestdagen van de H. Antonius (13 juni) en de H. Johannes (24 juni). Ze bidden, betalen voor misintenties, vragen wijwater, en steken kaarsen op.

Oproep tot vrede nodig

De goede verhouding tussen katholieken, orthodoxen en moslims in het gebied van Bosnië en Hercegovina is verstoord vanaf het begin van de Servische agressie tegen Kroatië en tegen deze republiek. De propagandamachine van Belgrado met aan het hoofd de televisie, trachtte met leugens deze goede verhoudingen te vernietigen. Helaas deed een deel van de orthodoxe bisschoppen mee met deze propaganda. In plaats van op te roepen tot vrede en samenleven, roepen ze op tot wraak en oorlog voor de verovering van territoria. Veel Servische families zijn de laatste maand weggetrokken naar Servië. En de dorpen en steden met een overwegend moslim- en katholieke bevolking worden voortdurend belaagd door aanvallen van het Joegoslavische leger (dat door Serviërs wordt gedomineerd) en van Servische en Montenegrijnse extremisten. 125.000 Kroaten en moslims, hoofdzakelijk vrouwen en kinderen, moesten Bosnië en Hercegovina ontvluchten. Ze vonden onderdak in Kroatië hoewel Kroatië zelf al 700.000 verdrevenen telt. Steden zoals Bjeljina, Zvornik, Bosanski Šamac, Bosanski Brod zijn in handen van Servische veroveraars die dagelijks misdaden plegen tegen de niet-Servische burgerbevolking. Religieuze leiders van moslims en katholieken roepen op tot gebed voor vrede en gerechtig-

heid, voor een spoedige oplossing van de conflicten. We hopen dat de orthodoxe bisschoppen zich spoedig daarbij zullen aansluiten, opdat Bosnië en Hercegovina opnieuw een gemeenschappelijk huis van vredelievende burens wordt: moslims, katholieken en orthodoxen.

(Vertaald uit het Kroatisch door drs. G. van Dartel.)

Suzana Vrhovski is secretaris van de Kroatische vereniging van katholieke journalisten, secretaris van de Christian Information Service

en redacteur van het christelijke familietijdschrift Kana. Hij schreef deze bijdrage in april 1992.

Karel Steenbrink

Romeinen in Nieuwe Testament en Koran: een oefening in het islamitisch-christelijk leerhuis

Dit themanummer wordt door Karel Steenbrink verder ingevuld met een koranstudie. Deze gaat over de eerste verzen van Koran 30,2-6: Soerat Roem. In deze studie voert de auteur niet alleen een pleidooi voor het verstaan van de islamitische beweging als voortzetting van de joods-christelijke geschiedenis, maar hij geeft ook een voorbeeld van een specifieke interreligieuze oefening: het gezamenlijk lezen van de Schriften.

Tijdens het optreden van de Arabische profeet Mohammed (ca. 570-632) was er weinig over van de glorie van het westelijk deel van het Romeinse rijk. In Rome was de meest prominente figuur paus Gregorius de Grote (590-604), aristocraat en diplomaat, die zich ten opzichte van de grote heren van Constantinopel graag eenvoudig benoemde als *servus servorum dei*, (dienaar der dienaren Gods). De titel van *universalis papa* (wereldwijd vader of paus), graag gebruikt door meer opschepperige voorgangers, liet hij gelukkig achterwege. Door zijn visie op morele en maatschappelijke leiding, zijn aandrang om lokale kerken vrijheid te gunnen, werd hij een lichtend voorbeeld voor de latere christenen.

In het oostelijk deel van het rijk met Constantinopel als centrum, was Heraclius (610-641) de dominerende figuur. Het buitenlands en voor een deel ook het 'binnenlands' beleid van dit Romeins-Byzantijnse rijk werd ook voor deze periode gedomineerd door de al bijna duizend jaar voortslappende conflicten met 'Perzische oorlogen', bekend uit de tijd van Pericles, Alexander de Grote en vele latere heersers. De regering van Heraclius kende een stabilisering van de interne problemen van het rijk, vooral door de herovering van Armenië, Syrië, Palestina (herovering van Jeruzalem in 630) en Egypte op de Perzen.

De religieuze geschiedenis van de serie vroege concilies verhaalt ons van

gecompliceerde discussies over dogma's van triniteit, de goddelijke naturen en personen, de specifieke aard van Jezus als Zoon van God en mens tegelijk. De politieke geschiedenis vertaalt deze theologische debatten naar regionale tegenstellingen, waardoor de Syriërs en de Egyptenaren zich hebben afgezet tegen de overheersende positie van het rijk. We zullen deze tegenstellingen, enkele veldslagen en belegeringen verderop nog tegenkomen, evenals echo's van de theologische debatten.

Het Grieks-Romeinse rijk kon zijn invloedssfeer nog laten gelden tot in Ethiopië en via deze vazal zelfs korte tijd ook in Zuid-Arabië, Jemen. De grote rivaal, het Perzische rijk, was langere tijd meer succesvol in de overheersing van Jemen. Bovendien hadden de Perzen grote belangen, goud- en zilvermijnen, in de Nedjd, het hoogland van Centraal-Arabië en overheersten zij delen van het oosten van het Arabisch schiereiland. In de luwte, buiten de directe invloed van deze grote rijken, ontstond kort na 600 een religieuze beweging die bij de dood van Heraclius in 641 al een einde had gemaakt aan de Byzantijnse invloed op Syrië en Egypte en tevens ook al het Perzische rijk had ingelijfd in de nieuwe politieke wereldorde. Dit was het begin van de islamitische beweging die van 750 tot 1258 met Bagdad als centrum gestalte zou gaan geven aan een nieuwe wereldmacht.

Ismaëlieten, Hagarenen en Saracenen

De christelijke theologen van Syrië berichten ons in de 8e eeuw over deze 'gevaarlijke en bedreigende sekte' onder verschillende namen. Het belangrijkste document is van de hand van Johannes van Damascus. In een boek over de vele ketterijen die de christelijke wereld hebben geteisterd, neemt hij ook een zeer uitvoerig hoofdstuk op over de sekte der Ismaëlieten, Hagarenen en Saracenen. De verwijzing naar Hagar en Ismaël ligt wel voor de hand omdat zowel moslims zelf alsook anderen de nieuwe religieuze beweging zien als een teruggrijpen op de religieuze lijn van Abraham. Men zou in de term Hagarenen ook een verwijzing naar het Arabische *moehadjiroen* kunnen zien. Dan zou het een benaming zijn van die moslims die met Mohammed in 622 een migratie of 'uittocht' van Mekka naar Medina ondernamen. Deze migratie heeft in de islamitische heilsgeschiedenis een betekenis gekregen, die wel lijkt op de betekenis die de joods-christelijke traditie gegeven heeft aan de uittocht van Mozes uit Egypte. De naam Saracenen wordt wel eens met Sarah, de meesteres en concurrente van Hagar, verbonden,¹ vooral in de zin van 'onverzorgd en berooid weggezonden door Sarah'.

De beschrijving van de leer van Mohammed door Johannes Damascus is een mengeling van herkenning en verontwaardiging, bijna geschreven

als een parafrase op de geloofsbelijdenis van Nicea:²

Hij zegt dat er één God bestaat, schepper van alles, niet barend en niet geboren. Hij noemt de Christus het Woord van God, Zijn Geest, geschapen en Dienaar, zonder mannelijk zaad geboren uit Maria, de zuster van Mozes en Aäron. Hij zegt dat het Woord van God en de Geest tot Maria kwamen en zij baarde Jezus, die een profeet was en een dienaar van God. En dat de Joden, die zelf de Wet overtreden hadden, hem wilden kruisigen en nadat zij hem hadden gearresteerd, kruisigden zij zijn schaduw (*skian*), maar Christus zelf was volgens hun zeggen niet gekruisigd en hij stierf niet want God nam hem op tot Zichzelf in de hemel omdat Hij hem liefhad. En hij zegt, dat bij deze opgang van Christus ten hemel God hem de vraag heeft gesteld: 'O Jezus, heb jij gezegd: "Ik ben de zoon van God en God zelf?"' En volgens hen heeft Jezus toen geantwoord: 'Heb medelijden met mij, Heer. U weet dat ik dat niet gezegd heb, ik wil er niet groot op gaan, dat ik Uw dienaar ben; maar lieden in dwaling hebben geschreven dat ik deze uitspraak zou hebben gedaan en zij hebben tegen mij gelogen en zij verkeren in dwaling.' En volgens hen zou God hem geantwoord hebben: 'Ik weet dat jij zo iets niet zou zeggen.'

Na een bijna liturgische stijl in het begin gaat Johannes van Damascus dan langzaam over naar een meer polemische stijl, die in de volgende pagina's van zijn verhandeling over het begin van de islamitische beweging vooral de toon aangeeft. De hoofdthema's neemt hij vooral uit de intern-christelijke polemieken, zoals die tussen de christenen van het Byzantijnse rijk vanaf de concilies van Nicea (325), Efeze (431) en Chalcedon (451) algemeen waren geworden. De sociale boodschap van Mohammed, zijn profetisch appèl tot bescherming van de armen, komt niet naar voren. Maar de mengeling van herkenning en afkeer blijft wel constant. In zijn tijd was de islamitische gemeente al politiek dominerend van de grenzen van Pakistan tot aan het zuiden van Spanje. Religieus gezien hoorden de moslimvorsten, bij wie zijn grootvader en vader in Damascus een hoge functie als financiële top-ambtenaren bekleedden, tot de joods-christelijke traditie, al was het dan wel van de verkeerde 'bloedgroep'.

Soerat Roem

De relatie tussen de opkomende islamitische beweging en het Byzantijns-Romeinse rijk wordt ook weergegeven in een merkwaardige passage uit de koran en de uitvoerige commentaren daarop. Wij geven eerst de tekst uit

de 30e Soerat van de koran, *Soerat Roem*, vers 2-6:

*Overwonnen is de Romein
in een land dichtbij, en zij:
na de nederlaag zal hun de overwinning zijn!
Wacht slechts een korte termijn,
– aan God is de beslissing vroeger en later –
dan zullen de gelovigen lachen, blij
in Gods hulp – Hij helpt wie Hij wil –
en Hij is machtig en barmhartig.*

*Belofte Gods. God breekt Zijn belofte niet!
Maar bijna niemand die het weet of ziet!*³

Profetische taal is dit in verschillende opzichten. Allereerst profetisch omdat het orakelstijl weergeeft: zinnen die soms meer te raden geven, dan dat zij informatief zijn. Profetisch ook volgens ons huidige taalgebruik omdat het een toekomst voorspelt vanuit een poly-interpretabel contemporain gebeuren. Dat gebeuren is volgens de algemene interpretatie⁴ de nederlaag die Heraclius moest incasseren in 614 in Palestina en Syrië. Een smadelijke nederlaag, want ook het heilig kruishout werd door de Perzen geroofd en meegenomen. Dit alles gebeurde in 'een land dichtbij': omdat Syrië en Palestina immers aan het noorden van Arabië grenzen, maar zeker ook omdat de 'Romein' immers in één God geloofde en daarom dichter stond bij de kleine groep van gelovigen in Mekka, die in die tijd zoveel te lijden hadden van de haat, kwellingen en het ongeloof van de stamoudsten van Kuraisj, Getsemane-tijd. Vanuit deze verdrukking wordt verheerlijking en glorie aangekondigd aan de Romeinen: 'na de nederlaag zal hun de overwinning zijn!' Volgens de algemene mening is dit korangedeelte neergezonden in de Mekkaanse tijd en was die overwinning er in 621. Er komt zelfs in de legenden een nogal prozaïsch verhaal voor van een weddenschap, die verband houdt met 'een korte termijn':

In de koran-*soerat* over Jozef komt een episode voor over Jozef die hulp vraagt aan zijn mede-gevangenen (Soerat 12:41-42). Hij heeft dan al hun dromen uitgelegd en weet dat één van hen bevrijd zal worden. Hij vraagt dat zijn zaak ook eens aan de koning zal worden voorgelegd. De gevangene die bevrijd wordt, vergeet aanvankelijk zijn belofte en Jozef moet daarom enige jaren, of 'een korte termijn' in de gevangenis blijven. Hoelang is dat? De geleerden zijn algemeen van mening dat dit tussen drie en negen jaren is. – Vooral Aboe Bakr, trouwe metgezel van Mohammed, was na de neerdaling van dit vers over de

72

Romeinen van mening, dat zij binnen enkele jaren zouden overwinnen. Omdat de profeet dat gezegd had! Omdat wat de profeet zei, immers Gods openbaring was! Gods belofte is niet onbetrouwbaar, maar zal zeker vervuld worden. De ongelovigen van Koeraisj bleven intussen achterdochtig. Zij geloofden niet, dat de Romeinen zich nog zouden kunnen herstellen. Een groot gedeelte van het Byzantijnse grondgebied werd immers door de Perzen bezet. Tijdens een ontmoeting tussen Aboe Bakr en de stamoudsten van Koeraisj zeiden daarop de laatsten: 'Jouw vriend Mohammed zegt dat de Romeinen op korte termijn weer zullen winnen! Laten we een weddenschap afsluiten: hoe lang geef je ons voor die "korte termijn"? Wij houden het op minstens drie en maximaal negen jaar!' De ongelovigen dachten dat die voorspelling van de profeet maar loos gepraat was, maar Aboe Bakr was van de waarheid overtuigd. De ongelovigen wilden wedden! Aboe Bakr durfde de weddenschap aan, ook al omdat het koranverbod op weddenschap toen nog niet was neergezonden. Daarom werd de weddenschap afgesloten met een inzet van honderd jonge kamelen.

...In het zevende jaar, dus in het jaar 621, kwam Heraclius terug in Syrië en Palestina. Hij verdreef de Perzen en zette ze na tot in hun eigen hoofdstad en bracht het Heilige Kruis terug naar Jeruzalem. De Perzische koning Chosroës vluchtte en deed afstand van de troon. Aboe Bakr ontving de honderd kamelen van zijn weddenschap en in het jaar 622, één jaar later dus, gingen de gelovigen samen op uittocht uit Mekka naar de stad Medina. Vandaar dat de koran ook zegt: dan zullen de gelovigen lachen.⁵

Een cyclische heilsgeschiedenis?

In deze interpretatie worden verschillende lijnen getrokken: de Perzen worden op één lijn gezet met de vele goden vererende maar toch ongelovige stamoudsten van Koeraisj in Mekka. Beide partijen hebben het nu wel goed, maar zullen uiteindelijk aan het kortste einde trekken, omdat God de eindoverwinning aan zijn geliefden zal geven. De Romeins-Byzantijn, Heraclius, komt dan op één lijn met Mohammed, die in 622 zijn uittocht uit Mekka hield om de islamitische gemeenschap van Medina te gaan opbouwen. Hiermee wordt dan een thema uitgebouwd, dat op vele andere plaatsen in de koran te vinden is, als steeds weer de geschiedenissen van de vroegere profeten worden weergegeven. Daarvan zijn er vele die voor de christenen bekend zijn: Adam, Noach, Abraham, Mozes, David en Salomo, Jezus, maar ook onbekenden, specifiek aan de Arabische wereld verbonden als Salih en Hoed. Zij tonen in hun optreden de weerkerende dy-

namiek van eenzelfde proces: verkondiging, afwijzing en uiteindelijke overwinning. Dat is ook wel de boodschap die gelegen is in dat voor christenen soms zo stotende vers uit Soerat 4:157-158, (de christenen) zeggen: 'Wij hebben Jezus, de zoon van Maria, Gods gezant, gedood'. – Zij hebben hem niet gedood en zij hebben hem niet gekruisigd, maar het werd hun gesuggereerd. Zij die het daarover eens zijn, verkeren in twijfel. Zij hebben er behalve het afgaan op vermoedens geen kennis van; zij hebben hem vast en zeker niet gedood. Echter, God heeft hem tot Zich omhooggetrokken. God is machtig en wijs. De positieve boodschap van deze verzen, het geloof in de verhoging, past in het gewone schema van de profetenverhalen, al wordt het dan bij Jezus wel op een nog glorieuzer manier verhaald!

De verschillen tussen 'het christendom' en 'de islam' worden nogal eens tot simpele proporties en enkele grote woorden teruggebracht. Eén ervan is de gedachte dat 'het christendom' een lineaire heilsgeschiedenis zou kennen, een Godswerk in de geschiedenis, terwijl de islamitische leer ten diepste a-historisch zou zijn, geen dynamiek van de geschiedenis kent, maar eigenlijk een cylisch voortsukkelend wereldbeeld geeft. In de commentaren op het begin van Lukas 2 wordt dit graag benadrukt: *En het geschiedde in die dagen, dat er een bevel uitging vanwege keizer Augustus, dat het gehele rijk moest worden ingeschreven. Toen Quirinius het bewind over Syrië voerde...* Deze Romeinse politici zouden hier door Lukas extra zijn neergezet om de band met de grote wereldgeschiedenis te benadrukken. Eenzelfde beschouwing kun je maken bij de precieze tijdsbepaling van het optreden van Johannes de Doper in Lukas 3: *In het vijftiende jaar van de regering van Keizer Tiberius, toen Pontius Pilatus stadhouder van Judea was...*

Een nauwe relatie tussen gewone geschiedenis en heilsgeschiedenis stelt de meerderheid van de islamtheologen voor grote problemen. In de 3e islamitische eeuw is na uitvoerige discussies immers een consensus gegroeid, dat de koran ongeschapen is en van vóór alle tijden. Dat heeft op een algemeen niveau de relatie tussen bepaalde koranteksten en concrete gebeurtenissen uit de heilsgeschiedenis bemoeilijkt. Een concreet voorbeeld daarvan kan gegeven worden naar aanleiding van een discussie over een passage uit Soerat 62 met betrekking tot het tijdstip van de vrijdagdienst.⁶ De christenen houden op de zondag hun voornaamste eredienst. De joden doen dat een etmaal eerder: van vrijdagavond tot zaterdagavond, de sabbath. Moslims komen halverwege de vrijdag bijeen voor hun wekelijkse preek en gezamenlijke viering van gebeden en buigingen. Er is vaak gesuggereerd, dat er een soort natuurlijke afpaling zou hebben plaatsgevonden: om zich tegen de joden af te zetten, namen de christenen de zondag, terwijl de moslims toen maar weer uitweken naar de vrijdag.

Een westers geleerde heeft daar enige tijd geleden nog iets anders op bedacht. Soerat 62 van de koran spreekt in vers 9-11 over die vrijdagdienst.

Jullie die geloven! Wanneer jullie tot het gebed van de dag van de samenkomst worden geroepen, haast jullie dan om God te gedenken en laat het zakendoen... Maar wanneer zij koopwaar zien of een tijdverdrijf gaan zij er achteraan en zij laten jou staan. Zeg: « Wat bij God is, is beter dan tijdverdrijf en koopwaar en God is werkelijk de beste voorziener. » Dit vers wordt door de eensgezinde islamitische traditie geplaatst in de Medina-periode, in die agglomeratie van oasen met een gemengde Arabisch-joodse bevolking, waarin Mohammed werd geaccepteerd, nadat hij uit Mekka was weggepest. De joodse bewoners hielden daar op de vrijdagmorgen hun belangrijkste weekmarkt, vooral om zich op de sabbatviering voor te bereiden. Daarom zou dan ook het vrijdagse middaguur de meest geschikte tijd zijn geweest voor die belangrijke preek en liturgie.⁷

De islamitische studenten, die ik met deze historisch-kritische theorie over de oorsprong van het vrijdaggebed confronteerde, keken aanvankelijk verrast, daarna verontwaardigd. Dat op deze manier dit koranvers werd uitgelegd, was voor hen nieuw en verrassend, maar al snel werd de uitleg afgewezen. De koran is immers volgens de meerderheid der moslims ongeschapen, bestaat al van eeuwigheid bij God, is dus Gods ongeschapen Woord. Hoe zou de Allerhoogste nog voor de schepping al rekening hebben gehouden met zo'n lokale markt in het Arabische land? Men beschouwde het als een aardig gevonden theorie, maar niet meer: zeker geen echte verklaring van het tijdstip voor het vrijdaggebed.

Hierboven citeerden wij Soerat 62,9-11 in de vertaling van Dr. Fred Leemhuis.⁸ Deze nieuwste vertaling is door veel moslims met dankbaarheid ontvangen, omdat hij de betekenis van de koran in goedlopend Nederlands weergeeft en bovendien de originele tekst speciaal eert, door het Arabisch naast de Nederlandse vertaling af te drukken. Sommige moslims hebben deze vertaling op onderdelen ook sterk bekritiseerd. In een brochure van het Islamitisch Cultureel Centrum van Den Haag wordt de vertaling van Soerat 62,9-11 scherp bekritiseerd:

Het gebed op de dag van samenkomst is niets anders dan het vrijdagmiddaggebed. De islam kent geen enkel speciaal gebed voor de samenkomst, dat verplicht wordt gesteld door Allah dan dit vrijdagmiddaggebed. Bij handhaving van de vertaling van Dr. Leemhuis als 'de dag van samenkomst', zouden de volgende generaties moslims de basis t.a.v. het vrijdagmiddaggebed niet terugvinden in de koran... Dr. Leemhuis heeft sabbat gehandhaafd in zijn vertaling van Soerat 2,65. Logischerwijs zou dus de naam voor de zesde dag van de week gehandhaafd moeten worden, minstens in de vorm van het Nederlandse equivalent: de vrijdag.⁹

Zo extreem als het probleem in dit voorbeeld wordt gesteld, komt het toch niet algemeen voor in de islamitische wereld. Zoals wij naar aanleiding van Soerat Roem al zagen, willen de koran-commentaren toch vaak ook wel een band leggen tussen de koran en de concrete ontvangers tijdens het leven van Mohammed.

Het debat over de eeuwigheid en ongeschapenheid van de koran vertoont wel enige gelijkenissen met de triniteitsdebatten van Nicea en daarna. De moslims die de koran niet als eeuwig wilden zien, benadrukten vooral Gods eenheid. Zij, die de koran toch wel als ongeschapen wilden aanvaarden, hebben vooral benadrukt, dat de koran een ander boek is dan wat ook op deze wereld. Uiteindelijk heeft dit toch niet geleid tot een theologische leer over de koran als een eigen hypostase, vergelijkbaar met de tweede persoon van de Drieëenheid. De islamitische meerderheid heeft over deze zaken het *balkafija* uitgesproken: de mens moet niet verder zoeken naar logische verklaringen van dit geheel, want hij zal nooit weten, hoe dit te verklaren is. Sommige christelijke theologen, als bijv. Hendrik Kraemer, hebben de moslims daarom oppervlakkigheid, intellectuele inertie verweten.¹⁰ Daarmee is geen recht gedaan aan de diepte van de religieuze keuze en evenmin aan de intellectuele verantwoording, die hieraan toch ook vaak gegeven is.

Koranlezen: met wie en waarom?

De leerhuis-traditie kent al een lange geschiedenis binnen het jodendom. De geduldige en nederige, maar vaak ook speelse en creatieve aandacht voor de Schrift in zijn brede betekenis wordt daar gezien als een belangrijk godsdienstig werk, gericht op persoonlijke verrijking en sociale inzet. Vooral sinds 1945 is ook onder de christenen van West-Europa zo'n leerhuis-traditie ontstaan. De joodse wortels van de Jezus-beweging werden hier nader uitgewerkt. Deze leerhuis-traditie heeft veel bijgedragen tot beter begrip tussen joden en christenen. Maar dit beter onderlinge begrip is zeker niet de enige basis voor dit leerhuis. Bij veel christenen is godsdienstige verrijking en verdieping eigenlijk de allereerste doelstelling.

Is er naast dit joods-christelijke leerhuis reden voor een islamitisch-christelijk leerhuis? Ik meen van wel. Hiervoor zijn verschillende redenen op te noemen. Allereerst zouden wij moeten leren van de vrouw van Lot. Christenen kijken bij het lezen van hun Nieuwe Testament wellicht iets te vaak naar achteren, naar het Oude Testament en kunnen zo de fout van de vrouw van Lot begaan, door niet voldoende naar voren te kijken. Nieuwtestamentische thema's (ook) gelezen tegen de achtergrond van de latere islamitische variaties daarop: dat is een islamitisch-christelijk leerhuis.

Daarbij kunnen we dan aansluiten bij de oude islamitische traditie, die het 'leren', net als in het jodendom, als een belangrijk godsdienstig werk opvatte, niet omwille van het weten op zichzelf en zeker niet voor kennis omwille van macht, maar het weten als een weg om één te worden met de Wetende.¹¹

In het debat over Marcion, die de christelijke canon wilde beperken tot een kleine, homogene, maar zeer eenzijdige selectie van documenten, die alleen op het gebeuren rond de figuur van Jezus waren geconcentreerd, heeft de jonge Jezusgemeente gekozen voor een 'open Schrift'. Ook die wonderlijk gevarieerde collectie van joodse geschiedenis, ook de rijkere gevarieerde stemmen uit de Jezus-tradities mochten meeklinken. Na de oecumenische doorbraken van de jaren zestig, waardoor jodendom en andere christelijke tradities positief als belangrijke partners in religiositeit zijn geaccepteerd, is het goed om ook de (wat moeilijker?) doorgang naar de islamitische traditie te vinden.

Het leerhuis is vooral een huis van commentatoren, sommigen noemen het ook wel een huis van 'herkauwers'. Men neme dit woord 'herkauwer' niet te negatief op: de koe is een fantastisch beest. Wat groeit en groen is, gaat er bij haar vlotjes in. Na enige bewegingen komt het er wit en vloeibaar uit: melk! Jonge en oude blaadjes, gras vooral, maar ook wat klaver en wortelgroen, het wordt in die machtige machine gemalen en getransformeerd en blijkt er eenvormig uit te komen als een gezonde witte drank, geschikt voor mens en dier. Als hier het woord 'herkauwen' wordt gebruikt, is dat naar analogie van dat proces van transformatie en regeneratie. In verschillende fasen van de geschiedenis, vooral tijdens 'onze' middeleeuwen, hebben de christelijke en joodse tradities zich vernieuwd in dialoog met de ontwikkeling binnen de islamitische traditie. Thomas Aquinas en Maimonides zijn daarvan stralende voorbeelden. Nu in onze tijd de islamitische aanwezigheid in Europa weer een nieuwe gestalte heeft gekregen, lijkt er een eis van de tijd te liggen, om deze islamitische traditie ook weer in onze eigen kring te betrekken.

Salman Rushdie, islamitisch en westers dissident, heeft een kostbaar boekje geschreven over de methodiek van een leerhuis. Als verhalen niet meer veranderen en in beweging blijven, sterven ze af en gaan ze dood.¹² Over zijn eigen hervoortelling van de gebeurtenissen rond Mohammed, naverdeld in het London van de jaren '80, schreef hij op een wijze, die een goede leidraad is voor een islamitisch-christelijk leerhuis:

De duivelsverzen is een lofzang op de vermenging, onzekerheid, gedaanteverwisseling die voortkomt uit nieuwe, onverwachte combinaties van mensen, culturen, ideeën, politieke opvattingen, films, lied-

jes. Het bejubelt de kruising en vreest het absolutisme van de Zuiverheid. Door mengelmoes, allegaartje, een beetje van dit en een beetje van dat, komt het nieuwe in de wereld. Dat is de grote kans die de wereld krijgt door de massa-migratie, en ik heb geprobeerd die met beide handen aan te grijpen. De Duivelsverzen is een pleidooi voor verandering-door-fusie, verandering-door-verbinding. Het is een ode op ons bastaard-ik.

De hele geschiedenis der mensheid door hebben de zuiverheidsapostelen, degenen die beweerden een totaalverklaring te bezitten, huisgehouden onder mensen die alleen maar in verwarring waren. Evenals miljoenen andere mensen ben ik een bastaardkind van de geschiedenis. Misschien is het wel zo dat wij allemaal, zwart en bruin en blank, in elkaar overlekken, zoals een van mijn romanfiguren eens zei: zoals smaken bij het koken.¹³

1 Zie bijv. biografie van Johannes Damascenus in Migne PG 94:1336B, waar een *Disputatio Saraceni et Christiani* niet het gebruikelijke *Sarakenoi*, maar *Sarenoi* heet. Een zeer pregnante interpretatie van de vroege islamitische geschiedenis als een 'eschatologisch Hagarisme' is te vinden in P. Crone en M. Cook, *Hagarism. The making of the Islamic World*, Cambridge University Press 1977.

2 Migne PG 94:765 AB; voor een uitvoerige bespreking van dit geschrift: Daniel J. Sahas, *John of Damascus on Islam. The Heresy of the Ismaelites*, Leiden, Brill, 1972.

3 Wij geven de tekst hier niet in de beste Nederlandse vertaling, zoals die momenteel voorhanden is, nl. die van Fred Leemhuis, maar in een vertaling die, zij het onbeholpen, enigszins recht doet aan het typisch karakter van het rijmend proza, waarin de koran is samengesteld, verg. Angelika Neuwirth, *Studien zur Komposition der mekkanischen Sureen*, Berlin, De Gruyter, 1981, speciaal p. 403 voor deze soerat.

4 Ik volg hier de samenvatting van de klassieke commentaren in Syaikh Abdulmalik bin Abdulkarim Amrullah (Hamka), *Tafsir al-Ashar, Juz' 21*, Jakarta, Bulan Bintang, 1976, 53-63. Verg. ook Manfred Götz 'Zum historischen Hintergrund von Sure 30,1-5' in *Festschrift Werner Caskel*, Leiden, Brill, 1980, pp. III-120.

5 Hamka, *Op. cit.*, 59-60.

6 Zie over dit probleem ook de inaugurele rede van Prof. Jan Peters, *De Koran als een woord tot de mens*, Nijmegen, Dekker en Van de Vegt, 1977.

7 S.D. Goitein, 'The origin and nature of the muslim Friday worship', in *The Muslim World*, 49 (1959), 182-195.

8 Dr. F. Leemhuis, *De Koran. Een weergave van de betekenis van de Arabische tekst in het Nederlands*, Houten, Wereldvenster, 1989.

9 Sofyan Siregar, *Aandachtspunten voor de studiedag over de Qoer'aan vertaling van Dr. F. Leemhuis*, Den Haag, ICCN, 1990, citaat uit p. 8 met enkele aanpassingen in de tekst.

10 H. Kraemer, *De islam als godsdienst- en als zendingsprobleem*, 's-Gravenhage, Boekencentrum, 1938, p. 5: '(De islam) stelt eigenlijk in het geheel geen vragen en geeft in het geheel geen antwoorden. Daarom is hij gedwongen ondiep te blijven...'

11 Sinds aanpassing van de redactionele formule in 1991 is het tijdschrift *Begrip: moslims-christenen* (te bestellen Luybenstraat 17, 5211 BR 's-Hertogenbosch; tel. 073-145159) gestart met een serie 'Oefeningen in het islamitisch-christelijk leerhuis'.

12 Salman Rushdie, *Harun and the sea of stories*, Ned. vertaling: *Haroen en de zee van verhalen*, Utrecht, Veen, 1990.

13 Salman Rushdie, *In Good Faith*, geciteerd uit de Volkskrant, 5 febr 1990.

Dr. K.A. Steenbrink, medewerker I.I.M.O.-Leiden, promoveerde in 1974 op Indonesisch Islamonderwijs. Als hoogleraar was hij verbonden aan de Islamitische Staatsuniversiteit in Indonesië. Momenteel is hij gedurende een jaar gasthoogleraar Islamologie op McGill University, Montreal, Canada.

Islam in het nieuwe Europa Een samenvattende herbeschouwing

Dit nummer met bijdragen over de Islam en Europa verschijnt in een belangrijk herdenkingsjaar.

In de eerste plaats markeerde de tweede januari 1992 het tijdstip dat het vijfhonderd jaar geleden was dat het 'laatste' moslim-bolwerk Granada viel (men lette overigens op de belangrijke nuancerings bij Gerard Wiegers). Er kwam een einde aan de zogenaamde 'reconquista' ('christelijke' herovering van het Iberische schiereiland) hoewel bepaalde 'fundamentalistische' moslim-kringen wel van de 'conquista' spreken en hoop koesterten op hun herovering van al-Andalus.

In de tweede plaats is de twaalfde oktober van dit jaar het moment dat vijfhonderd jaar eerder 'Amerika' werd 'ontdekt'. Vooral aan de laatste gebeurtenis is erg veel aandacht besteed in de media. Over de samenhang tussen beide gebeurtenissen is echter minder geschreven. Toch was die er wel. Christoffel Columbus moet zich bewust geweest zijn van zijn voorname. Hij meende een 'Christusdrager' te zijn. Hij hoopte met het goud, dat hij zou vinden, een nieuwe 'kruistocht' tegen de moslims (ten behoeve van de bevrijding van het heilige land) zou kunnen laten uitrusten. De ontdekkingsreizen lagen in het verlengde van de eerdere spanningen met de islamitische wereld, zoals de kruistochten zelf niet los stonden van de daaraan voorafgaande 'reconquista'.

Een van de motieven achter de ontdekkingsreizen langs de Afrikaanse kusten en daarna de oversteek naar 'Indië', was letterlijk de islamitische wereld te 'omzeilen'. Men hoopte zo in contact te kunnen komen met een christelijk rijk van de overigens legendarische 'priester' Johannes en in een samenwerking zou zo de islamitische wereld in de rang kunnen worden genomen.

Vandaag worden er soms tussen de gebeurtenissen ook bepaalde samenhangen ontdekt dan wel gelegd. Het vallen van de Berlijnse muur (1989), het uiteenvallen van het communistische imperium heeft ongetwijfeld een nieuwe fase van de moderne historie ingeluid. Het wegvallen van een oude vijand lijkt echter in sommige kringen de behoefte aan het zoeken van een nieuwe vijand gestimuleerd te hebben. Daarvoor kan een oude 'vijand' dienen: de Islam. Na het 'rode' gevaar zou daar dan het 'groene' (kleur van de islam) gevaar opduiken. In de wijze waarop door sommigen de Golf-crisis en daarna de Golf-oorlog werden gezien en geduid werd deze angst tot uiting gebracht.

In werkelijkheid waren zowel vijfhonderd jaar geleden als in onze tijd vooral andere dan religieuze botsingen aan de gang. Wel is het waar dat voor beide perioden geldt dat de godsdienst, of het nu islam of christendom is, uitgebuit (kunnen) worden om de strijd te legitimeren om andere werkelijke motieven (meestal economische en politieke) te bedekken.

Europa staat voor een nieuwe uitdaging (J. Slomp). Vandaag wonen er ongeveer 7 miljoen moslims en hun aantal zal zeker nog toenemen (onder andere door nieuwe gezinshereningen). Een voorname oorzaak daarvan is niet bekering en overgang tot de islam – al komt dat ook voor – maar migratie (J. Niessen). In Nederland neemt het aantal jaarlijks met een 50.000 toe.

Voor heel (West-)Europa betekent dat een zich instellen op de blijvende aanwezigheid van moslimse medeburgers. Nederland en Europa maken hierdoor mee wat voor vele landen allang gemeengoed is en steeds kenmerkender wordt voor de hele wereld, dat wij leven in een multi-culturele en multi-godsdienstige wereld. Toen ik in Tomohon (augustus 1992) tijdens een gastcollege vertelde dat moslims in Nederland steun hadden aangeboden aan moslims in Bosnië, was dat voor christenen in deze vanouds zeer christelijke plaats in de Minahassa (ooit de twaalfde provincie van Nederland genoemd) vreemd om te horen, zoals zij er zelf aan moeten wennen dat – ook vanwege migratie – aan de ingang van hun plaats nu een moskee staat!

De christelijke kerken proberen zich op deze nieuwe situatie in te stellen en de gemeenten en parochies daarin bij te staan via voorlichting en begeleiding, maar het is bepaald nog geen vanzelfsprekendheid (J. Slomp).

Uitdaging voor de theologie

Uiteraard zal men alert moeten blijven in het nieuwe Europa voor de bestrijding van allerlei vormen van alledaags racisme en discriminatie. De bijna automatische 'labeling' van alle moslims als fundamentalisten in Joegoslavië of waar dan ook zal moeten worden tegengegaan. Ik denk dat de Franse term 'integrisme' (Suzana Vrhovski) niet zo positief bedoeld is als daar gezegd wordt, maar een even ongeschikt label uit de katholieke doos is, als 'fundamentalisme' dat uit de (Amerikaans) protestantse was.

Uiteraard zal het in de toekomst moeten gaan om het leren van 'de dialoog van het leven' welke men in bepaalde delen van het voormalige Joegoslavië bezig is te verleren (Suzana Vrhovski). Aan de Europese geschiedenis zouden hiertoe naast helaas negatieve ook positieve lessen ontleend kunnen worden, zoals die van de symbiose tussen joden, christenen en moslims die in Spanje heeft bestaan (Goitein).

Aan meerdere apologetiek en polemieken van beide zijden is weinig behoefte al zal die helaas zeker beoefenaars blijven behouden. Daarom is het van essentieel belang dat er, naast al het andere ook vooral zeer praktische dat gedaan moet worden, plaats is voor het 'doen van theologie' in de context van het nieuwe Europa. De ervaringen die christenen opdoen in hun ontmoetingen met moslims zouden daarbij uitgangspunten kunnen zijn (J. Hoeberichts) liever dan opnieuw bereflecteerde dogmatische stellingen. Er is een echte behoefte aan het ontwikkelen van een echt nieuwe 'theologie van de godsdiensten'.

Wat vooral uit de bijdrage van Steenbrink zou kunnen worden meegenomen is het belang van een gemeenschappelijke theologische bezinning. De bijeenkomst te Birmingham (september 1991) waarin een langere discussie in het verband van de Europese kerken werd afgesloten, heeft op het belang van de studie aan de universiteiten voor de opleiding daartoe gewezen. Het gaat er dan niet alleen om dat de inleidingen in de grote godsdiensten, waaronder de islam, een plaats innemen, maar dat bij al het theologische 'bedrijf', zoals bijvoorbeeld ook bij het beoefenen van de exegese, dogmatiek of godsdienst-filosofie de uitdaging van de multi-culturele context wordt opgenomen. Niet alleen zouden – zoals in de tijd van de Reformatie wel eens rabbijnen geraadpleegd werden – zowel joodse als moslimse 'theologen' dienen te participeren in de vereiste gemeenschappelijke reflectie en discussie.

Hendrik Kraemers verwijt wordt (door Steenbrink) nog eens weer aangehaald dat de islam ondiep en oppervlakkig is (geen vragen stelt). Dat moge

gelden of gegolden hebben voor bepaalde gesprekspartners, maar dat mag niet op de conto van de islam als zodanig geschreven worden. Dit verwijt kan overigens evenzeer aan het adres van christelijke gesprekspartners gericht worden. Het zou van grote oppervlakkigheid en riskante, ja gevaarlijke onverschilligheid getuigen wanneer van christelijke zijde de islamitische gesprekspartner, de koran als niet ter zake, en niet van belang zou worden afgedaan.

Hans Küng haalt ook de bekende uitspraak van *Nostra Aetate* aan die zo 'trendsettend' geweest is voor een nieuwe benadering van de islam en de moslims (Jan Hoerberichts). Maar hij verbindt er een vraag aan waaraan de huidige paus en het Vaticaan zeker nog niet toe zijn en waar de Europese kerken in Sankt Pölten (1984) voorzichtig over gesproken hebben. Küng schrijft: 'En wanneer de katholieke kerk volgens de verklaring van Vaticanum II (1965) over de niet-christelijke godsdiensten –(–)– ook achting gevoelt voor de *moslims*, die de ene God aanbidden..., die tot de mensen gesproken heeft', dan zou die zelfde kerk, en zouden alle christelijke kerken, naar mijn mening ook voor *diegene* 'achting moeten gevoelen' wiens naam in elke verklaring uit verlegenheid verzwegen wordt, hoewel toch hij – en hij alleen – de moslims tot de aanbidding van die ene God gebracht heeft, en deze God nu eenmaal door *hem* 'tot de mensen gesproken heeft': Mohammed, de profeet! (Hans Küng/Josef van Ess, *Islam*, Hilversum 1986, 53, 54).

Hoe belangrijk het beroep op het geloof van vader Abraham de vader van alle gelovigen (J. Hoerberichts over paus Johannes Paulus II) ook is, de christen zal moeten leren de vaak te snel aan de dag gelegde huiver voor vermeend syncretisme te overwinnen en de uitdaging niet uit de weg mogen gaan na te denken over het profeetschap van Mohammed, de betekenis van de koran (waaruit de paus kennelijk ná 1985 zelfs niet meer durfde citeren!) met de daarin tevens vervatte islamitische getuigenis aangaande Jezus. Daarin worden nog steeds pertinente vragen aan christelijk adres gesteld. Dan zal het misschien mogelijk zijn niet alleen 'samen bij elkaar te zijn om te bidden' zoals in Assisi, maar ook 'samen te bidden', bijvoorbeeld om 'verlichting' teneinde te weten wat de getuigenis van de bijbel én de koran ons vandaag te zeggen heeft in het nieuwe Europa.

 Dr. A. Wessels promoveerde aan de Vrije Universiteit te Amsterdam in islamologie en was door de V.U. uitgeleend aan de *Near East School of Theology in Beirut* als lector in

islamica (1972-1977). Sedert 1977 is hij hoogleraar missiologie en evangelistiek aan de V.U. te Amsterdam.

Ville IAMS conferentie in een (verloren) paradijs

Van 4-11 augustus 1992 hield de International Association for Mission Studies (IAMS) haar driejaarlijkse conferentie in een wel zeer uitnodigende regio, namelijk Hawaii. Nog niet eerder kwam de IAMS in Oceanië bijeen en het was dan ook de eerste keer dat onder de bijna tweehonderd deelnemers een aantal mensen uit de Pacific aanwezig was.

Plaats van samenkomst was Loa College (juist opgegaan in de Hawaii Pacific University), gelegen nabij Kaneohe aan de oostkust van het eiland Oahu. De campus, prachtige aangelegd op geaccidenteerd terrein, bleek niet alleen rijk aan bomen, bloemen, planten en vogels, maar bood ook uitzicht op het grote bergmassief, de Koolau Range. Met name tijdens de vieringen en overige plenaire zittingen, die onder een afdak voor het hoofgebouw

gehouden werden, zaten we als het ware midden in de natuur.

De context

Deze idylle zou niet ongestoord blijven. Gewoontegetrouw had het organiserende lokale comité – met als sleutelfiguren de oud-presidente van IAMS, Joan Chatfield en een vertegenwoordigster van de 30-jarige Raad van Kerken van Hawaii – gezorgd voor mogelijkheden om de context te leren kennen. Dit keer niet via een 'exposure' van enkele dagen maar door een dagexcursie naar keuze. Daarbij liet men zich door betrokken kerkelijke instanties inlichten over problemen als prostitutie en weggelopen jeugd in Honolulu's beroemde toeristengebied, de gevolgen van immigratie, de (oorzaken van de) ernstige woningnood, AIDS, geweld in het gezin, de grote militaire terreinen en de aanwezigheid van honderdvijftigduizend militairen met hun gezinnen, de toenemende druk op het milieu en de

watervoorziening (er komen nu 6 miljoen toeristen per jaar maar het streven is een verdubbeling), etc. Een van de excursies leidde naar historisch Honolulu, waar de huizen (inc. drukkerij) van de eerste zendelingen werden bezocht, alsmede het rond 1880 gebouwde en recentelijk gerestaureerde 'Iolani paleis, waar in 1893 de door de blanken afgezette koningin Lili'uokalani negen maanden gevangen werd gehouden.

Opvallend, maar bij nader inzien verklaarbaar gezien de aanwezigheid van zoveel militairen, toeristen en zakenlieden, was het uitgebreide wegennet; niemand loopt er en in de meeste toeristenboekingen is een huurauto inbegrepen. Ook Loa College ligt aan een drukke verkeersweg, hetgeen enig isolement veroorzaakte maar tegelijkertijd de mogelijkheid bood om per openbaar vervoer naar stad of strand te gaan of een toer over het eiland te maken (\$0.60).

Op indringende wijze werden we ook bepaald bij het onafhankelijkheidsstreven van de nakomelingen van Hawaï en hun eis om dezelfde status te krijgen als die van andere inheemse groepen in de Verenigde Staten, incl. het recht op teruggave van land, dat via een trust nu praktisch geheel in Japanse, Chinese en Amerikaanse handen is. De IAMS-vergadering nam een resolutie aan, waarin deze zaken aan de orde kwamen en waarin ze speciaal de

National Council of the Churches of Christ in the United States opriep om de regering van de VS hierover te benaderen. In de discussie werd er overigens op gewezen dat er nauwelijks nog oorspronkelijke bewoners zijn: Portugezen, Chinezen, Koreanen, Japanners, Filippino's, Amerikanen en vele andere immigranten droegen aan de vermenging bij.

Plenaire sessies en workshops

Het thema van de conferentie was 'New World – New Creation: Mission in Power and Faith'. Het werd in de openingsrede nader uitgewerkt door de Japanse prof. Kosuke Koyama en diende als leidraad in de dagelijkse ochtendwijding en de elf workshops. Daarin kwamen onderwerpen aan de orde als bijbelse inzichten in een nieuwe schepping, evangelisatie, ideologieën, volksreligie, genezen/helen en landroof als aantasting van mensen en pluralisme van godsdiensten. Met name dit laatste trok veel belangstelling. Zelf nam ik deel aan de workshop over 'Empowerment of women' die met een adhesiebetuiging naar buiten kwam t.b.v. de actie voor eerherstel van de Koreaanse comfort women en herschrijving van de Japanse geschiedenis op dit punt. Ook besloot de groep een bibliografisch project 'Women in Mission' te beginnen en dit bij het IAMS-bestuur aanhangig te maken. Vele andere zaken kwamen nog aan de orde. Er werd een nieuw bestuur

gekozen, met Rev. Dr. Michael Amaladoss als voorzitter en de lutherse predikante Ana Langerak uit Costa Rica als vice-voorzitter. Een indrukwekkende viering sloot de conferentie af.

De dag daarop vergaderden ten slotte nog drie groepen, waaronder die van DAB (Documentation, Archives and Bibliography). Deze laatste besprak o.a. de vorderingen in de ontwikkeling van DAB software en van de DAB macrothesaurus. Er is nu goede hoop dat in maart 1993 een en ander op de markt gebracht zal kunnen worden.

Hiermee kwam een einde aan een geanimeerde en voor de meesten van ons zeer geslaagde IAMS-conferentie. Voor een officiële rapportage wordt verwezen naar de komende nummers van 'Mission Studies – Journal of the International Association for Mission Studies'.

L. Lagerwerf

'Gospel and Culture' Swanwick 11-17 juni 1992

Het evangelie van Gods verlossend handelen in Jezus Christus is naar zijn aard 'public truth', d.w.z. waarheid welke gezag heeft en wil oefenen over het totale leven, 'the public life'. De geschiedenis van de secularisatie laat zich daartegenover tekenen als een proces van voortgaande verdrijving van God en van de zeggingskracht van het evangelie uit het publieke leven.

Dit proces is kenmerkend vooral voor onze westerse cultuur. Het is de Engelse theoloog, bisschop Lesslie Newbigin, die met grote nadruk deze thematiek onder de aandacht van de kerken in zijn land heeft gebracht. Via zijn publikaties en lezingen heeft hij ook in Nederland brede bekendheid gekregen. Het gaat Newbigin om een vernieuwd missionair bewust-zijn en een nieuwe missionaire strategie. Maar wil de kerk weer met kracht het evangelie verkondigen in onze samenleving, dan vraagt dat een hernieuwde door-denking van de vertolking van het evangelie in de context van deze gesecculariseerde westerse cultuur. Daaraan vooraf gaat weer de vraag naar de wortels van de huidige gestalte van onze cultuur. Deze intellectuele en tegelijk op de missionaire praktijk gerichte uitdaging is opgepakt in het kader van het programma 'The Gospel and our Culture', onder verantwoordelijkheid van het Britse bijbelge-nootschap, dat weer gelieerd is met de Britse raad van kerken. Dit programma loopt nu ongeveer 10 jaar en diende als voorbereiding voor de breed opgezette conferentie in de zomer van dit jaar. 300 deelnemers uit vrijwel alle kerken van Groot-Brittannië en uit de verschillende vleugels van deze kerken met uitzondering van de meer fundamentalistische evangelicals, kwamen samen met een 50 tal vertegenwoordigers van kerken uit het buitenland, o.a. van het

Europese continent. Vanuit Nederland waren wij met vijf mensen vertegenwoordigd; alle vijf functioneel en inhoudelijk betrokken bij de vragen van Evangelie en Cultuur.

Waar het om gaat

'Het bevestigen van het Evangelie als waarheid die iedereen aangaat, houdt niet in dat wij willen overheersen, maar dat wij de dialoog zoeken.'

Dit kerncitaat uit het 'statement' van Newbigin dat het uitgangspunt was voor de discussies tijdens de conferentie, geeft goed weer waar het om ging. Hoe krijgt de christelijke gemeente in haar verkondiging en dienst weer zicht op de relatie tussen het evangelie en de verschillende aspecten van het publieke leven, zonder – wellicht heimelijk – terug te verlangen naar het verleden van het corpus christianum en de macht van de kerk over het publieke leven.

De verkondiging van het evangelie heeft als vertrekpunt 'de dingen die geschied zijn in Kruis en Opstanding' en voltrekt zich in een voortdurend proces van vertolking onder de belofte van de Heilige Geest. Dit betekent apologie in de gestalte van de dialoog.

De uitwerking

Tijdens de conferentie werd gewerkt in subgroepen rond acht aspecten van onze cultuur: geschiedenis, wetenschap, kunst, kennisleer, economie, onderwijs, gezondheid/medische zorg, media.

Op grond van door de deelnemers van te voren ingebrachte vragen en op grond van een voor deze conferentie geschreven bundel artikelen werd in een aantal sessies toegewerkt naar een rapportage waarin duidelijk werd:

– Vanuit welke vooronderstellingen leven, denken en handelen wij met betrekking tot de vragen van dit aspect?

– Op welke wijze krijgen wij beter zicht op de relatie tussen het evangelie en dit aspect in onze cultuur?

– Welke situatie dient zich aan om de relatie van het evangelie met dit aspect van onze cultuur gestalte te geven?

Het werken in de subgroepen werd afgewisseld en ondersteund door een aantal hoofdlezingen, o.a. door de aartsbisschop van Canterbury, George Carey.

Enkele indrukken

* De theologische discussie heb ik vooral meegemaakt vanuit mijn deelname aan de themagroep 'epistemologie'. Is er – na Kant! – nog een mogelijkheid tot een christelijke kennisleer? Is deze ook niet broodnodig gezien het reductionisme terzake van ons kennen na de Verlichting? M.a.w.: is ons kennen van en zicht op de werkelijkheid niet erg gereduceerd door het sterk scheidende, kritische denken in onze westerse cultuur? Krijgen we niet steeds meer oog voor de relatie tussen degenen die zoekt te kennen en dat wat hij zoekt te kennen? En is er naast het kennen met de ratio

ook niet het kennen van het hart, van de intuïtie? En 'kennis op gezag'?

* De theologische discussie had als kernen de leer van de Triniteit en de belijdenis van de Incarnatie.

Levert de openbaring van en het geloof in de Triniteit niet ook een manier van kijken naar en kennen van de werkelijkheid?

En de Incarnatie, de Menswording van de goddelijke Logos in Jezus Christus? Houdt de Incarnatie ook niet de belofte in dat de Logos, die al bij de Schepping betrokken is –

alle dingen zijn door het Woord, de Logos – en die in Jezus Christus mens werd, alles doortrokken heeft, zodat alle dingen ook een gerichtheid op het Heil hebben?

Dit was een zeer opvallend punt! Is in de theologie van de reformatie de Vleeswording van het Woord vooral gezien/geloofd als 'condemnation/veroordeling' van óns mens-zijn als zondig; in de context van de Engelse theologie en spiritualiteit wordt de Incarnatie vooral óók als 'affirmation/bevestiging of verheffing' van het mens-zijn beleden.

Dit klinkt allemaal erg theologisch, maar e.e.a. stempelt sterk de spiritualiteit, en geeft een veel optimistischer visie op de relatie van Evangelie en Cultuur.

* De conferentie als geheel was uitstekend georganiseerd. Hoogtepunt voor ons besef waren de liturgische momenten, 's morgens en 's avonds, en de 'reflections' in de korte plenaire bijeenkomsten rond het middaguur in de sfeervolle

kapel.

Een zeer zorgvuldige verbinding van elementen uit verschillende liturgische tradities gaf aan de vieringen en daarmee aan het spirituele gehalte van de conferentie onmiskenbaar diepte. Tegelijk werd ook hierbij duidelijk hoe de Engelse spiritualiteit meer op 'holiness/sanctification' gericht is dan de continentale – gereformeerde, lutherse – spiritualiteit die veel meer door de 'justification', de rechtvaardiging, gestempeld is.

* De verhouding van kerk en politiek bleek een 'heikel' punt in de themagroep 'economie'. Het bleek heel moeilijk de roeping van de kerk ten aanzien van ons economisch handelen en de effecten ervan op bijvoorbeeld Oost-Europa, goed aan de orde te krijgen. Het werd als 'te politiek' ervaren. Het feit dat de uitstekende voorzitter van de conferentie in zijn evaluatieve slotbeschouwing sprak over de *pastorale* en niet over de *profetische* roeping van de kerk in deze cultuur, was een kenmerkend signaal van een andere, meer op harmonie gerichte dan kritische, positie van de kerk (met het evangelie) in de cultuur.

H. de Leede

Lezingenreeks IIMO over het christelijk heilsbegrip

De theoloog Greshake heeft ooit eens geschreven, dat iedere tijd zijn eigen heilsvraag kent. Misschien is dat wat gechargeerd gezegd en is de

vraag naar heil in en buiten het christendom niet alléén bepaald door de geest van de tijd. Maar wie terugkijkt in de geschiedenis ziet dat allerlei ontwikkelingen in de politiek, in de sociale en economische omstandigheden van mensen medebepalend zijn geweest voor de manier waarop zij hebben gedacht over hoe Gods genade antwoord zou kunnen zijn op de nood en de vragen van dat moment. Ook de verschillende christelijke kerken zijn in hun pogingen het evangelie te verkondigen aan mensen van hun tijd en plaats al dan niet bewust op zoek gegaan naar modellen en concepten, die op hun eigen manier uitdrukking konden en kunnen geven aan de betekenis van Gods heil voor zijn schepping. Modellen die werden bepaald door bijv. opvattingen over schrift en traditie, ecclesiologie en sacramentsleer, maar ook door verschil in historische, culturele en sociaal-politieke contexten, waarin de diverse denominaties zijn ontstaan. Juist in de oecumenische dialogen tussen de kerken komen deze accentverschillen en controversen in heilsopvatting (weer) naar voren en spelen ze een belangrijke rol bij het zoeken naar eenheid.

Het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica heeft daarom een lezingencyclus opgezet waarin de opvattingen over heil in de verschillende kerkelijke tradities naar voren komen. Op 11

september '92 is de cyclus geopend met een lezing van de Zwitser Prof. W.J. Hollenweger over Heil in de pinksterbeweging. Hollenweger, emeritus hoogleraar missiologie en zelf actief in de pinksterbeweging, wees in zijn lezing op de invloed in de pinksterbeweging van de rooms-katholieke, veel meer dan de protestantse i.c. gereformeerde theologie op het denken over Gods heil. In de gereformeerde theologie ligt van oudsher de nadruk op de uitverkiezing van de mens door God. In de pinksterbeweging speelt de vrije wil van de mens in het aannemen van Gods genade nadrukkelijk een doorslaggevende rol. Evenzo houdt het met het aannemen van Gods genade niet op. Eigenlijk dan pas begint het in een nieuw leven. In de praxis ligt dan ook het eigenlijke *Anliegen* van de pinksterbeweging. De ervaring van heil voor lichaam en geest. Wat dat betekent hangt sterk af van de levensomstandigheden van de gelovige. De arme, ploeterende boer in Chili zal een andere ervaring van heil hebben dan de 'middle-class' gelovige in West-Europa of de Verenigde Staten. Hollenweger pleitte daarom voor een nieuwe soteriologie die inzet bij de Geest van God en die dichter aansluit bij de ervaringen van mensen.

Inmiddels heeft ook de twee lezing plaatsgevonden (Prof. dr. A.W.J. Houtepen: Heilsopvattingen in de nieuwere rooms-katholieke theolo-

gie). Vijf andere lezingen volgen nog:

- vrijdag 18 december 1992, 13.00-16.00, Prof. dr. P. Fiddes, *The Understanding of Salvation in the Baptist Tradition*;
- vrijdag 12 februari 1993, 10.00-13.00, Prof. dr. U. Kühn, *Die neuere soteriologische Diskussion in der Lutherische Tradition*;
- vrijdag 12 maart 1993, 10.00-13.00, Dr. M.E. Brinkman, *Rechtvaardiging als paradigma van het heil in de calvinistische traditie en in het oecumenische gesprek*;
- vrijdag 21 mei 1993, 10.00-13.00,

Bishop Kallistos Ware, *Heilsverständnis in der orthodoxen Tradition*;

- dinsdag 8 juni 1993, 10.00-13.00, Prof. dr. A.Th.B. Peperzak, *Hedendaagse verlossingsnood: De filosofische achtergronden van de christelijke discussie over het heil.*

Wie belangstelling heeft om aan de rest van de cyclus deel te nemen, kan zich aanmelden bij het secretariaat van het IIMO:
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht
030-532082

Ricardo Cetrulo

Bressen nodig in gesloten zendingswereld in Nederland

Een interview door Jaap van Slageren

In het kader van het project 'Andersom' wordt aan overzeese partners de gelegenheid geboden om in de keuken te kijken van uitzendingorganisaties van missie en zending en werelddiaconaten. Teams uit Afrika en Azië rapporteerden al eerder over hun bevindingen.¹ Intussen ligt er ook een verslag van Ricardo Cetrulo uit Montevideo, Uruguay en Rosa Lavecchia uit Buenos Aires, Argentinië van hun gesprek met stafleden en bestuur van CZWD (Commissie voor Zending en Werelddiaconaat van de Gereformeerde Kerken in Nederland) op tafel.² Vooral de waarnemingen van Cetrulo blijken het signaleren in Wereld en Zending de moeite waard. Als theoloog-socioloog nam hij deel aan het oecumenische project Zending in Nederland dat in 1976 gelanceerd werd om buitenlandse christenen uit verschillende landen gelegenheid te geven hun visie te geven op kerk en geloof in de Nederlandse samenleving.³ Aan hem dus niet alleen de vraag hoe hij het beleid van de Nederlandse ontwikkelingsorganisaties beoordeelt, maar ook welke veranderingen hij in het beeld van missie en zending ziet voltrekken. Ook dit laatste punt komt in zijn gesprek met Jaap van Slageren ter sprake.

Eigen beeldvorming versterken

Kunt u zich nog herinneren wat de kerkvisitatie van 1976 aan indrukken heeft opgeleverd? Hoe zouden deze mensen rapporteren over de kerkelijke situatie in Nederland als ze nu als verspieders zouden rondtrekken?

Wat ik mij vooral van dat bezoek, samen met 8 anderen, aan Nederland herinner, was de sfeer van gastvrijheid die wij genoten van de Nederlandse kerken en de bereidheid die zij toonden op onze vragen en suggesties in

te gaan. Men ervoer het als zeer verfrissend vreemdelingen te laten grasduinen op het kerkelijk erf van Nederland. De herinneringen aan het koloniale tijdperk begonnen te vervagen en het besef was groeiende dat het roer definitief om moest. Eeuwenlang hadden Nederlandse christenen het overzee voor het zeggen gehad. De teloorgang van die vanzelfsprekende zeggenschap bleek een sterke psychische terugslag te geven op het zelfbewustzijn van de kerken: oude zekerheden begonnen weg te vallen. Weliswaar bleek het mogelijk om ook zonder steun van de koloniën tot welvaart te komen, maar de samenleving maakte tegelijk vragen los waarop de kerken het antwoord schuldig bleven. De naoorlogse groei van de kerken begon te stagneren en alom, vooral in de grote steden, werden verontrustende voorbeelden van kerkverlating gesignaleerd. Men had het gevoel dat er iets gedaan moest worden om deze teruggang een halt toe te roepen. De gedachte leefde dat wij hiervoor een positieve bijdrage zouden kunnen leveren. Immers, wij waren de vertegenwoordigers van de jonge kerken waar het geloof nog springlevend was en een grote uitstraling had op de niet-christelijke omgeving.

Maar ons bezoek bleek heel anders uit te pakken. Hetgeen wij op basis van onze waarnemingen naar voren brachten, stemde in het geheel niet met die verwachting overeen. Onze bedoeling was niet Nederlanders attent te maken op methoden om de kerken weer missionair-minded en wervend voor het grote publiek te maken. Wij dienden ons niet aan als een soort super-evangelisten. Wat wij wel deden was de kerk een spiegel voorhouden om zichzelf te leren ontdekken als kerk en als christen in deze samenleving. Een verscherping van de eigen beeldvorming vonden wij hard nodig. De kerk maakte op ons een overgeorganiseerde indruk, terwijl de noden, zorgen, vragen, teleurstellingen en verlangens van de mensen niet of nauwelijks aan bod kwamen. Ook constateerden wij een tekort aan menselijkheid in het kerkelijk bedrijf en een sterke disconnectie tussen de manier waarop men geloofde in de kerk en zich op het geloof liet aanspreken in bedrijf en samenleving. Verder schrokken wij van een redelijk welvarend kerkelijk publiek dat in het persoonlijk leven graag profiteerde van de vruchten van de welvaartsstaat maar niet in staat was af te dalen naar de bronnen van al die voorspoed: mensen op de werkvloer, in de fabrieken aan de lopende band, en zij die zwaar werk op het land en in de tuinbouw verrichten en zij die voor het vuile werk opdraaien.

Wat ons overigens opviel was het enthousiasme waarmee na eerste aarzeling op onze opmerkingen werd ingehaakt. In allerlei richtingen en op velerlei niveau is men hoopvol aan de slag gegaan om aan nieuwe dingen te bouwen. Naar verluidt werd aansluitend op het visitatiebezoek het Oecu-

menisch Beraad gevormd om een aantal initiatieven en reflecties te coördineren. Daarna kwam CoZiN (Commissie Zending in Nederland) om het ideaal en de uitdaging van vernieuwing van de kerk nieuw op te pakken. Maar zoals ik begrepen heb zijn al deze activiteiten intussen ter ziele gegaan. Kennelijk is de materie te weerbaarstig om simpelweg via bezinning en studie een nieuwe situatie van kerkzijn in een geseculariseerde wereld te kunnen creëren. Wellicht kan men van al die mislukkingen ook leren dat het volstrekt geen zin heeft op de oude en vertrouwde evangelisatiemethoden voort te bouwen. Thans zijn geheel nieuwe aanzetten vereist. Nu, na de val van de muur, is gebleken hoe de oude dingen een zachte dood zijn gestorven. De oude ideologieën functioneren niet meer en nieuwe zijn er niet voor in de plaats gekomen. Toch denk ik niet dat het zo'n ongunstige uitwerking heeft op de manier van kerk- en christenzijn. We hebben niet langer genoeg aan antwoorden. We moeten ons bezig houden met vragen die op ons afkomen. Door de vragen waar we mee zitten serieus te nemen, kunnen we komen tot een geloof dat hout snijdt. Door onszelf onzeker te voelen kunnen we leren begrijpen wat het betekent pijn te voelen en hoe te verkeren met mensen die in eigen omgeving en ver weg het meest in de verdrukking zijn geraakt. Wat deze tijd ons leert, is dat het niet aankomt op frontvorming en bundeling van krachten om weerstand te bieden aan het ontkersteningsproces. Waar het om gaat is vanuit posities van onmacht en je gemarginaliseerd weten trouw te zijn aan het evangelie. In de bijbel vind je grond om tegen de stroom van uniformerende economische machtsstructuren, die wereldwijd zoveel slachtoffers maken, in te gaan.

Gezamenlijk evaluatieproces

De opzet van het onderzoek van waar u thans aan deelneemt heeft een andere scopus. Samen met anderen wordt u gevraagd hoe wij hier in het Noorden bezig zijn met educatie, fondswerving en financiering van projecten gericht op het Zuiden. Met welke ogen kijkt u nu naar ons en hoe zou uw waarneming ons kunnen helpen om de verhouding Noord-Zuid anders te structureren?

Laat ik voorop stellen dat ik zeer onder de indruk ben gekomen van de verschillende vormen van ontwikkelingswerk die hier in afgelopen decennia van de grond zijn gekomen. De beweging straalt veel kracht uit. Ook internationaal geniet dit werk terecht veel erkenning. Maar over wezen en grondslag van het werk van zending, werelddiaconaat en ontwikkelingssamenwerking worden, zo bleek ons, weinig vragen gesteld. De reden waarom fundamentele discussies uit de weg worden gegaan is ons in gesprek met mensen, zowel van de top als de basis, langzamerhand wel duidelijk

geworden. De acties staan zo sterk voorop en de druk op het besef van wereldwijde saamhorigheid en solidariteit met de armen wordt zo hoog opgevoerd, dat men er gewoon niet toe komt iets aan kritische toetsing te doen. Zo zie je dat aan de basis bijna uitsluitend wordt gedacht in termen van missionaire en diaconale hulpverlening. Dat wordt begrepen en daar speelt de leiding via voorlichting gretig op in. Wanneer binnen de beleidskaders fricties ontstaan over de manier waarop men samen bezig is, wordt bij voorkeur gegrepen naar het middel van 'doeltreffend management'. Alsof het hier uitsluitend over beleidsfouten zou gaan en je alle problemen die hiermee samenhangen zo gemakkelijk zou kunnen wegmasseren. Welnu, men leefde vanuit de onderstelling dat wij deze uitgangspunten van beleid zouden kunnen onderschrijven en dit beeld van zichzelf met onze observaties zouden versterken: scherp waarnemen hoe ze bezig zijn en onze kritische opmerkingen samenvatten in een eindrapportage waar zij mogelijk gebruik van zouden kunnen maken om de effectiviteit van de werksoort te versterken. We hebben geweigerd dit spel mee te spelen. We wilden niet gemanipuleerd worden. Samenwerken in een evaluatieproces, zo hebben we gesteld, betekent samen onderweg zijn. Alleen via een gezamenlijk optrekken heeft ons meepraten en meedenken zin. Welke beelden hebben wij van elkaar? Wat is de grondslag van ons gezamenlijk worstelingsproces om niet in bijzaken te verzanden? Volgens welke criteria moet je bouwen aan een relatie Noord-Zuid en Zuid-Noord? En dus ook: moet de huidige koers van het missionaire werk niet grondig bijgesteld worden, misschien zelfs geheel verlegd naar een ander doel? De belangrijkste vraag die we gesteld hebben was deze: welk doel hebben we samen voor ogen?

Hoe werd die vraag door uw gesprekspartners opgepakt en hoe werd vanuit die vraag verder gepraat?

Tot onze vreugde hebben we mogen vaststellen dat onze gesprekspartners, na aanvankelijke aarzeling, onze eis tot inspraak in de evaluatieprocedure volledig hebben gehonoreerd. Weliswaar hebben wij in ons eindverslag een aantal conclusies getrokken waarover men bezig is zich nader te beraden, maar wat wij in de tussentijd van elkaar geleerd hebben, is van meer betekenis. Van onze kant hebben wij onder meer het volgende naar voren gebracht. Wat zijn de culturele vooronderstellingen van waaruit hier gedacht en gehandeld wordt? De Nederlandse cultuur, zo is ons gebleken, heeft haar diepste wortels in de Germaanse godsdienst. Men voelt zich sterk belaagd door vijanden van buitenaf en dezen moeten dus met kracht geweerd worden. Vanaf de vroegste geschiedenis hebben de Nederlanders de strijd moeten aanbinden tegen vijand nummer één: de zee en de grote rivieren. Een zwaar gestructureerd systeem van regelgeving weer-

spiegelt een zekere oerangst voor de speling van het lot dat elk moment kan toeslaan. Daarom voelt men zich het prettigst in een overzichtelijke samenleving, op veilige afstand van het kwaad dat dreigt. Als er bressen worden geslagen in deze gesloten wereld, krijg je reacties van nerveuze angst en verborgen overspannenheid. Maar dat betekent natuurlijk wel dat je op die manier eendimensioneel bezig bent. Onzekerheden en emoties moeten toch ook ergens een plaats krijgen, niet alleen in het privéleven, maar ook in het publieke bestaan. Maar daar heb ik weinig van gemerkt. Integendeel, op het functioneringsniveau moet alles overzichtelijk zijn, helder rationeel doordacht en vooral voorspelbaar. Geheel vanzelfsprekend gaat men ervan uit, dat wat je objectief doet, ook goed is voor de zaak waar je je mee bezig houdt. Waarde en zin van wat je onder handen hebt mogen niet in twijfel worden getrokken. Bij nader inzien, nu, blijken de instellingen voor zending, werelddiaconaat en kerkelijke ontwikkelingssamenleving eenzelfde atmosfeer te ademen. Uit vrees de ziel van de beweging kwijt te raken is men uiterst beducht voor interne en externe kritiek. Bestaande conflictstof binnen de eigen organen en tussen de organen onderling worden daarom zorgvuldig binnenskamers gehouden of zelfs geheel verdoezeld en verdrongen. Emotionele spanningen, die naar buiten dreigen te komen, zouden immers de zaak die men voorstaat wel eens in diskrediet kunnen brengen. De vraag is natuurlijk of je op deze manier niet bezig bent een fictief beeld van wat missie en zending is en zou kunnen zijn, mechanisch in leven te houden.

Geheel onbevungen hebben we ook dit aspect naar voren gebracht. En gelukkig, het kon allemaal. Zo hebben wij in ons gezamenlijk beraad geweten op de manier waarop het Westen in het algemeen, en Nederland in het bijzonder, zich in de Derde Wereld presenteert. Een zekere superioriteitswaan is haar beslist niet vreemd. Maar het probleem is vooral dat men de overzeese wereld alleen vanuit hier geldende normen en waarden denkt te kunnen benaderen. Bovendien is men van mening dat het zo het beste werkt, ook naar de gevers. De fysieke omstandigheden, waaronder ginds veel mensen te lijden hebben, verschaffen een duidelijk beeld van missionaire assistentie, waarin zij zich moeiteloos herkennen: 'Wij helpen mee om ook ginds de vijanden van buiten op een afstand te houden'. Dat geldt ook als het gaat om een strijd tegen een vijand die ginds de samenleving in zijn macht heeft gekregen: 'Wij zijn graag solidair met jullie in de strijd tegen machten die jullie van binnenuit bedreigen'. Maar gesteld nu, dat je relaties creëert met partners die niet lijden onder hongersnood en geweld, maar die assistentie vragen voor hun kritisch-sociale en geestelijk-culturele arbeid, waartoe ze zelf het initiatief hebben genomen? Dan krijg je natuurlijk een heel ander beeld van missionaire verantwoordelijkheid. Daarom is

het zo belangrijk na te gaan welk beeld je van de ander hebt en of het mogelijk is via het missionaire bezinningsproces beelden van elkaar sterker aan elkaar te spiegelen. Maar niet minder gaat het om de vraag welk beeld je van jezelf hebt. Mij is ter ore gekomen dat de kerkelijke basis in Nederland sterk betrokken is geraakt bij de werkvorm 'De arme kant van Nederland'. Mijn vraag is dan: hoe spelen missie en zending daarin mee? En in hoeverre draagt dit bij tot een nieuwe beeldvorming van missie en zending?

Wat secundair is absoluut maken

In missionair Nederland ligt het niet voor de hand de verbinding naar de arme kant te leggen. Hoe bent u erin geslaagd dit punt op de gespreksagenda te krijgen?

In ons gesprek met de landelijke organen is het aspect van de arme kant meermalen vanzelfsprekend aan de orde gekomen. Wij hebben erop gewezen hoe noodzakelijk een koppeling is naar de onderste lagen in de Nederlandse samenleving. Met hun missionaire programma's maken zij juist daar kans van slagen, omdat op die manier de voorlichting veel concreter kan worden ingevuld. Het voortgaande werk zou hiermee aan duidelijkheid en dus ook rendement winnen. Bovendien lopen de plaatselijke groepen dan minder snel het risico voorbij te gaan aan de nood die bij hen zelf op de stoep ligt. Dit zou ook een positief effect kunnen hebben op de wederzijdse relatiepatronen tussen kerken en missionaire organen. Op zo'n manier krijg je een vruchtbaarder wisselwerking tussen actie en bezinning. Immers, geen enkele actie zonder bezinning en omgekeerd, kan op den duur standhouden.

Maar daar komt nog iets bij. In de Derde Wereld is sprake van een groeiend verzet tegen de nieuwe Amerikaanse wereldorde die, vooral sinds de Golfoorlog, de internationale verhoudingen is gaan dicteren. In mijn land is een beweging gaande om in contact en samenwerking met sociaal gedupeerden het dictatorschap in Uruguay, dat nauw gelieerd is met en haar steun vindt in deze orde, te overwinnen. Dit nieuwe ervaringsfeit heeft nu al onmiskenbare invloed op de relatie met onze donoren uit het rijke Westen. Stafmedewerkers blijken in toenemende mate bereid sociaal-kritische projecten te steunen. Alleen de basis in Nederland kan dit nieuwe beleid van de top nog maar moeilijk volgen. Het geverspubliek blijkt nog steeds de voorkeur te geven aan politiek-risicoloze hulpverleningsprojecten. Deze situatie veroorzaakt bij de leiding grote verlegenheid en

maakt dat principiële beleidskeuzes tot nu toe achterwege zijn gebleven. Men is bang dat zo'n beleidsomslag nauwelijks vertaalbaar is naar de plaatselijke achterban. Daarom laat men deze kwestie maar liever onaangeroerd: de zeeën mogen in Nederland niet te hoog gaan. Toch moet je, denk ik, deze discussie wel oppakken. De God van Israël en Jezus zelf hebben ons hier de weg gewezen. Ondanks kritiek, die van alle kanten losbarstte, heeft Hij wat men religieus van secundair belang achtte absoluut geldend gemaakt. Hij stelde God zo voorop, dat ook de mensen nieuw in beeld konden komen. Hij sprak de mensen, bedreigd door zovele kwade krachten, persoonlijk aan, 'zag iedereen staan' en maakte hem/haar geheel gespist op wat komende is. In ons werk zouden we hetzelfde moeten doen. We moeten onze zekerheid niet zoeken in wat het meest voor de hand ligt om te doen. Een geheel eigen keuze is nodig om terecht te komen bij wat er echt toe doet. Daarom is uitwisseling van ervaringen opgedaan vanuit de basis, zo bitter hard nodig. Niet wat op papier goed geregeld is moet voorrang hebben, maar geïnteresseerd zijn in mensen om wie het gaat, daar gaat het om. Daarom moet men hier ook afleren informatie, die van elders binnenkomt, in de bekende codes om te zetten van het gangbare ontwikkelingsjargon van 'het moet allemaal zonedig, mensen daar zijn nu eenmaal geheel van uw hulp afhankelijk en bovendien bent u zelf deel van hun probleem'.

Waar de mensen echt op zitten te wachten is informatie waar ze zelf creatief mee aan de slag kunnen gaan. Zo zal het besef kunnen groeien dat de problemen overal wezenlijk dezelfde zijn. Het verschil is alleen hoe je daarop hebt leren reageren en wat je eraan doet om situaties te veranderen. Ook in dit opzicht valt over en weer veel te leren. Zuid beschikt over een eigen sterk oplossend vermogen. Er is daar een hard gevecht gaande hoe te overleven. Maar er worden ook nieuwe, alternatieve vormen van bestaan geschapen. Daarmee zou de basis in Nederland haar voordeel kunnen doen. Het gaat erom wederzijdse afhankelijkheidsstructuren op te bouwen, waaruit blijkt dat je onontkoombaar op elkaar aangewezen bent. Alleen samen met de ander kun je in het dorp, dat de wereld heet, als christen je eigen specifieke bijdrage leveren aan het universele humaniseringsproces. Als je daarvan uitgaat, kun je veel van elkaar hebben en het ook met elkaar uithouden. En zo erken je ook dat wat je onderneemt altijd kwetsbare resultaten zal opleveren, ook al weet je nog zo goed hoe iets niet goed werkt en het beter zou kunnen.

Inbreng van buitenlanders

In het kader van zending in Nederland en nu via het project Andersom, zijn

buitenlandse christenen in de gelegenheid hun visie te geven op zending en kerk zijn in Nederland. Maar via uitwisselingsprojecten werken ook andere buitenlanders in Nederland b.v. predikanten, die in het basis-pastoraat zijn betrokken. Welke rol wordt hun toebedacht in het nieuw structureren van de missie- en zendingsgedachte?

Ook mij is ter ore gekomen dat veel buitenlanders hier werkzaam zijn in allerlei kerkelijke projecten, maar ik ben hen helaas nog niet tegengekomen. Ook in de verschillende organen van kerk en zending dragen zij geen verantwoordelijkheid. De vraag is hoe dat komt. Houden buitenlandse christenen zich hiervoor niet beschikbaar, of wordt hun op dat niveau geen zeggenschap gegund? Het zou te maken kunnen hebben met de inrichting van de multiculturele samenleving waarbij christenen in het algemeen niet voorop lopen. Met de mond wordt beleden dat men tegen racisme is, maar in de praktijk wordt er heel weinig samen met de buitenlanders gedaan. Op uw kantoren en beraadsgroepen kom ik alleen maar witte gezichten tegen, die plaatsvervangend voor de anderen vaststellen hoe er ingespeeld moet worden op de plurale samenlevingen hier en daar. Hoe het komt dat al deze buitenlanders niet tot het centrum van de macht worden toegelaten? Zo eenvoudig is het kennelijk niet het oude schema dominantie-dependentie, op basis waarvan het overzeese werk wordt gedaan, te doorbreken. Op voet van gelijkheid denken en handelen heeft, zoals ik al eerder heb opgemerkt, verregaande consequenties voor de manier waarop het werk moet worden gedaan. Welke vormen van samenwerking zijn er nodig? Wat vormt de grondslag van onze overtuiging? Hoe is de top en basis daarover in beraad? En hoe zou je kunnen samenwerken aan veranderingen van doelstelling en praktijk? Hoe moeten wij missionaire problemen hier te lijf gaan? Daarom moet u uw buitenlandse vrienden hier ter plaatse om de tafel halen. Zij zijn in staat u nu een spiegel voor te houden en u gevoeliger te maken voor wat er tot nu toe allemaal is mis gegaan en hoe het anders opgezet zou kunnen worden. Zo'n beraad zou missie en zending in de Nederlandse situatie tot een spannende en inspirerende aangelegenheid kunnen maken.

1 Thandiwe Hensen en Susan Mutambirwa, 'Echte partnership is nog ver te zoeken. Een interview', in *Wereld en Zending*, 20ste jrg., 1991/1.

2 R.M. Lavecchia, *An experience of mutual interchange, an approach to CZWD*, april 1992 en R. Cetrulo, *A micro experience of North-South relationship, an evaluation of Centrum voor Zending en Werelddiakonaat (februari/maart 1992)*, Draftreport 1992. Beide rapporten zijn uitgegeven en verkrijgbaar bij het Dien-

stencentrum in Leusden.

3 'Werkmateriaal voor het oecumenisch beraad "Zending in Nederland"', in *Wereld en Zending*, 6e jrg., 1979/2 en 'Verslagboek "Zending in Nederland"', in *Wereld en Zending*, 7e jrg., 1978/1.

Ricardo Cetrulo is directeur van het 'Instituto del Hombre' in Montevideo, dat in 1983 werd gesticht en financieel wordt gesteund door CZWD. Hij is theoloog en socioloog.

Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1991

Deze bibliografie van in het afgelopen jaar in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologisch relevante literatuur richt zich vooral op Afrika, Azië, Latijns Amerika en Oceanië. Over laatstgenoemd werelddeel heb ik overigens voor 1991 geen titels aangetroffen. Daarnaast is een aantal titels over missionaire studies in West-Europa, met name Nederland en België, verwerkt.

Over het algemeen gelden de volgende regels: van publikaties die niet in de handel zijn, komen in het algemeen alleen doctoraal scripties in aanmerking. In het Nederlands vertaalde boeken en artikelen zijn eveneens opgenomen omdat deze van belang worden geacht als indicatie van de aandachtsvelden van de huidige missiologie. Bijdragen van Nederlandse en Vlaamse auteurs gepubliceerd in het buitenland zijn buiten beschouwing gelaten.

Eventuele informatie bij: IIMO-Afd. Missiologie, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden, tel. 071-144248.

Indeling bibliografie

A. ALGEMEEN	
BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE	1-5
GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING	6-32
RELIGIES EN IDEOLOGIEËN	33-56
POLITIEKE, CULTURELE EN	
SOCIO-ECON. VRAGEN	57-70
VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST	71-83
B. AFRIKA	84-101
C. AZIE	102-121

D. LATIJNS AMERIKA
E. OCEANIE (vervalt voor 1991)
F. WEST-EUROPA

122-154

155-179

Tijdschriften voorkomend in de bibliografie

Naam	Eventuele afkorting	Plaats van verschijnen	Uitgever/ administratie-adres
Allerwegen	Allerw.	Amsterdam	NZR, Pr.Hendrikln. 37
Bazuin, De Begrip Moslims/ Christenen	Bazuin Begrip	Utrecht Den Bosch	Postbus 2456 Luybenstr. 17
Bijdragen Taal, Land-, Volken. Bijeen	Bijdr. TLV	Leiden	Reuvenplaats 2
Communio Concilium Exchange	Comm. Conc. Exch.	Deurne Gent Hilversum Leiden	Postbus 33 Hoogstraat 41 Postbus 17 IIMO, Rapenburg 61
EZA Informatie Geref. Theol. Tijdschr.	EZA-Inf. GTT	Nunspeet Kampen	Vlaanderenlaan 54 Kok
ID-informatiedienst Inform.Bull. 1-2-1	ID Inf.1-2-1	Den Bosch Utrecht	Postbus 750 Biltstraat 121
Kerk en Missie Kerk en Theologie Kosmos + Oekumene	K&M K&T	Brussel Den Haag	PMW, Vorstlaan 199 Boekencentrum
Mara Missie in Aktie	K+O MiA	Den Bosch Kampen Den Haag	Walpoort 10 Kok PMW, L.v.N.O.Indië 191
Parakleet Schrift Studies Inter- Relig. Dial. Vandaar	Stud.Dial	Doorn H. Landstichting Kampen Leusden	Bergweg 1 Mgr. Suyslaan 4 Kok, Postbus 130 Zending GKN, PB 200
Vrouw, kerk 2/3 wereld nieuwsbrief	VKW-N	Utrecht	Kr.Nieuwegracht 10
Wereld en Zending Wereldbrief	W&Z Wereldbr.	Amsterdam Den Bosch/ Antwerpen	Pr.Hendriklaan 37 Postbus 750/ Arth. Goemarelei 69
Wereldwijd	WW	Antwerpen	Idem

A. ALGEMEEN

BIBLIOGRAFIE EN STUDIE MISSIOLOGIE

1. Jongeneel, J.A.B., *Missiologie II: Missionaire theologie*. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1991, 401pp.
2. Lagerwerf, Leny, *Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1990*. In: *W&Z* 20(1991)4, 79-100.
3. Michiels, Robrecht, *Het wereldchristendom. Overzicht van de christelijke kerken*. Averbode: Altiora/Boxtel: Kath. Bijbelstichting, 1991, 103pp.
4. Roest-Rikkert, Rini & Leny Lagerwerf, *Indices Exchange 1972-1991*. In: *Exch.* 20(1991)3, 259-300.
5. Wind, A., *Zending en oecumene in de twintigste eeuw: handboek over de geschiedenis van zending en oecumene aan de hand van de grote conferenties en assemblées. Deel IIa: van Ghana 1957-58 tot en met Uppsala 1968*. Kampen: Kok, 1991, 536pp.

54, 80, 102, 126.

GESCHIEDENIS EN THEOLOGIE VAN ZENDING

Missionaire geschiedschrijving/Niet-westerse kerkgeschiedenis

6. Boone, A.Th. e.a., *Zending tussen woord en daad: twee hoofdstukken uit de geschiedenis van gereformeerd piëtisme en zending*. Kampen: De Groot Goudriaan i.s.m. Stichting Studie der Nadere Reformatie, 1991, 99pp.
7. Kampen, P.J. van, *De geschiedenis van de zending*. In: *EZA Inf.* 22(1991)6, 13-17.
8. Scheut vroeger en nu, 1862-1987. *Geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M.* Uitgeg. door Daniël Verhelst en Hyacint Daniëls. Leuven: Univ. Pers 1991, 575pp. (Verbistiana, 2).
9. Somers, Herman H., *Geheim en wijsheid der jezuïeten. Het epos van een militante orde, 1540-1990*. Antwerpen/Baarn: Hadewijch, 1991, 252pp.
10. Tanghe, Omer, *Padre Paolo Manna (1872-1952): Stichter van de Pauselijke Missie Unie*. In: *K&M* nr. 263, 1991, 2-5.
11. Williams, C. Peter, *The ideal of the self-governing church: a study in Victorian missionary strategy*. Leiden (etc.), Brill, 1990, 293pp. (*Studies in Christian Mission*, 1).

24, 46, 95, 104, 105, 110, 111, 115, 118, 119, 123, 130, 134, 140, 145, 151, 159, 160, 161, 163, 172.

Bijbels Perspectief

12. 'Bewogen om het verlorene': Vier wijzen van zending n.a.v. Lucas 15:1-31. (Korte conferentie rond het thema 'Kerk in de stad/Het Evangelie in het Westen'.) In: *W&Z* 20(1991)4, 68-78.

Theologie van de zending

13. J.H. Bavinck 1895-1964. Een keuze uit zijn werk. Verzameld en ingeleid door dr. René van Woudenberg. Kampen: Kok, 1991, 202pp. (Befaamde theologen, 6)
14. Besten, A. den, *God werkt ... daarom moeten wij werken: een onderzoek naar het missiologisch denken van dr. Jan Gunning (1862-1923)*. Doct.scr. RU-U. Utrecht, 1990, 124pp.
15. Camps, A., *Wat geven de jonge kerken aan de identiteit van Europa? Wie heeft een "Derde Oog" nodig?* In: *Comm.* 16(1991)1, 58-70. (Engelse versie in: *Stud.Dial.* 1(1991)2, 163-173)
16. Canberra 1991: de zevende assemblée. Met bijdrage van J.M. de Boer-de Leeuw e.a. 's-Hertogenbosch: Willibrordvereniging, 1991, 173pp.
17. Cornelisse, R., *De plaats van de arme in de theologie: toetssteen of struikelblok?* Doct.scr. Theol. Fac. VU-A'dam. Amsterdam, 1990.
18. Jongeneel, J.A.B., *De missie volbrengen*. In: *Gereformeerden en het gesprek met de cultuur*. W. v. Grootheest (Red.). Zoetermeer: Boekencentrum, 1991, 191-201.
19. *Kanttekeningen bij de encycliek 'Redemptoris Missio'*. Jan van Lin: *Missie! Moet dat nog?* Pieter Holtrop: *De schrale wind van de nieuwe lente*. In: *W&Z* 20(1991)2, 94-105.
20. Manhaeghe, Eric, *Encycliek "Redemptoris Missio"*. In: *K&M* nr. 261, 1991, 22-25.
21. *Nieuwe missie-encycliek van paus Johannes Paulus 2.* In: *I.D.* 1991/3, 1-6.
22. Roldanus, J., *De arme in het perspectief van de zending*. In: *Het beeld van de arme. Studies over diaconaat aangeboden aan Prof.dr. F.R.J. Knetsch, J. Boneschansker en J. van Sluis (red.)*. Zoetermeer: Boekencentrum, 1991, 60-77.
23. Spindler, M.R., *A new typology of Protestant Missions*. In: *Exch.* 20(1991)1, 56-68.
24. *Terugblikken op Canberra*. In: *W&Z* 20(1991)3, 1-57. J. v. Slageren/C. v.d. Ven, *Ten geleide*, 1-2; W. Eggen, *Vurig gewenste bekering*, 3-6; Ph. Potter, *Bijbelstudies over de Heilige Geest*, 7-13; J. v. Sla-

geren, Canberra en missionaire impulsen voor onze situatie, 14-22; M. Brinkman, 'Kom Heilige Geest, vernieuw de hele schepping!', 23-31; J. v. Butselaer, Oecumene in ontbinding?, 32-38; M. Jongeneel-Touw, Vrouwen in Canberra, 39-42; A. Hoekema, Invloed van de Golfcrisis op de Assemblée in Canberra, 43-49; B. de Gaay Fortman, Christendom en economische orde: de schepping als uitdaging tot herbezinning en hervorming, 50-57.

173.

Theologie in context

25. De gewonde genezer; Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen. Red. Manuela Kalsky en Theo Witvliet. Baarn: Ten Have, 1991, 199pp.

54.

Afrikaanse/zwarte theologie

26. Joziase, Heleen, Mercy Amba Oduyoye: een Afrikaans theologe. In: K + O, 1991/2, 54-56.
27. Arends, Siegfried, "One piece of firewood..." *Leben und Werk von C.G. Baëte - eine biographisch-theologische Studie*. Doct.scr. Theol. Fac. UvAmsterdam, 1991, 102pp.
28. Greydanus, Wijke, Mercy Amba Oduyoye - haar theologie in bevrijdings-theologisch en feministisch-theologisch perspectief. Doct.scr. TU-Kampen, 1990.

Aziatische theologie

29. Wilfred, Felix, Schulden betalen met bloed? Theologische overwegingen bij de schulden crisis van de derde wereld. In: *Wereldbr.* 1991, 7-20.

54.

Latijnsamerikaanse theologie

30. Schuurman, L., Tussen uittocht en ballingschap. Theologische reflecties op Exodus in Latijns-Amerika. In: *Schrift*, no. 133, 34-39.
31. Van Nieuwenhoven, Jacques, Bronnen van bevrijding: varianten in de theologie van Gustavo Gutiérrez. Kampen: Kok, 1991, 229pp. (Kerk en theologie in context, 12)
32. Wit, Johan Hendrik de, Leerlingen van de armen: een onderzoek naar de betekenis van de Latijnsamerikaanse volkse lezing van de bijbel in de hermeneutische ontwerpen en exegetische praktijk van

102

C. Mesters, J.S. Croalto en M. Schwartjes. Proefschrift VU-Amsterdam: VU-Uitgeverij, 1991. (Alblasserdam: Havenka)

122, 124, 136, 137, 144.

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN RELIGIES EN IDEOLOGIEËN

Algemeen/dialogoog

33. Dupré, Wilhelm, Implicit religion and the meaning of interreligious dialogue. In: *Stud.Dial.* 1(1991)2, 129-145.
34. Mulder, Dick, Interreligious dialogue and social ethics. In: *Stud. Dial.* 1(1991)1, 70-79.
35. Weelderig of verlegen omgaan met religie? Een missionaire plaatsbepaling. In: *W&Z* 20(1991)2, 1-86.
- J. v. Slageren/C. v.d. Ven, Ten Geleide, 1-3; H. Schraivesande, Missionaire verlegenheid en religieuze uitdaging, 4-13; R. v.d. Zwan, Contextuele secularisatie. Religieuze verlegenheid in Oost (India) en West, 14-20; E. Henau, Evangelisering van de volksreligiositeit, 21-28; G. v. 't Spijker, 'Zolang de kerk nog geen duidelijk tegenargument heeft gegeven...' *Volksreligiositeit, kerk en theologie in Afrika*, 29-38; A. Droogers, *Volksreligie, macht, zingeving*, 39-48; Zuster Rosa/Pater Pedro, *Soms dansen ze de Batuqui weer. Een interview.* (Rotterdam, Kaapverdische gemeenschap), 49-56; H. Stofels, *De evangelische uitdaging*, 57-64; R. Munnik, *De 'nieuwe spiritualiteit': een uitdaging?*, 65-74; F. Verstraelen, *Een samenvattende beschouwing*, 75-86.

Boeddhisme

36. Ch. Anbeek, J. van Bragt, E. Cornélis, Voorbij goed en kwaad? Christendom en Boeddhisme. Kampen: Kok Agora, 1991, 108pp.
37. Bragt, Jan van, The challenge to Christian theology from Kyoto School Buddhist Philosophy. In: *Stud.Dial.* 1(1991)1, 41-57.
38. Huybregts, Marinus, De ontmoeting tussen liefde en wijsheid: een christelijk boeddhistische dialoog. In: *K + O* 25(1991)1, 9-12.

39, 180.

Hindoeïsme

39. Hindoeïsme en boeddhisme. Red.: G.J. v.d. Burg/R. Kranenborg. Amsterdam: VU Uitgeverij, 1991, 140pp. (Relig. bewegingen in Nederland, 23)
40. Misverstanden in de ontmoeting tussen hindoes en christenen. 's-Gravenhage: Werkgroep hindoes en christenen, 1991, 16pp.

Islam

41. Bidden tot dezelfde God? Ontmoeting Christenen en Moslims. Eindred.: P. van Cuilenburg, Jan Slomp en G. Speelman. Driebergen: Centrum voor Educatie NHK, (etc.), 1991, 70pp.
42. Dijkstra, Meindert, De terugkeer van Ismaël. In: *K + O* 1991/7, 177-188.
43. Hoeberichts, J. & A. Camps, Franciscus en de Islam. Utrecht: Franciskaans Studiecentrum, 1991, 49pp. (Franciscaanse Studies, 7)
44. Islam en Christendom. In: *Comm.* 16(1991)6, 401-451.
A.A. Roest Crolius, Aspecten van de islam. Enkele inleidende bemerkingen, 401-409; J. Jomier, Hoe kunnen christenen en moslims samenleven?, 410-423; G. Monnot, Wat de islam niet is, 424-432; A. Camps, Europa en de islam. Nieuwe aanzetten voor een betere verhouding, 433-440; C.M. Card. Martini, Wij en de islam, 441-451.
45. Koran en bijbel. In: *Schrift*, no. 137, 1991, 163-199.
M. v.d. Boom, Koran en bijbel, 163-169; K. Steenbrink, de zondebok slaat terug; een lezing van koran soerat Hoed volgens de methode van het islamitisch-christelijk leerhuis, 176-181; P. Reesink, Profeten in bijbel en koran, 182-187; A. Wessels, Jezus in de koran, 188-192; G.H. Speelman, Vrouwen in Bijbel en koran, 193-196; J.H. Gerritsen, Van intercultureel naar interreligieus leren; een begaanbare weg? 197-199.
46. Lockefer, E.C.A.M., Zendelingen over de Islam: de visie op de Islam van de zendelingen die tussen 1862 en 1891 voor het Nederlandse Zendelinggenootschap werkzaam waren in het binnenland van Oost-Java. *Doct.scr. Geschiedenis R.U. Groningen*, 1991, 77pp.
47. Mulder, A.L., Islam in West-Afrika: een onderzoek naar een acculturatieproces. *Doct.scr. Godsdi. VU Amsterdam*, 1991, 105pp.
48. Oecumenische overwegingen over relaties tussen christenen en moslims (Vertaling oorspr. uitg. van Dept. Dialoog met aanhangers van levende godsdiensten Wereldraad van Kerken). Leusden: Sektie Missionair Werk Centrum Gemeenteopbouw GKN, 1991, 22pp. (Ontmoeting met Moslims, 9)
49. Sanneh, Lamin, Muhammed's significance for Christians. In: *Stud.Dial.* 1(1991)1, 25-40.
50. Slomp, Jan, Maria: tussen islam en reformatie. In: *Begrip* nr. 106, 17(1991), 4-15.
51. Steenbrink, Karel, Een grotere oecumene van christenen en moslims? In: *K + O* 1991/7, 166-176.
52. Steenbrink, Karel, Imam: voorbeeld en voorganger. In: *Begrip* nr. 105, 17(1991), 4-9.

53. Steenbrink, Karel A., De islam bekeken door koloniale Nederlanders. *IIMO Res. Publ. no. 31. Utrecht-Leiden, IIMO*, 1991, 174pp.

60, 116, 117, 121, 157, 164, 165, 167, 170, 173, 175, 176, 177, 180.

Japanse religies**Traditionele en volksreligies**

54. Popular religion, liberation and contextual theology: papers from a congress (January 3-7, 1990, Nijmegen, the Netherlands) dedicated to Arnulf Camps OFM/ed. by Jacques Van Nieuwenhove and Berma Klein Goldewijk. Kampen: Kok, 1991, 256pp. (Kerk en theologie in context, 8)
Jacques Van Nieuwenhove/Berma Klein Goldewijk, Popular religion, liberation and contextual theology. Exploring some questions, 1-14; [Part I Africa] Achille Mbembe, The issue of paganism in the post-colonial era. African perspectives, 15-51; Takatso A. Mofokeng, Popular religiosity. A liberative resource and terrain of struggle, 52-60; Yvette Aklé, The religious role of African women, 61-69; Mercy Amba Oduyoye, Liberative ritual and African religion, 70-79; Sidbe Semporé, Popular religion in Africa. The cry of hope, 80-90; [Part II Latin America] Amando J. Robles, Social transformation and the religious vision of the world among the underclasses of Nicaragua, 91-99; Julio de Santa Ana, Popular religion and liberation in Latin America. Between common sense and good sense, 100-108; Maria José Rosado Nunes, Popular religions and BEC's in Brazil. What kind of liberation do they offer women?, 109-115; Allard D. Willemier Westra, Uncertainty reduction in the candomblé religion of Brazil, 116-125; Francisco Cartaxo Rolim, Popular religion and pentecostalism, 126-140; [Part III Asia] Anthony B. Fernandes, Popular religion, church and socio-cultural change in India, 141-145; Felix Wilfred, Popular religion and Asian contextual theologizing, 146-157; Jerom Heyndrickx, The strength of popular faith in the Chinese catholic church today, 158-164; Edmond Tang, Shamanism and minjung theology in South Korea, 165-176; [Part IV Eastern Europe] Libor Ovecka and Mireille Rysková, Theology and liberation in the context of Czechoslovakia today, 177-182; András Máté-Tóth, The 'second world' as context for theology, 183-190; [Part V Assessments] Andreas Müller OFM, Franciscan spirituality and popular religiosity in context, 191-195; Hade-wych Snijdewind, Popular religion, spirituality and liberation, 196-199; Bert Hoedemaker, Contextual analysis and unity of perspective. An exercise in missiological method, 200-209; Berma Klein Goldewijk/Jacques Van Nieuwenhove, The implications of popular religion for liberative contextual theologies, 210-228; Selected bibliography Arnulf Camps OFM, 1946-1990, 235-250.
55. Schoffeleers, Jan Mathijs, Waarom God maar één been heeft. Naar een post-structuralistische antropologie van de religie. Rede RU-

Utrecht, 1991, 34pp.

56. Vanlangenaeker, Marnix, Pachamama in de religie van de Aymara en Quechua: achtergrond en betekenis binnen het eigen religieuze systeem en confrontatie met hedendaagse missiologische inzichten. Diss.Lic. KU-Leuven, 1990, 124pp.

35, 124, 148.

Marxisme/socialisme 91

DE CHRISTELIJKE BOODSCHAP TEMIDDEN VAN POLITIEKE, CULTURELE EN SOCIO-ECONOMISCHE VRAGEN

Algemeen

57. Verbeek, Gerard, The dialectics of socio-economic stratification and individual participation in rural development. An essay on the role of Christianity in the dynamics of socio-economic change. The Hague: Institute of Social Studies, 1991, 110pp.
58. Visie en volharding: naar een missionaire kerk die zich inzet voor een rechtvaardige en duurzame samenleving. Opstellen voor Mady Thung. Red.: D.G.A. Koelega en H. Noordegraaf. Driebergen: Multidisc. Centrum Kerk en Samenleving, 1991, 202pp.
59. 'De Wereld in last' – over achtergrond, oorzaken, omvang en gevolgen van de schuldencrisis. Oegstgeest: Justitia et Pax, 1991 (?), 62pp.

29, 35, 54, 82, 116, 117, 120, 124, 136, 140, 147, 151, 155.

Rechten van de mens/Racisme/Kasten

60. Bouma, Cees, Christian and Islamic values of human rights: consequences for minorities. Leusden: Dienstencentrum GKN, 1991, 22pp. (Overdruk uit 'Journal Institute of Muslim Minority Affairs 1990)

147, 179.

Positie van de vrouw/Huwelijk/Jeugd

61. Deenik-Moolhuizen, Jeanette M., Canberra 1991: solidarity of the Church with women. In: Exch. 20(1991)1, 75-80.
61. Joziassse, Heleen, Zijn tenten universeel? Vrouwen in dialoog (Interfaith-week in Southall, London, 1990). In: Mara, 4(1991)2, 57-62.

106

63. Wie alleen gaat, raakt de weg kwijt. Ontmoetingen van Nederlandse theologes met vrouwen in Peru, Ghana, Zimbabwe, Tanzania en de Filipijnen. Red. Lieve Troch. Kampen: Kok, 1991, 121pp.

24, 25, 54, 67, 74, 85, 90, 93, 113, 136, 169.

Ontwikkelingsproblematiek/bewustwording

64. Betekenis van het medefinancieringsprogramma: een verkenning. Eindrapport Stuurgroep Impactstudie Medefinancieringsprogramma, 1991.
65. De la Court, Thijs, Verschillende werelden: ontwikkelingssamenwerking in de jaren negentig. Eindred. Rob van Mierlo. Utrecht: Alliantie Duurzame Ontwikkeling/'s-Gravenhage: HIVOS/'s-Hertogenbosch: BIJEEN, 1991, 159pp. Samenvatting en commentaar op de nota Pronk: Een wereld van verschil. (Bijeen Publ. 76)
66. Glissenaar, J., Als je bang bent, sterf je. Zoektocht naar veertig jaar ontwikkelingswerk. Aalsmeer: Luyten, 1991, 252pp.
67. Kant, E., ICCO's beleid ten aanzien van vrouwen: cultuurimperialisme versus cultuurexcuus. Amsterdam: VU Vakgr. CA/NWS, 1991, 98pp. (Fem. Antrop., 5)
68. Leonilla Ageira, B., A transformational perspective of personnel assistance. Zeist: ICCO, 1991, 19pp.
69. Rajendran, David, A brief study into the aims, functioning and effects of Dienst over Grenzen (DOG) and Centraal Missie Commissariaat (CMC)/Nederlandse Missie Raad (NMR). Zeist, 1991, 23pp.
70. Witte-Rang, Greetje/G. v. Rheenen/N. Roozen, Geld speelt geen rol: op weg naar maatschappelijk verantwoord bankieren. Utrecht: Solidaridad/Amsterdam: Osaci, 1991, 94pp.

80, 92.

VORMEN VAN GETUIGENIS EN DIENST

Vernieuwing kerkelijke structuren

54, 80, 84, 114, 124, 143, 144, 146.

Spiritualiteit/Liturgie

71. Egging, Henri, "Dat is eigenlijk precies wat Onze Lieve Heer bedoelde": op weg naar een spiritualiteit van missionaire aanwezigheid. Doct.scr. UTP-Heerlen 1990, 111pp.
72. Steenbrink, K.A., Music in African and Asian churches. In: Exch. 20(1991)1, 1-45.

Pastoralia

73. Corsius, Eric, Nieuwe wegen voor grensverkeer: een literatuuronderzoek naar de verhouding tussen evangelisering, parochie en aanvullende vormen van missionaire pastoraal. Scr. Pastoraaltheol. UTP-Heerlen, 1991, 2 dln.

90, 106, 151.

Ambten/Theologische opleiding

74. Kanyoro, R.A., De ordinatie van vrouwen in Afrika. Referaat gehouden in de Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft te Heidelberg in jan. 1991. Vertaald en verkort weergegeven door A.J. Bronkhorst. In: K&T 42(1991)2, 156-164.

Evangelisatie/Apostolaat

75. Evangelisatie in nieuw perspectief. F. Wijsen (red.). Heerlen: UTP, 1991, 105pp. (UTP Teksten, 19)
W. Eggen, Missie 'wees er', 5-30; K. de Jong, De Katholieke Kerk in Indonesië, 31-53; F. Wijsen, Evangelisatie in Oost Afrika, 55-84; J. v. Lin, Toekomst van zending? Zending van de toekomst!, 85-103.
76. Grijp, Klaus van der, Geloven in de stad. Geloofsverantwoording in stedelijk perspectief. Kampen: Kok, 1991, 124 pp. (Vandaarreeks, 2)
77. Over de zending van actieve vrouwelijke religieuzen in deze tijd. Geaktualiseerde intentieverklaring van de Samenwerking Nederlandse Vrouwelijke Religieuzen (SNVR). H. Landstichting, 1991, 12pp.
78. Spindler, M.R., Mission reaffirmed: recent authoritative statements of churches around the world (1982-1991). In: Exch. 20(1991)3, 161-258.

73, 103, 127, 130, 136, 137, 168.

Genezing

Onderwijs 94, 118

Catechese/Missionaire vorming

Communicatie

79. Freed, Paul E., Gezonden om te zenden. (Oorspr. titel 'Towers to Eternity'; betr. Trans World Radio.) Vaassen: Medema, 1990, 206pp.
80. Zenden en ontvangen: over de communicatie van het evangelie. Opstellen aangeboden aan Jan J. van Capelleveen. Haarlem: Ned. Bijbelgen., 1991, 79pp.
Woord vooraf: Jan J. v. Capelleveen. Gepensioneerd maar niet uitgediend, 9-10; Inleiding: Zenden en ontvangen, 11-12; Y. Schaaf, Een bekeerde vakman, 13-15; R.S. Aalbersberg, Het beeld van Afrika: een beeld van belang, 16-22; G.J. v. Butselaar, Zending uit de beklagdenbank? Nieuwe elementen in de discussie over evangelie en cultuur, 23-29; U. Fick, De verhouding tussen boodschapper en boodschap in het spanningsveld van nieuwe ontwikkelingen in de media, 30-36; W. van Galen, Bijbelwerk als communicatie, 37-43; A. Kruyswijk, Voor kerk en wereld, 44-49; J. v. Raalte, Zending, Werelddiakonaat en Ontwikkelingssamenwerking in een mondiale context op weg naar de 21e eeuw, 50-56; E.W. Tuinstra, 'Het huis mijner vreemdelingschap'. Het vertalen van een bepaalde vorm van meerduidigheid, 56-59; C.A. Valle, The church - a communicating community, 60-64; M.A.S. Voorberg, 'Laat zo uw licht schijnen...' Non-verbale communicatie van het evangelie, 65-67; Jan J. v. Capelleveen, De journalist als communicator van het evangelie, 68-75; Bibliografie: Boeken en artikelen van de hand van Jan J. v. Capelleveen, 76-78.

109.

Kerkelijke relatiepatronen/Missionaire werker

81. Gifford, Paul, Kerken in de aanbidding. Kleine christelijke kerken in Afrika zoeken rijke zusterkerken, soms ten koste van eigen identiteit. In: Bazuin, 74(1991)36, 6-8.
82. Kwok Pin-Lau, Het beeld van de 'Witte Dame': sekse en ras in de christelijke missie. In: Conc. 1991/6, 27-33.
83. Uitzenden van mensen: doodlopende weg of doorgaand proces? In: W&Z 20(1991)1, 2-84.
J. v. Slageren, Ten Geleide, 2-4; J. v. Slageren, In memoriam Ivo Guisson, 5; J. v. Hezewijk/J. Joosten, Over de theologie en ideologie van ontwikkelingsmedewerkers in kerkelijk verband, 6-17; E. Manhaeghe, Vlaamse missionarissen en vrijwilligers in dienst van dezelfde missie: accentverschivingen en toekomstperspectieven, 18-27; R. v. Rossum, 'Maar we wisten dat maar gedeeltelijk...', 28-36; Thandiwe Hensen/Susan Mutambirwa, Echte partnership is nog ver te zoeken. Een interview, 37-42; Joke Schravensande, Wederkerigheid: ideaal en praktijk, 43-47; L. Schotel, Terug van weggeweest, 48-51; B. Drewes/H. Bekker, Training voor uitzending in de jaren negentig, 52-61; H. Tennekes e.a., HKI-notitie over zending en uit-

zending, 62-78; Ruth Harvey/J. v. Slageren, De 'Iona Community': mensen vooruit zenden, 79-84.

108, 133, 145, 166, 171.

B. AFRIKA

Algemeen

84. Afrika-synode in het slop? In: I.D., 1991/9, 1-4.
85. Wubbels, J.T., Missie en huwelijk in (Oost-)Afrika: over missiologische stromingen (kerkplanting, aanpassing, inkulturatie/inkarnatie) en gevolgen daarvan voor het kerkelijk omgaan met huwelijk. Doct.scr. UTP-Heerlen, 1990, 139pp.

47, 72, 74, 75, 80, 81, 173.

Angola 140 (T. Van Bijnen)

Egypte

86. Egypte: Zolang de Nijl blijft stromen. In: Bijeen 24(1991)3, 20-32. Zie ook: WW nr. 212, 1991, 20-32.

Ghana 27, 63.

Kameroen

87. Lode, Kare, Appelés à la liberté: histoire de l'Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun. Amstelveen: IMPROCEP, 1990, 151pp.
88. Reenen, P. van, Bijbelvertalen in het Pidgin en het Limbum (Kameroen). In: Aspecten van Bijbelvertalen. Red. R.H. Baayen e.a. Haarlem: Ned. Bijbelgen., 1990, 85-96.

8, 54.

Kenya 57.

Malawi 57.

Nigeria

89. Uwakwe, Uzor Ted, A study of the Nigerian socio-political expe-

rience in the light of Populorum Progressio and Sollicitudo Rei Socialis. Diss.Lic. KU-Leuven, 1990, 109pp.

8.

Rwanda 57.

- 89A. Spijker, Gerard van 't, Les usages funéraires et la mission de l'église. Une étude anthropologique et théologique des rites funéraires au Rwanda. Proefschrift VU-Amsterdam, Kampen: Kok, 1990, 262pp.

Senegal 8.

Tanzania

90. Beusmans, Mariëlle, Ruimte vragen - ruimte geven. Een pastoraal theologisch onderzoek vanuit missiologisch en feministisch perspectief naar het bewustwordingsproces bij Tanzaniaanse vrouwen en zijn consequenties voor pastoraal handelen. Doct.scr. UTP-Heerlen, 1990-1991, 124pp.
91. Bouwen op het Afrikaans socialisme. Ben Janssen in gesprek met Bisschop Lebulu uit Tanzania. In: MiA 46(1991)3, 6-7.
92. Krijger, Alexandra de, Keuze of compromis?: een beschrijving van het Geïntegreerd Ontwikkelingsprogramma in het bisdom Same (N.O. Tanzania): voorwaarden voor missionaire ontwikkelingsprojecten die gebruik maken van de DELTA-methode. Doct.scr. UTP-Heerlen, 1990, 125pp.

57, 63.

Zaire 8.

Zambia 8, 57.

Zimbabwe

93. Brunklaus, Patricia, To stay well with the husband. Een feministisch-antropologisch onderzoek naar het verzet van plattelandsvrouwen in Zimbabwe tegen machtsongelijkheid in arbeid en huwelijk. Doct.scr. Antrop. Soc. Centrum UvA. Amsterdam, 1991, 157pp.
94. Multifaith issues and approaches in religious education with special reference to Zimbabwe: proceedings of a workshop organised by

the Department of Curriculum and Arts Education and the Department of Religious Studies, Classics and Philosophy, University of Zimbabwe, in collaboration with the Faculty of Theology, University of Utrecht, Netherlands, December, 1989. Simon J. Nondo (ed.) – Utrecht: RU-Utrecht, 1991, 90pp.

57, 63.

Zuid-Afrika

95. Dagboek en brieven van Mewes Jans Bakker (1764-1824): een Friese zendeling aan de zuidpunt van Afrika. Ingel. en uitgeg. door A.H. Huussen Jr. e.a. Amsterdam: Suid-Afrik. Instituut, 1991, 336pp. (SAI-Reeks, 1)
96. Geweld in Zuid-Afrika. Een nieuw Kairos-document. In: Wereldbr. juli 1991, 15-21.
97. Kassies, Elsbeth, Van beeld tot voorbeeld: momenten in de ontwikkeling van het denken van Beyers Naudé over God. Doct.scr. Theol. Fac. UvA. Amsterdam, 1990, 62pp.
98. Kekana, Frans, Geen nieuwe wijn in oude zakken in Zuid-Afrika. In: W&Z 20(1991)1, 95-100.
99. Lapoorta, Jaap, Koninklijke, profetische en priesterlijke aspecten van ons dienstbetoon. ('Relevant pentecostal Witness', Zuid-Afrika.) In: Parakleet no. 39, 11(1991), 3-7.
100. Smangalis Mkhattshwa, Een christelijk getuigenis voor een toekomstig Zuid-Afrika (referaat gehouden t.g.v. de Nationale Churches' Conference te Rustenburg op 6 nov. 1990. Vertaald en verkort weergeg. door A.J. Bronkhorst). In: K&T, 42(1991)3, 241-245.
101. Vercruyssen, Hilde, De Nederduits Gereformeerde kerk in Zuid-Afrika: een historische analyse van haar houding tegenover het ras-nabeleid. Diss.Lic. KU-Leuven, 1990, 146pp.

54.

C. AZIE

Algemeen 72, 74.

China

102. Bibliography of the Jesuit Mission in China: ca. 1680. Ed. by Erick Zürcher, Nicolas Standaert and Adrianus Dudink. Leiden: Centre of Non-Western Studies, Leiden University, 1991, 136pp. (CNWS Publications, 5)

8, 54.

Filippijnen

103. Ante, Oscar A., Contextual evangelization in the Philippines: a Filipino Franciscan experience. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid. Proefschrift KU-Nijmegen. Kampen: Kok, 1991, 196pp. (Kerk en Theologie in context, 11)
104. Schreurs, Peter, Caraga Antigua 1521-1910. The hispanization and christianization of Agusan, Surigao and East Davao. Proefschrift K.U. Nijmegen, 1991, 491pp. (Ook verschenen als: Humanities Series, 18)
105. Schreurs, Peter, Missionaries running the Gauntlet: the fate of the spanish missionaries in North and East Mindanao during the philippine revolution and the war against the United States (1897-1901). Doct.scr. KU-Nijmegen, 1990, 154pp.

8, 63, 162.

India

106. Martin, Maria Savarinathan, A theological perspective of communalism in India: a socio-pastoral and theological dimension. Diss. M.A. KU-Leuven, 1990, 36pp.

35, 54, 57.

Indo-china

107. Glissenaar, Frans, Indo-China: Op weg uit het isolement. Kampen: Kok, 1991, 72pp. (Omkeer reeks, 3)

Indonesië

108. Boelaars, Huub J.W.M., Indonesianisasi: het omvormingsproces van de katholieke kerk in Indonesië tot de Indonesische kerk. Kampen: Kok, 1991, 472pp. (Kerk en theologie in context, 13)
109. End, Th. van den, Een taalgeleerde onder de zendeling-leraren Dr. H. van der Veen in Tana Toraja. In: Excursies in Celebes. Een bundel bijdragen bij het afscheid van J. Noorduyt als directeur-secretaris van het Koninklijk Instituut voor Taal-, Land- en Volkenkunde, onder redactie van Harry A. Poeze en Pim Schoorl. Leiden: KITLV, 1991, 233-249. (Verhandelingen KITLV 147)
110. End, Th. van den, De Nederlandse Zendingsvereniging in West-Java 1858-1963. Een bronnenpublicatie. Uitgave Raad voor de Zending NHK, Zending GKN, Geref. Zendingsbond NHK, 1991, 736pp.

- III. Holtrop, P.N., Columbus of Columba? De gereformeerde zending en de cultuur op Sumba in de eerste helft van de twintigste eeuw. In: GTT 91 (1991), 138-156.
- II2. Jong, C.G.F. de, Geesten, goden en getuigen: geschiedenis van de Nederlandse Zending on der de Buginezen en Makassaren in Zuid-Sulawesi (Indonesië). Kampen: Kok, 1991, 338pp.
- II3. Pompe, S., A short note on some recent developments with regard to mixed marriages in Indonesia. In: Bijdr. TLV dl. 147, 2e en 3e afl., 1991, 261-272.
- II4. Purwanto, L.H., Towards the church polity with the Indonesian perspective: a critical analysis of the church order of the central Java Indonesian Church. Doct.scr. TUK. Kampen, 1990.
- II5. Reenders, Hommo, Alternatieve zending: Ottho Gerhard Heldring (1804-1876) en de verbreiding van het christendom in Nederlands-Indië. Proefschr. TUK. Kampen: Kok, 1991, 447pp.
- II6. Steenbrink, Karel, De korte weg van conflict naar oorlog: de overwinning van het koloniale Nederlands-Indische leger op de moslims van West-Sumatra in de belastingoorlog van 1908. In: Begrip no. 103, 17(1991), 13-16.
- II7. Steenbrink, Karel, The muslims of West Sumatra and Dutch Colonialism. In: Stud.Dial. 1(1991)2, 174-185.
- II8. Stolker, Els, Katholieken, Protestanten en overheid in de Minahasa (1898-1907). Problematiek rond de oprichting van een R.K. meisjesschool. In: Jaarboek Kath. Docum. Centrum 1990. Nijmegen: KDC, 1991, 73-96.
- II9. Sturzenhofecker, Gabriele, Border crossings: Papua New Guinea models in Irian Jaya. In: Bijdr. TLV dl. 147, 2e en 3e afl. 1991, 298-325.
120. Vel, Jaqueline, Tussen ruilen en rekenen. Agrarisch sociaal werk in de veranderende economie van Sumba. In: Allerw. 22(1991)5, 88pp. 8, 46, 75, 161, 162.

Japan 8, 36, 37.

Korea 54.

Midden Oosten

121. Wessels, Anton, Muslims, Jews and Christians in the Middle East. In: Stud.Dial. 1(1991)1, 80-96.

D. LATIJNS AMERIKA

Algemeen

122. Amerongen, Theo van, Notities over Exodus vanuit Latijns-Amerika. In: Schrift no. 133, 8-13.
123. Christoffel Columbus, De ontdekking van Amerika, Scheepsjournaal 1492-1493. Vert. Hans Werner, red. en inleid. Wilfried Uitenhoeve. Nijmegen: SUN, 240pp.
124. Geloven in Latijns Amerika na 500 jaar. In: W&Z 20(1991)4, 1-67. J. v. Slagereen/C. v.d. Ven, Ten Geleide, 1-2; H. Vijver, Het drama van Latijns Amerika in een roman, 3-13; J. v.d. Ouweland, Quechua-jongeren aan het woord, 14-18; I. Suasaco, Over het recht om anders te zijn, 19-26; M. Coolen, Vensters op God. De beginnende dialoog Indiaanse theologie - christelijke theologie, 27-40; B. Klein Goldewijk, Kerkelijke basisgemeenschappen en Afrobraziliaanse religies. Grenzen en mogelijkheden van het christendom, 41-52; H. Groenen, Negeridentiteit en Afrobraziliaanse pastoraal, 53-60; A.T. Seinen, '500 jaar ... en nu?' Verslag van een WSCF-conferentie, 61-67.
125. God van het leven: gebeden, overwegingen en gedichten van Indianen in Latijns Amerika. Den Haag: Missio, 1991 (?).
126. Handboek Latijns-Amerika. Eindred. Peter Zoetmulder. Utrecht: CLAT-Nederland, 1991, 360pp.
127. Landazuri-Ricketts, Juan, Samenroeping COMLA 4 (Latijns Amerikaans Missie Congres). In: K&M nr. 261, 1991, 2-7 + Verslag Comla 4, 20-21.
128. Latijns Amerika: 500 jaar. Solidaridad Blad 1991/3. 16pp. + Vijfhonderd jaar christendom in Latijns Amerika een uitdaging! TNR 9(1991)12, 48pp.
129. Meyboom, Coby, Feministen tegen viering 500 jaar Columbus. In: VKW-N 1991/1, 26-29.
130. Plommen, Umberto, Bisschoppen, religieuzen en leken in Latijns-Amerika. (Vergelijking eerste evangelisatie met geplande herevangelisatie vijfhonderd jaar later) In: ID 1991/12, 4-6.
131. Quito het Bazel van Latijns Amerika? Oecumenische "Samenkomst van het Volk van God in Latijns-Amerika en in de Caraïben". In: K&M nr. 264, 1991, 12-13.
132. Vervalt.
133. Toekomst delen wereldwijd - Tussen ontdekking en ontkenning: 500 jaar Latijns-Amerika. Leusden: Centrum Zending en Wereldiak. GKN e.a., 1991, 48pp.
134. Van Bijnen, Toon, De Montesinos en de ambigue evangelisatie. Preek van Fray Antonio de Montesinos. In: K&M nr. 264, 1991, 2-8.

135. Van Nieuwehove, J., Antwoorden van Medellín en Puebla: Het naakte bestaan van miljoenen wordt bedreigd. In: TNR 9(1991)12, 19-22.
136. Vijf eeuwen christendom in Latijns-Amerika. Red. Peter van Zoest. Katern in: Inf. Bull. 1-2-1, 19(1991)15, 32pp.
J. Zijerveld, Op weg naar Santo Domingo: CELAM en de nieuwe evangelisatie, 5-10; R. v. Rossum, Latijnsamerikaanse bijdrage aan missionair denken en doen, 11-15; J. Van Nieuwenhove, Bevrijdingstheologie en de 'herdenking', 16-18; M. Coolen, Indianen vragen respect en steun, 19-22; H. v.d. Vleuten, Vrouwen en vijfhonderd jaar christendom in Latijns-Amerika, 23-25; T. v. Hees, Latijns-Amerika in wurggreep schulden, 27-30.
137. Vijf eeuwen na Columbus. Evangelisatie in Midden en Zuid-Amerika. Allerw. 22(1991)6, 64pp.
K. v.d. Grijp, Vijf eeuwen evangelisatieverkundiging in Latijns Amerika, 8-18; Ineke Bakker, De toekomst van de bevrijdingstheologie, 18-35; B. Noordergraaf, Pinkstergemeenten in Latijns Amerika, 36-48; H. Gols, De indianisering van de kerk in de Andes, 49-54; C. Koelewijn, Werk onder de Trio-indianen in Suriname, 55-62.
138. 500 jaar Amerika: van nieuwe wereld tot nieuwe wereldorde. Samenst.: Mark Fillet. In: WW nr. 220, 1991, 8-40 + in: Bijeen 24(1991)11, 8-40.
139. 500 jaar Latijns-Amerika. Verklaring van Mexico; Bisschoppen van Midden-Amerika; Verklaring van Ypacarai. In: Wereldbr., maart 1991, 20-24.
140. Vooruitzien naar Columbus 1492-1992. In: W&Z 20(1991)3, 58-80.
K. v.d. Grijp, Columbus 500: Oost en West - één wereld, 58-64; M. Coolen, Latijns-Amerika 1492-1992. Plannen voor ontmoeting met Indianen, 65-77; T. Van Bijnen, 500 jaar evangelisatie in Latijns-Afrika, 78-80.
141. Voragen, Hanny, Latijns Amerika in de ban van de Pinksterkerken. Doct.scr. Cult. Ant. R.U. Utrecht, 1991, 46pp.
142. Wat te verwachten van Santo Domingo? (= CELAM IV). Toon Van Bijnen in gesprek met Amado Reumer. In: K&M nr. 164, 1991, 13-21.

54.

Bolivia 137.

Brazilië

143. Geurts, Piet, Kerk en sekten in Brazilië. Bisdom Nova Iguaçu: Een antwoord op droomwereld van sekten. In: ID 1991/6, 3-6.
144. Klein Goldewijk, Berma, Praktijk of principe. Basisgemeenschap-

116

pen en de ecclesiologie van Leonardo Boff. Een wetenschappelijke proeve op het gebied van de godgeleerdheid. Proefschr. KU-Nijmegen. Kampen: Kok, 1991, 372pp. (Kerk en Theologie in Context, 10)

145. Wolf, Marjan, "Op weg" in Brazilië: over de verandering in het werk en de motivatie van Nederlandse missiezusters in het land van de Amazone vanaf de tijd van het Groote Missie-uur tot heden. Doct.scr. Cult. Antr. R.U. Utrecht. Deventer, 1991, 86pp.

8, 54.

Chili

146. Cornelisse, Raaf, De plaats van de armen in de theologie: toetssteen of struikelblok? Een onderzoek naar pentecostale kerken en basisgemeenschappen in Chili. Scr. Theol. Fac. VU, Amsterdam, 1990, 111pp.
147. Van Leeuw, Veerle, La vicaria de la solidaridad: het engagement van de katholieke Kerk voor de mensenrechten in Chili en de verhouding Kerk en Staat (1973-1986). Diss.Lic. KU-Leuven, 1990, 185pp.

56.

Peru

148. Es, Gustaaf A. van, De katholieke Quechuareligie. Doct.scr. Theol. R.U. Utrecht, 1991, 102pp.

56, 63.

Centraal Amerika/Caribisch Gebied 8.

Costa Rica

149. Gooren, Henri, De expanderende Mormoonse Kerk in Latijns Amerika: schetsen uit een wijk in San José, Costa Rica. Doct.scr. Cult. Antrop. R.U. Utrecht. Utrecht, 1991, 67pp.

Jamaica

150. Brien, Francis, The journal to Jah: de Ras Tafari-beweging in Jamaica. Doct.scr. TU-Kampen. Kampen 1990.

Nederlandse Antillen 153

Nicaragua

151. Harst, Paul van der, Kerk steeds opnieuw. Vragen aan kerk en zending vanuit een pastoraal experiment in Nicaragua. Oegstgeest, Raad voor de Zending NHK, 1991, 139pp.
152. Harst, Paul van der, Mensen in de mangel. Zending en de strijd van de armen. In: *Allerw.* 22(1991)4, 64pp.

54.

Suriname

153. De kracht van ons erfgoed. Mensen met een missie. Oegstgeest: Uitgave van de week voor de Nederlandse missionaris/CMC, Pinksteren 1991, 138pp.
Armando Lampe, Slaven en kerk op Curaçao, 5-43; Joop Vernooij, Indianen en Kerk in Suriname, 45-109; Ben Vocking, Surinamers in Nederland: tussen realiteit en heimwee, III-123.
154. Suriname: land met veel gezichten. Eindred. Jan J. van Capelleveen. Kampen: Kok, 1991, 80pp. (Omkeer-reeks, 2)

137.

E. OCEANIE

F. EUROPA

Algemeen

155. Evangelicals en kerk en staat. Slotverklaring conferentie evangelische zendingstheologen, Osijek, Joegoslavië, 10-16 april 1991, ingeleid door Hans Visser. In: *W&Z* 20(1991)3, 89-102.

44

België

156. België. A. Morelli e.a., Amsterdam: VU Uitg., 1990, 121pp. (Religieuze bewegingen in Nederland, 21)
157. Luyten, Roger, De islam in onze samenleving. Mechelen (F. de Merodestraat 18): Secretariaat v/d religieuzen, 1991, 40pp.
158. Samenleven met migranten uit andere culturen. Brussel: Interdiocesaan Pastoraal Beraad (Guimardstr. 1, B1040), 1991, 23pp.
159. Tanghe, Omer, Pauselijke Missie Unie (PMU) in België: beknopte historiek. In: *K&M* nr. 263, 1991, 6-11.

83.

Nederland

160. Berg, A.J. van den, The Dutch Student Christian Movement (NCSV): its backgrounds and its ecumenical outreach. In: *Exch.* 20(1991)2, 122-146.
161. Berg, Anne Jacobus van den, De Nederlandse Christen-studenten Vereniging 1896-1985. Proefschrift Amsterdam, VU. 's-Gravenhage: Boekencentrum, 1991, 332pp.
162. Com-In, vol. 6, nr. 1- Special: Global Concern. Global Concerns Study Conference, Veghel, Netherlands, Oct. 26-Nov. 2, 1991, 46pp.
163. Groot, Aart de, De zeeuwse jaren van Albert Goedkoop 1803-1815: Pastoraat in missionair perspectief. Eburon, 1991. (Overdruk uit: Rond de kerk in Zeeland: derde verzameling bijdragen van de vereniging voor Nederlandse Kerkgeschiedenis, 237-256)
164. Hurkens, Helma, Yvonne Sutaredjo, islamitische theologe te Waalwijk. In: *Begrip* nr. 105, 17(1991), 10-13.
165. Islam. Een nieuw geloof in Nederland. Red. P. Reesink (eindred.), J. Slomp en M. v.d. Boom. Baarn: Ambo, 1991, 263pp.
166. Jongeneel, J.A.B., Veertig jaar hervormde kerkelijke zending. In: *Vandaar* 17(1991)5, 8-10.
167. Knibbeler, Hans, Marokkaanse moslims in Maastricht: over de noodzaak en mogelijkheid van een praktische dialoog met islamitische migranten vanuit een plaatselijke geloofsgemeenschap omwille van gerechtigheid. Doct.scr. Past. Theologie. UTP Heerlen, 1991, 142pp.
168. Kolm, G.J. van der, Eigenlijk geloof ik niets. Theologie in de praktijk van fabriek en volkswijk. Kampen, Kok, 1991.
169. Lagerweij, Anneke, Nederlandse kerken solidair met vrouwen? In: *K+O* 1991/2, 47-52.
170. Nicolay, Corrie, Eierdans van tijgerinnen. De geloofsbeleving van Turkse/Islamitische moeders en dochters en hun relatie met Nederlandse/Christelijke vrouwen. Doct.scr. KTU-Utrecht. Delft: Meinema, 1991.
171. Oosterzee, Klaas/Annemieke Lobbezo, Zending in ontwikkeling 1951-1991: 40 jaar kerkelijke zending. Oegstgeest: Raad voor de Zending NHK, 1991, 52pp.
172. Peucker, P.M., 's Heerendijk: Hernhutters in IJsselstein 1736-1770. Diss. Theol. Fac. RU-Utrecht. Walburg Pers/Stichtse Historische Reeks, 1991, 248pp. (Stichtse Historische Reeks, 16)
173. Proceedings of the African consultation 1991 on missions; 2nd-4th

- July 1991, Lunteren, The Netherlands. Ede: AEAM Liaison and Partnership Services ALPS/Nairobi: AEAM, 1991.
- Jongeneel, J.A.B., Major trends in contemporary missionair thinking, 1-11.
174. Speelman, Gé, Kerstfeest in een interreligieuze school: de Juliana van Stolbergschool in Ede. In: Begrip nr. 106, 17(1991), 16-21.
175. Steenbrink, Karel, Het Islamitisch-Christelijk Leerhuis: mannen en vrouwen uit Nazareth. In: Begrip nr. 106, 17(1991), 2-3.
176. Steenbrink, K., Kom Heilige Geest: een oefening in het Islamitisch-Christelijk Leerhuis. In: Begrip nr. 102, 17(1991), 2-6.
177. Stralen, Kees van, "Wel bij elkaar, nog niet met elkaar..." . Doct.scr. Theol. Fac. Brussel, 1991.
178. Vellenga, Sipco J., Een ondernemende beweging - een onderzoek naar de groei van de evangelische beweging in ons land. Proefschrift VU-A'dam. Amsterdam: VU-uitg., 1991, 314pp.
179. Vestdijk-van der Hoeven, A.C.M., Religieus recht en minderheden: een onderzoek naar de rechtspositie van de leden der minderheden in relatie tot het eigen religieuze recht van deze minderheden in Nederland. Diss. RU-Utrecht, 1991.
180. Wereldgodsdiensten in Nederland. Christenen in gesprek met moslims, hindoes en boeddhisten. Red.: Jan Slomp. Amersfoort-Leuven: De Horstink/Voorburg: Publivorm, 1991, 234pp.

35, 151.

boeken

Roman Malek svd und Werner Prawdzik svd, Hrsg., Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen, Steyler Verlag, Wort und Werk, Nettetal 1989, 203 pag.

Einde 1987 werd in Sankt Augustin bij Bonn een China-colloquium georganiseerd door het tijdschrift Monumenta Serica en door de filosofisch-theologische hogeschool van de Missionarissen van het Goddelijk Woord. Ongeveer veertig sinologen, missiologen, China-experts, publicisten en historici namen eraan deel. Informatie over de huidige toestand van de kerk in China werd gegeven door J. Heyndricks en G. Evers. De theologische problematiek van de verhouding tussen lokale en universele kerk werd deskundig behandeld door Hans Waldenfels. Een deskundige in het kerkelijk recht, Paul Zepp, en historici zoals Gabriel Adriányi, Peter Stockmeier, Karl Josef Rivinius en Georg Evers belichtten, vanuit situaties in de vroege kerk, in het recente Hongarije en in Zuid-Oost Azië, alsook tijdens de Franse Revolutie, de vraag in hoeverre ongeoorloofde bisschoppenwijdingen werkelijk leiden tot excommunicatie. Het opvallende van dit congres is geweest, dat veel mogelijke oplossingen voor het conflict in de kerk van China zowel in het verleden als in het heden voorhanden waren en zijn. Daarom begrijpt men, dat het colloquium tot een aantal belangrijke aanbevelingen kwam. Bijgevoegd in dit verslagwerk zijn documenten uit de recente geschiedenis van de officiële katholieke kerk in China alsook de teksten van liturgische vieringen gehouden tijdens het congres. Roman Malek voegde een bibliografie van 30 bladzijden toe. Mijns inziens is de informatie over de kerk in China nu achterhaald, maar blijven de aangedragen oplossingen voor het conflict van de officiële kerk met de door de staat niet erkende kerk en met het Vaticaan volop actueel. Een volgend colloquium zal eind 1992 te Verona gehouden worden. Een evaluatie van de toestand na het neerslaan van de opstand in 1989 is zeer gewenst.

Karl Müller, Josef Schmidlin (1876-1944), Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft, Steyler Verlag – Wort und Werk, Nettetal 1989, 441 pag.

De twee stichters van de missiewetenschap: Gustav Warneck (1834-1910) en Josef Schmidlin (1876-1944) hebben zeer lang op een biografie moeten wachten. Over de grondlegger van de protestantse missiologie, Warneck, verscheen in 1990 het boek van Hans Kasdorf, *Gustav Warnecks missiologisches Erbe*, Brunnen Verlag, Giessen/Basel 1990, xviii en 488 pag. Een jaar tevoren had Karl Müller svd zijn werk over de katholieke pionier voltooid. Beide studies zijn onmisbaar voor de missioloog en voor theologen en historici, die het merkwaardige verschijnsel van de expansie-kracht van het christendom in de decennia voor en na 1900 proberen te begrijpen. Immers, zowel Schmidlin als Warneck hebben een grote invloed uitgeoefend zowel op het ontstaan van de missiologie als theologische discipline, als op de vorming van vele tijdgenoten. Het ligt daarom voor de hand, dat de 'Wirkungsgeschichte' van beider omvangrijke publikaties in beide monografieën een ruime plaats inneemt. Dit wil niet zeggen, dat er tussen beide studies geen grote verschillen bestaan. Müller volgt door heel zijn boek de levensgang van Schmidlin, die in een concentratiekamp omkwam. Müller geeft ons ook een aantal belangrijke documenten en foto's. In dit opzicht is Kasdorf zeer sober. Müller plaatst de grote werken van Schmidlin, zoals zijn missiegeschiedenis, missieleer, reisverslagen en zijn *Zeitschrift für Missionswissenschaft* op uitvoerige wijze binnen het geheel van de levensloop van Schmidlin. Kasdorf volstaat met korte mededelingen van precies dergelijke werken en een dergelijk tijdschrift in het geval van Warneck. De doorwerking van de gedachten van Warneck worden beter door Kasdorf uitgewerkt dan door Müller voor Schmidlin. Toch blijven beide werken standaardwerken, die in elke bibliotheek een plaats zouden moeten vinden. Het is goed onze missiologische voorouders te kennen!

A. Camps ofm

Hans Waldenfels, Begegnung der Religionen, Theologische Versuche, Borengässer, Bonn 1990, 377 pag.

De bekende fundamentele theoloog, godsdienstwetenschapper en missioloog, Hans Waldenfels s.j., die aan de universiteit van Bonn hoogleraar is, heeft de goede gedachte gehad zijn publikaties van 1967 tot 1990 op het gebied van zijn specialiteit: de ontmoeting van de godsdiensten, te selecteren, te bewerken én uit te geven. Het kernthema is de problematiek van de pluraliteit van de godsdiensten als centraal probleem van de theologie van de godsdiensten. Het gaat hem niet om een nieuwe tak aan de boom van de theologie, maar om een poging de theologie als geheel bewust te maken

van de pluraliteit van de godsdiensten in het licht van de christelijke identiteit en om de wijze van omgaan van de theologie met de andere godsdiensten. In deze is hij een leerling van Karl Rahner. Slechts weinigen onder de theologen zullen in staat zijn als theoloog en onder theologen deze belangrijke zaken deskundig ter sprake te brengen. Waldenfels met zijn lange ervaring in Japan en met zijn wereldwijde openheid is duidelijk een van dezen. Zijn werk valt uiteen in drie delen: onderweg naar een theologie van de godsdiensten; vragen opgeworpen in de ontmoeting met hindoeïsme, boeddhisme, islam, en nieuwe religieuze bewegingen en over het christelijke 'Selbstverständnis'. Een epiloog behandelt de verantwoordelijkheid van de godsdiensten voor de vrede in de wereld. Personen- en zakenregisters besluiten het boek. Men kan een constante ontwikkeling in het denken van Waldenfels waarnemen en ook de moed om nieuwe vragen diepgaand te bespreken. Hij is een veilige gids in een periode, die geconfronteerd wordt met radicale vragen en hij heeft de rust om goed af te wegen en een gerijpt oordeel te geven. Dit eerste deel van 'Begegnung: kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen' is een degelijk begin en doet uitzien naar het tweede deel van Waldenfels 'Theologische Versuche'.

A. Camps ofm

D. Verhelst en H. Daniëls (eds), Scheut vroeger en nu: 1862-1987, geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M., Universitaire Pers, Leuven 1991, 575 pag.

De Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria (C.I.C.M.), beter bekend als de Scheutisten, dateert van 1862. Théophile Verbist (Antwerpen 1823-CHINA/OOST-MONGOLIË 1868) was de stichter. Bedoeld als een congregatie, die Belgische leden naar China zou uitzenden, ontwikkelde deze groep zich tot een meer internationale gemeenschap, die actief werd en is in Zaïre, de Filipijnen, Indonesië, de U.S.A., Japan, Haïti, de Dominicaanse Republiek Guatemala, Brazilië, Kameroen, Zambia, Senegal en Nigeria. Een aanmerkelijk deel van de leden kwam uit Nederland. Het is goed, dat zoveel deskundigen uit deze congregatie de handen in elkaar geslagen hebben om deze boeiende geschiedenis vast te leggen. Zij hebben uitvoerige literatuur en bronnen vermeld en het werk voorzien van illustraties en kaarten en bovenal met indices. Juist in onze dagen, waarin de missionaire opdracht opnieuw doordacht wordt, is dit werk van eminent belang. En dit des te meer, omdat N. Pycke C.I.C.M. een uitvoerig laatste hoofdstuk schreef over *aggiornamento* en internationalisatie (441-523). Na de historische analyse van de ontwikkelingen in de verschillende gebieden door vele experts, is dit deel een eye-opener. Het blijkt, dat de vernieu-

wing en de crisis vanaf 1967 een rol gespeeld hebben en dat deze niet gemakkelijke problematiek geleid heeft tot een nieuw elan: een opening naar internationalisatie in het ledenbestand én in de mondiale aanpak. Vorming, missionaire aanwezigheid, dienst aan particuliere kerken, solidariteit met de armen, beschikbaarheid, missie in Europa en internationale gemeenschappen komen ter sprake. De constituties van 1988 vormen een indrukwekkend getuigenis van een nieuw missionair charisma en van een vernieuwde missionaire houding. Men kan dit werk aanraden als verplichte literatuur voor alle missie- en zendingsgroeperingen. Het is degelijk, eerlijk en hoopgevend.

A. Camps ofm

John D'Arcy May, Christus Initiator. Theologie im Pazifik, (= Theologie interkulturell, Band 4), Düsseldorf, Patmos Verlag, 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 zijn 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 'Oceanië' of 'Pacific Islands'. In Europa vrij onbekend, herbergt het gebied toch zo'n 5 miljoen inwoners, van wie 3,5 miljoen in Papua New Guinea alleen. Daarbij komen nog de Melanesiërs van West-Irian, de Aborigines van Australië, en de inheemse Maori's en Polynesiëse immigranten in Nieuw-Zeeland. Het merendeel van de bevolking is christelijk dankzij de grote 19e en 20e eeuwse missie-activiteit van de kerken (London Missionary Society, methodisten, katholieken, anglikanen, lutheranen) en de huidige evangelisatie van fundamentalistische groeperingen.

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 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 pretentius. 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

J.A.B. Jongeneel, Missiologie II, Missionaire theologie, 's-Gravenhage 1991.

Nadat dr. Jongeneel in 1986 *Missiologie I*, *Zendingswetenschap*, het licht deed zien volgt nu dit tweede deel, *Missionaire theologie*. Beide delen samen behandelen 'het gehele veld van de missiologie; ze zijn een 'encyclopedie van de missiologie' vergelijkbaar met de aard en de opzet van de vele 'encyclopedieën van de theologie' die met name in Duitsland en in ons land in de vorige en deze eeuw verschenen zijn' (II, blz. 5). Jongeneel beoogt geen inleiding in de missiologie, maar enkel een inleiding tot de studie van de missiologie. Hij wil wijzen naar de grote missiologische vraagstukken uit heden en verleden en de honderden missiologische publicaties dienaangaande. Werd in I vooral 'de zendingwetenschap met al haar onderdelen behandeld, dit II zet met name de zendingstheologie, ook wel missionaire theologie geheten, uiteen'. Vermoedelijk zijn deze aanduidingen te summier om te kunnen vermoeden waar nu precies het verschil zit tussen zendingwetenschap en zendingstheologie. Heel scherp zegt Jongeneel (I blz. 104): *Zendingswetenschap* 'is wetenschap aangaande 's mensen missionaire Godsdienst, maar geen wetenschap aangaande Gods

missionaire dienst aan de mensen.' Vragen daaromtrent moet zij 'ter beantwoording overlaten aan de zendingstheologie en zendingswijsbegeerte, die metawetenschappelijke disciplines zijn'. Jongeneel ziet dit onderscheid terug bij Mulders die in zijn *Missiologisch Bestek* onderscheid maakt tussen een doctrinaire (fundamentele en normatieve) missiologie en een geschiedkundige en descriptieve missiologie. Ik vrees dat Mulders zijn missiehistorisch werk óók als theologische arbeid zag.

Duidelijk zal nu wel zijn dat dit tweede deel op de discipline slaat 'die uitgaande van het geloof in de *missio Dei* gerechtigd is om de grenzen welke gesteld zijn aan het zuiver wetenschappelijk onderzoek te transcenderen teneinde Kerk en Christenheid systematisch en praktisch aan te kunnen sporen tot het bedrijven van zending.' Het behandelt achtereenvolgens missionaire ascetiek, dogmatiek, ethiek, cybernetiek, catechetiek, liturgiek, homiletiek, poimeniek, diakoniek, apologetiek – polemiek en dialoog en probeert daarin het proces te vatten van ombuiging van de zendingstheologie naar de missionaire theologie.

Op al deze bereiken biedt Jongeneel meer dan een beredeneerde bibliografie. Immers elk item wordt ingeleid en tussen de daartoe dienstige publicaties wordt een keuze gemaakt waarvoor verantwoording wordt afgelegd. Daarmee krijg je mijns inziens een heldere en verantwoorde gids in handen. Jongeneel wilde ook een oecumenisch verantwoord boek schrijven. Protestantse en katholieke auteurs worden in Jongeneel's eigen woorden 'promiscue geciteerd'. Elke katholieke missioloog zal hem daarvoor dankbaar zijn, het is een handig en tijdbesparend zendingsspoorboek. Ik laat dit eigen woord van Jongeneel expres staan omdat het wat missie betreft ook een enigszins gedateerd spoorboek is, te afhankelijk van klassieke inleidingen als die van Mulders en Seumois die wezenlijk de missiologische revolutie van na *Vaticanum II* niet raken. Ik bedoel dat bv. de Zwitserse missiologen Rütli en Collet wel in de literatuurlijsten voorkomen, maar niet in hun essentieel kritische 'sprongen' naar missie als communicatie. Veel sterker mis ik overigens de Latijnsamerikaanse missiologie die in sectoren als de *pastoral indigena* en bij missiologen als Suess en Boff een scherpe kritiek bieden jegens de westerse katholieke missiologie. Misschien trekt de soms te ver doorgevoerde indeling waarbij nieuwe ontwikkelingen aan oude zaken moesten worden verbonden (theologie van de dialoog, het omvangrijke corpus van de 'katholieke sociale leer') een te grote wissel op iemand die gauw iets vinden wil. Een geduldig gebruiker geraakt met name bij missionaire ascetiek en dogmatiek in een goudmijn.

R. van Rossum ss.cc.

lippino Franciscan Experience, Kampen, Kok 1991, 193p., *Kerk en Theologie in Context*, no. 11.

Dit is het proefschrift van de auteur voor zijn promotie tot doctor aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen op 18 april 1991. Oscar Ante (40) heeft al de kwalificaties om een boek met de genoemde titel te schrijven: hij is Filippino, Franciscaan, studeerde sociologie (M.A.), is betrokken bij de opleiding binnen zijn orde en tevens bij de krachten die proberen om de Filippijnse kloosterorden te doen beantwoorden aan de vereisten van deze tijd. In zijn werk toont hij aan hoe de Filippijnse provincie van de Franciscanen tussen 1970 en 1989 bezig is geweest zichzelf door te lichten tegen de achtergrond van haar eigen 'charisma, visie en zending'. Deze trits-methode van onderzoek wordt gehanteerd door het South-east Asia Interdisciplinary Development Institute (SAIDI) te Manilla dat ook de eerste Generale Vergadering van de jonge provincie in 1982 begeleidde.

Het boek is ingedeeld in drie hoofddelen. In het eerste wordt om te beginnen een algemeen inzicht gegeven in de context van de Filippijnse situatie (historisch, religieus en cultureel) die vooraf ging aan de problematische condities van het land en de Kerk van heden. Vervolgens plaatst de schrijver zijn eigen orde in deze samenhang, vanaf haar aankomst op de Filippijnen in 1578 tot 1989, eerst als *Custodia* en later als *Vicariaat van San Gregorio Magno* (tot 1982) en via een overgangstijd (1982-1983) naar de Provincie van *San Pedro Bautista* sedert 1983. In het tweede deel gaat de schrijver (na een uiteenzetting van resp. de termen *charisma* en *visie*) belichten hoe de Filippijnse O.F.M. hieraan beantwoorden willen in hun apostolische taken, leefstijl, formatie en eigen geestelijk leven. Hiervoor wordt veel documentatie uit interne kapittels en andere vergaderingen gebruikt. Het laatste deel is gewijd aan de vraag hoe de moderne (Filippijnse) Franciscaan zijn 'zendingsopdracht' in het land zelf en overzee moet zien. De specifieke problemen van *Rechtvaardigheid* en *Vrede* in het thuisland vergen hierbij speciale toelg. Er wordt ook aandacht gegeven aan de vraag (die ook bij andere klooster-corporaties is gesteld) over het al of niet clericale karakter van de orde, een vraag die de orde al stelde in de tijd van stichter *Franciscus*.

Uit de bladzijden komt een zeer betrokken en 'systematische' schrijver naar voren die duidelijk baat heeft gehad van zijn sociologische vooropleiding. Vanzelfsprekend betreft heel de materie een Franciscaans specialisme dat vervolgens het best begrijpbaar is in een Filippijnse context, maar ook daarbuiten zullen lezers uit apostolisch-religieuze groeperingen baat kunnen hebben van de analytische benadering van SAIDI en Ante's toepassing hiervan op zijn orde. Men kan het alleen maar eens zijn met wat de auteur in zijn 'summary' zegt: 'De studie laat zien dat de provincie, hoewel nog zeer jong, het gemeenschappelijk onderkennen van haar

christelijk-franciscaanse rol in de evangelisatiepoging in het land heel ernstig heeft genomen' (p. 172). De Filippijnse kerkprovincie kan alleen maar gebaat zijn met een OFM provincie die zo 'geheel Filippijns en geheel Franciscaans' probeert te zijn.

P. Schreurs MSC

R. Fung, The Isaiah Vision, An Ecumenical Strategy for Congregational Evangelism, Genève, WCC, (Risk Book Series no. 52), 1992, 55 pag., US\$ 4.95.

Dit is een waardevol boekje. In de inleiding wordt van meet af aan de plaatselijke gemeente aangewezen als de plaats waar het Woord van God transparant dient te worden voor de samenleving. Uitgangspunt is Jes. 65: 20-23, waar staat dat zuigelingen niet zullen sterven, ouderen in waardigheid kunnen leven, en mensen in de kracht van hun leven huizen zullen bouwen en die bewonen, wijngaarden planten en de vrucht daarvan eten. Christenen zijn partners van al die mensen van goede wil die ook daarvoor kiezen. Fung valt niet in de valkuil andersgelovigen en andersdenkenden uit te sluiten: 'De agenda van Jesaja is ook joods, islamitisch en seculair' (p. 7, vgl. p. 26), noch verengt hij het evangelie tot een sociaal of maatschappelijk actie-programma: 'Er zijn christenen die weinig moeite hebben met de agenda van Jesaja; maar als hun persoonlijk geloof ter sprake komt, zit hun tong vast' (p. 19). Zo vermijdt hij ook de verborgen agenda: 'De Jesaja-agenda alsmede onze eredienst zijn geen evangelisatie-methoden' (p. 18). In allerlei toonaarden wordt beklemtoond dat elke gemeente, waar ook ter wereld, en in welke situatie ook, getuigen kan van Gods liefde in Christus. Juist gemeenten die arm en onaanzienlijk zijn, hebben zoveel te bieden. Steeds weer getuigt Fung dat hij begrijpt wat incarnatie hier en nu betekenen kan: Het Woord komt op uit en gaat in op de situatie. Zo horen we van slums in Midden-Amerika (p. 36), textiel-arbeidsters in Hongkong (p. 29v.) en de relatie tussen kerk en plaatselijke jeugd in Nieuw-Zeeland (p. 45). Typerend voor de accenten die Fung legt is zijn verhaal over een kerk die weigerde voor Sinterklaas te spelen, maar oud speelgoed inzamelde, arme ouders uitnodigde dit te repareren tegen vergoeding van couponnen; voor die couponnen konden dezelfde ouders later het speelgoed kopen en aan hun kinderen geven. Solidariteit en respect: De ander is iemand als ik. Evenzo benadrukt Fung dat wij geroepen blijven de ander reukenschap te geven van de hoop die in ons is (1 Pt. 3:15).

Een evangelisch boekje in de beste zin van het woord; werkelijk oecumenisch, evenwichtig, niet prekerig, onderstrepnd dat de kerk is: volk van God.

J.D. Kraan 128

English Summaries

The relation between Moslems and Christians currently forms a significant challenge for missiology and the missionary activity of churches and Christians. Indeed, dialogue between Christians and Moslems can be seen to be developing on various levels: in the university, within official organs and churches, and through local initiatives. This issue offers a positive-critical evaluation of historical encounters, of the criteria that are employed to justify dialogue, and the different networks of mutual discussion and cooperation that have arisen between Christians and Moslems in the last decades. The European viewpoint in 1992, against the background of Columbus and 1492, gives an added dimension to this issue, as can be seen in the various contributions.

In his article **Jan Niessen** portrays Europe as a continent in movement. In order to define the

problem more clearly, he first of all outlines the social-economic framework within which dialogue occurs. He then describes the flow of migration, provides historical data and figures and places these within a recognizable context of official European policy. He concludes that a drastic review of this policy is needed in order to do justice to those peoples, groups and persons searching for a place that will offer them a decent existence.

Jan van Gerwen carefully maps the underlying motives that determine public discussion in the West. For the most part, Western society seems to be a dreamland of universal values, plans, ideologies and utopias. He next indicates which conditions both Europeans and non-Europeans need to fulfil if they are not to be misled by an illusory and alienating utopian society. At issue is the fact that the search for intrinsic values continues and creates specific obliga-

tions for all parties concerned and for Europeans primarily.

Jan Hoerberichts first gives an overview of the progress of the dialogue between Roman Catholic Christians and Moslems. Since Vatican II a new approach to Islam appears to be gaining ground within the Roman Catholic Church. In particular, the current pope gives high priority to the encounters with Moslems. What theological considerations form the basis for the steps made by the Vatican in the Moslems' direction? The author analyzes the approach that motivates the pope to take up contact with them. One of his conclusions is that the pope sees Islam chiefly as an ally in the struggle against the secularizing and atheist tendencies that threaten the fundamental values of society worldwide.

Jan Slomp surveys the genesis of cooperation and discussion of the different working groups and networks between Christians and Moslems in Europe. In particular, mutual understanding for each other appears to be growing in the area of study and reflection. As personally involved and as an initiator he describes the structural connection within which all the conferences, study days, and information exchanges occur. He begins historically in order to pose the central question: how do Europeans at present react to the seven million

Moslems in their midst?

Gerard Wiegers takes up the historical significance of the fall of Granada (1492) for the history of Islam in Europa and describes the way in which the events of that year continue to have an effect in the present. 1492 has become a symbol for the absolute break with the past, for the end of the tolerance and harmony between Christianity, Judaism, and Islam that existed during the Middle Ages. Although there is a kernel of truth in this view, the author indicates that the reality is considerably more complicated. While Islam has enjoyed little toleration on a religious level since that time, Christianity and Islam have been closely involved with each other in cultural ways.

As a Croat, **Suzana Vhrovski** gives a sketch of the events in Yugoslavia that have called up reactions of horror worldwide. In particular, he puts the reader in the distressful situation in which the Moslems in Bosnia now find themselves. He also attempts to give the background of the conflict: who are the guilty and who are the victims? One can see from his contribution how much the positions on either side have hardened. The editors, however, distance themselves from his assertion that the Serbians are bent on destroying everything that is not Serbian in the name of orthodoxy and St. Sava. Historical

traumas surely play a role. In contradiction to this assertion is the declaration by the Serbian bishops on 27 May, 1992, that rejected a violent solution and their obvious distancing of themselves from the politics of Belgrade and that pursued in the individual republics.

Karel Steenbrink contributes a Koran study on the first verses of Koran 30:2-6 (Surat Rum). The author not only argues for the existence of the Islamic movement as a continuation of the Judeo-Christian tradition but he gives an example as well of a specific inter-religious exercise: a joint reading of scripture.

Finally, **Anton Wessels** summarizes the preceding articles and draws a number of conclusions. At the same time he sketches the perspective of the dialogue between Moslems and Christians within the

academic world.

Further in this issue: Jaap van Slageren had a discussion with **Riccardo Cetrulo** from Uruguay. Within the framework of the project 'Andersom' he was invited to give his view on the functioning of mission-organizations, mission and the world-diaconates in the Netherlands. As a theologian-sociologist he took part in the ecumenical project Zending in Nederland (Mission in the Netherlands) that was launched in 1976 in order to give foreign Christians of various countries the opportunity to give their view of church and faith in Dutch society. Cetrulo indicates which changes he does not see occurring with respect to the image of mission in the Netherlands. He poses a number of questions as well with regard to the current policy of the Dutch development-organizations.

Inhoudsopgave

jaargang 21, 1992

Thema's

- 1991/1 Missionair Europa na 500 jaar
 1992/2 Het missionaire geheim van het pentecostalisme
 1992/3 Het recht om Afrikaan te zijn
 1992/4 Christenen, moslims en Europa

Artikelen

- Cetrulo R., Bressen nodig in gesloten zendingswereld in Nederland. Interview door J. van Slageren (4/90-97)
 Essen, R. van Slotbeschouwing: Verrast door vreugde? Tasten naar een geheim (2/73-81)
 Gerwen, J. van Europa als droom en als ideologie (4/14-21)
 Grijp, K. van der 'Amerika voor de Amerikanen' (1/13-22)
 Haar, G. ter Afrikaans geloven (3/39-49)
 Hoeberichts, J. Paus Johannes Paulus II en de Islam (4/22-38)
 Hollenweger, W. Belofte en noodlot van de pinksterbeweging (2/12-33)
 Jager, B./G. Speelman Godsdienst en burgerschap (90-98)
 Droogers, A. Pentecostalisme: een lopend vuurtje (2/3-11)
 Kalilombe, P. De Afrikaanse Diaspora in Europa: een persoonlijke beschouwing (3/71-79)
 Kessel, J. van Genezingswonderen in de pinksterbeweging onder de Chileense Aymara's (2/53-64)
 Kistner, W. Bouwen aan democratische kerkstructuren in

- Zuid-Afrika. Een interview door Jaap van Slageren (3/66-70)
 Kpobi, D./E. Manhaeghe Theologie en ontwikkeling in Afrika. Druk van buitenaf (3/7-17)
 Lapoorta, J. Pentecostalisme en politiek in Zuid-Afrika (2/45-52)
 Lin, J. van Ontmoeting met Indianen uit Ecuador. Een thematisch verslag (1/81-89)
 Magesa, L. De kracht van de herinnering binnen de geloofsgemeenschap (3/18-23)
 Milder, M. Ontmoeting en confrontatie in Brazilië (1/23-29)
 Mofokeng, T. Op zoek naar een relevante en werkbare christologie in Afrika (3/24-29)
 Muiruri, P. De Afrikaanse Synode: een perspectief vanuit de basis (3/30-38)
 Mullins, M. Inheems pentecostalisme in Zuid-Korea en Japan (2/65-72)
 Niessen, J. Internationale migratie en Europees beleid (4/3-13)
 Ouweland, J. van den Latijns-Amerika opent ons de ogen (1/30-34)
 Schoffeleers, M. Een ontwerp voor actie. Een slotbeschouwing (3/80-85)
 Slageren, J. van Columbus en het gezicht van Europa (1/3-12)
 Slomp, J. Europese kerken en Islam (4/39-50)
 Slomp, J. Een geschiedenis van de katholieke kerk in Pakistan (3/86-96)
 Spee, D. Godgelijk, voor God gelijk (3/58-65)
 Steenbrink, K. Romeinen in Nieuwe Testament en Koran: een oefening in het islamitisch-christelijk leerhuis (4/69-78)
 Suurmond, J.-J. 'Wat heeft Los Angeles met Athene te maken?' Over de bijdragen van het pentecostalisme aan de theologie (2/34-44)
 Tihon, P. Waarom de Belgen zo treurig zijn... (1/35-37)
 Vernooij, J. Oecumene, kerk en theologie in het Caraïbisch Gebied (2/93-99)
 Voorsluis, B. Zelfbeeld en kritiek. Enkele opmerkingen over de verhouding van Europa tot de Derde Wereld (1/38-49)
 Vrhovski, S. Bosnië tegen kruis en halve maan (4/61-68)
 Wessels, A. Islam en het nieuwe Europa. Een samenvat-

- Wiegiers, G. tende beschouwing (4/79-82)
De Islam in Spanje tussen breuk en continuïteit: 1492 nader beschouwd (4/51-60)
- Wijsen, F. Godsdienst en gezondheidszorg in Tanzania (3/50-57)
- Witvliet, Th. Europa en de anderen. Bespiegelingen over een kentheoretisch probleem (1/50-63)

Bibliografie

- Lagerwerf, L.
Bibliografie van in Nederland en Nederlandstalig België verschenen missiologische literatuur in het jaar 1991 (4/98-120)

Boekbesprekingen

- Allerwegen-reeks
Van God is de aarde. Bijdragen aan een oecumenische noord-zuid dialoog. *P.M. Bouman* (1/101)
- Anderson, A.
Moya, the Holy Spirit in an African Context. *W. Eggen* (2/101)
- Ante, O.
Contextual Evangelization in the Philippines: a Philippino Franciscan Experience. *P. Schreurs* (4/126)
Church and Society 1990 – a testimony of the Dutch Reformed Church (South Africa). *L. Lagerwerf* (2/102)
- D'Arcy May, J.
Christus Initiator. Theologie im Pazifik. *P. Westerman* (4/124)
- Dudley Woodberry (ed.), J.
Muslims and Christians on the Emmaus Road. *J. Slomp* (1/99)
- Fung, R.
The Isaiah Vision, An Ecumenical Strategy for Congregation Evangelism. *J.D. Kraan* (4/128)
- Heimbrock, H.-G. en H.B. Boudewijnse (eds).
Current studies on rituals. Perspectives for psychology of religion. *F. Wijsen* (2/106)
- Jongeneel, J.A.B.
Missiologie II, Missionaire theologie. *R. van Rossum* (4/125)
- Jongeneel (ed.), J.A.B.
Experiences of the Spirit, Conference on Pentecostal and Charismatic

- Research in Europa at Utrecht University 1989. *B.F. Drezwes* (2/100)
- Kate (red.), L. te
Voorbij het zelfbehoud – Gemeenschap en offer bij George Bataille. *W. Eggen* (2/108)
- Khan, Inayat
Het Gods-ideaal. *J.D. Kraan* (2/109)
- Lossky e.a. (eds.), N.
Dictionary of the Ecumenical Movement. *A. Wessels* (2/112)
- Magesa, L.
'Am I not a Man and a Brother?' *F. Wijsen* (3/109)
- Malek svd, R. und W. Prawdzik svd, Hrsg.
Zwischen Autonomie und Anlehnung. Die Problematik der katholischen Kirche in China, theologisch und geschichtlich gesehen. *A. Camps* (4/121)
- Mensen (Hrsg.), B.
Die Schöpfung in den Religionen. *M.E. Brinkman* (1/101)
- Müller svd, K. en W. Prawdzik svd Hrsg.
Ist Christus der einzige Weg zum Heil? *W. Eggen* (1/99)
- Müller, K.
Josef Schmidlin (1876-1944). Papsthistoriker und Begründer der katholischen Missionswissenschaft. *A. Camps* (4/122)
- Nazir-Ali, M.
From everywhere to everywhere. A World View of Christian Mission. *J. van Slageren* (2/111)
- Postma, J.M.
The Dutch in the Atlantic slave trade 1600-1815. *J.A.B. Jongeneel* (2/103)
- Reesink (red.), P.
Islam. Een nieuw geloof in Nederland. *K. Steenbrink* (1/100)
Religionen, Religiosität und Christliche Glaube. *L.A. Hoedemaker* (2/109)
- Renck, Günther
Contextualization of Christianity and Christianization of Language. A Case Study from the Highlands of Papua New Guinea. *C.D. Grijns* (2/107)
- Rinzema, J.
Het verhaal verder vertellen... Beschouwingen over communicatievragen in de geloofsoverdracht. *G.H. Jansen* (1/102)
- Saayman, Willem
Christian Mission in South Africa. Political and Ecumenical. *L. Lagerwerf* (2/102)

- Schouten, Jan Peter
 Revolution of the Mystics. *A. van Dijk* (2/108)
- Schreitter (ed.), R.
 Faces of Jesus in Africa. *W. Eggen* (3/108)
- Solow (ed.), Barbara L.
 Slavery and the rise of the Atlantic system. *J.A.B. Jongeneel* (2/105)
- Verhelst, D. en H. Daniëls (eds.)
 Scheut vroeger en nu: 1862-1987, geschiedenis van de Congregatie van het Onbevlekt Hart van Maria C.I.C.M. *A. Camps* (4/123)
- Waldenfels, H.
 Begegnung der Religionen, Theologische Versuche I. *A. Camps* (4/122)
- Wind, A.
 Zending en Oecumene in de twintigste eeuw. Handboek over de geschiedenis en zending en oecumene aan de hand van de grote conferenties en assemblées. Deel 11a. Van Ghana 1957/58 tot en met Uppsala 1968. *A.J. van der Bent* (1/103)
- N.B.: zie ook 'Korte signaleringen' in nagenoeg elk Wereld en Zending-nummer

Wereld en Zending is een oecumenisch tijdschrift voor missiologie en missionaire praktijk voor Nederland en België. Het is een gezamenlijke uitgave van de Nederlandse Missieraad, de Nederlandse Zendingraad en Kok 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 1992/1993

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

Onderstaande losse nummers (*t/m 1990/4*) te bestellen door overmaking van f 12,50 resp. f 10,— op postgiro 5635338 t.n.v. Wereld en Zending, Amsterdam (tel. 020-6717654) of Bfrs. 210 resp. Bfrs. 170 op postrekening 000-1036109-52 t.n.v. CMI, Brussel (tel. 02-2192971). *Bestelling nummers vanaf 1991/1: zie administratie-adres.*

- | | |
|---|------------------------|
| ○ Het recht om Afrikaan te zijn (1992/3) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Missionair Europa na 500 jaar (1992/1) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Canberra/Columbus 1492-1992 (1991/3) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Weelderig of verlegen omgaan met religie? (1991/2) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Over zending en uitzending (1991/1) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ De dialoog aan de basis (1990/4) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Bijbellezen in de Derde Wereld (1990/3) | f 12,50
Bfrs. 210,— |
| ○ Beelden van elkaar (1990/2) | f 12,50
Bfrs. 210,— |

(Prijs incl. verzendkosten)