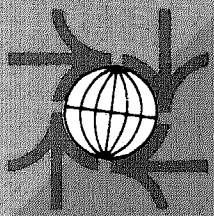
Het recht om Afrikaan te zijn



Wereld en Zending

1992.3

Wereld en zending
21ste jaargang 1992, nummer 3

Het recht om Afrikaan te zijn

Jaap van Slageren	Ten geleide	1
Jo Verkuyl	Ter gedachtenis aan prof.dr. David Bosch (1929 - 1992)	3
David Kpobi/ Eric Manhaeghe	Theologie en ontwikkeling in Afrika. Druk van buitenaf	7
Laurenti Magesa	De kracht van de herinnering binnen de geloofsgemeenschap	18
Takatso Mofokeng	Op zoek naar een relevante en werkbare christologie in Afrika	24
Peter Muiruri	De Afrikaanse Synode: een perspectief vanuit de basis	30
Gerrie ter Haar	Afrikaans geloven	39
Frans Wijsen	Godsdienst en gezondheidszorg in Tanzania	50
Dineke Spee	Godgelijk, voor God gelijk	58
Wolfram Kistner	Bouwen aan democratische kerkstructuren in Zuid-Afrika. Een interview door Jaap van Slageren	66
Patrick Kalilombe	De Afrikaanse Diaspora in Europa: een persoonlijke beschouwing	71
Mathieu Schoffeleers	Een ontwerp voor actie. Een slotbeschouwing	80
	varia	86
Jan Slomp	Een geschiedenis van de katholieke kerk in Pakistan	
	kroniek Afrika Studiedag - Kardinaal Charles Lavigerie (1825-1892) - Teksten van Lavigerie over de slavenhandel - Jongeren en de missionaire beweging.	97
	Boekbesprekingen	103
	English summaries	114

KOK - KAMPEN

Nederlandse Zendingsraad en Nederlandse Missieraad in samenwerking met Kok Kampen

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 Schravesande
Drs. Marjeet Verbeek
Dr. Anton Wessels
Drs. Frans Wijsen

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

abonnementsprijs
f 42,50/Bfrs. 790,— per jaar
Buiten Europa *f* 53,—/Bfrs. 985,—
Studentenabonnement *f* 26,50/Bfrs. 490,—
Losse nummers *f* 13,50/Bfrs. 250,— (incl. porto)

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

21STE JAARGANG 1992 / 3 ■ ISSN 0165-988X

ten geleide

Het recht om Afrikaan te zijn

Nederland en België beschikken over vele missionaire contacten in Afrikaanse landen. Werden die relaties in het verleden vooral missionair ingevuld, thans lopen de verbindingslijnen vooral via ontwikkelingscontacten. Wat is het effect van deze relaties op korte en langere termijn? In het gesprek hierover blijken tussen Europa en Afrika grote verschillen te bestaan die vaak aanleiding geven tot misverstanden en conflicten. In het Westen heerst onzekerheid of haar missionaire ontwikkelingsinspanning in Afrika wel zal beklijven. De indruk wordt gewekt alsof dit continent haar ondergang tegemoet snelt. Van Afrikaanse zijde horen we van groeiende weerstand tegen normen en waarden en concrete programma's die vanuit het Westen worden opgelegd. Wat is de wortel van deze weerstand? Op die vraag tracht dit themanummer allereerst een antwoord te geven. Een aantal elementen van verborgen agressie tegen post-koloniale overheersing wordt naar voren gehaald. Vooral een aantal stemmen van theologisch verzet laten we zwaar klinken. Maar uiteindelijk tracht dit nummer dit allemaal in een perspectief te plaatsen en worden de voorwaarden geschetst waarop relaties van hier naar daar anders kunnen worden gestructureerd.

Bladerend door dit nummer zal als vanzelf duidelijk worden welke vragen worden opgeworpen en welke dimensies in het missionaire debat met betrekking tot Afrika worden blootgelegd. Ook de grondtoon van dit themanummer zal dan hoorbaar worden: Afrika claimt zijn eigen rechten. Het gaat om het recht om Afrikaan te zijn.

Verder in dit nummer naast de bekende rubrieken Kroniek, Boekbesprekingen en Varia, extra een in memoriam n.a.v. het plotseling

overlijden van David Bosch, de bekende missioloog uit Zuid-Afrika.

Bij de voorbereiding van dit themanummer waren betrokken: Wiel Eggen, David Kpobi, Eric Manhaeghe, Jaap van Slageren, Corrie van der Ven en Frans Wijsen.

Jaap van Slageren, eindredacteur

Ter gedachtenis aan prof.dr. David Bosch (1929 - 1992)

Terugkerend van een door hem geleide begrafenis van een studievriend kwam David Bosch door een auto-ongeluk plotseling om het leven op de leeftijd van 62 jaar, terwijl hij nog volop in functie was en er nog heel veel van hem werd verwacht.

Hij is terecht de nestor der nog in academisch verband functionerende missiologen genoemd en daarom is het juist, dat de redactie van dit missiologische tijdschrift van mening is dat in dit nummer niet alleen aandacht dient te worden geschonken aan zijn 'opus magnum' dat hij als testament naliet, maar ook aan zijn persoon en werk. Ik vervul die mij opgedragen taak met grote eerbied en dankbaarheid voor wat aan de wereld en de wereldzending werd geschonken in deze man, die doodbloedde langs de weg zonder dat er iemand hielp.

David Bosch was als zoon van een blanke Afrikaanse boer geboren in Kuruman in de Kaapprovincie. Hij studeerde theologie in Stellenbosch en Pretoria, maar besloot daarna verder te studeren in Basel bij Karl Barth en de befaamde nieuwtestamenticus Oscar Cullmann. Zijn dissertatie is in 1959 uitgegeven door de Zwingli Verlag en heeft tot titel: *Die Heidenmission in der Zukunftschau Jesu: Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen Evangelien.* Hij bleef tot zijn dood toe niet alleen missioloog, maar ook nieuwtestamenticus.

Na een lange periode van praktische missionaire arbeid te midden van de Xhosa-stammen in Transkei (1957-1966) werd hij benoemd tot docent aan de Theologische School in Umtata (Transkei) waar hij met zijn vrouw en medewerkster Annemarie Elisabeth Roberts en hun kinderen tot eind 1971 in dagelijks contact met de bevolking heeft geleefd en gewerkt en een bruggenbouwer was tussen de groepen. Daar leerde ik hem en zijn gezin kennen in 1970.

In 1972 werd hij benoemd tot hoogleraar in de zendingswetenschap aan de

'Universiteit van Suid-Africa' in Pretoria, die in tegenstelling tot de andere universiteit in die stad middels schriftelijke cursussen en mondelinge zomercursussen scholing aanbiedt aan studenten uit alle bevolkingsgroepen. Voor de andere universiteit van Pretoria, waarvan de hoogleraren allen 'broederbonders' waren, werd hij gepasseerd, omdat hij nooit 'broederbonder' wilde zijn. Daar werd een schoonzoon van Hendrik Verwoerd, dr. Carel Boshoff benoemd.
Aan de 'Universiteit van Suid-Africa' werd onder leiding van David Bosch het 'department for missiology' een oefenplaats voor een echte 'nation-building' en 'churchbuilding' in een nieuw Zuid-Afrika. Vanuit die operatiebasis werd hij de algemene secretaris van de door hem opgerichte 'South African missiological society', die volstrekt non-raciaal was. Ook stichtte hij in 1968 het wereldbekende missiologische tijdschrift *Missionalia*, dat een van de meest belangwekkende missiologische tijdschriften in de huidige wereld is.
In Vol. 18 van 1 april 1990 gaven Willem Saayman (die nu zijn opvolger is) en Klippies Kritzinger een symposiumnummer uit met de bijdragen van het congres dat in 1989 ter ere van de 60ste verjaardag van David Bosch werd gehouden. Wie de bijdragen in dat nummer leest, afkomstig uit alle groeperingen en denominaties, begrijpt iets van de invloed die David Bosch uitoefende. Na 1976 werd hij door zijn Engelse publikaties en lezingen internationaal bekend en werd hij o.a. als adviseur en rapporteur gevraagd zowel door de 'Commission on World Mission and Evangelism' van de Wereldraad van Kerken als in de assemblées van het Lausanne Comité!
Het is binnen het bestek van dit korte gedachtenis-artikel niet mogelijk zijn vele geschriften te memoreren en te analyseren. Ik wil slechts als tribuut aan deze moedige en briljante Afrikaner enkele opmerkingen maken over wat mij in hem boeide, sinds ik hem leerde kennen in 1970 tot zijn laatste brieven aan mij in maart 1992.

1. Een exemplarisch anti-apartheid leven

Onder ons hebben twee blanke Zuid-Afrikaners, die zich 'coram Deo et homine' bekeerden van het apartheidssysteem en tot medestrijders werden van de anti-apartheid, terecht grote bekendheid gekregen, namelijk dr. C.F. Beyers Naudé en prof. Nico Smit. Het bijzondere van David Bosch is echter dat hij reeds vanaf zijn vroegste jeugdjaren besefte dat die ideologie en praxis vloekten met wat het Nieuwe Testament hem leerde en toen hij in Basel studeerde, heeft hij door zijn nieuwtestamentische studies dat besef grondig verdiept en verwoord. Hij heeft ook waar hij binnen de structuren van de apartheidsmaatschappij leefde het harnas van die

ideologie nooit aangetrokken en het apartheidssysteem van binnenuit bestreden met de slingerstenen die hij vond in de stroom van de boodschap van het Nieuwe Testament (vgl. 1 Samuel 17). Beyers Naudé en Nico Smit hebben daar vaak op gewezen, al hebben zij en vele vrienden uit alle rassen er wel op gehoopt dat hij nadrukkelijker zijn overtuiging publiek zou maken in beslissingen. Erkend moet worden dat David Bosch en zijn vrouw de anti-apartheid exemplarisch hebben *voorgeleefd*. Waar woorden niet veel meer zeggen, spreekt het leven veel meer en daarin spreekt hij nog nadat hij gestorven is.
Veelzeggend is ook dat hij trouw bleef aan het land waarin hij geboren was. Hij kreeg aanbiedingen voor professoraten uit Yale en Princeton (U.S.A.), uit Münster in Duitsland, uit Engeland, uit Utrecht, maar hij wilde het spanningsgebied waarin hij leefde en werkte niet verlaten. Hetzelfde geldt van zijn trouw aan de Afrikaanse taal. Hij was een polyglot, maar hij had zijn taal zeer lief en schaamde zich daarvoor niet.

2. Zijn evangelische openheid

Een tweede kenmerk van Davids leven en werk was zijn evangelische openheid. Wij leven kerkelijk en theologisch in een tijd die gekenmerkt wordt door een grote polarisatie tussen z.g. 'evangelicals' en 'ecumenicals'. Door die polarisatie zijn er tallozen die elkaar wederzijds afschrijven en zich tegen elkaar afzetten en daarmee hun tijd verdoen. David Bosch heeft zich nooit laten opsluiten in een van die beide 'kampen' of 'bolwerken'. In de kring van de 'evangelicals' kwam hij op voor de bijbelse motieven en intenties van de 'ecumenicals' en in de kring van de 'ecumenicals' pleitte hij met ontwapenende oprechtheid voor wat de 'evangelicals' fundamenteel beweegt. Daardoor was hij een graag-geziene gast bij conferenties en congressen van het Lausanne Comité èn bij de wereldzendingsconferenties van de 'Commission on World Mission and Evangelism', zoals bijvoorbeeld duidelijk bleek op de conferentie van San Antonio die door hem gestempeld werd.
Eenzelfde evangelische openheid typeerde hem ook in zijn relatie met de ecclesia Romana. Die openheid uitte zich in een faire en liefdevolle historische analyse van de betekenis van de Romana en vooral van bepaalde orden in het kersteningsproces in Europa. Wat betreft de huidige ontwikkelingen in de Romana keerde hij zich scherp tegen de neiging tot restauratie en verheugde hij zich in vele tendenzen tot mede-reformatie, waarin het 'ecclesia semper sanctificanda' gestalte krijgt.

3. Zijn aandacht voor de bijbelse grondmelodie

Een bijzonder kenmerk van al zijn missiologische studies was ook dat bij hem in al zijn geschriften de bijbelse grondmelodie te midden van alle varianten doorklonk. Dat maakte zijn wijze van beoefening van de missiologie zo bijzonder leerzaam.

Dat David Bosch, juist nu ook in de Nederduits Gereformeerde Kerk, waarvan hij lid was, de wending zich doorzet, ons ontviel, is niet alleen tragisch, maar ook moeilijk te verwerken. Deze nestor der nog dienstdoende missiologen zal zeer gemist worden, niet alleen in Zuid-Afrika, maar overal. Hij was een vaderlijke vriend van en voor ons allen.
Zoals een dirigent de dirigeerstok reikt aan zijn opvolger, zo reikt hij nu de dirigeerstok der missiologie-beoefening aan de jongere missiologen. Als ze zeggen: 'maar we kunnen de voortzetting van je werk niet aan; daarvoor zouden we jouw geest moeten hebben', dan zou David Bosch zeggen: 'het gaat in ons werk toch niet om mijn geest; het gaat om de Heilige Geest en die is toch uitgestort en werkt voort'.

J. Verkuyl

David Kpobi en Eric Manhaeghe

Theologie en ontwikkeling in Afrika. Druk van buitenaf

Sedert het einde van de koloniale periode hebben de Afrikaanse volkeren verschillende pogingen ondernomen om hun leven in al zijn aspecten grondig te wijzigen, teneinde inhoud te geven aan hun plechtig afgekondigde onafhankelijkheid en soevereiniteit.[1] David Kpobi en Eric Manhaeghe maken in dit artikel de balans op: hoe onafhankelijk is Afrika anno 1992? Hoe Afrikaans is de huidige theologie?
De druk vanuit het Westen blijkt nog steeds onaanvaardbaar groot te zijn. De auteurs laten zich hier kritisch over uit, maar geven tevens aan hoe een vruchtbare samenwerking tot stand kan komen tussen kerken in Afrika en het Westen c.q. Europa.

Afrikanen mogen nog steeds niet zichzelf zijn

In het begin van de zestiger jaren, toen de meeste Afrikaanse landen onafhankelijk werden, zetten sommige leiders zich met volle overtuiging in en wilden duidelijk laten zien dat zijzelf en niemand anders de lakens uitdeelden. Zo brachten zij bewegingen op gang die alles verwierpen wat de kolonisator de Afrikanen tot dan toe als waarden had aangepraat.[2] Deze leiders gebruikten dezelfde methodes als de koloniale heersers om hun ideeën ingang te doen vinden bij de bevolking. Hun voornaamste troef was het onderwijs dat ze nu zelf in handen hadden.

Het was dan ook geen toeval dat sommige Afrikaanse theologen gedurende diezelfde periode pogingen ondernamen om het keurslijf van de westerse theologie van zich af te werpen en de moeilijke zoektocht begonnen die moest leiden naar een theologie die paste in een autonoom Afrikaans ka-

der. Sommigen spraken over *bevrijdingstheologie* (een theologie die het individu van alle mogelijke vormen van onderdrukking bevrijdt), anderen legden eerder de nadruk op de *bevrijding van de theologie* (de noodzaak om vreemde denkstructuren te scheiden van de boodschap van het evangelie).[3] Tenslotte waren er ook theologen die de voorkeur gaven aan benamingen als *Afrikaanse theologie* of *Zwarte theologie*. Wanneer we nu, dertig jaar later, tot een algemeen overzicht proberen te komen, zien we dat deze theologische strekkingen nog niet helemaal uitgestorven zijn, maar toch voor het grootste gedeelte worstelen met allerhande conflicten en frustraties. In sommige gevallen is de urgentie van de hele onderneming niet langer duidelijk en elders bestaat het theologisch bedrijf vooral uit theoretische discussies.

Deze stand van zaken heeft aanleiding gegeven tot een aantal geringschattende opmerkingen van westerse zijde over de 'inherente onbekwaamheid' van de Afrikaan om iets wezenlijks voort te brengen. Westerse politiek en economische experts maken van de gelegenheid gebruik om er op te wijzen dat wie van de westerse methodes afwijkt tot mislukken gedoemd is. In westerse kringen verkiest men natuurlijk te zwijgen over de uitermate moeilijke en frustrerende omstandigheden waarin de Afrikanen leven en werken. Niemand spreekt over de moeilijkheden waarmee ze worstelen om hun eigen lot in handen te nemen. Waarom kunnen de Afrikaanse landen hun idealen niet waarmaken? Waarom komt er geen einde aan hun afhankelijkheid van West-Europa en Noord-Amerika? Er zijn heel wat oorzaken aan te wijzen, maar we moeten ons in dit artikel beperken tot een nadere toelichting van de voornaamste factoren die de Afrikanen beletten zichzelf te zijn.

Overweldigende druk

Men moet zich vooreerst rekenschap geven van de overweldigende westerse druk die uitgeoefend wordt op alle Afrikanen die initiatieven kunnen en durven nemen. Deze druk wordt niet altijd bewust en openlijk uitgeoefend, zo komt het zelfs voor dat de slachtoffers er weinig of geen aandacht aan schenken. In andere gevallen is de druk die voortspruit uit een diep geworteld meerderwaardigheidsgevoel duidelijk aanwezig. De geschiedenis heeft zich nu eenmaal zo ontwikkeld dat het Westen zijn wil kan opleggen wanneer het om zaken van internationaal belang gaat. De economische welvaart van het Westen heeft het een grote politieke en militaire macht gegeven. Daarom heeft het ook een stevige greep op het wereldgebeuren en wordt het steeds moeilijker iets te ondernemen zonder eerst de goedkeuring van het Westen te bekomen. Dit zegt natuurlijk niets over een ingeboren gebrek aan bewustzijn of creativiteit bij de Afrikanen! Er zijn mensen die weerstand bieden en weigeren toe te geven aan de stille druk van buitenaf, maar zij vormen eerder de uitzondering dan de regel. Velen zijn zich bewust van het feit dat ze gemanipuleerd worden, maar de druk is zo overweldigend en zo subtiel dat ze niet zien hoe ze er tegenin kunnen gaan.

Voorwaardelijke hulp

Heel wat westerse regeringen geven op min of meer regelmatige basis niet te verwaarlozen hulp aan Afrikaanse landen. Tientallen hulporganisaties opereren in Zuid-Afrika. Zij verdelen goederen en zetten ontwikkelingsprojecten op. Deze hulp wordt meestal gewaardeerd door de arme Afrikanen die proberen te 'overleven' en door hun leiders die zo een zorg minder hebben. De meeste regeringen zijn namelijk bankroet en de westerse hulp verzacht enigszins hun gevoel van hulpeloosheid en geeft hun meer aanzien bij hun eigen volk. Dit laat de westerse 'milde schenkers' toe te onderstrepen hoe goed ze wel zijn voor het arme Afrika.
De minder mooie kant van het verhaal wordt gewoonlijk weggemoffeld: de hulp is vrijwel nooit onvoorwaardelijk! De Afrikaanse regeringen moeten zelfs beloven de hulp te gebruiken volgens de wensen van de donors, anders wordt de kraan dichtgedraaid. Dit betekent eveneens dat deze regeringen monddood gemaakt worden en in alles aan hun geldschieters moeten gehoorzamen. De Afrikanen hebben gewoonlijk een andere visie op het landbouwbeleid, de gezondheidszorg en de handel dan degenen die hen willen helpen, maar deze laatsten hebben alle troeven in handen, want zij betalen! De slechte resultaten van een door het Westen gedicteerd beleid worden echter steeds in de schoenen van de Afrikaanse regering geschoven. De meeste mensen weten niet dat hun leiders onder druk van buitenaf handelen en het is weinig geloofwaardig om daar achteraf mee voor de dag te komen. De Afrikaanse regeringsleiders proberen dan de schade te beperken door de mislukking als een ongeluk of zelfs een overwinning voor te stellen en nieuwe hulp aan te kondigen! Zij danken daarbij de 'bevriende naties' en reppen met geen woord over de druk van buitenaf. Een voorbeeld ter illustratie. Het IMF wil aan alle Afrikaanse landen het vrije markt-model opleggen. Ghana heeft deze politiek onder zware druk moeten aanvaarden en dit had tot gevolg dat de markt met buitenlandse produkten overspoeld werd en dat de eigen lokale industrie aan die concurrentie tenonder ging.[4] Kleine lokale ondernemingen kunnen het onmogelijk opnemen tegen de machtige multinationale holdings. In een dergelijke vrije markt zijn enkel de groten vrij! De regeringen kunnen weinig of niets ondernemen en in de praktijk komt het steeds hierop neer dat

de afhankelijkheid van de Afrikaanse landen nog vergroot wordt en dat hun vrijheid steeds meer beperkt wordt. De wil van het machtige Westen is wet.

Onderwijs

In de onderwijssector worden de Afrikanen indirect, maar niet minder reëel, onder druk gezet. Het is duidelijk dat het huidige onderwijssysteem uit de koloniale periode dateert en nu praktisch overal in Afrika als een normale vorm van opvoeding aangezien wordt. De koloniale structuren worden echter veelal bewaard, niet omdat ze het best de belangen van de Afrikanen dienen, maar omdat het de enige manier is waarop de Afrikaan zich kan laten gelden. Je wordt pas als intellectueel erkend wanneer je een door het Westen aanvaard vormingsprogramma met vrucht doorlopen hebt. De westerse norm bepaalt alles. Heel wat onderwijsverantwoordelijken in Afrika geven er zich rekenschap van dat de inhoud van de leerplannen niet overeenstemt met de ervaringswereld van de leerlingen, maar slechts weinigen zijn bereid er iets aan te doen uit schrik totaal geïsoleerd te raken. Het is absoluut noodzakelijk dat diploma's in Europa en de Verenigde Staten van Amerika erkend worden en daar zijn voorwaarden aan verbonden!

Theologische vormingsprogramma's

De theologische vormingsprogramma's in Afrika ontsnappen niet aan deze druk. Gedurende mijn theologische opleiding (D. Kpobi – zeventiger jaren) was de westerse protestantse theologie de standaard. Wij verkregen onze diploma's op grond van onze kennis van Bultmann, Tillich, Descartes, Barth, enz. Hoe deze theologieën pasten in onze context was van minder belang. De theologische opleiding bracht in die tijd een elite voort die veel afwist van de westerse theologie maar geen antwoord kon geven op de concrete vragen van het volk. Deze toestand was niet te wijten aan een gebrek aan inzicht bij de Afrikaanse theologen, maar aan de onuitgesproken druk om zich aan de geldende westerse normen aan te passen. Een Indische vriend vertelde mij dat hij als talentvol toneelschrijver een aantal bijbelse stukken geschreven had die bij het publiek heel wat succes kenden. Toen hij zijn laatste jaar theologische studies aanving, stelde hij voor om deze toneelstukken te herschrijven en de nieuwe versie als eindwerk aan te bieden. Dit werd geweigerd omdat het de goede faam van de universiteit in het Westen zou schaden. In Europa en Noord-Amerika verwerf je geen diploma in de theologie met het schrijven van een bijbels geïnspireerd toneelstuk! Daarom kan dat ook elders niet, zelfs niet wanneer toneel

in die cultuur een uitstekend communicatiemiddel is. Op dezelfde wijze werd heel wat talent in Afrika verstikt. Aan Afrikanen werd geleerd dat de problemen van hun volk op een westerse oplossing wachtten.

Gelukkig is hier enige verandering in gekomen. De inhoud van heel wat cursussen op seminaries en theologische faculteiten werd bewerkt om ruimte te bieden aan de inzichten van Afrikaanse theologen, maar de druk van het Westen is nog steeds aanwezig. Hopelijk zal deze nieuwe aanpak vooral oog hebben voor de werkelijke vragen van de mensen en het christelijk dogma op een relevante wijze voorstellen, anders komen we opnieuw in steriele discussies omtrent wereldvreemde problemen terecht.

In het Westen zelf bestaat er geen theologische uniformiteit. Het groeiend bewustzijn van de waarde van de contextuele Afrikaanse theologie dat men er kan waarnemen lijkt ons dan ook interessant. In de opleiding van missionarissen gaat men meer en meer belang hechten aan de grondige kennis van de Afrikaanse cultuur en de wijze waarop de Afrikaanse mens gelooft en zijn geloof tot uitdrukking brengt. De missionarissen hebben vroeger de Afrikaanse woordkunst radicaal verworpen, maar nu gaan de westerse theologen zich meer en meer voor de Afrikaanse verhalen interesseren. Zij herontdekken de band tussen de woordkunst en de joodse verhalende traditie. Dit betekent echter niet dat er een einde gekomen is aan de pogingen van het Westen om de eigen schrijf- en leescultuur op te dringen.

Afrikanen zijn eerder vertellers dan schrijvers en eerder luisteraars dan lezers. Dit merk je aan de reacties van de mensen, vooral van de kinderen. Wie de proef op de som wil nemen, kan een groep kinderen in een dorp bijeenroepen, hun dan een verhaal voorlezen en daarna hetzelfde verhaal vertellen. Hij of zij zal onmiddellijk merken dat de kinderen gaarna naar het vertelde verhaal luisteren en het voorlezen eerder beleefd ondergaan. Westerse theologen geven zich daar wel rekenschap van, maar slagen er niet in dit ook echt te aanvaarden: het geschreven woord is nu eenmaal heiliger dan het gesproken woord. Hiermee willen wij niet beweren dat Afrikanen het lezen en schrijven zelf verwerpen. Daar is het hen niet om te doen. De vraag is wel: wanneer lezen we voor en wanneer vertellen we? Hoe doen we dat? Lezen en schrijven zijn ontegenzeggelijk een enorme verrijking voor Afrika, maar een verkeerd gebruik sorteert averechts effect. Zo worden onder druk van het Westen heel wat onwaarheden neergeschreven (de uitgever wil een verhaal dat goed verkoopt!), maar ze worden 'waarheden' omdat ze gedrukt zijn en geciteerd kunnen worden! Op die manier wordt het Afrikaanse historische en culturele erfgoed niet be-

waard, maar integendeel vervalst. Het gaat vlug verwateren en is niet langer relevant voor de Afrikanen zelf.

Kunnen we partners worden?

Uit wat voorafgaat blijkt dat de Afrikaanse en westerse christenen er alle belang bij hebben samen na te gaan hoe ze de boodschap van het evangelie zo getrouw en zo goed mogelijk kunnen doorgeven. Afrikaanse theologen zoeken naar de juiste betekenis van de zin 'er staat geschreven dat...' en ze hopen op een goede samenwerking met het Westen. De christelijke gemeenschappen in Afrika en het Westen zijn het aan elkaar verplicht om samen een einde te maken aan de vooroordelen die hen beletten tot een volle en diepe Godservaring te komen. De culturele hersenspoeling van de voorbije eeuwen heeft een aantal Afrikanen voortgebracht die slechts de westerse norm als waardevol zien. Zij zijn de gevangenen van het westerse systeem en willen het 'status quo' bewaren, want hun uiteindelijke doel is 'op hetzelfde peil komen als het Westen'. Wanneer we echt partners willen worden van elkaar moeten we deze houding aanklagen. Niet alleen de nieuwe Afrikaanse theologen, maar ook hun westerse collega's moeten tegen deze trend ingaan. Het Westen mag daarbij niet denken dat het volstaat Afrika te helpen om een aantal oneigenlijke waarden overboord te gooien. Het is wellicht belangrijker het Westen bij te staan zodat het zichzelf kan bevrijden van theologisch paternalisme. Het Westen is op zoek naar nieuwe waarden, wellicht ontdekt het in Afrika een partner die een en ander te bieden heeft.

Het Westen uitdagen tot bekering

In dit artikel hebben wij voortdurend gesproken over het 'Westen' en 'Afrika'. Wij mogen daarbij niet vergeten dat dit twee abstracte begrippen zijn die een complexe en zeer gevarieerde werkelijkheid weergeven. In dergelijke grote gehelen vindt men een aantal gemeenschappelijke trekken naast een veel groter aantal uitgesproken verschillen. In dit artikel belichten we enkele gemeenschappelijke trekken die men aantreft in de entiteiten 'Afrika' en 'het Westen', wat niet wegneemt dat men tevens met de enorme verschillen binnen elk geheel rekening moet houden. Wanneer we spreken over de druk van buitenaf, dan hebben we het vooral over de machtsverhouding tussen beide grote gehelen. Het zwakke Afrika ondergaat noodgedwongen de druk van het machtige Westen en is daar niet gelukkig mee. Het wenst echter zijn banden met het Westen te behouden, maar vraagt met aandrang dat ook zijn stem gehoord wordt.

Dit gevoel van frustratie neemt verschillende proporties aan naargelang de situatie binnen elk land. Ghana en Kameroen, bijvoorbeeld, beschikken over minder middelen om zich te verdedigen en voelen zich dan ook meer overgeleverd aan het Westen dan Nigeria dat af en toe zijn stem kan laten horen. De westerse druk neemt toe naarmate een land over meer middelen beschikt en grotere belangen te verdedigen heeft. De economische en politieke macht van de Verenigde Staten van Amerika en Frankrijk overtreffen binnen het westerse geheel ruimschoots de macht van Nederland en België, de grote landen zijn dan ook meer geneigd hun invloed in Afrika te doen gelden. Zelfs binnen de kerken moet men rekening houden met de eigen hiërarchische structuren en gangbare opvattingen. De machtsverhoudingen binnen de katholieke kerk verschillen wezenlijk van de machtsverhoudingen binnen de protestantse kerken. Zo benoemt de paus de Afrikaanse bisschoppen. Westerse protestantse kerkleiders denken er niet aan hun Afrikaanse collega's uit te kiezen en aan te stellen. Daartegenover staat dan dat enkele Afrikaanse bisschoppen in het centrale beleidsorgaan van de Rooms-Katholieke Kerk opgenomen werden en daar duidelijk meer te vertellen hebben dan de Afrikanen die deel uitmaken van de Wereldraad van kerken die uiteraard zijn wil niet kan opleggen aan de kerken die er deel van uitmaken. Hieruit mag blijken dat wat in dit artikel gezegd wordt noodzakelijkerwijze zeer algemeen is en concreet moet ingevuld worden in de particuliere context van elk land en elke kerk.

Recht en plicht anders te zijn

Het Westen voelt zich nog steeds superieur aan andere culturen. Een eeuwenlange overheersingsgewoonte verdwijnt niet in enkele decennia. De heropleving van extreem rechts toont vrij duidelijk aan dat heel wat mensen in het Westen geen genoegen nemen met het statuut van 'gelijke' in een pluriculturele omgeving. De slogan 'eigen volk eerst' hoort men niet alleen in Vlaanderen en Frankrijk, maar ook in de Verenigde Staten van Amerika. Het is blijkbaar moeilijk om zichzelf als de gelijke van een ander te zien. Het komt er op aan 'eerste' *(number one)* te zijn, anders voelt men zich tekort gedaan. Deze houding bestaat niet alleen in het Westen, maar eveneens in het Oosten en het Zuiden. Het Westen beschikt echter over de middelen om zijn wil op te leggen, ook al gebeurt dat nu meestal op een subtiele wijze. Het is normaal dat een Europeaan de wereld vanuit zijn standpunt bekijkt en zijn cultuur als referentiekader gebruikt. Een Afrikaan doet trouwens hetzelfde. Toch klaagt men steeds het gehate 'eurocentrisme' aan en wordt er weinig of niets gezegd over het even reële 'afrocentrisme'. Van het afrocentrisme gaat immers geen enkele bedreiging uit, want de Afrikaan kan zijn wereldvisie niet tot universele norm verheffen.

De Europeaan kan dat wel en doet het ook. Hij of zij is zich terdege bewust van de superioriteit van de westerse techniek en economie en heeft er dan ook moeite mee om zijn of haar cultuur die dit alles tot stand gebracht heeft als 'slechts' een van de vele alternatieven te zien. Steeds komt men terug op een aantal 'universele' waarden die niets anders zijn dan particuliere westerse waarden die men elders opdringt.

Wanneer de Afrikanen de Europeanen uitnodigen om hun eurocentrische mentaliteit af te leggen, vragen ze niet dat de Europeanen hun eigen identiteit zouden opgeven, integendeel. Hun boodschap luidt: 'weest Europeaan en laat ons Afrikaan zijn!' Het is hun wens dat de westerse mensen zichzelf niet langer als de ideale wereldburgers zouden zien, maar hun eigen cultuur en opvattingen binnen het mondiaal geheel van culturen en zingevingssystemen op de 'juiste' plaats zouden situeren. Zij leggen de nadruk op de plicht en het recht 'anders' te zijn. Dit geldt uiteraard ook voor de theologie. Van 'universele' theologen wordt niet verwacht dat ze hun opvattingen opdringen aan andere culturen, maar wel dat ze bijdragen tot een beter begrijpen van de evolutie die zich 'elders' voordoet. Dit veronderstelt natuurlijk een meer dan oppervlakkige kennis van de cultuur, de taal, het sociaal en kerkelijk leven van de mensen waarmee en waarover ze spreken. Het volstaat niet dat men de Afrikaan sympathiek vindt en een of ander Afrikaans verhaal of inzicht wil doorgeven. Wanneer de Europese theoloog enkel oog heeft voor wat hem of haar aanspreekt, of slechts op zoek is naar elementen die zijn of haar eigen Kerk of gemeenschap van dienst kunnen zijn, handelt hij of zij precies zoals de industrieel die op nuttige grondstoffen uit is. Westerse theologie die een reële uitwisseling met Afrika op het oog heeft moet de Afrikaanse mens en gelovige in al zijn dimensies ontdekken en dan op een begrijpelijke wijze voorstellen aan de geloofsgenoten van de eigen cultuur.

De rijkdom van het 'anders zijn'

Enkel een gezonde affectieve nabijheid laat iemand toe een 'ander' te kennen en hem of haar precies in dat 'anders zijn' te waarderen. Met affectieve nabijheid doel ik niet het vervreemdende romantisme waarvan sommige auteurs blijk geven. Wanneer ze uit Afrika terug 'thuis' komen in Europa voelen ze zich allesbehalve thuis en denken met nostalgie terug aan wat ze achtergelaten hebben. Met die instelling gaan ze dan over hun ervaringen in Afrika spreken en schrijven. In Europa loopt alles fout en de oplossing hebben ze in Afrika gevonden: daar bestaat nog gemeenschap, daar zorgen de jongeren voor de ouderen, daar vindt men nog een ongerepte natuur – als men er tenminste in geslaagd is de westerlingen buiten te hou-

den – en men begrijpt er ook beter het evangelie. Deze mensen zijn vooral met zichzelf bezig en derhalve niet in staat de ander te ontmoeten. Wij geloven bovendien dat Europa evenmin gediend is met Afrikaanse oplossingen als Afrika met Europese oplossingen. De Afrikaan en de Europeaan kunnen elkaar slechts ontmoeten wanneer ze hun eigen identiteit bewaren en hun eigen cultuur naar waarde schatten. Het komt er niet op aan het een door het ander te vervangen of het een in het ander te doen opgaan, wel om samen op weg te gaan en het evangelie gestalte te geven in het leven van elke dag.

Een reële ontmoeting veronderstelt dat men met elkaar kan spreken en elkaar begrijpt. Nu kennen praktisch alle Afrikaanse theologen één of meerdere westerse talen, maar de overgrote meerderheid van de westerse theologen kent geen enkele Afrikaanse taal. Het is opnieuw de Afrikaan die zich reeds aangepast heeft en zich de moeite getroost heeft om een andere taal aan te leren. De westerse theoloog staat duidelijk in het krijt bij zijn Afrikaanse collega en moet dus beginnen met het aanleren van minstens één Afrikaanse taal. Dat is trouwens de enige manier om ook de cultuur van Afrika te leren kennen. De taal opent een totaal nieuwe wereld en leidt tot het bewustzijn dat het westerse denken en theologie bedrijven verre van universeel en absoluut zijn. Wie zich in de taal van een ander uitdrukt, ervaart zichzelf als een stotteraar die nog heel wat te leren heeft. Het leerproces zelf brengt een bekering tot stand en laat de leerling toe een nieuwe bron van waarheid te ontdekken en zo zijn geloof te verdiepen. Je kunt pas de rijkdom van het 'anders zijn' ervaren wanneer je bij de ander thuis bent en de ander ook bij jou thuis mag zijn. Westerse theologen zullen wellicht opwerpen dat dit teveel gevraagd is. Hierop kunnen we slechts antwoorden dat van hen nog minder verwacht wordt dan zij van hun Afrikaanse collega's vragen. Een dominerende positie verlaten vergt inderdaad grote inspanningen. Het volstaat niet enthousiast te zijn en mooi te kunnen praten om een waardige partner te worden. Er is heel wat creatieve inzet vereist en je moet ook durven fouten maken en om vergeving vragen. Westerse mensen hebben het er ontzettend moeilijk mee om goede 'ontvangers' te worden, maar wie het kamp van de 'gevers' kan verlaten wordt een nieuw mens, een partner!

Profetische taak

Het Westen moet nog steeds de ander, in dit geval de Afrikaan, leren ontmoeten. Er zijn zeker een aantal westerse theologen die erin geslaagd zijn een dergelijke ontmoeting tot stand te brengen[5] en zo bijdragen tot een beter begrijpen van de evolutie die zich in Afrika voordoet. Hetzelfde geldt

voor *Niet Gouvernementele Organisaties* (NGO) die de samenwerking tussen Afrika en Europa als een onderdeel van een wereldwijde interculturele dialoog opvatten.[6] Deze laatsten beperken zich niet tot vrijblijvende animatie, maar richten zich ook tot medewerkers van ministeries en doen zelfs aan *lobbying* bij de Verenigde Naties en de Europese Gemeenschap. Een aantal katholieke missie-instituten hebben eveneens een Europese lobby opgericht om de stem van Afrika te doen horen. Wellicht moet er ook nog wat aan *lobbying* gedaan worden binnen de kerken en de theologische faculteiten. Hier worden gemakkelijk termen als 'universeel' en 'oecumenisch' in de mond genomen zonder dat er van een echte ontmoeting sprake is. Ook het 'er staat geschreven dat...' zal aan geloofwaardigheid winnen binnen de context van een ontmoeting tussen Afrika en het Westen. Een dergelijke ontmoeting impliceert immers een grote waardering voor de woordkunst als communicatiemiddel bij uitstek in Afrika en men zal het 'geschrevene' dan ook niet meer gebruiken als een wapen om de ander het zwijgen op te leggen. Wanneer de Schrift in contact komt met andere zingevingssystemen ontdekt men ook dat hij nog rijker is dan men eerst had gedacht. Op die manier zullen de kerken hun profetische taak in de wereld op een geloofwaardige manier kunnen uitoefenen.

In de ontmoeting leert men immers dat de profetische taak van de kerken niet herleid kan worden tot zuiver protest en zeker niet binnen een machtsstrijd mag gesitueerd worden. Heel wat westerse landen hebben nu plots ontdekt dat het Zuiden de mensenrechten niet respecteert en willen dat veranderen. Wie niet volgt krijgt geen ontwikkelingshulp meer! Dat is opnieuw zuiver machtsvertoon, een nieuwe vorm van onaanvaardbare druk. De profetische taak van de kerken tegenover de wereld, maar ook tegenover elkaar, bestaat er niet in de ander te dwingen om 'goed' te worden, wel om hem tot het inzicht te brengen dat hij zich moet bekeren. Dit veronderstelt zeker een kritisch optreden – zich duidelijk uitspreken, alternatieven aanreiken – maar eveneens een groot respect voor de ander, vooral wanneer die zich in een zwakke positie bevindt. Westerse regeringen en kerken geven er zich niet altijd rekenschap van dat hun kritiek verlammend werkt en verwarring zaait. Het is voor iedereen duidelijk dat heel wat Afrikaanse regeringen het niet zo nauw nemen met de mensenrechten. Het is waar dat de mensen ginds schreeuwen om meer vrijheid en gerechtigheid. Dit betekent echter niet dat het Westen zich zomaar als de verdediger van de armen kan opwerpen en de Afrikaanse leiders onder druk zetten. Hoe wil je eisen dat de mensenrechten gerespecteerd worden, wanneer je er zelf voor zorgt dat de mensen zelfs voor hun voedselbevoorrading van jou afhankelijk zijn?[7]

Wij geloven dat de profetische kritiek zich vooreerst tot het Westen zelf moet richten, waarmee wij niet willen zeggen dat Afrika die niet nodig heeft. In het Westen is het geloof voor velen irrelevant geworden, daar vindt men de hoofdoorzaken van het onrecht in de wereld, daar vindt men mensen die veel bezitten en niet willen delen, daar vindt men ook de grootste onverschilligheid. Kan de profetische boodschap van het evangelie geen antwoord zijn op de morele crisis van het Westen? Kan Afrika daarbij niet helpen, alleen al door er te zijn in de gedaante van de Lijdende Dienaar? Indien we werkelijk de onaanvaardbare druk van het Westen op Afrika willen verminderen en wegnemen, dan moeten we onze missie en zending in het Westen zelf gaan heroverwegen. Het zal niet gemakkelijk zijn om het evangelie opnieuw gestalte te geven in een wereld vol postchristenen die als het ware gevaccineerd zijn tegen het virus van de goede boodschap. Toch moeten we het proberen: het Westen uitdagen en tot bekering oproepen. Dit is zeker een terrein waarop Europese en Afrikaanse kerken elkaar kunnen ontmoeten en vruchtbaar samenwerken.

---

1 Deze pogingen werden op verschillende manieren omschreven: afrikanisering, indigenisering, modernisering, enz.
2 Enkele sprekende voorbeelden: Kwame Nkrumah (Ghana) met zijn ideologie van de Afrikaanse persoonlijkheid; Julius Nyerere (Tanzania) met zijn Afrikaanse socialisme; en Leopold Sedar Senghor (Senegal) met zijn ideologie van de Negritude.
3 Deze beweging leidde tot de oprichting van de 'Ecumenical Association of Third World Theologians' (EATWOT) in 1976 en de 'Ecumenical Association of African Theologians' (EAAT) in 1980.
4 Meer gegevens hierover in S. Lone, 'Adjustment Programmes under Fire', in *Africa Recovery*, 2 (1988) 2.
5 Bijvoorbeeld: A. Shorter, E. Hilmann, J. Donovan, R. Luneau, enz.
6 De netwerken Cultuur en Ontwikkeling horen daar zeker bij. Zie ook hun tweetalig (Engels-Frans) tijdschrift *Quid Pro Quo*, rue Joseph II 174, B-1040 Brussel, België.
7 Cf. John-Patrick Ngoyi, 'Human rights: African Perspectives', in *Euntes-Digest*, 25 (1992) 1, p. 18-27.

Drs. D.N.A. Kpobi (1953) is predikant van de Presbyteriaanse Kerk van Ghana. In 1978-1987 werkte hij als studentenpredikant in verschillende plaatsen in Ghana en van 1987-1991 was hij missionair predikant te Utrecht. Momenteel werkt hij aan een proefschrift over de Ghanese predikant Capitein, die in Nederland studeerde in de 18e eeuw.

Drs. E. Manhaeghe (1947) is missioloog en priester-lid van CICM (Scheut). Als missionaris was hij werkzaam in Zaïre, Nigeria en Kameroen. Thans is hij directeur van 'Euntes' (centrum voor permanente vorming van missionarissen) en redactielid van o.a. Kerk en Missie, Spiritus en Eglise et Mission.

Laurenti Magesa

De kracht van de herinnering binnen de geloofsgemeenschap

In de joods-christelijke traditie heeft het verleden een kritische functie met betrekking tot het heden. De Tanzaniaanse theoloog Laurenti Magesa is van mening dat een herinnering aan wat in het verleden in Afrika gebeurd is, Afrikanen kan helpen om de hedendaagse crisis te overwinnen.

Meer dan 200 jaar heeft Afrika geleden onder een slavernij zoals nooit eerder in de mensengeschiedenis is ervaren. Kolonisatie en godsdienstige vernedering (op sommige plekken zelfs gedurende vijf eeuwen) en het tot op de dag van vandaag voortgaande neokolonialisme schijnen echter geen deel uit te maken van de theologische herinnering van het christenvolk. Christelijke catechese en prediking, de viering van de sacramenten en liturgische gebeden gaan door alsof deze gebeurtenissen nooit plaats vonden in Afrika. Geen wonder dat naar Afrikanen kleinerend verwezen werd als 'dikhuidig'; er wordt beweerd dat ze niet de gave hebben van blijvende herinnering. Mocht dit waar zijn, dan zal Afrika z'n geschiedenis pijnlijk opnieuw beleven. Dan zal het weer geknecht worden, opnieuw gekoloniseerd. Het neokolonialisme dat het nu ervaart, zal harder worden. Maar wat voor ons het allerbelangrijkste is, is dat de Afrikaanse christenen niet in staat zullen zijn hun eigen redding door Jezus Christus te waarderen, noch de sacramenten in het algemeen, noch de eucharistie in het bijzonder.

Maar het is niet waar dat Afrikanen niet in staat zijn zich gisteren te herinneren. Dat zijn ze wel. In feite doen ze het onbewust. Het probleem is dat ze ertoe gebracht zijn om deze herinnering naar hun onderbewuste te verwijzen. Wat gedaan moet worden is: helpen om de gebeurtenissen van gisteren NU in hun bewustzijn te brengen, zodat ze een bezieling zijn voor het christelijk leven van vandaag en een hulp zijn om vorm te geven aan het christelijk leven van morgen.

Naar mijn oordeel zijn het de volgende in het oog springende elementen, die gemeengoed moeten worden van de Afrikaanse christelijke herinnering:

1. *De slavenhandel.* De handel in slaven in Afrika, van de zeventiende tot de negentiende eeuw, is één van de droevigste en wreedste gebeurtenissen in de mensengeschiedenis. Z'n tol, in aantallen uitgedrukt, is bijna ongelooflijk. Naar schatting zijn het meer dan twintig miljoen slaven die de tocht over de Atlantische Oceaan naar Amerika, dwars door de Sahara naar het Midden-Oosten en over de Indische Oceaan naar Europa, hebben overleefd. Ze vertegenwoordigen slechts een klein deel van het totale aantal mannen, vrouwen en kinderen, die voor hun samenleving in Oost- en West-Afrika verloren waren. Het totale aantal mensen, dat door deze handel is verplaatst, wordt door sommigen geraamd op 45 tot 150 miljoen. De handel was weloverwogen, koelbloedig en meedogenloos wreed. De weerslag van een zo langdurige gebeurtenis en de enorme belasting van de psyche, de daaropvolgende geschiedenis en de algemene leefsituatie van hen, die er door getroffen zijn, kan niet genoeg worden genadrukt.

De slavenhandel, in zich een ontkenning van de menselijke waardigheid van de Afrikaan, maakte hen tot werktuigen. Mensen werden tot bezit, zonder menselijke status. En zelfs daar, waar hun enige menselijke status gegund was, genoten ze als zodanig geen menselijke rechten. Ze hadden geen recht op erfgoed in de gebieden waar ze leefden en werkten, omdat ze buitenlanders waren. Ze kregen geen recht op vrije tijd. In zekere zin waren zelfs hun lichamen niet de hunne. De heer bepaalde het gebruik ervan. Als voortplanting dan al geoorloofd was, dan had het alleen tot doel om het slavenvolk te vermeerderen, en niet omdat het beschouwd werd als een grondrecht van de mens. Hier lag het begin van de huidige schakel tussen racisme en de economie van uitbuiting.

Het resultaat hiervan is geweest, dat er in de Afrikaan een houding werd aangekweekt van slaafsheid, zowel in het thuisland als in den vreemde. Bij menige Afrikaan bestaat deze houding uit gebrek aan eigenwaarde, zelfvertrouwen en zelfrespect. Dat is op de dag van vandaag overduidelijk.

De slavenhandel heeft de Afrikaanse cultuur terdege ontwricht. Door conflicten tussen bevolkingsgroepen aan te moedigen om zo aan slaven te komen, vond in Afrika een systematische verspreiding van massa's mensen plaats van hun geboortegrond en een aantasting van hun gevoeligheid voor de familieband. En dit zijn nu juist de bestanddelen, die voor ieder volk de grondslag vormen van cultuur. Door het ontbreken daarvan raak-

ten de persoonlijke, gemeenschappelijke en religieuze eigenheden van het Afrikaanse volk diep verstoord. Als gevolg daarvan werd voor de Afrikaanse mens de waarde van wat hem ten diepste onderscheidt van andere volkeren, dubbelzinnig: nl. z'n cultuur.

2. *Kolonialisme.* De effecten van de slavenhandel op de Afrikanen werden versterkt door het kolonialisme. De slavenhandel, zoals we gezien hebben, stelde op z'n slechtst het niet-mens-zijn van de Afrikaan vast, of, op z'n best z'n minderwaardigheid. Op dat gegeven bouwden de kolonisten voort en gingen door met Afrikanen en hun rijkdom te gebruiken als middel voor industriële ontwikkeling in de wereldsteden. De wreedheid, zo redeneerden ze inconsequent, zou de Afrikaan vermenselijken en beschaven.

Het hoofddoel van het kolonialisme echter was de voortgaande industrialisatie van Europa. Om de industriële raderen daar gaande te houden, moesten kolonies verkregen en gehandhaafd worden in wat de kolonisten als minderwaardige, niet geïndustrialiseerde gebieden beschouwden. Deze moesten niet alleen bronnen worden van grondstoffen, maar ook dumpingsplaatsen voor overbodige Europese goederen. Zelfs toen werd door veel koloniale wetenschappers erkend, dat het ontkomen aan Europa's economische en sociale bankroet afhing van de kolonies overzee.

Vanwege Europa's eigen economische zelfbelang was er geen oog voor de economische ontwikkeling van Afrika. Toen in de zestiger jaren van deze eeuw het kolonialisme aan z'n einde kwam, was er nergens in Afrika enige industriële infrastructuur van betekenis. Letterlijk had slechts een handjevol Afrikanen enige technische bekwaamheid. De kleinschalige landbouwindustrie en de communicatiesystemen, die de kolonisten hadden gevestigd, waren ontworpen om de behoeften van het Europese industriële complex te dienen. En zelfs na het einde van het vroegere kolonialisme gaat de economische en racistische onderwerping nog steeds door in de vorm van neokolonialisme.

Geen Afrikaanse staat is er tot dusver in geslaagd om zijn economische en sociale politiek voor het welzijn van het volk te bepalen en richting te geven. Moest gisteren nog de koloniale heerser lijfelijk aanwezig zijn om zijn hegemonie te verzekeren, vandaag worden z'n belangen niet minder doeltreffend behartigd door de neokoloniale Afrikaanse staat zelf. Het resultaat van het verlies van eigenwaarde en de hulpeloosheid van het merendeel van de bevolking is zelfs vernietigender dan vroeger. Want zag en kende je vroeger je vijand, nu ken je hem niet.

3. *De christianisering.* Ongelukkigerwijs heeft de christelijke godsdienst ertoe bijgedragen dat de Afrikaan nog verder wegzonk in het moeras van zelfvernedering. In te veel gevallen bleken de christelijke pioniers tevreden met het handelen als herauten, niet alleen van het evangelie, maar ook van het kolonialisme, op bijna gelijkwaardige basis. Anderzijds schuwden ze niet om de hulp van de kolonisten te gebruiken, om, zoals één van hen – de welbekende avonturier David Livingstone – het stelde, 'centra van christendom en beschaving op te richten om de ware godsdienst, landbouw en wettige handel te bevorderen.'

Maar het is vast komen te staan dat de schadelijkste erfenis van de vroegere christelijke missionarissen in Afrika hun algemeen negatief standpunt geweest is ten opzichte van Afrikaanse waarden, manieren van godsdienstig gedrag en levensdoelen. Historici tonen aan dat het gehele missionaire bedrijf tot voor kort de Afrikaanse cultuur systematisch tot karikatuur heeft gemaakt en heeft beschimpt in scholen, kerken en ontspanningscentra. De lijn van denken is geweest dat er niets waardevols is in de Afrikaanse wereldvisie. Natuurlijk wordt er nu in het algemeen in de kerk heel anders gepraat. Afrikaanse cultuur wordt begroet als waardevol voor het bespeuren van Gods zelfopenbaring in dit werelddeel. Maar is dezelfde begroeting zichtbaar in de leer en de pastorale praktijk in de kerk hier ter plaatse? Dat is waarom herinnering beslissend is voor het leven van de Kerk. Herinnering aan dit alles mag niet leiden tot verwijt, wanhoop of een besluiteloze houding, maar tot dankzegging. Veel van Afrika's tussenliggende geschiedenis reikt de voornaamste reden aan tot dankzegging. Gelovig gezien wordt dankzegging gerechtvaardigd door het succes van de onafhankelijkheidsstrijd, de zichtbare groei van een gevoel van eigenwaarde onder de bevolking en de verwerkelijking overal in Afrika van de lokale en particuliere Afrikaanse kerk. Terecht mag Afrika de woorden van Deuteronomium tot de zijne maken en aan z'n nageslacht de reden van zijn dankbaarheid uitleggen: God heeft zichtbaar grote en schrikwekkende tekenen verricht tegen onze onderdrukkers. Uit die situatie heeft Hij ons weggeleid om ons te brengen naar het land dat Hij onder ede aan onze voorvaderen beloofd had (Dt. 6,20-25).

Maar deze herinnering moet Afrikaanse christenen aansporen om zich tevens bewust te zijn van de huidige situatie. De Afrikaanse volkeren hebben het Beloofde Land nog niet bereikt. Nog lang niet. Los van het feitelijke neokolonialisme, dat elke dag hun kinderen met duizenden doodt, hen tot vluchtelingen maakt en hen tot moordenaars maakt van elkaar in zinloze strijd overal in dit werelddeel, hebben zij ook hun eigen demonen geschapen. Dictaturen, minachting van mensen- en volkerenrechten, tuch-

teloosheid en corruptie, zijn collectieve zonden van nalatigheid van de Afrikaan zelf. Deze situatie heeft de overhand vanwege het stilzwijgen van het Afrikaanse volk. Behoort het ook niet tot de profetische, koninklijke en geestelijke roeping van de christen om er zelf tegen te vechten alsook volijverig anderen bewust te maken hetzelfde te doen? Is dit niet de weg om het godsrijk op aarde te verwezenlijken?

Sinds het Tweede Vaticaans Concilie heeft de katholieke leer getracht af te rekenen met wat politieke theologen noemen de 'privatisering' van het geloof. Er is een tijd geweest waarin het christelijk geloof niet alleen verschilde van de zorgen van het dagelijks leven van de mensen, maar er ook buiten stond. Heil werd gezien als een persoonlijke zaak tussen de individuele mens en God. Het verticale, praktisch met uitsluiting van de horizontale dimensie van het geloof, kreeg de grootste nadruk in de christelijke spiritualiteit. Maar nu, wegens de belangrijkheid van de sociale leer van de kerk en de ontwikkeling van bevrijdingstheologieën, is een spiritualiteit, die de twee dimensies van de persoon niet tot één geheel verenigt, niet langer houdbaar. Behalve de Conciliestukken, met name de Pastorale Constitutie over de Kerk in de moderne wereld (Gaudium et Spes) hebben ook hieropvolgende synodes te Rome dit duidelijk gemaakt. Een uitblinker was de synode van 1971. Het synodedocument 'Gerechtigheid in de Wereld' was voor Romeinse documenten onverwacht openhartig waar het verklaarde:

> 'Actie in naam van gerechtigheid en deelname aan de omvorming van de wereld worden door ons volledig gezien als een wezenlijke dimensie van de verkondiging van het evangelie, of, in andere woorden, van de zending van de Kerk voor de verlossing van de mensheid en haar bevrijding van elke situatie van onderdrukking'.

Zoals meer dan eens door Afrikanen en Afrikanisten is aangetoond, is het doelloos en dwaas om te pogen de oorspronkelijke traditionele Afrikaanse cultuur nieuw leven in te blazen. In feite is die er niet meer. En dat is ook niet waar het in de herinnering om gaat. Waar het om gaat is dat we nu ons leven kunnen leiden zonder ons van onszelf te vervreemden. Hoe kunnen we het moderne aannemen zonder ons Afrikaan-zijn af te danken? Dit is geen hypothetische zaak. De Japanners, om maar een heel duidelijk voorbeeld te noemen, hebben het klaargespeeld om het zo te doen. Waarom zou Afrika dit niet kunnen?

De kwestie is dat gedurende de eeuwen van slavernij en koloniale overheersing er geen factor belangrijker was voor het verzekeren van het over-

leven en voor een graad van eigenheid van Afrikaanse cultuur dan z'n gemeenschapszin, de geest van onderlinge afhankelijkheid, relatie, wederkerigheid. Dit is het element dat in de Afrikaanse persoonlijkheid overleefde. Geen enkele Afrikaan, zelfs niet degene die het meest vervreemd is van Afrikaanse waarden en gewoontes door westerse opvoeding, vindt het gemakkelijk om in geweten geheel te ontsnappen aan dit aspect van z'n persoonlijkheid. Hij mag dan wel weglopen van de leden van z'n gemeenschap om zich te onttrekken aan de verantwoordelijkheid waartoe die hem oproept, maar af en toe ervaart hij gewetenswroeging, een gevoel van verraad. De herinnering waarvoor we hier pleiten, is een oproep om dit element van ons Afrikaan-zijn te heroveren. Het is een baken naar de thuishaven.

Ook de westerse kerk belijdt de centraliteit van de gemeenschap. En toch, omdat ze staat in een andere culturele ervaring, nl. van concurrentie, van groter is beter, van persoonlijk succes, van consumptie, van andere familiestructuren, van een andere kijk op het goddelijke, heeft ze ertoe bijgedragen de gemeenschapsgeest in Afrika te verdringen. Maar deze geest is niet dood. Afrikaanse bisschoppen, priesters en zusters zijn ondanks jarenlange opvoeding in het tegendeel, nog altijd sterk verbonden met de groot-familie, dikwijls met verachting voor hun westerse tegenhangers. Feit is, dat ze nauwelijks zonder deze band zichzelf kunnen blijven.

In het belang van de Afrikaanse kerk van vandaag en morgen en in het belang van de integriteit van de christen-gelovige in dit werelddeel, moet deze gemeenschapszin het middelpunt zijn van alle christelijke evangelieverkondiging. De Drievuldigheid, het Paasmysterie, het werken van de H. Geest, de zending van de Kerk, de sacramenten, het gewijde ambt, het profetische en koninklijke priesterschap van alle gedoopten moeten in deze samenhang gezien en gepraktizeerd worden. Om het zelfrespect terug te winnen, dat gedurende de negatieve historische ervaringen, die we hier besproken hebben, was aangetast, moet Afrika zich de gemeenschapszin herinneren en zich opnieuw eigen maken, die z'n volkeren zolang onderscheiden heeft als aparte samenlevingen binnen het mensdom.

Dr. L. Magesa is r.k. priester in Noord-Tanzania. Hij is in Tanzania werkzaam binnen het pastoraat en betrokken bij de eindredactie van een serie boeken die gaan over de verschillende aspecten van het christelijk geloof in Afrika. Twee boeken zijn inmiddels verschenen: 'Jesus in African Christianity' (Nairobi, 1989) en 'The Church in African Christianity' (Nairobi, 1990).

(vertaald uit het Engels door A. Rijpkema s.m.a.)

Takatso Mofokeng

Op zoek naar een relevante en werkbare christologie in Afrika

Het westerse christendom kent verschillende christologische modellen die inzicht geven in het leven en sterven van Jezus. In Afrika wordt hier tot op de dag van vandaag gebruik van gemaakt. Takatso Mofokeng laat aan de hand van de in Afrika geïmporteerde verzoeningsleer zien welke (onbedoelde) schadelijke effecten een christologie teweeg kan brengen, die niet is ontstaan binnen de concrete Afrikaanse context. De auteur eindigt zijn artikel met voorbeelden van christologische concepten van Afrikaanse theologen.

Christologie – de vraag wie Jezus van Nazareth voor ons is – is een onderwerp waar al sinds de dagen van het Nieuwe Testament vurig over gedebatteerd is.[1] Iedere generatie christenen heeft altijd rekenschap moeten geven van haar antwoord op een ontmoeting met Hem, door te worstelen met deze vraag binnen de omstandigheden en uitdagingen van de concrete levenssituatie.[2] Hiertoe werd men genoodzaakt door de oproep Hem en Zijn boodschap van herschepping van de wereld bekend te maken op een zodanige wijze dat mensen daar gehoor aan geven en zich voor Hem inzetten. Het is de taak van de theologie geweest om ook inzicht te verwerven over de bron waaruit het geloof ontstaan is. Tengevolge van deze intellectuele worsteling om tot dat inzicht te komen zijn de verschillende belijdenissen die wij in het Nieuwe Testament vinden, en andere die van latere datum zijn, aan ons doorgegeven. Helaas is dat doorgeven van deze kostbare belijdenissen gebeurd op een wijze die de indruk gewekt heeft dat zij niet ontstaan zijn in concrete situaties en als reactie op specifieke uitdagingen waarmee de christengemeenschap op een bepaalde tijd en plaats geconfronteerd werd. Zij werden niet doorgegeven aan de nieuwe 'ontvangers' met een verklaring van hun oorsprong en 'begeleidende omstandigheden'. Het is ook betreurenswaardig dat niet alle christengemeenschappen de ruimte kregen van degenen die hen binnengevoerd hebben in de familie van christenen om bovengenoemde vraag voor zichzelf en in vrijheid te beantwoorden, terwijl dat toch een heilzame opgave was en nog steeds is. In bepaalde omstandigheden heeft slechts het bereiken van politieke vrijheid het mogelijk gemaakt voor de christelijke gemeenschap om het stilzwijgen te verbreken en te doen wat andere christenen op andere plaatsen in de wereld al lang geleden hebben gedaan. Tot de gebieden waar dit terrein van de theologie pas heel kort geleden ontdekt werd behoort Afrika. Afrika ging, belast met wat anderen aangevoerd hadden, deelnemen aan het theologische debat inzake christologie.

Verzoeningsleer

Niemand kan dit onderwerp bespreken zonder de bijdrage te vermelden van Aulen met zijn boek waarin hij de verschillende christologische modellen weergeeft die inzicht moeten geven in de vraag wie Jezus is. Al deze modellen waren, en zijn nog steeds, de belangrijkste in het hedendaagse Euro-Amerikaanse christendom.[3] Volgens Aulen was de meest invloedrijke hiervan – die in Afrika geïmporteerd werd om de grondslag te vormen voor de Afrikaanse interpretatie van de christologie en ook om de Afrikaanse christenen inzicht te verschaffen in hun eigen situatie binnen de christelijke kerk – de leer van de verzoening.
Jezus' leven en dood werden weergegeven als een offer van Godswege om te boeten voor de zonden van de mensheid, in een situatie waarin de mensen geen middelen hebben en ook nooit in voldoende mate zouden kunnen hebben, om hun schuld te vereffenen. God offerde Zijn enige zoon om te boeten voor de zonden van de mensen. Dat is de eerste daad van God en de objectieve kant van dit leerstuk. De andere, subjectieve kant is dat mensen die deze daad van God aanvaarden en accepteren of geloven dat Jezus Gods zoon is, als de Verlosser, dan ook als bewijs van hun dankbaarheid hun leven zouden moeten offeren, of zich wijden aan de dienst van God. Op papier lijkt er niets mis te zijn met deze leer. Zij is duidelijk, logisch en kan worden onderbouwd door de bijbel. Het zou de vraag zijn of dit leerstuk in feite zijn doel bereikt, dat wil zeggen of het verhaal van de verlossing zodanig gebracht wordt dat Afrikanen er door gered worden. Komt deze doctrine op hen over als een leer van verlossing?

Om een antwoord op deze vraag te vinden moeten wij dit leerstuk van de kerk beschouwen binnen de concrete kleine en grote verbanden van de religieus-culturele en sociaal-economische en politieke context van de doelen of 'ontvangers' van een dergelijke boodschap. Alleen als dat gedaan

wordt ga je beseffen dat dit leerstuk ernstige problemen teweeg kan brengen en dat ook inderdaad doet.

Contra-productief

Als men het in de religieus-culturele context plaatst van, bijvoorbeeld, het Venda-volk in het noorden van Zuid-Afrika werkt het absoluut contra-productief op twee manieren, die wij verderop zullen bespreken. Dit volk had een springlevend traditioneel offer-systeem dat diende als een religieuze bovenbouw van een agrarische economie waarvan ook het mensenoffer een essentieel onderdeel vormde. In tijden van droogte of andere natuurrampen moesten de *badimo* (voorouders) gunstig gestemd of tevredengesteld worden. Als middel om dat te bereiken offerde men dan het mooiste meisje van het dorp. Een dergelijk offer gaf de verzekering dat het evenwicht van de natuurlijke krachten hersteld werd of dat de familie of het dorp voor ongeluk gevrijwaard bleef. Denk niet dat we hier een historisch probleem bespreken dat geen betrekking heeft op de moderne samenleving. We hebben de laatste tien jaar gezien hoe delen van Zuid-Afrika getroffen zijn door droogte, en het gehele land door een economische recessie waarvan in het bijzonder de kleine boeren overal in het land en de Venda-handelaars en fabriekseigenaren in het noorden de gevolgen ondervinden. In deze omstandigheden herleefde de bovengenoemde praktijk van het mensenoffer weer, gezien de vele gevallen, die voor de rechter gebracht zijn, in een poging de vernietigende werking van de droogte en de recessie te overleven. Dit betekent dat veel jonge vrouwen in angst leefden omdat zij gemakkelijk slachtoffer konden worden van de wanhopige handelaren en boeren. Maar daar aan deze praktijk religieuze sanctie scheen te worden verleend konden zij hun leven niet krachtdadig verdedigen. Tot dusver moest deze afschuwelijke praktijk door de rechterlijke macht behandeld worden als een ernstig misdrijf, en dat werd van harte toegejuicht. Maar de vraag blijft of het genoeg is het alleen gerechtelijk te behandelen. Waarom deze praktijk niet ook theologisch bestrijden? Als wij doorgaan voor de heilbrengende betekenis van Jezus van Nazareth de beeldspraak van het offer te gebruiken in de bovenvermelde culturele context zal zij, vrees ik, de traditionele religieuze offerpraktijk zelfs onbedoeld blijven bevestigen en versterken. En dat zal het betreffende volk in verwarring brengen en de pogingen deze meedogenloze offerpraktijk uit te roeien met gerechtelijke middelen doen stranden.

Sanctionering van de onderworpenheid

De problematische aard van dit leerstuk blijkt ook wanneer het wordt gesteld en als feit aangenomen in de concrete sociaal-economische en politieke situatie van onderdrukte Afrikanen zoals die was toen men zending begon te bedrijven in dat deel van de wereld. De zendelingen begonnen in feite hun werk ten tijde van de koloniale bezetting. Met andere woorden: toen Afrikanen werden betrokken in de koloniale, mercantiele economie, als arbeiders en producenten van ruwe grondstoffen voor industrieën van de zogenaamde moederlanden, werd ook het leerstuk van de verlossing aan deze slachtoffers van koloniale bezetting gebracht. Deze mensen werden onderbetaald omdat zij – als een onderworpen volk dat overmeesterd was en geen macht had om te onderhandelen – geen loonschaal voor zichzelf bepaalden. In zulke omstandigheden kan dat leerstuk onmogelijk alleen maar dienen om de belangen van de koloniale machthebbers te bevorderen – dat wil zeggen: het gekoloniseerde volk aanmoedigen hard te werken zonder dat het een behoorlijke beloning voor zijn arbeid en ruwe grondstoffen kan vragen. In plaats daarvan zou die leer protest en verzet dienen op te roepen tegen het zich toeëigenen van de arbeid en ruwe grondstoffen van zulke mensen. Ik zou nog verder willen gaan en met klem stellen dat dit onbedoelde effect van de verzoeningsleer niet iets is uit het verleden. In de huidige situatie – waarin de Derde Wereld een oneerlijk aandeel krijgt van de economische koek van de wereld, terwijl juist daar de grootste armoede heerst en de mensen offers moeten brengen – is het de vraag of deze leer niet op een religieus-psychologisch niveau dezelfde onaanvaardbare economische attitudes en relaties voortbrengt.

In Zuid-Afrika hebben zwarte christenen altijd een afkeer gehad van alle preken van blanke predikanten die hen, op grond van die leer, aanmaanden om zichzelf te offeren en dienaren van Christus te worden. Voor hén betekende echter de aansporing zich te offeren het dienen van de naaste. In Zuid-Afrika, waar de situatie al zo is dat alleen zwarten dienstbaar zijn aan blanken, verwringt deze leer de al verwrongen relaties nog verder. Zij dient als een religieuze en theologische rechtvaardiging van zwarte slavernij, bestendigt de onderworpenheid van de zwarten en vertraagt de strijd tegen historische slavernij in plaats van dat zij het einde verhaast van deze toestand, die in tegenspraak is met het hart van het evangelie. Aan de andere kant heeft zij bevorderd dat blanke christenen zich als oppermachtig gingen beschouwen.

Het is niet verbazingwekkend dat in deze omstandigheden Afrikaanse christenen die hun christendom en de situatie in hun land serieus namen instinctief voelden dat het bieden van dit model voor het heilbrengend werk van Jezus Christus in hún omstandigheden aanstootgevend was. Zij gingen verder met het maken van andere keuzen en het gestalte geven aan andere voorkeuren toen zij actief subject werden van hun eigen christologische uitdrukkingswijzen. In dit opzicht kunnen we de werken citeren van theologen als John Pobee en Kwesi Dickson uit Ghana, C. Nyamiti uit Kenia en vele anderen die op hun theologische zoektocht naar passende christologische constructies opteerden voor andere modellen.[4] Zo hebben Pobee en Nyamiti ervoor gekozen hun christologische modellen te ontwikkelen rondom het voorouder-concept, omdat het een zeer krachtige invloed heeft op het sociale leven van sommigen in Ghana en Kenia; zij deden dat met het doel de sociologische macht ervan te beperken en de betekenis van Jezus Christus te versterken. We kunnen er slechts naar gissen of deze christologische constructie het gewenste effect zal bereiken. Maar zij is zeker een bijdrage aan de strijd tegen theologische tendenzen die een negatief sociaal effect hebben.

De andere opmerkelijke keuzen zijn die welke in trek zijn in de stedelijke gebieden van zwart Zuid-Afrika en die bedoeld zijn om een antwoord te geven op de effecten van racisme en de kapitalistische economische steun daarvoor.[5] In de pogingen daartoe wordt de voorstelling van Jezus Christus als offer ook vermeden. In plaats daarvan wordt gesteld dat Zijn dood een aantal aspecten heeft die alle belangrijk zijn voor elke poging tot een alomvattend begrijpen van Zijn leven en dood. In één daarvan heeft Jezus van Nazareth het kruis vrijwillig op zich genomen als een wapen tegen de dood die de mensheid bedreigde en die hij overwon in en door Zijn opstanding. Het tweede is dat mensen verantwoordelijk zijn voor de dood van Jezus, omdat Hij gezien werd als een bedreiging voor de belangen van de machtigen in de samenleving. Het derde aspect is dat Zijn dood een handelen van God is, een 'act of God', waarin God goddelijke liefde heeft geopenbaard in Zijn schepping door Zijn/Haar zoon te laten sterven door mensenhanden. Dit zijn elementen die vorm geven aan wat bekend geworden is als 'zwarte theologie'. Zij komen in diverse combinaties voor in de geschriften van verschillende 'zwarte theologen', afhankelijk van de religieuze groepering waaruit ze zijn voortgekomen. Die erfenis treedt altijd weer aan de dag en beïnvloedt hun christologie tot op uiteenlopende hoogte. Wat zij bereikt hebben is opstand tegen elke vorm van onderdrukking van mensen, elke vorm van uitbuiting van mensen en elke vorm van sociale discriminatie van mensen door andere mensen, en een zoektocht naar een vorm en structuur van de samenleving die de wereld tot een beter oord om te leven en mensen humaner jegens elkaar en de natuur zal maken.

Bibliografie

1 Mofokeng T., *The Crucified among the Crossbearers, Towards a Black Christology*, Kampen, J.H. Kok 1983.
2 Sobrino J., *Christology at the Crossroads*, Maryknoll, Orbis 1978, p. 1 vv.
3 Aulen G., *Christus Victor*, New York, Macmillan Pb. Co 1953.
4 Zie Pobee J., *Exploring Afro-Christology*, Frankfurt am Main, Peter Lang 1992; Kwesi Dickson, *Theology in Africa*, Maryknoll, Orbis Books 1984; Nyamiti C., *Christ the Ancestor*, Gweru, Mambo Press 1984; Pobee J., *Toward an African Theology*, Nashville, Abingdon 1979. Zie ook verschillende artikelen: 'Biblical Revelation and African Beliefs', geredigeerd door Kwesi Dickson en D. Ellingworth en uitgegeven door Maryknoll, Orbis 1969.
5 Zie Mofokeng T., idem; Buthelezi M., 'Violence and the Cross in South Africa' in *Journal of Theology for Southern Africa* (Dec. 1979). I.J. Mosala heeft opgeroepen tot groter diepgang om tot een christologie te komen die op een meer effectieve wijze ingaat op de bovengenoemde historische omstandigheden en situaties. Hij heeft gepleit voor gebruik van marxistische werktuigen en het prijsgeven van liberale categorieën en concepten. Hij betoogt dat zolang wij die categorieën en concepten gebruiken wij ons er nog niet definitief van bevrijd hebben. Zie zijn *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa* – Grand Rapids, Eerdmans 1989.

Dr. T.A. Mofokeng (1942) promoveerde in 1983 te Kampen met het proefschrift 'The Crucified among the Crossbearers. Towards a Black Theology'. Na zijn promotie heeft hij enkele jaren systematische theologie en theologische ethiek gedoceerd in Botswana. Daarna is hij als hoogleraar verbonden aan de Universiteit van Zuid-Afrika. Zijn publicaties hebben met name betrekking op de ontwikkeling van een zwarte christologie.

(Vertaling: mw. P. van Leeuwen-de Jong.)

Peter Muiruri

De Afrikaanse Synode: een perspectief vanuit de basis

Volgens de planning zal volgend jaar de (rooms-katholieke) Afrikaanse Synode plaatsvinden. Het moet een synode zijn van en voor *alle* christenen in Afrika. Peter Muiruri schrijft in deze bijdrage over de voorbereidingen op de synode die aan de basis getroffen worden. Een van de aandachtspunten is het paternalisme dat nog steeds aanwezig is binnen de rooms-katholieke kerk in Afrika. De kerk wordt soms meer als een hiërarchisch instituut gezien dan als een levende gemeenschap.

Inleiding

De eerste kerstening van Afrika is bijna voorbij. Aan ons nu om een tweede bekering te beginnen. Terwijl wij dankbaar zijn voor het lofwaardig werk van missie en zending uit Europa en Amerika, staan wij voor de nieuwe uitdaging om te zorgen dat het geloof diep doordringt in het Afrikaanse bloed en daar een thuis vindt. Nu Afrika gekerstend is, moet het christendom geafrikaniseerd worden.

Wij spreken over inculturatie, bedoeld om een dialoog tussen de Afrikaanse en de christelijke waarden te verzekeren. Het is een oproep tot authenticiteit en terugkeer tot ons zelf, die ons als Afrikanen in staat zal stellen waarachtig Afrikaan en ook waarachtig christen te zijn. Wij weten dat het christendom niet aan een bepaalde cultuur gebonden is. Christus en Zijn waarden staan centraal, maar het is aan ons om er Afrikaans 'vlees en bloed' aan te geven.

Wij geloven dat het moment hiervoor gekomen is. Met het oog op de nieuwe problemen en op de Afrikaanse Synode die daarvoor is aangekondigd,

kunnen we dit het 'beslissende uur' noemen, het 'Kairos' uit Mk. 1:15. In hun inspanningen bij het kerstenen van Afrika, hebben missie en zending die 'kairos' die Christus aankondigde voortdurend laten doorklinken. Nadenkend over de getuigenis van Afrika in het jaar 2000, worden wij *allen* nu opgewekt die tweede 'kairos' uit te roepen, als een beslissend moment dat ons vraagt een stap verder te gaan dan voorheen.

In die zin is gezegd dat de deur naar het hart van Afrika open staat voor al Gods mensen in Afrika. De Afrikaanse Synode is voor honderd procent hun synode. In bisdommen waar men tot dit inzicht is gekomen, met name in Kenia, is aan de basis veel werk verricht om de betrokkenheid bij deze gebeurtenis te stimuleren van de vele christenen die het belang ervan nog niet doorzien. Ik spreek over Kenia, natuurlijk niet omdat dit het enige land zou zijn dat bij die bewustwording over de synode betrokken is, maar omdat ik in dit land daarover met de basis in contact ben geweest. In dit artikel spreek ik ook liever niet over mijn ervaringen in Kenia als geheel, maar speciaal over mijn bisdom, waar ik als diocesaan coördinator direct betrokken ben bij de voorbereidingen voor de Afrikaanse Synode.

Ik ben ervan overtuigd dat, als deze synode goed voorbereid wordt vanuit de basis (Small Christian Communities; SCC) tot op nationaal, regionaal en continentaal niveau, zij zeker geschiedenis zal schrijven en een fundamenteel referentiekader zal bieden voor de christelijke kerk in Afrika op weg naar het jaar 2000. Onnodig te zeggen dat degenen die hebben bijgedragen in bewustmaking, discussie en het geven van positieve aanbevelingen geloven dat de Afrikaanse Synode veel vruchten zal afwerpen.

Hoe het allemaal begon in mijn bisdom

In het bisdom waartoe ik behoor hebben we begin 1990 het werkdocument van de synode, de 'Lineamenta', vertaald in het Kikuyu, de taal van mijn volk. Maar wij vonden dit werkdocument toch niet goed bruikbaar, te formeel en niet geschikt voor gebruik in de plaatselijke situatie. We hebben er toen een samenvatting van gemaakt, met vereenvoudigde en relevante vragen, die als leidraad diende voor de antwoorden van de leken op de oproep van de synode.

Deze vereenvoudigde versie van de Lineamenta omvat alle vijf thema's en vragen en werd aan praktisch alle parochiepriesters en hun medewerkers in het bisdom toegezonden. Het was hun taak de christenen aan de basis te inspireren door met hen het boekje (de verkorte Lineamenta) te bespreken en de vragen te beantwoorden.

Na een half jaar van veelvuldige en diepgaande discussies aan de basis hebben veel parochies hun lijvige rapporten aan mij, als coördinator, voorgelegd. Daarna heeft de bisschop een diocesane commissie voor de Afrikaanse Synode gevormd die bestond uit acht competente mensen, leken, religieuzen en geestelijken. Deze commissie had tot taak de omvangrijke rapporten zorgvuldig te bestuderen. Na het materiaal grondig te hebben gelezen achtte de commissie het nodig dit door een breed opgezette werkgroep te laten uitwerken tot het definitieve diocesane rapport voor de synode.

De bisschop heeft daartoe vertegenwoordigers uitgenodigd van de drie decanaten waaruit het bisdom bestaat. Dat waren christenen van allerlei slag: onderwijsmensen, religieuzen, geestelijken, boeren, zakenlui, catecheten en anderen die actief betrokken zijn bij het lekenapostolaat in het gehele bisdom. De werkgroep had als procesbegeleider een priester van de Salesiaanse congregatie, werkzaam in het aartsbisdom Nairobi. De redenen waarom wij hem kozen zijn:
- hij is betrokken bij het godsdienstonderwijs in ons nationaal seminarie, en doet pastoraal werk in een parochie.
- hij is ook actief betrokken bij de voorbereidingen voor de Afrikaanse Synode aan de basis in het aartsbisdom Nairobi.

Ons voorbereidende diocesane rapport voor de synode is dus resultaat van dit groepsproces. Ik beschouw het als een mijlpaal op de weg naar de synode, omdat het werkelijk representatief is voor de stem van de basisgemeenschappen, de *Small Christian Communities* (S.C.C.).

Enkele opmerkingen over de 'Small Christian Communites' als nieuwe wijze van kerk-zijn

Waar men in Latijns-Amerika spreekt van 'basisgemeenschappen' daar dragen deze in de AMECEA-landen (associatie van Oost-Afrikaanse bisschoppenconferenties) de naam 'Small Christian Communities'. Sinds 1973 wordt daar pastorale voorrang aan gegeven, omdat zij bestaan uit gewone mensen die, meer dan de mensen aan de top van de sociale piramide, de basis van de maatschappij vormen, zowel kerkelijk als politiek. Zulke gemeenschappen (die ons veel materiaal leveren voor de synode) zijn opgekomen als antwoord op het groeiend besef dat de kerk een geloofsgemeenschap is, waar de mensen elkaar liefhebben, zorgdragen voor elkaar en delen wat ze hebben. In deze gemeenschappen bekommert men zich werkelijk om de dagelijkse omstandigheden waarin mensen moeten leven en er heerst de overtuiging dat de evangelische boodschap nu voor hen bestemd is. Deze gemeenschappen stellen zich bewust open voor de mensheid als geheel (Lumen Gentium I).

Het Woord van God als bron van handelen

Het evangelie is het fundament voor die kleine christelijke gemeenschappen. De mensen luisteren naar het Woord van God, geloven het en denken er samen over na. In het licht van het evangelie bieden de leden het hoofd aan de moeilijkheden in hun concrete situatie en vinden hoop en troost. Problemen in de gemeenschap – over bijv. ziekte, werk, recht en vrede, inculturatie, dialoog, sociale contacten – worden benaderd vanuit het Woord van God. Maar soms is het een traag en moeizaam proces om de relatie tussen het Woord van God en het dagelijks leven te ontdekken.

Langzamerhand worden de groepen zich bewust van de tekortkomingen op die gebieden. Dit besef heeft hen ertoe gebracht tijdens de voorbereidingen voor de synode een groot aantal vragen te stellen over allerlei zaken in de kerk. Ik herhaal dat hun sociale betrokkenheid direct uit hun geloofservaring voortkomt. Bij de gezamenlijke gesprekken over de Afrikaanse Synode was ieder lid van de gemeenschap vrij commentaar te leveren of zijn mening te geven, zodat duidelijk werd hoe de werkelijke betekenis van het synodale appèl betrekking heeft op hun bestaan en hen tot een mogelijke actieve betrokkenheid bij de synode aanzette.

Synodale belangen van de basis

(De feitelijke situatie van onze mensen.)
Het is duidelijk dat het navolgende niet volledig zal zijn. Het gaat alleen om enkele opvallende kenmerken, waarbij ik de thema's die in de Lineamenta gegeven zijn volg, maar nu als antwoord daarop vanuit de basis.

Evangelisering

De grootste uitdaging voor het evangeliseren is thans een kerk op te bouwen die gefundeerd is op geloof en respect voor het leven als geheel.
Terwijl geen enkel verstandig mens zal twijfelen aan de grote noodzaak van her-evangelisatie, is niettemin opgemerkt dat de Lineamenta, hoeveel goeds er ook over verkondiging in staat, die wezenlijke invalshoek mist, zonder welke het christendom het leven van de mensen nooit zo diep kan doordringen dat zij erdoor veranderen. Daarom wil ik, slechts als voorbeeld, enkele elementen noemen van de concrete situatie waarin onze mensen en de kerk leven.

a. *De kerk*: de meerderheid van de christenen en veel priesters beschouwen de kerk nog steeds meer als een hiërarchisch instituut, waarin alle

verantwoordelijkheid berust bij de geestelijke leiders, dan als een gemeenschap.

b. *De vervreemdende vorming van priesters en religieuzen*, die ertoe leidt dat zij een aparte klasse worden die ver afstaat van het leven van de mensen met hun moeilijkheden en lijden. Velen van hen worden eerder gezien als functionarissen dan als bezielende geestelijke herders en voorgangers.

c. *Verstikkend paternalisme*: er bestaat een tamelijk algemene houding van afhankelijkheid in de kerk. Afhankelijkheid van Rome voor instructies, leiding, geld; afhankelijkheid van buitenlandse missionarissen en financiële bijdragen; afhankelijkheid van de theologie en waarden die elders heersen; afhankelijkheid bij priesters van hun bisschoppen en bij religieuzen van hun meerderen; afhankelijkheid bij de gewone mensen van hun priesters.
De plaatselijke kerk is de Kerk van Christus en moet zichzelf versterken van binnenuit, in de kracht van de Heilige Geest. Iedere plaatselijke gemeenschap (bisdom, parochie, kleine christelijke gemeenschap, gezin, verenigingen van christenen) moet, om getuigenis af te leggen van het evangelie, leren daarvoor de volle verantwoordelijkheid op zich te nemen, en de vitaliteit van haar leven als christelijke gemeenschap te laten zien.

d. *Syncretisme*: veel gewone christenen leven in twee werelden: de wereld van het christendom, die als het ware van buitenaf is 'opgelegd', en hun innerlijke Afrikaanse wereld, waarin ze zich meer thuis voelen en waar zich hun dieper, innerlijk leven afspeelt. Deze dualistische tendens wordt goed verwoord door een dichter uit Zaïre:

> 'O, ongelukkige christen
> des morgens de mis
> des avonds de medicijnman
> een amulet in de zak
> het scapulier om de hals'.

Alleen een veel diepergaande inculturatie – niet het fragmentarische en oppervlakkige hier en daar bijkleuren van de liturgie – kan de oplossing van dit probleem dichterbij brengen dat fataal voor de kerk zou kunnen worden als zij geconfronteerd wordt met ernstige oppositie of vervolging.

Sacramenten

Afrikanen hebben nooit een bepaalde theologie van de sacramenten als symbolen van Gods heilsdaad in Christus gehad. Maar wat dicht bij de sacramenten ligt zijn algemene zaken als geboorte, wedergeboorte, initiatie,

huwelijk, voorbereiding op de dood en rituelen voor gestorvenen, reinigingsriten, samen delen etc.

Het is vermeldenswaard dat Afrikanen een leefpatroon hebben dat zich in fasen voltrekt. Dankzij de initiatieriten is er geen verwarring bij elke nieuwe levensfase; en het zou heilzaam zijn als de Afrikaanse Synode die initiatieriten ernstig zou nemen. Zij moeten tot zinvolle overgangsriten gemaakt worden in het leven van christenen in Kenia.

Huwelijk

De kwestie van huwelijk en sacramenten vraagt om een serieuze heroverweging. Er zijn bezorgde stemmen opgegaan over voorbereiding op het huwelijk, over scheiding, polygamie en gemengde huwelijken.
Er is ook weer op gewezen dat het noodzakelijk is de kwestie of priesters mogen trouwen opnieuw te onderzoeken, om het probleem van het tekort aan priesters af te wenden, en om te doen inzien dat, bijbels en theologisch gezien, het huwelijk voor priesters geoorloofd is, en dat het celibaat niet bepaald kan worden door regels opgelegd door de westerse ritus, het canonieke kerkrecht. Getrouwde geestelijken zouden in een Afrikaanse samenleving zeer wel passen.

Er is echter sprake van dat de twee bovengenoemde kwesties inzake het huwelijk niet op de agenda van de Synode geplaatst zullen worden. Maar daar het centrale vragen zijn in het kerkelijk leven in Afrika lijkt het toch essentieel dat de Afrikaanse bisschoppen hun verantwoordelijkheid op zich nemen in een dialoog met de bisschop van Rome (Lumen Gentium 120.3, laatste twee paragrafen), daar zij de enigen zijn die door de Heilige Geest zijn gesteld over de Afrikaanse kerken en kunnen voorkomen dat dit zal gebeuren. Als die kwesties niet besproken worden zal de synode geen waarlijk Afrikaanse synode zijn en ontnemen wij de Geest de kans de kerken te leiden naar een oplossing voor zeer fundamentele vragen die de hele kerk raken.

Liturgie

Authentieke liturgische inculturatie moet leiden tot de bevrijding van artikel 40 in 'Sacrosanctum Concilium'. Tot nu toe hebben pogingen alleen artikel 38 ten uitvoer gelegd, wat geleid heeft tot een gevaarlijk oppervlakkige en gekunstelde liturgie.

Dialoog

Wij moeten aannemen dat evangelisering nauw verbonden is met dialoog. Er bestaat echter een tendens om de dialoog te veronachtzamen. Dat komt waarschijnlijk, omdat dialoog een liefdevolle en tolerante wil tot waarheid vergt. Misschien worden de kerkelijke geschriften die met de dialoog van doen hebben alleen door geestelijken en religieuzen gekend. Leken zijn waarschijnlijk niet erg op de hoogte van de kerkelijke richtlijnen op dit punt.
Toch heerst het besef dat dialoog het respect en begrip voor de religie, geloofsovertuiging en religieuze praxis van de anderen bevordert en een sfeer van samenwerking schept als zich gemeenschappelijke problemen voordoen. Dat zou ook een bijdrage aan de oecumene betekenen.
Het is waardevol dat verschillende religieuze leiders elkaar ontmoeten om de middelen te vinden waarmee zij de belemmeringen die de dialoog in de weg staan kunnen aanpakken.
Het is ook duidelijk geworden dat de snelle groei van sekten, aangewakkerd door het streven naar leiderschap, politieke ambities en een gevoelscultus, een algemeen verschijnsel is. Veel van deze sekten zijn niet gebaseerd op enige doctrine of theologie. Sommige richten zich op bepaalde volksstammen.

Bovendien kan Afrikaanse godsdienstbeleving nog steeds een probleem zijn in sommige gebieden omdat bepaalde traditionalisten geen behoefte voelen christen te worden. Zij vinden dat ze het nog steeds uitstekend stellen zonder het christendom. Ze voelen zich veilig binnen hun traditionele situatie. Sommigen van hen zeggen zelfs dat de kerk een instrument van het kolonialisme is, een verschijnsel waarmee ze nooit vereenzelvigd willen worden.

Gerechtigheid en vrede

Hoewel religie en politiek niet te scheiden zijn en de kerk dit standpunt ook huldigt in haar sociale leer, zijn er toch veel christenen ter plaatse, die naïef vasthouden aan de overtuiging dat religie en politiek niet samengaan.

Daarom moeten niet alleen de leken, maar ook de geestelijken en religieuzen zich bewust worden dat er gezonde betrekkingen dienen te zijn tussen politiek en religie.

De vorming van zowel priesters en religieuzen als van de catechisten moet aangepast worden aan de situatie waarin de mensen leven met betrekking tot kwesties van recht en vrede.

De kerk heeft zeker een opmerkelijke rol in deze gespeeld door bijvoorbeeld commissies in te stellen inzake vrede en gerechtigheid aan de basis. Maar het is heel belangrijk meer van die commissies te vormen zowel in basisgemeenschappen en parochies, als op diocesaan, landelijk en interkerkelijk vlak.
De rol die deze commissies onder andere zouden moeten vervullen is de mensen op hun respectieve niveaus bewust te maken van hun rechten en plichten en voor hen op te komen in een onvoorwaardelijke veroordeling van elk spoor van onrecht.

Bevorderen van 'recht en vrede'-commissies zal het mogelijk maken concreet getuigenis te geven van evangelische waarden; want actieve steun voor de mensen in ons land, waar het om recht en vrede gaat, is van wezenlijk belang in veel gevallen zoals bij werkloosheid, onbillijk loon, politieke intimidatie en onderdrukking, vluchtelingensituatie, schending van mensenrechten, toenemende ellende en armoe, discriminatie van minderheden, corruptie, enz.

Daarom moeten bisschoppen in Afrika aandacht hebben en gevoelig zijn voor de behoeften van de mensen in hun gemeenschap. Dat betekent dat zij hun waardevolle roeping als herders in dienst van de kudde weer moeten hervinden.

Sociale verbindingen

Het is van belang erop te wijzen dat, terwijl de Lineamenta communicatie beperken tot de massamedia, de bijdragen vanuit de basisgemeenschappen aantonen dat het bij communicatie voornamelijk gaat om mensen en hun onderlinge verhoudingen. Aangaande dit laatste begrip van communicatie zijn de vragen in de Lineamenta erg beperkt.

Het is echter duidelijk dat die communicatie tussen bisschoppen en leken en tussen bisschoppen en priesters veel te wensen overlaat. Het clericalisme viert hoogtij. In de kerk is communicatie in feite lange tijd voornamelijk een 'top-down' zaak geweest: de lerende kerk en de luisterende kerk. Dit weerspiegelt het concept van een traditionele, hiërarchisch gestructureerde kerk, waar de rol van het gezag te veel nadruk krijgt ten koste van het volk van God.

De mensen aan de basis vragen de Afrikaanse Synode niet om de *inhoud* van het christelijke geloof en de katholieke leer te veranderen, maar wel de *vorm*. Zo vraagt men de Afrikaanse Synode om aan de oude zaken op een nieuwe wijze uitdrukking te geven, en wel zodanig dat de Afrikaan zal zeggen 'ja, dit is Christus die mijn taal spreekt, mijn muziek waardeert, mijn huidskleur mooi vindt en mij aanvaardt zoals ik ben, zodat Hij het mij mogelijk maakt te leven overeenkomstig Zijn evangelie.

En daarbij geloven zij dat, als het tweede Vaticaanse Concilie al de moedige beslissing heeft genomen het Latijn, de Gregoriaanse kerkmuziek en het orgel te vervangen door moedertaal in de liturgie, autochtone muziek en muziekinstrumenten uit verschillende landen en culturen, de Afrikaanse Synode dan stellig nog een moedige stap verder zal gaan die een omwenteling teweeg zal brengen en er toe zal leiden dat de kerk van *wereldkerk* wordt tot *Afrikaanse kerk*, die toch dezelfde Kerk van Christus is.

De omwenteling van het tweede Vaticaanse Concilie heeft van de westerse kerk een wereldkerk gemaakt, zoals de Vergadering van Jeruzalem (Hand. 15) de kerk een bestaan gaf onafhankelijk van het jodendom. Afrikaanse kerk, wellicht krijgt u nu uw kans!

Daarom wilde dit artikel zich alleen concentreren op de taak, zoals die voor de Afrikaanse Synode vanuit de basis gezien de juiste lijkt. En ik wijs erop dat beraadslagingen in de synode die niet uitgaan van de actuele situatie in de diverse lokale kerken niet tot het gewenste resultaat zullen leiden.

Het belangrijkste lijkt daarom: ervoor te zorgen dat het Instrumentum Laboris – dat uitgewerkt wordt op basis van de reacties op de Lineamenta – alle kernvragen bevat waarmee de kerken in Afrika geconfronteerd worden en enige lijnen zal uitzetten om tot een oplossing van de problemen te komen.

P. Muiruri is priester van het diocees Maranga en heeft de zorg over het programma van 'Basic Christian Communities'.

(Vertaling: mw. P. van Leeuwen-de Jong.)

Gerrie ter Haar

Afrikaans geloven

Mgr. Emmanuel Milingo uit Zambia heeft altijd een vurig pleidooi gevoerd voor de eigen religieuze identiteit van Afrika. Zijn genezingspastoraat laat zien dat de traditionele geloofsvoorstellingen verbonden kunnen worden met het christendom. Binnen de kerken is er een groeiende waardering te bespeuren voor de holistische benadering van de Afrikaanse traditionele geneeswijzen, waarbij het geloof in geesten een belangrijke plaats inneemt. Desondanks beschouwen veel kerkelijke gezagsdragers het geloof in geesten als een vorm van bijgeloof, dat afbreuk doet aan de zuiverheid van het evangelie. Het kerkelijk conflict rondom Milingo's genezingspastoraat werpt licht op het moeizame proces van afrikanisering van het christelijk geloof.

De talloze vormen van Afrikaans geloven, bekend onder de verzamelnaam 'Afrikaanse traditionele religies', zijn in het verleden door missie en zending dikwijls afgedaan als vormen van bijgeloof. In deze kwalificatie van de religieuze opvattingen en daaruit voortvloeiende religieuze praktijk van andersdenkenden spreekt een neerbuigende houding die onder moderne christenen niet langer als gemeengoed kan worden aangemerkt. Zij erkennen dat Afrikaanse gelovigen vanuit hun eigen traditie een unieke bijdrage leveren aan het christendom en tezamen met andere niet-westerse christenen een rechtmatige plaats innemen onder de christelijke zon.
Niettemin blijkt in voorkomende gevallen dat we te maken hebben met een proces van gedwongen samenleven in hetzelfde huis, wat niet iedereen even gemakkelijk afgaat. Veel Afrikanen hebben het gevoel dat zij gedoemd zijn blijvend in de bijkeuken te vertoeven en nimmer tot de balzaal toegelaten te worden. Om het certificaat van het ware christenschap te

verwerven, zo komt het hun voor, moet men bij voorkeur uit de westerse traditie stammen, of op z'n minst zich daarbij probleemloos weten aan te passen. Maar, zoals een van hen het eens heeft uitgedrukt: 'mij ervan overtuigen dat ik slechts dan ten volle christen kan zijn wanneer ik fatsoenlijk opgevoed ben in de Europese beschaving en cultuur, betekent mij dwingen mijn natuur te veranderen. Als God een fout begaan heeft door mij als Afrikaan te scheppen, dan is dat vooralsnog niet evident. Mijn tegenstanders hebben mij nog niet voor God's rechterstoel gedaagd, alwaar Hij heeft toegezegd mijn Afrikaan-zijn ongedaan te maken teneinde mij in een Europeaan te veranderen als een *conditio sine qua non* voor het volwaardig christenschap'.[1]

De woorden zijn afkomstig van Mgr. Emmanuel Milingo, de voormalige rooms-katholieke aartbisschop van Lusaka, de hoofdstad van Zambia, die in het begin van de jaren tachtig zijn post moest verlaten vanwege een hooglopend conflict over de wijze waarop hij de christelijke boodschap gestalte gaf in een Afrikaanse context. Sinds die tijd woont en werkt hij in Rome, waar hij nog altijd met evenveel verve aan zijn opvattingen uitdrukking geeft. In de tien jaren dat het conflict in Zambia duurde, van 1973-1983, werd zowel in missiekringen als in kringen van het Vaticaan de term 'bijgeloof' weer veel gehoord. Ook de commentaren in de westerse pers hebben in die tijd aan deze beeldvorming het nodige bijgedragen.[2]

Geloof in geesten

Als aartsbisschop van Lusaka verwierf Mgr. Milingo in de zeventiger jaren faam als (religieus) genezer, met name op het terrein van *mashave*, een in Zambia veel voorkomende vorm van geestesbezetenheid. Enkele jaren na zijn benoeming tot aartsbisschop ontdekte Milingo dat hij de gave bezat om mensen te genezen van hun psychische en fysieke kwalen, waarvan zij de oorzaak dikwijls toeschreven aan boze geesten. Milingo beschouwde zijn gave als een gave van God, in wiens dienst hij daarom meende haar te moeten stellen. Toen zijn genezingsgave bekend werd, richtten talloze Zambianen zich tot hem met een verzoek om hulp. Als gevolg daarvan begon Milingo zowel individueel als in openbare genezingsdiensten zieken te genezen door boze geesten uit te drijven. Hij deed dat door een beroep te doen op de kracht van de Heilige Geest, in het geloof dat de Geest van God alle boze krachten kan overwinnen.[3]

De kern van het conflict dat zich ontwikkelde rondom Milingo's genezingspastoraat betrof de daaraan ten grondslag liggende traditionele geloofsvoorstellingen. Bezetenheidsgeloof kan slechts bestaan bij de gratie

van het geloof in geesten. In grote delen van de wereld is het geloof in geesten, zowel goede als kwade geesten, een veel voorkomend verschijnsel en de mogelijkheid om door hen in bezit te worden genomen algemeen geaccepteerd.[4] Zo ook in Afrika, inclusief Zambia, waar Milingo zijn werkterrein had. Voor Milingo en zijn Zambiaanse mede-gelovigen is het bestaan van een wereld van geesten een vanzelfsprekend feit, en Milingo's genezingsactiviteiten waren gebaseerd op de aanvaarding van dit gegeven als een realiteit. Kerkelijke gezagsdragers daarentegen beschouwden het geloof in boze geesten als een vorm van bijgeloof, dat afbreuk doet aan de zuiverheid van het evangelie. Het geloof in boze geesten als oorzaak van ziekte en narigheid betekende in hun ogen bovendien een onaanvaardbare breuk met het wetenschappelijk denken, dat de westers-christelijke kerk zich sinds de Verlichting heeft eigen gemaakt.

Milingo heeft zich altijd een vurige pleitbezorger betoond van Afrika als een continent met een eigen religieuze identiteit. Op grond van zijn pastorale ervaringen als aartsbisschop van Lusaka raakte hij ervan overtuigd dat Afrikanen in staat zijn om op effectieve wijze te communiceren met een wereld van geesten die zich buiten de zintuigelijk waarneembare wereld bevindt, als een *world in-between* tussen de wereld der mensen en de wereld van God. Hij kwam daarbij tot de conclusie dat het kwaad daadwerkelijk bestaat en zich kan manifesteren in de gedaante van een boze geest. Boze geesten zijn in zijn optiek gelieerd met Satan, de personificatie van alle kwaad. Daartegenover staan de goede geesten, zoals de geesten der voorouders en andere geesten, die persoonlijke bescherming bieden en leiding geven aan de gemeenschap als geheel. Zij zijn verbonden met God als bron van al het goede en ontlenen hun krachten direct aan Hem. Als zij zich bij gelegenheid tegen de mens keren, is dat uitsluitend om te *voorkomen* dat het kwaad de gemeenschap binnendringt. Het door goede geesten veroorzaakte kwaad is slechts bedoeld als waarschuwing aan de mens terug te keren van de dwalingen zijns weegs. Dergelijke in essentie goede geesten, aldus Milingo, moeten worden aangewend om de schadelijke effecten van het kwaad teniet te doen.

Boze geesten

In Afrikaanse samenlevingen is het kwaad een belangrijk gegeven, dat vaak een persoonlijk karakter aanneemt, o.m. in de gedaante van een boze geest. Boze geesten nemen ook een centrale plaats in in Milingo's wereldbeeld, dat duidelijk beïnvloed is door de dualistische opvatting van goed en kwaad in de christelijke religie. Boze geesten worden geacht leed te veroorzaken zonder enig motief. Zij zijn erop uit mensen te ontregelen met

als enig doel hen onder de invloed van Satan te brengen. Om dit doel te bereiken, nestelen zij zich in het lichaam van de mens, waar zij vervolgens de leiding overnemen en hun schadelijke tactieken aanvangen, die de mens ziek maken en zelfs tot zijn dood kunnen leiden. Anders dan in het geval van goede geesten, is de mens niet bij machte om door zijn persoonlijke levenshouding het gedrag van boze geesten te beïnvloeden. Boze geesten zijn intrinsiek slecht en het enige wat de mens kan doen is zichzelf trachten te beschermen door zoveel mogelijk goede krachten om zich heen te verzamelen. Met behulp daarvan kunnen de boze geesten worden afgeweerd, dan wel verjaagd.

Volgens Milingo kunnen we verschillende categorieën onderscheiden in de wereld van het kwaad. Aan de top van de hiërarchie vinden we de duivel, die vaak wordt aangeduid als Satan, de bijbelse personificatie van het kwaad. Al het kwaad vindt zijn ultieme oorzaak in hem, inclusief ziekte en andere vormen van ellende, die alle als manifestaties van het kwaad kunnen worden beschouwd. Satan wordt bijgestaan door een menigte van demonen, die onder zijn gezag staan en zijn bevelen uitvoeren. In het kwaad steken zij hun meester naar de kroon, wiens doeleinden zij helpen verwezenlijken door zijn verderfelijke politiek uit te voeren. De demonen zijn veelsoortig van aard. Het kunnen geesten zijn van gevallen engelen, maar ook de ronddolende geesten van wraakzuchtige voorouders of anderen die gestorven zijn zonder zich met God en hun naaste te hebben verzoend. Hierbij kan men denken aan de geesten van personen die zich aan dermate grove misdaden hebben schuldig gemaakt dat zij zich buiten de gemeenschap hebben geplaatst, zoals ingeval van moord of incest. Men kan in dit verband ook denken aan de geesten van heksen, die een aparte categorie van het kwaad vertegenwoordigen. Al deze kwade geesten dolen normaal gesproken rond in de wereld, omdat zij geen rust kunnen vinden. Echter, van tijd tot tijd maken zij hun aanwezigheid voelbaar door bezit te nemen van de mens. Door de controle over diens lichaam en geest over te nemen werken zij aan de uitbreiding van de macht van Satan.

Het is van belang om iets nader stil te staan bij het begrip 'heks', altijd al een moeilijk te begrijpen categorie van het kwaad in Afrika voor iemand met een westers geschoolde blik. In de klassieke antropologie wordt een heks doorgaans omschreven als een persoon met een aangeboren neiging tot het kwaad.[5] In Milingo's visie echter worden heksen niet geboren maar *gemaakt*. Een heks is een persoon die gekozen heeft vóór de duivel en daarmee tegen God. Hij heeft letterlijk zijn ziel aan de duivel verkocht en in dienst van Satan zijn diabolische vaardigheden ontwikkeld, die bedoeld zijn om de medemens schade te berokkenen. Daartoe ondergaan de betrokkenen een trainingsperiode, een soort noviciaat, gedurende welke zij in alle vaardigheden voor de uitoefening van het kwaad worden onderricht en bijzondere krachten ontvangen van hun meester. Als zodanig zijn heksen op één lijn te stellen met boze geesten en zijn zij evenzeer verantwoordelijk voor het bestaan van ongeluk, ziekte en dood. Er is echter één doorslaggevend verschil: anders dan boze geesten zijn heksen menselijke wezens. Zij bevinden zich weliswaar op het verkeerde pad, maar bezitten de mogelijkheid het kwaad de rug toe te keren en alsnog voor het goede te kiezen door hun leven toe te wijden aan God. D.w.z. in tegenstelling tot boze geesten, kunnen heksen altijd worden gered. Anders ook dan in het geval van boze geesten, kan op heksen altijd invloed ten goede worden uitgeoefend. Zij bevinden zich binnen het bereik der mensen, omdat zij hun leven leiden als – ogenschijnlijk normaal – lid van de gemeenschap. Boze geesten daarentegen maken deel uit van een wereld die zich bevindt buiten de menselijke ervaring. Er is dus meer reden, aldus Milingo, om zich tegen boze geesten te wapenen dan tegen heksen. De eersten zijn pas met recht te vrezen.

Traditioneel geloof in de moderne tijd

Het geloof in heksen en boze geesten in tal van samenlevingen in Afrika mag in westerse ogen tamelijk bizar lijken, maar waar het om gaat, is oog te hebben voor het fundamentele gegeven van het geloof in de realiteit van het kwaad. Milingo was na een jarenlang verblijf in het seminarie[6] evenmin vertrouwd met dergelijke traditionele geloofsvoorstellingen, maar de pastorale praktijk dwong hem zich in te leven in de geloofswereld van zijn parochianen en hun een christelijke oplossing aan te reiken voor hun problemen. Bovendien trof hij in de geloofsbeleving van Afrikanen elementen aan waar naar zijn mening ook de kerk in het Westen iets van zou kunnen leren. In het bijzonder raakte hij ervan overtuigd dat in spiritueel opzicht Afrika de westerse wereld iets te melden heeft.

Het gaat Milingo daarbij vooral om twee aspecten. Ten eerste wil hij westerse gelovigen overtuigen dat er een relatie bestaat tussen de zienlijke en de onzienlijke wereld en dat tussen die beide directe communicatie mogelijk is. Teveel is naar zijn mening het westers christendom verworden tot een abstract geloof in een verre God, die zich niet inlaat met het dagelijkse welzijn van de mensen. Via de wereld der geesten is volgens hem bemiddeling mogelijk, waardoor de mens de hand Gods kan ervaren bij zijn zorgen van alledag. Een prominente plaats is in zijn visie daarom weggelegd voor de Heilige Geest, op wiens goddelijke krachten gelovigen een direct beroep kunnen doen. Dat laatste is tevens van belang in verband met het

tweede aspect waarvan Milingo met zijn genezingswerk het belang poogt aan te tonen, nl. de voortdurende noodzaak om met geestelijke middelen het kwaad te bestrijden, in welke vorm zich dat ook manifesteert. De Heilige Geest, als belichaming van het goede, is in zijn ogen voor die taak bij uitstek geschikt. De macht van de Heilige Geest is rechtstreeks afkomstig van God en daarom een effectief middel in de strijd tegen de boze geesten die de mensen kwellen.

Milingo begreep dat als de kerk haar missie in Afrika wil vervullen zij de geloofsvoorstellingen van haar volgelingen serieus dient te nemen en van daaruit moet handelen. Hij zag hoe velen in hun zoektocht naar genezing gedwongen zijn hun heil buiten de kerk te zoeken. Doorgaans nemen zij hun toevlucht tot traditionele genezers, meer in het bijzonder tot z.g. *spiritual healers*, die – in Milingo's optiek – hun kracht tot genezen veelal ontlenen aan Satan, voor wiens verlokkingen zij zijn gezwicht.[7] De kerk kan in zijn ogen een heilzaam tegenwicht bieden door de bijbelse opdracht om het evangelie te prediken, zieken te genezen en boze geesten uit te drijven ernstig te nemen, als één samenhangende missie. De massale respons op zijn genezingspastoraat toont de adequatie aan van Milingo's benadering voor de Afrikaanse context. In het licht van zijn ervaringen in Zambia lijkt de vraag of boze geesten daadwerkelijk, d.w.z. objectief bewijsbaar, bestaan irrelevant. Feit is, dat zij – terecht of ten onrechte – voor veel Zambianen een werkelijkheid vormen die deel uitmaakt van hun dagelijks bestaan. Dat geldt niet alleen voor armen en ongeletterden, zoals vaak wordt verondersteld, maar ook voor hooggeplaatsten en geschoolden. Onder degenen die Milingo's hulp inriepen, bevonden zich academici, politici, zakenlieden en andere vooraanstaande leden van de Zambiaanse maatschappij.

Ook elders in Afrika zijn dergelijke voorstellingen gemeengoed. Ieder die slechts de moeite neemt de Afrikaanse pers te volgen, wordt getroffen door de vanzelfsprekende wijze waarop het idioom van geesten en heksen zijn weerslag vindt in de berichtgeving over allerlei gebeurtenissen, ook op politiek niveau. Niet voor niets ook verzekeren staatshoofden in Afrika zich van de diensten van geestelijke adviseurs die bekend staan als experts op het gebied van (de omgang met) de onzienlijke wereld.[8] En op een ander niveau zien we eveneens hoe het geloof in spirituele krachten een belangrijke rol speelt in Afrika, ook vandaag de dag. Men hoeft slechts te denken aan de rol van de *spirit mediums* in de bevrijdingsstrijd van Zimbabwe in de jaren '70 om het belang en de kracht van dergelijke overtuigingen in de context van Afrika in te kunnen zien.[9] Of, meer recentelijk, aan de rol van de Oegandese profetes Alice Lakwena, die het eind jaren '80 met haar

'Heilige Geest bataljon' opnam tegen het nationale leger van Oeganda. De lijst met voorbeelden kan eindeloos worden uitgebreid. Het toont aan hoezeer een man als Milingo inzicht had in het denken en doen van de mensen met wie hij te maken had, een inzicht dat hij overigens ook in zijn huidige omgeving aan de dag legt.[10]

Ziekte en genezing in Afrika

Met zijn benadering van het probleem van het kwaad in de Afrikaanse samenleving sloot Milingo vanuit christelijk perspectief aan bij de religieuze tradities van Afrika, waar genezing een centrale rol speelt. In het sociaal-religieuze netwerk van de Afrikaanse samenlevingen is de traditionele genezer een belangrijk persoon. Hij of zij is een religieuze specialist die specifieke kennis bezit van de onzienlijke wereld en daarmee rechtstreeks in contact kan treden, bijv. door als sjamaan daarheen af te reizen om persoonlijk de hulp van een geest in te roepen ten behoeve van een cliënt, of zich door een goede geest in bezit te laten nemen zodat deze door zijn mond de cliënt de weg naar genezing kan wijzen. Maar het vak van genezer, zo zag Milingo, is in de loop der jaren gedegenereerd doordat de samenleving in het ongerede is geraakt en het kwaad navenant toegenomen. Veel moderne traditionele genezers zijn uit op winstbejag en hebben zich daarbij laten verleiden tot diensten aan Satan. De kerk kan dit tij keren door een duidelijke plaats in te ruimen voor het pastoraat der genezing.
Van westerse zijde zal de vraag worden gesteld of aansluiting bij een dergelijk traditioneel wereldbeeld niet een effectieve aanpak in de weg staat van de enorme problemen die zich voordoen op het terrein van de gezondheidszorg in Afrika, zoals bijv. met betrekking tot aids. Volgens de jongste gegevens van de Wereld Gezondheids Organisatie (WHO) zijn ruim 6 miljoen – ofwel 1 op 40 – Afrikanen besmet met het HIV virus dat deze ziekte veroorzaakt, hetgeen meer is dan in enig ander deel van de wereld.[11] Vooral in Midden- en Oost-Afrika is de situatie dramatisch. Volgens de WHO is in sommige stedelijke centra aldaar op dit moment reeds een kwart tot eenderde van de bevolking tussen de 15 en 49 jaar – d.w.z. het economisch produktiefste deel van de bevolking – met het aidsvirus besmet. Dat betekent naar verwachting een verdrievoudiging van het sterftecijfer voor volwassenen in de jaren '90, en een daling van de bevolkingsgroei met meer dan 30%.

De verspreiding van aids in Afrika is dus zonder meer rampzalig te noemen en alle bestrijdingscampagnes hebben – om tal van redenen – tot nu toe een gering effect gehad. Ook de kerken in Afrika hebben zich de laatste paar jaar rekenschap gegeven van de situatie en hun verantwoordelijkheid

in deze aanvaard. Zij hebben hulpverleningsprojecten opgezet of ondersteund, pastorale brieven gepubliceerd en voorlichtingsprogramma's geïnitieerd. Het is echter volstrekt duidelijk dat de omvang van het probleem zodanig is, dat noch de inzet van de plaatselijke kerken, noch medische interventies van buitenaf de verspreiding van aids in Afrika binnen afzienbare tijd zullen stoppen. Ook heeft de westerse geneeskunde nog geen geneesmiddel tegen aids gevonden, zodat ook wat dat betreft Afrika vooralsnog op zichzelf is aangewezen.

In de Afrikaanse pogingen met het aidsprobleem te leren leven valt op, hoe ook in dit geval naar een oplossing gezocht wordt binnen het traditioneel-religieuze kader. Keer op keer steken geruchten de kop op dat ergens in Afrika een traditionele genezer in staat gebleken is aidspatiënten met succes te behandelen. In het Westen worden zulke berichten begrijpelijkerwijs met de nodige skepsis ontvangen, maar het belang van dergelijke berichten schuilt niet zozeer in de al dan niet vermeende effectiviteit van de behandeling, maar in het feit dat het traditionele sociaal-religieuze netwerk flexibel genoeg is om ook dit moderne probleem te incorporeren, en wel op zodanige wijze dat de clientèle subjectief baat vindt bij de behandeling.[12] Ook bij het genezen van aids is de religieuze dimensie van kennelijk belang. Aids-patiënten en hun omgeving blijken zowel volgens genoemde berichten als volgens sommige kerkelijke hulpverleners deze moderne manifestatie van het kwaad op traditioneel-religieuze wijze in te passen in het bestaande wereldbeeld. Dat wil zeggen, de oorzaak ervan wordt o.m. toegeschreven aan de werking van boze geesten, c.q. heksen.[13]
Evenals bij Milingo's genezingspastoraat blijkt ook hier dat in de ogen van veel Afrikanen 'genezing' niet samenvalt met een door normen van objectieve wetenschap vast te stellen resultaat, maar veeleer te maken heeft met een religieuze beleving van ziekte en gezondheid. De termen ziekte en gezondheid hebben in Afrika een betekenis die zich uitstrekt tot het metafysische, d.w.z. die zowel de zichtbare als de onzichtbare werkelijkheid in haar overwegingen betrekt. Men is gezond wanneer men in harmonie leeft met de rest van de kosmos, inclusief de wereld der geesten. Genezing – ongeacht van welke kwaal – kan derhalve slechts tot stand komen op basis van dergelijke uitgangspunten.

Elders in dit nummer wordt betoogd dat de westerse gezondheidszorg bij voortduring faalt in Afrika, omdat ze weigert zich rekenschap te geven van het feit dat in Afrika ziekte en gezondheid niet los gezien kunnen worden van het geloof in een onzienlijke werkelijkheid die het leven van mensen ten goede of ten kwade kan beïnvloeden. Milingo's genezingspastoraat was bij uitstek op dat inzicht gebaseerd en om die reden effectief. Het was

tevens effectief omdat hij met zijn activiteiten een succesvolle verbinding tot stand wist te brengen tussen de traditionele geloofsvoorstellingen en het moderne christendom, d.w.z. het oude op vruchtbare wijze met het nieuwe wist te verbinden. Voor de gelovigen in Afrika was Milingo's optreden overtuigend bewijs voor de kracht van het christelijk geloof, in tegenstelling tot het kerkelijke establishment, dat in zijn optreden aanleiding zag hem uit Afrika te verwijderen. Ook aidspatiënten hebben zich wel tot Milingo gewend om genezing, onder wie een der zoons van Kaunda, de voormalige president van Zambia. Evenmin als de westerse wetenschap is Milingo in staat aids te genezen, maar wat hij wel kan is de basisvoorwaarden creëren voor genezing van een moderne ziekte in Afrika door het inbrengen van de religieuze dimensie in het genezingsproces. Zoveel lijkt zeker, dat bij verwaarlozing daarvan ook de bestrijding van aids in Afrika gedoemd is te mislukken.

Christelijk genezen

Genezing is een essentieel kenmerk van de religieuze tradities van Afrika, en het ontbreken van dit element in de voormalige missiekerken heeft in belangrijke mate bijgedragen tot het ontstaan van de duizenden onafhankelijke kerken die Afrika op dit moment rijk is.[14] Het is een ontwikkeling die o.m. door iemand als Milingo wordt betreurd, omdat zij de eenheid van de kerk en het christelijk geloof doorbreekt. Bovendien is Milingo – zoals we eerder zagen – van mening dat genezen een christelijke opdracht is. In deze opvatting wordt hij door tal van Afrikaanse theologen gesteund, die zich allen rechtstreeks op de bijbel beroepen, met voorbeelden zowel uit het Oude als uit het Nieuwe Testament, om hun argumenten kracht bij te zetten. Hun argumentatie mondt onveranderlijk uit in een pleidooi voor de essentiële betekenis van het traditionele geloof dat ten grondslag ligt aan een genezingsritueel en dat nu, in de hedendaagse Afrikaanse maatschappij, gericht zou moeten worden op het geloof in de kracht van God in Christus door de werking van de Heilige Geest.[15] Milingo gebruikt om die reden uitdrukkelijk de term '*christelijk* genezen', om het daarmee duidelijk te onderscheiden van iedere andere vorm van geloofsgenezing.
Zowel in missiekringen als in kringen van Afrikaanse theologen is meermalen gewezen op het belang van een Afrikaanse christologie, en in beide kringen is men zich bewust van de problemen die dat oproept in de relatie tussen de Afrikaanse traditionele religies en de christelijke religie. In dit verband is ook met name gewezen op het belang van de figuur van Christus als genezer, die zou kunnen dienen als Afrikaans paradigma voor de bijbelse Christus.[16] Evenals de bloei van de z.g. genezingskerken op het Afrikaanse continent kan Milingo's optreden als bewijs gelden dat het hier

om een voor de Afrikaanse context zeer bruikbaar paradigma gaat. Moeilijker valt echter in te schatten in hoeverre het westers (georiënteerde) christendom bereid is de beperktheid van haar eigen paradigma's in te zien, die gekleurd zijn door de eigen culturele context.

Hoewel in kerkelijke kringen tegenwoordig alom waardering wordt uitgesproken voor de holistische benadering van de traditioneel-Afrikaanse geneeswijzen en het ontbreken van een genezingspastoraat in de kerk als een reëel gemis wordt beschouwd,[17] betekent dit nog niet de vanzelfsprekende aanvaarding van een door Afrikaanse culturele waarden geïnspireerd model. Elke verandering in de metafysische sfeer, zoals ten aanzien van het beeld van Christus, zal onvermijdelijk worden gevolgd door veranderingen in de materiële sfeer, en de discussie daarover legt reeds iets bloot van de machtsstructuren in het christendom. De grenzen van het christelijk geloof worden nog altijd bepaald in het Westen, en Milingo's gedwongen verblijf aldaar als gevolg van de uitoefening van zijn genezingspastoraat is daar een sprekend voorbeeld van.

1 E. Milingo, *The demarcations*, Lusaka 1982:116.
2 Milingo verliet Zambia in april 1982 en bood in augustus 1983 zijn ontslag aan als aartsbisschop van Lusaka. Gedurende deze periode besteedde de westerse pers veel aandacht aan het conflict. Voor de wijze waarop, zie G. ter Haar, *Spirit of Africa: the healing ministry of Archbishop Milingo of Zambia*, London 1992: 61-70.
3 Zie voor een uitvoerige discussie en analyse van Milingo's genezingspastoraat *Spirit of Africa*.
4 Onderzoek toont aan, dat m.n. West-Europa in dit opzicht een uitzondering vormt en als zodanig afwijkt van het gebruikelijke patroon (zie m.n. E. Bourguignon (ed.), *Religion, altered states of consciousness, and social change*, Columbus, Ohio 1973).
5 Zie o.a. MJ. Marwick (ed.), *Witchcraft and sorcery: selected readings*, Harmondsworth 1975.
6 Milingo heeft in totaal 16 aaneengesloten jaren doorgebracht binnen de muren van het seminarie, vanaf zijn eerste verblijf op de missieschool op 12-jarige leeftijd tot aan zijn priesterwijding op zijn 28ste.
7 Om mogelijk misverstand te vermijden, dit betekent niet – zoals sommigen hebben beweerd – dat Milingo alle traditionele genezers met Satan associeert. Hij heeft meermalen zijn waardering uitgesproken voor diegenen onder hen, die in zijn ogen hun genezende krachten aan God ontlenen, zoals bijv. degenen die zich in hun gedrag laten leiden door de voorouders.
8 Het meest bekende voorbeeld is wellicht dat van de Westafrikaanse maraboets. Ook president Kaunda liet zich bijstaan door een *spiritual adviser*, Dr. Ranganathan. Vaak weten dergelijke *spiritual advisers* grote politieke macht te verwerven.
9 Zie D. Lan, *Guns & rain: guerillas & spirit mediums in Zimbabwe*, London, 1985.
10 Ook in Rome trekt Milingo velen aan die bij hem genezing zoeken. In zijn genezingsdiensten valt op, hoezeer hij zich nu het religieus idioom van veel Italianen heeft eigen gemaakt teneinde hen op adequate wijze te kunnen helpen.
11 Deze cijfers werden bekend gemaakt tijdens het zesde internationale WHO-congres, dat in december '91 plaatsvond in Dakar, Senegal.
12 Zie bijv. The Herald (Zimbabwe), 18-5-90, of recentelijk de Volkskrant van 4 april 1992.
13 Zie bijv. Gelbe Beilage, jan.-mrt. 1991, p. 6.
14 In 1985 werd hun aantal geschat op 12.000 met een ledenaantal van ca. 30 miljoen (zie G.C. Oosthuizen, 'The African Independent churches' centenary', in *Africa Insight* 15 (1985) 2: 70-80.
15 Zie bijv. U. Onunwa, 'Biblical basis for some healing methods in African traditional society', in *Africa Theological Journal*, 15 (1986) 3: 188-195; *Ib.* in *East Africa Journal of Evangelical Theology*, 7 (1988) 1: 56-63.
16 Dit wordt m.n. uitgewerkt door M. Schoffeleers, 'Christ as the medicine-man and the medicine-man as Christ: a tentative history of African christological thought', in *Man and Life*, 8 (1982) 1 & 2: 11-28.
17 Zie o.a. het verslag van de IAMS-conferentie in Harare 1985 in *Mission Studies*, 2 (1985) 1.

Dr. G. ter Haar (1946) is universitair docent godsdienstwetenschap aan de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht.

Frans Wijsen

Godsdienst en gezondheidszorg in Tanzania

Binnen de gezondheidszorg in Afrika bestaat een spanning tussen de traditionele geneeswijzen en de westerse medische wetenschap. Medische ontwikkelingswerkers zijn onvoldoende bereid of krijgen nauwelijks de kans zich te verdiepen in de Afrikaanse visie op ziekte en gezondheid. Frans Wijsen geeft een kritisch beeld van de medische praktijk van ontwikkelingswerkers in Tanzania en plaatst dit vervolgens in missionair perspectief.

Hoe ervaart een Afrikaan het leven en hoe beleeft hij ziek- en gezond-zijn? Om niet in algemeenheden te blijven steken, beperk ik mij tot een aantal persoonlijke waarnemingen die ik heb gedaan onder de Sukuma's van Noord-Tanzania. Op basis van literatuuronderzoek en gesprekken met Afrikanen meen ik te mogen stellen dat het Sukuma-denken over en hun omgaan met ziekte en gezondheid niet wezenlijk verschilt van dat van andere Afrikanen. Verder wil ik mij hier beperken tot de beschrijving van opvattingen en praktijken rond deze vragen van 'gewone' mensen in Sukumaland. Vooral met hen hebben medische ontwikkelingswerkers en missionarissen dagelijks te maken. Ik noem hen 'gewoon' omdat zij (nog) niet vertrouwd zijn met westerse voorstellingen van ziekte en gezondheid.

Het Hoogste Wezen, heksen en voorouders

Het Sukuma-volk is het grootste en het snelst-groeiende volk van Tanzania en omvat momenteel zo'n 5 miljoen mensen. De Sukuma's bevolken globaal 2 van de 20 regio's in Tanzania, Mwanza en Shinyanga, en leven hoofdzakelijk van landbouw. De belangrijkste voedsel-gewassen zijn: maïs, gierst, cassave, zoete aardappelen en noten. Het belangrijkste export-gewas is katoen. Het leven van de meeste boeren in Sukumaland is zwaar als gevolg van onregelmatige neerslag en oprukkende bodemerosie. Van de Sukuma's is 8% rooms-katholiek, 5% protestant en 2% moslim. Het grootste deel van de bevolking is dus trouw gebleven aan de traditionele godsdienst. Als het om ziekte en gezondheid gaat, blijkt het besef deelgenoot te zijn van een en dezelfde religieuze cultuur, sterker dan het gezag van een nieuwe religieuze traditie die de mensen dwingt hier een andere keuze te maken. Volgens de 'gewone' mensen in Sukumaland hangen ziekte en gezondheid af van drie factoren: het Hoogste Wezen, heksen en voorouders.

Het Hoogste Wezen is de Schepper van alles en iedereen en Hij (het Hoogste Wezen, dat ik hier overeenkomstig het geloof van de 'gewone' mensen in Sukumaland, gelijkstel met de God van de christenen, wordt gezien als mannelijk) is almachtig. Niets is Hem onmogelijk. Als een mens ziek wordt, laat God dit toe ('shauri la Mungu'). En een mens wordt beter als God het wil ('Mungu akipenda'). Als God toelaat dat iemand ziek wordt, is dat een waarschuwing of een straf voor zonde. Maar God is nooit de directe oorzaak van een ziekte, want God is goed ('Mungu ni mwema') en bovendien te ver van de wereld verwijderd om zich direct met de aardse beslommeringen in te laten.

De Sukuma's geloven dat het leven goed is en dat ze zullen gedijen in deze wereld, tenzij de kwade wil van iemand tussenbeide komt, hetzij van een heks of van een voorouder. Heksen zijn mensen, meestal vrouwelijke familieleden of buren, van wie geloofd wordt dat ze mysterieuze krachten ('nguvu za ajabu') gebruiken voor slechte doeleinden. Heksen kunnen anderen schade berokkenen uit wraak, omdat ze niet uitgenodigd werden voor een feest of omdat ze geen hulp kregen bij het werk op het land. De middelen die heksen hiervoor gebruiken zijn hypnose of vergiftiging. Als de ziekte niet toegeschreven kan worden aan de kwade wil van een heks, dan wordt een van de voorouders als veroorzaker aangemerkt. Volgens de Sukuma's blijven mensen na hun dood leven in de gedaante van geesten, als ze tenminste herdacht worden door hun afstammelingen. Deze geesten of 'levende doden' maken deel uit van de wereld en hebben invloed op het leven en het samenleven. Als de voorouders herdacht worden bieden ze bescherming tegen ziekte en ongeluk. Maar als de voorouders niet de aandacht krijgen die ze verdienen, proberen ze de relatie te herstellen door het zenden van ziekte of tegenslag.

Ziekte is dus een gevolg van verstoorde relaties, niet alleen met de waarneembare mensen maar ook met de 'levende doden' en is dus óók een so-

ciaal en spiritueel probleem. In ieder geval omvat de behandeling van een ziekte in de traditionele geneeskunde in Sukumaland drie fasen: het zoeken van een geneesmiddel ('dawa'), het uitvoeren van een gewetensonderzoek om te achterhalen wie de ziekte veroorzaakt heeft en waarom en het herstellen van de juiste verhouding tot degene die mysterieuze krachten tegen de patiënt aanwendt. Bij dit alles speelt de genezer een belangrijke rol.

Kruidendokters en andere genezers

Wanneer iemand ziek wordt, heeft dat voor de 'gewone' mensen in Sukumaland bijna altijd iets verdachts. Men is daarom ook meestal niet tevreden met de wetenschap dat malaria veroorzaakt wordt door muskieten en dat diarree veroorzaakt wordt door vuil water. Want de vraag blijft: waarom ik en niet mijn buurman? Die drinkt immers hetzelfde water. Waarom nu en niet verleden week? Toen waren die muskieten er toch ook al? Als het ziek-zijn iets verdachts heeft, en dat is dus meestal het geval, gaan patiënten of hun familieleden naar een genezer die gespecialiseerd is in het ontdekken van de oorzaken van ziekten. Er zijn verschillende manieren waarop deze genezers de diagnose stellen. Meestal is er sprake van het uitvoeren van rituelen. Sommigen onderzoeken de ingewanden van een kip, anderen lezen de restanten van gierst in een aardewerk pot, weer anderen gebruiken een stok, dobbelstenen of alleen hun verstand voor het maken van deducties. Soms brengt zo'n genezer zichzelf en/of zijn of haar patiënt in een toestand van bezetenheid om een diagnose te stellen.
Van een aantal genezers die de diagnose stellen, geldt dat ze niet betrouwbaar zijn en er alleen op uit zijn hun patiënten geld uit de zak te kloppen. Maar er zijn er ook die verstand van zaken hebben en de mensen echt helpen. Vooral genezers die gevonden kunnen worden in hetzelfde of in een naburig dorp, blijken in staat om de familieverhouding te begrijpen en de oorzaak van het kwaad te achterhalen. Andere genezers zijn goede psychologen, die door het stellen van bepaalde vragen de informatie krijgen die nodig is voor het stellen van een diagnose.

Ik gebruik de term 'genezer' hier als een overkoepelend begrip. In het Swahili, de nationale taal in Tanzania, bestaat één woord dat verschillende specialismen omvat: 'mganga', soms ook 'mganga wa kinyeji' (locale genezer) of 'mganga wa jadi' (traditionele genezer). Daartegenover staat het woord 'daktari' voor de westers opgeleide arts, hetzij Tanzaniaan of 'expatriate' (buitenlander).
Men doet er dus goed aan om hier termen als waarzegger (het Engelse 'diviner') en tovenaar (het Engelse 'magician') te vermijden, omdat die

meestal een negatief vooroordeel inhouden ten aanzien van de persoon van de genezer, gezien vanuit westers en traditioneel christelijk standpunt. Helaas worden deze woorden toch vaak in het Swahili vertaald, zodat het oorspronkelijke Afrikaanse woorden lijken, zoals 'mganga wa kukamata wachawi' voor het Engelse 'witchdoctor'. Ook de term 'medicijnman' is inadequaat, want er zijn veel vrouwelijke genezers.

Medicijnen en amuletten

Wanneer de genezer de aard van de kwaal heeft vastgesteld zal hij of zij zorgvuldig nagaan hoe nu medisch te handelen. Welk middel is nodig om de kwaal te bestrijden en hoe kan een herhaling voorkomen worden? Al naar gelang een ziekte is veroorzaakt door een voorouder of een heks, zal de keuze voor de medische handeling en het middel een andere zijn. De diagnose vaststellen en de therapie toepassen zijn verschillende disciplines die veelal niet door een en dezelfde persoon gedaan worden.

Wanneer de ziekte veroorzaakt wordt door een voorouder, kan deze bestreden worden door het bidden tot en het offeren aan de voorouder, door het dragen van amuletten of het gebruiken van medicijnen. De ziekte kan voorkomen worden door het in acht nemen van de verschillende taboes, het achterwege laten van provocatie en het betuigen van respect en verering, zoals een kind noemen naar de voorouder of een koe toewijden aan de voorouder.
Wanneer de ziekte veroorzaakt blijkt te zijn door een heks, wordt de patiënt vaak aangeraden te verhuizen naar een andere plaats. In de praktijk wordt een dergelijk advies meestal niet opgevolgd. Er bestaat geen enkele zekerheid dat de heks de zieke ook daar niet zou kunnen lastigvallen. Vandaar dat meestal wordt gekozen voor een adequatere oplossing: bescherming van huis en haard en van je eigen lichaam en ziel tegen kwade krachten. Daarom wordt naast het gebruik van medicijnen ook steeds het dragen van amuletten aanbevolen. Patiënt en familieleden richten zich doorgaans niet tot God door middel van gebeden en offers. Zijn nabijheid zoekt men niet omdat Hij niet gezien wordt als een directe veroorzaker van ziekte en ongeval en te ver van wereld en mensen ervaren wordt, dat Hij heilzaam zou ingrijpen. Wanneer Zijn aandacht wel wordt gezocht, dan gebeurt dat steeds via bemiddeling van de voorouders. De laatste tijd evenwel maakt het Godsgeloof een sterke ontwikkeling door. Mede door de invloed van christendom en islam zien wij onder aanhangers van traditionele godsdiensten een groeiende beleving van het Godsbesef ontstaan en de betekenis van de voorouders anders worden.

Voor genezers, die gespecialiseerd zijn in het voorstellen van een therapie, geldt dat er kwakzalvers onder hen zijn. Maar anderen zijn goede kruidendokters met kennis van zaken, die overgedragen wordt van meester op leerling. De meeste Sukuma-medicijnen zijn samengesteld uit gemalen planten en verkoolde wortels of boomschorsen. Ze staan erom bekend een bepaalde geneeskrachtige werking te hebben. Naast plantaardige ingrediënten zijn er ook dierlijke ingrediënten, zoals koeievet of spinnewebben. Zogenaamde natuurlijke medicijnen dienen onderscheiden te worden van medicijnen met een mysterieuze kracht. Deze laatste worden vooral toegediend vanwege een bovennatuurlijke uitwerking. De samenstelling ervan valt moeilijk vast te stellen. Het medicijn kan bestaan uit dierlijke elementen, vooral van vogels en insecten en menselijke materie, zoals nagels en haar. De ingrediënten zijn te verdelen in twee hoofdgroepen: de ene groep representeert de persoon voor wie de therapie bedoeld is, de tweede bepaalt doel en uitwerking van het medicijn.
Amuletten zijn er in veel vormen en soorten, zoals bijvoorbeeld een bandje van huid, een koperen armband, een witte steen of schelp, een stukje hout. Ze worden gedragen om de nek, rond de heup of om de pols. Ook dragen de Sukuma's vaak een klein zakje of een kalabas met medicijnen. Sommige amuletten zijn bestemd om de geesten van boze voorouders af te wenden, andere bieden bescherming tegen hekserij.

Geneeskunde en godsdienst

Omdat ziekte en gezondheid volgens de 'gewone' mensen in Sukumaland te maken hebben met het Hoogste Wezen, voorouders en heksen, weet men nooit helemaal zeker of de medicijnen en de amuletten een medische of een godsdienstige betekenis hebben. Zijn ze enkel en alleen bedoeld om een ziekte te genezen of te voorkomen, of zijn ze ook bedoeld om de relatie te herstellen met een niet-waarneembare werkelijkheid? Meestal zijn ze beide en lopen medische en godsdienstige betekenissen door elkaar.

Hoe gaat de doorsnee medische ontwikkelingswerker of missionaris in Afrika om met bovengeschetste houdingen t.a.v. ziekte en gezondheid? Een aantal artsen blijkt weinig respect te tonen voor het Afrikaanse denkpatroon. Sommigen gaan zelfs zo ver dat zij traditionele medicijnen en amuletten ten overstaan van hun patiënten vernietigen. Hun optreden lijkt gewettigd door de vrees voor de schadelijke uitwerking van het inheemse medicijn. Maar feitelijk ziet men de godsdienstige betekenis, die deze medicijnen en amuletten voor de patiënt hebben, over het hoofd en is men er zich bovendien nauwelijks van bewust hoezeer een Afrikaan zich op zijn ziel getrapt voelt wanneer de arts zo bruusk reageert op wat hem

geestelijk en cultureel houvast biedt.
Met betrekking tot ziekte en gezondheid speelt het godsdienstig bewustzijn dus een grote rol. Ik omschrijf godsdienst in dit verband als de poging van mensen onheil te weren of te overwinnen resp. heil te behouden of te zoeken, in betrokkenheid op niet-waarneembare werkelijkheden waarvan men gelooft dat ze werkelijk bestaan en werkzaam zijn. Als men godsdienst zo omschrijft, dan ligt het voor de hand de opvatting over ziekte van de 'gewone' mensen in Sukumaland en de manier waarop deze behandeld wordt, als godsdienstig te kwalificeren.

Een communicatiestoornis

Ik verbaas me er vaak over hoe weinig medische ontwikkelingswerkers en missionarissen rekening houden met het Afrikaanse denken over ziekte en gezondheid. Ze weten doorgaans wel dat dit denken bestaat en dat het fundamenteel van het hunne verschilt, want dat is hen op de tropencursus wel geleerd, maar ze doen er verder niet veel mee. Ze hebben vaak niet echt belangstelling voor de Afrikaanse geneeswijzen, in ieder geval niet in die zin dat die belangrijk voor hen zijn en in het voordeel van hun medisch handelen zouden kunnen werken. Er zijn structurele blokkades die een echte ontmoeting in de weg staan. Zodra bijvoorbeeld de medische ontwikkelingswerk(st)er op de plaats van bestemming arriveert, wordt hij/zij meestal onmiddellijk ingeschakeld in het medische werk. De medische urgentie is immers groot en daarom wordt de nieuwkomers geen tijd gegund om op het klimaat en de situatie van het werk ingespeeld te raken. Daar komt nog bij dat medische ontwikkelingswerkers meestal gaan werken in ziekenhuizen die zich op grote afstand bevinden van het dagelijks leven van de mensen. Alle mooie woorden over prioriteitstelling van de 'primary health care' ten spijt, worden de werkers bij hoge uitzondering ingezet in het eerste-lijnswerk.

Maar is er niet veel meer aan de hand? Blijven deze belemmeringen niet teveel aan de oppervlakte? Liggen er niet grotere blokkades tegen een communicatie in de diepere structuren? Medische ontwikkelingswerkers en missionarissen zijn doorgaans nog wel bereid om de geneeskrachtige werking van kruiden te aanvaarden, want die past nog enigszins binnen het westerse medische paradigma. Maar als het op rituelen en devotionalia aankomt, worden die al snel afgedaan als vormen van bijgeloof, of, alweer binnen het westerse medische paradigma, als placebo's.
Medische ontwikkelingswerkers en missionarissen zijn veelal niet bereid en in staat hun rationaliteit te relativeren. Zij kunnen niet inzien dat Afrikanen hun eigen logica hebben vanwege hun positie in het systeem. Zij be-

horen immers, of ze dat nu willen of niet, tot de westerse wereldmacht; en hun idee dat Afrikaanse geneeswijzen vormen van bijgeloof of – meer positief gezien – placebo's zijn, is niets anders dan een afspiegeling van de westerse overheersing van de wereld, die zij door hun optreden onbewust of halfbewust in stand houden. Een communicatie bevorderen tussen medische ontwikkelingswerkers of missionarissen en hun Afrikaanse patiënten vraagt dat sociale verschillen worden ingezien en verminderd.

Medische missie en inculturatie

Meer dan medische ontwikkelingswerkers hebben medische missionarissen hier een bijzondere verantwoordelijkheid. Viel de christianisatie van Afrika in het verleden meestal samen met verwestersing en modernisering, nu worden Afrikaanse tradities meer serieus genomen en ligt de nadruk op inculturatie, indigenisatie, contextualisatie, afrikanisering en uiteindelijk dus op bevrijding van Afrika uit de financiële en ideologische overheersing door het Westen.
De gezondheidszorg mag zich niet aan die afrikanisering onttrekken. En dan bedoel ik niet alleen de afrikanisering van werknemers (want Afrikaanse artsen zijn vaak net zo westers als de medische missionarissen, opgeleid als ze zijn in het westerse medische systeem), maar ook van de geneeswijzen zelf. Daarvoor moeten echter wel de voorwaarden geschapen worden door de organisaties die medische missionarissen uitzenden, en daarvoor zullen ze soms ook stelling moeten nemen tegen de Afrikaanse kerkleiders die alleen maar in termen van modernisering en verwestersing denken, omdat ze daar zelf het meeste belang bij hebben.
Medische missionarissen zouden veel minder nadruk moeten kunnen leggen op wat ze doen als deskundigen (ze moeten uiteraard wel deskundig zijn) maar veel meer op wie ze zijn als mens. Ze zouden veel meer tijd moeten hebben om de Afrikanen echt te leren kennen en dus niet in eerste instantie ingezet moeten worden in ziekenhuizen. Ze zouden ook veel meer oog moeten hebben voor de totale persoon van de Afrikaan en dus moeten opteren voor een integrale aanpak. Bijgevolg zouden ze ook veel meer moeten inspelen op de sociale en religieuze aspecten van gezondheid, die in de Afrikaanse geneeswijzen verdisconteerd zijn. Wat dit betreft zouden ze veel kunnen leren van de traditionele genezers en de genezers binnen de Onafhankelijke Afrikaanse Kerken en de Pinksterkerken.

Het is een verheugend feit dat er binnen de kerken steeds meer aandacht komt voor deze bevrijdende aspecten van het medische missiewerk. Als voorbeeld noem ik de 'African Clinic' van het Sukuma Museum in Bujora, Tanzania, die in de vijftiger jaren is geïnitieerd door bisschop Joseph

Blomjous en is opgezet door zijn collega's Missionarissen van Afrika (vroeger Witte Paters genoemd) Jan Hendriks en David Clement, en die momenteel wordt voortgezet door het aartsbisdom Mwanza. Hier worden Sukuma-geneeswijzen onderzocht en is een Afrikaanse genezer aangesteld, in het kader van een project dat inculturatie beoogt, ook al wordt er nu nog laatdunkend over gedaan.

Besluit

Het missionaire bedrijf is sterk in ontwikkeling. Het is veel meer een 'communicatie zonder overheersing' geworden en het medische missiewerk mag zich daar niet aan onttrekken, alle slogans van 'de Afrikanen kunnen het nog niet' en 'de Afrikanen hebben ons nog nodig' ten spijt. Die zijn veeleer te ontmantelen als ideologieën die de westerse overheersing van de wereld moeten legitimeren. Natuurlijk hebben westerse geneeswijzen de Afrikanen iets te bieden en vullen ze de Afrikaanse geneeswijzen aan. Maar het omgekeerde is evenzeer waar.
De missionaire opdracht een 'communicatie zonder overheersing' met de Afrikanen aan te gaan gebiedt ook een medisch pluralisme te erkennen, een pluralisme dat dynamisch en dialectisch is, dat uitgaat van het elkaar wederkerig respecteren en verrijken, maar ook van het elkaar kritisch bevragen en confronteren. Voor medische missionarissen houdt dit een opgave en uitdaging in: de Afrikanen meer tot hun recht te laten komen en er misschien zelf beter van te worden.

Literatuur
M. Reid, *Persistence and Change in the Health Concepts and Practices of the Sukuma of Tanzania*, Washington 1969.
G. Collet, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion*, Mainz 1984.

Drs. F.J.S. Wijsen (1956) doceert missiewetenschap aan de universiteit voor Theologie en Pastoraat te heerlen, nu gefuseerd met de Theologische Faculteit van de Katholieke Universiteit Nijmegen, en doet onderzoek naar volksreligiositeit en evangelisatie in Tanzania.

Dineke Spee

Godgelijk, voor God gelijk

In maart 1992 bezocht Dineke Spee de eerste conferentie van vrouwen van de Southern African Alliance of Reformed Churches (SAARC) in Lesotho.[1] Tijdens deze conferentie werd gesproken over de plaats van de Afrikaanse vrouw in kerk en samenleving. In dit artikel laat de auteur zien welke onderwerpen werden aangekaart in de daar gevoerde discussies.

Ter inleiding

Eén van de onderwerpen die vrouwen in Afrika in de kerk op dit moment bezighouden, betreft het thema van de gelijkheid van man en vrouw. Deze gelijkheid zou met name moeten leiden tot grotere participatie op kerkelijk bestuursniveau. Een probleem dat ook voor vrouwen in andere continenten speelt.
In Afrika vervullen 'het beeld Gods' en 'de complementariteit van man en vrouw' uit het bijbelse scheppingsverhaal een cruciale rol bij het streven naar gelijkheid en grotere participatie. Het exodus-motief, dat bijvoorbeeld voor vrouwen in de Europese of Noordamerikaanse geloofscontext een grote rol speelt, wordt niet of nauwelijks genoemd.
Dit kan worden geconstateerd na afloop van de conferentie. Natuurlijk kent zo'n gevolgtrekking haar beperkingen: na één conferentie kan men geen alomvattende slotsom maken; er waren slechts vrouwen uit landen van Zuidelijk Afrika aanwezig; niet alle kerken waren vertegenwoordigd. Toch denk ik dat wat op de conferentie aan de orde kwam, tekenend is voor een meer algemene tendens in Afrika.

Vrouwen zijn dubbel belast

Het onderwerp van de conferentie was: Women's concerns in church and society.[2] Het bleek al snel dat een grote zorg van de vrouwen is dat ze niet op het niveau waar de beslissingen genomen worden, kunnen meepraten. Getalsmatig zijn de vrouwen in de verschillende kerk- en geloofsgemeenschappen verre in de meerderheid. Soms is 80% van het aantal leden van het vrouwelijk geslacht. Maar ze hebben geen stem op leidersniveau. Vrouwen zijn vooral dienstbaar: ze maken de kerk schoon, ze koken als er kerkelijke bijeenkomsten zijn, ze zorgen ervoor dat er geld in het laatje komt voor kerkelijke en andere activiteiten.[3]
In de Afrikaanse gemeenschap worden vrouwen gediscrimineerd – zij zijn hun leven lang de minderen; van hen wordt verwacht dat ze lange periodes de traditionele rouwkleding dragen ('reeds'); zij zijn het die bedenkelijk worden aangekeken als ze na de dood van hun echtgenoot hertrouwen; van de besluitvorming over de gang van zaken in hun dorp worden ze buitengesloten. Maar als er oorlog is, of ziekte, als land en water worden vervuild, als het land minder waard wordt, dan zijn het de vrouwen – de gemarginaliseerden – die daaronder het meeste lijden. Ongelukkigerwijze heeft wat hen treft, het gevolg van een steen in het water: het breidt zich uit naar de familie, de gemeenschap, de hele maatschappij van mannen, vrouwen en jongeren.[4]

De vrouwen die in Lesotho aanwezig waren, waren geen 'beroeps'theologes.
De afvaardiging van iedere kerk bestond (op verzoek van het organiserend comité) uit een predikantsvrouw, een bestuurslid van de vrouwenvereniging en een vertegenwoordigster van de jongeren. Zij gaven met elkaar een beeld van wat doorsnee-vrouwen in de Reformed Church bezig houdt als ze nadenken over hun plaats in kerk en maatschappij. Overigens raakte 'de maatschappij' in de loop van de conferentie steeds meer buiten beeld. Een mogelijke oorzaak daarvan kan zijn dat de relatie tussen kerk en maatschappij anders beleefd wordt dan bij ons. Het dagelijks leven en de religie lopen gemakkelijk in elkaar over. De kerk wordt gezien als een onderdeel van de maatschappij.
Een andere reden zou kunnen zijn dat gelijkheid in de kerk meer haalbaar lijkt dan gelijkheid in de maatschappij. Ik zal me in dit artikel beperken tot de 'concerns' in de kerk.

Godgelijk, voor God gelijk

Algemeen uitgangspunt was, dat vrouwen gelijkwaardig zijn aan mannen

en dus hetzelfde recht op participatie in de kerk hebben. Argumenten voor (of van de tegenstanders de bezwaren tegen) gelijkheid van vrouwen en mannen in de kerk worden uit de bijbel gehaald.
Welke bijbelteksten werden als bewijsplaatsen opgevoerd? Het bleek steeds weer om Genesis 1:26-27 en 2:18-24 te gaan.
De mens, man zowel als vrouw, is geschapen naar Gods beeld en gelijkenis (Gen. 1). En God heeft man en vrouw gelijkelijk geschapen; been van mijn gebeente en vlees van mijn vlees.[5]
De delegatie uit Botswana formuleerde: 'Wij erkennen dat de mens geschapen is naar Gods beeld. Daarom verdient de mens zorg en respect, onafhankelijk van status, geslacht, kleur of religie'.
De 'hulp die bij hem past' werd omschreven met het woord 'companion' (Gen. 2). Man en vrouw worden gezien als partners omdat ze in den beginne altijd samen waren. Zij deelden (shared) in het werk en in het plezier, ze hadden dezelfde smaak en interesse, en ze deelden de aanwezigheid van God. In het partnerschap zoals God het bedoelde was er tussen man en vrouw wederzijds vertrouwen, liefde, zorg en respect voor elkaar.[6]
De woorden metgezel, liefde, wederzijds respect en verantwoordelijkheid worden dan ook vaak gebezigd, als het erom gaat de verhouding tussen mannen en vrouwen te omschrijven.

From Africa with love

Hoe het tussen vrouw en man zou moeten toegaan, wordt als volgt omschreven: als je als man en vrouw echt van elkaar houdt, toon je dat door elkaar te waarderen. En deze waardering vertaalt zich dan weer in bijvoorbeeld een andere taakverdeling in huis, zodat de mannen daar meer doen. Maar deze liefde zal ook doorwerken in de kerk. Als mannen eraan gewend zijn in huis meer te doen, zullen ze, in een soort omgekeerde beweging, automatisch in de kerk meer ruimte geven aan vrouwen.
Deze attitude-verandering, die in eerste instantie meer verandering van mannen vraagt dan van vrouwen, zal zich voltrekken op grond van de 'ware liefde' die in de (huwelijks)relatie bestaat en die een geschenk van God is.
Aan gelijkheid moet wel gewerkt worden. De huidige generatie mannen zal niet zo één-twee-drie bekeerd zijn. Daarom hebben de vrouwen hun hoop gericht op de kinderen. Als zij erin slagen hun kroost als gelijken op te voeden, dan zullen de kinderen later, met hun partners, de taken in huis en in de kerk beter verdelen.

De kerk kan helpen deze houding van echte, wederzijdse liefde, die tot gelijke participatie zal leiden, te bevorderen. Door middel van prediking en

bijbelstudie moet keer op keer aan de gemeente duidelijk gemaakt worden dat man en vrouw als Gods beeld èn dat man en vrouw als gelijken aan elkaar gegeven zijn. Door aan vrouwen participatie te onthouden, wordt afbreuk gedaan aan God, omdat wij mensen geschapen zijn naar Gods beeld. Als je maar steeds weer verwijst naar de bijbelse wortels in de schepping wanneer het gaat om gelijkheid, dan zullen de mannen zich op den duur gewonnen moeten geven.
De kerk kan bovendien behulpzaam zijn bij het streven naar gelijke participatie, door het zelfbeeld van vrouwen te bevorderen. In dit verband werd gewezen op het belang van het lezen van de bijbel door vrouwen zelf. Zij moeten ontdekken dat er in de bijbel heel veel verhalen over goede en bewonderenswaardige vrouwen staan. Hierbij werden opvallend veel voorbeelden en verhalen uit het Eerste Testament aangehaald (met name Sara en Debora werden vaak genoemd).
Afrikaanse christenen hebben een sterk gevoel van herkenning met het Eerste Testament. Veel sociale structuren die in het Eerste Testament voorkomen zijn rechtstreeks in de Afrikaanse maatschappij te herkennen.

Ervaring

Het scheppingsverhaal van Genesis 1 en 2 speelt dus een grote rol in de gedachtengang van deze Afrikaanse vrouwen in hun streven naar gelijkheid.
Wie naar de ontwikkeling van de positie van de vrouwen in de Nederlandse en Noordamerikaanse kerken kijkt, moet constateren dat de vraag om gelijkheid in de kerk (in de eerste jaren) vooral ondersteund werd door het exodus-verhaal. Waar komt zo'n verschil vandaan?
Misschien is er maar één gemeenschappelijke factor te noemen die geldt voor alle vrouwen die nadenken over hun plaats in de kerk. Die ene factor is dat men uitgaat van de eigen ervaring. Daarmee wordt niet bedoeld het gevoelsleven, maar de (fysieke) ervaringen in het eigen dagelijks leven, zoals de zorg voor inkomsten, voeding en opvoeding. Dergelijke ervaringen zijn de vindplaatsen voor geloof. Maar juist omdat de ervaringen van vrouwen wereldwijd zo verschillen, loopt per continent, per regio, per plaats en situatie de invulling van die ervaring uiteen. Dat betekent ook dat de belangen van vrouwen onderling niet gelijk zijn.

Zo is de bewustwording van vrouwen in Noordamerikaanse kerken niet los te denken van de strijd om de burgerrechten. Vrouwen in Nederland zijn in de jaren '70 sterk vanuit het Amerikaanse feminisme en de feministische theologie beïnvloed. De publicaties van Betty Friedan, Mary Daly, Letty Russell en Rosemary Redford Ruether (en later Elisabeth Schüssler

Fiorenza) vonden hier gretig aftrek.
Voor velen in Nederland is het Jaar van de Vrouw van de Verenigde Naties (1975) en de bijeenkomst van de Wereldraad van Kerken (Nairobi, 1975) een stimulans geweest voor hun denken op theologisch gebied. In die tijd komen vrouwen als Catharina Halkes, Maria de Groot en Trudy Klein aan het woord.
Kort samengevat zou je kunnen zeggen, dat het voor vrouwen in de Nederlandse kerken ging om bevrijding van de mannelijke cultuur, van sexuele onderdrukking, van de gedachte dat de man de maat van alle dingen is en de vrouw 'de tweede sexe'. Het is dan ook begrijpelijk dat in onze context de verhalen over de bevrijding uit het slavenhuis Egypte aansloten.

De rol van de traditie

Voor Afrikaanse vrouwen heeft het woord bevrijding een andere klank. Niet de bevrijding van onderdrukking door de man staat voorop, maar bevrijding van het Noorden, of van de koloniale erfenis, bevrijding van racisme en apartheid, bevrijding van ziekte, bevrijding van onderdrukkende elementen uit de traditie zoals de lobola (bruidsprijs). Bovendien is het individualisme, kenmerkend voor Noord-Amerika en West-Europa, vreemd aan de Afrikaanse cultuur.
Afrikaanse vrouwen hebben te maken met *hun* situatie, waarin andere elementen een grote rol spelen: het belang van de gemeenschap (community) en het samen delen (sharing) en samen ergens voor zorgen, een sterk gevoel van verbondenheid met voorgeslacht en natuur. Dat bepaalt dan ook hun theologiseren. Vandaar de grote nadruk op de liefde en het wederzijds respect.

Het streven naar grotere participatie sluit dan ook de mannen nadrukkelijk in. Zij blijven de 'companion' uit Genesis 2. Het doel van de participatie is niet gelegen in ontplooiing van het individu, maar moet leiden tot een betere gemeenschap. God heeft de aarde toevertrouwd aan vrouwen en mannen beide en deze opdracht dient serieus genomen te worden.[7] Eén van de studiemiddagen op de conferentie in Lesotho had als onderwerp: hoe kunnen vrouwen de mannen aan hun kant krijgen? Het is belangrijk dat mannen mee worden betrokken in het proces van gelijkheid. Men wil het ook niet als vrouwen apart doen.

Hoewel men er aan de ene kant uitdrukkelijk voor kiest om als vrouwen èn mannen verder te gaan, zijn er tegelijkertijd, van oudsher, sterke *aparte* vrouwenverbanden binnen, maar ook buiten de kerk. Deze 'organisaties' zijn verschillend van aard. Ik noem er drie: het instituut van het moederschap, het instituut van de predikantsvrouwen en de organisaties van de vrouwenverenigingen. Deze verbanden tonen, naast de eerder als gemeenschappelijke factor genoemde 'ervaring', een tweede factor die vrouwen wereldwijd gemeenschappelijk hebben: gebrek aan onderlinge solidariteit.

Applaus voor moeders

Aan het begin van de conferentie was er een voorstelrondje. Iedere afgevaardigde vertelde kort over het eigen leven. Wanneer iemand vertelde dat ze veel kinderen had, werd dat met applaus beloond. Wanneer iemand vertelde dat ze grootmoeder was, ging het applaus met goedkeurende bijval gepaard. Het hebben van kinderen is statusverhogend. Het familiesysteem is belangrijk. Het zijn ook vaak de vrouwen die een dragende taak hebben binnen het gezin: ze zijn moeder en echtgenote, ze baren de kinderen, ze voeden de kinderen op, ze zijn de raadgevers van de familie, ze zijn kostwinners en beheren het geld, ze zijn verpleegsters en scheidsrechters, ze zijn de vertegenwoordigsters van het gezin naar buiten toe en houden binnenshuis orde op zaken.[8] Ze hebben dus binnen de familie een zekere macht. Ook binnen de grote hiërarchie van de samenleving hebben ze een bepaalde plaats. In die hiërarchie staat de witte man bovenaan, daaronder komt de witte vrouw, dan volgt de zwarte man, maar dan komt zij, de zwarte moeder. En onder haar komen de anderen die nog weer minder rechten hebben: de ongetrouwden, de weduwen, de vrouwen die alleen staan, de kinderlozen. En ook al heb je maar een beetje macht: het is moeilijk om macht te delen. Het volgende voorbeeld illustreert dat.
De afgevaardigden van de jongeren op de conferentie deden na enkele dagen een emotioneel appel op de moeders: 'Jullie zuchten zelf onder het regime van traditie en ongelijkheid, maar tegelijkertijd houden jullie ons er onder. Geef ons als jullie dochters inderdaad ruimte en vrijheid om onze eigen, gelijkwaardige plaats te zoeken'. De oudere vrouwen reageerden geschokt. Zoals hierboven aangegeven willen ze proberen hun idealen via de opvoeding van hun kinderen te verwezenlijken, maar op het moment dat die theorie verzilverd moet worden, blijkt het niet zo gemakkelijk te liggen. De dag na de oproep vroeg een jonge vrouw het woord. Zij legde uit, dat de hartekreet van gisteren niet bedoeld was om de moeders verwijten te maken. Ze waren dankbaar voor alles wat de oudere generatie voor hen gedaan had en nog deed. Mede namens de andere jongeren vroeg ze een warm applaus 'voor onze moeders'. Er werd opgelucht ademgehaald: een dreigende crisis was bezworen.

Een andere groep met een zekere macht, zo bleek ter conferentie, wordt gevormd door de predikantsvrouwen. Zij bepalen hoever andere vrouwen in de kerkelijke gemeenschap mogen gaan. Zij verwachten vaak van andere vrouwen een bepaald eerbetoon, omdat zij de vrouw van de dominee zijn. (Er zijn nog niet veel vrouwelijke, gehuwde predikanten.) Op die manier kunnen zij de participatie van andere vrouwen behoorlijk in de weg staan. Overigens werd er door sommige predikantsvrouwen ook op gewezen dat ze zich in deze positie gemanoeuvreerd voelden en dat het moeilijk was om aan dit verwachtingspatroon te ontsnappen.

Omdat vrouwen in de kerk geen leidende posities konden en mochten innemen, hebben ze hun kansen gegrepen in hun eigen vrouwenverenigingen. In zuidelijk Afrika maakte ik kennis met de Mothers Union, maar er zijn ook andere vrouwenverenigingen met veel macht: de Ruwadzano-beweging in Zimbabwe, de Bloused Mothers in Midden-Afrika. Al deze organisaties zijn volgens eenzelfde patroon opgezet: na een proeftijd kan men lid worden en men ontvangt dan een uniform. De voorwaarden voor lidmaatschap zijn per land en per kerk verschillend. Soms moet je getrouwd zijn en kinderen hebben, soms is het voldoende om een jaar lang als een 'nette' vrouw geleefd te hebben. Het uniform is een teken van waardigheid. Het wordt bij allerlei feestelijke en plechtige gelegenheden aangetrokken. Het uniform van een lid van de Mothers Union uit Malawi bestaat bijvoorbeeld uit een zwarte rok met een zwarte blouse (teken van zonde) met daarop een grote witte kraag (teken van reinheid). Deze vrouwenverenigingen doen veel zelfstandig, vooral diaconaal, werk. Ze bezoeken de zieken van de kerk, ze brengen voedsel aan de armen, ze zorgen voor kleding voor schoolkinderen. Een heel belangrijke taak die hun door de kerkleiding is toebedeeld, is het bijeenbrengen van gelden (fund raising) door bijvoorbeeld de verkoop van zelfgemaakte produkten of door het organiseren van bazaars. De vrouwenverenigingen brengen vaak heel veel geld binnen. Maar wat er mee gedaan wordt ligt buiten hun gezichtsveld: de leiding van de gemeente/parochie (waar ze geen deel van uitmaken) bepaalt wat er met het geld gebeurt. Hoewel deze vrouwenverenigingen dus heel veel goed werk doen, zijn ze in ledenwerving en functioneren niet echt emancipatoir.

De vrouwen bijeen in Lesotho erkenden dat onderlinge solidariteit een grote opgave voor de directe toekomst is. Een opgave die trouwens niet alleen in Afrika geldt: ook in ons land is het een bekend fenomeen dat de meeste tegenstand tegen gelijkheid van vrouwen van vrouwen zelf komt. Godgelijk – voor God gelijk: het geldt mannen en vrouwen, en vrouwen en vrouwen!

1 De conferentie vond plaats van 2-9 maart 1992 in Morija, Lesotho. Ongeveer zestig deelneemsters van kerken uit de landen Angola, Botswana, Lesotho, Malawi, Zambia, Zimbabwe en Zuid-Afrika (ook uit Transkei, Ciskei en Natal) waren aanwzig.
De conferentie was een initiatief van SAARC. De (mannelijke) leiding had gemerkt dat er op jaarlijkse bijeenkomsten, ondanks hun uitdrukkelijk verzoek om deelneemsters af te vaardigen, maar heel weinig vrouwen verschenen. Na overleg met een organiserend vrouwencomité werd deze conferentie belegd, in de hoop vrouwen te motiveren om ook in 'gemengd' verband hun rol mee te spelen en de participatie te vergroten.

2 'Zorgen van vrouwen in kerk en maatschappij'. Het woord 'concern' kan duiden op twee zaken: zorgen die je je maakt (bezorgdheid) en zorgen die aan je worden toevertrouwd of waar je verantwoordelijk voor bent (aandeel). Het woord 'concerns' werd, nadat de enige mannelijke inleider hiermee begonnen was, gaandeweg de conferentie steeds meer vervangen door het woord 'issues': kwesties. Een verschuiving die meer afstand schiep en dus het geheel onschuldiger maakte. Overigens werden er vier inleidingen door vrouwen gehouden.

3 Aldus Jennifer M. Chiwela in haar inleiding: 'Equality of men and women in church and society', uitgesproken op de SAARC-conferentie in Lesotho.

4 Aldus 'M'asara Mathaha in haar inleiding: 'Ecumenical decade – churches in solidarity with women', uitgesproken op de SAARC-conferentie in Lesotho.

5 De resolutie van de 'Women's meeting of Francophone Africa' (1986) in Yaoundé, Cameroun, begint ook met het noemen van Gen. 1:26-28 als het gaat om de gezamenlijke verantwoordelijkheid van man en vrouw voor het beheer van de aarde. Uitdrukkelijk wordt aanbevolen dat Afrikaanse vrouwen dit in gedachten moeten houden als ze hun kinderen, jongens zowel als meisjes, opvoeden.
Het communiqué van de EATWOT continental consultation van Anglophone Afrika over 'Theologie van de Derde Wereld vanuit het perspectief van vrouwen' (1986) in Port Harcourt, Nigeria, noemt als eerste punt: mannen en vrouwen zijn samen beeld van God en de één is niet compleet zonder de ander.

6 Jennifer M. Chiwela, o.c.

7 In dezelfde lijn ligt de betekenis van Jezus. Hij bevrijdt ons tot een betere menselijke gemeenschap, tot een voller samenzijn met anderen. Ook hier is het westerse individualisme ver te zoeken. Het gaat, ook bij de verzoening die Jezus bewerkstelligt, om de kwaliteit van de menselijke gemeenschap. Daarnaast zijn ook de genezende krachten van Jezus erg belangrijk.

8 Jennifer M. Chiwela, o.c.

Literatuur

S. Delhaas, *Feministische theologie: een 'dwaalweg'*, Amersfoort 1986.
V. Fabella (red.), *With Passion and Compassion. Third World women doing theology*, New York 1988.
M. Kalsky (red.), *De gewonde genezer. Christologie vanuit het perspectief van vrouwen in verschillende culturen*. Baarn 1991.
B. Klein Goldewijk (red.), *Bevrijdingstheologie in West-Europa*, Kampen 1988.
L. Troch (red.), *Wie alleen gaat, raakt de weg kwijt. Vrouwen ontmoeten vrouwen in Azië, Latijns-Amerika en Afrika*. Kampen 1991.
J.Th. Witvliet (red.), *Bevrijdingstheologie in de Derde Wereld. Teksten uit Azië, Afrika en Latijns-Amerika*. 's-Gravenhage 1990.

Mw.drs. E. Spee (1951) is sinds 1990 secretaris van de Commissie Kerk Overzee van de Nederlandse Zendingsraad.

Wolfram Kistner

Bouwen aan democratische kerkstructuren in Zuid-Afrika

Een interview met Jaap van Slageren

Hoe democratisch is het gehalte van veranderingsprocessen die wereldwijd, oude, onbreekbare structuren in beweging brengen? Op de internationale conferentie van 24-27 september 1991, 'Worlds Apart - Worlds Together', in het nieuwe Pax Christi-centrum in Utrecht werd hierover diepgaand van gedachten gewisseld. Een van de inleiders was Wolfram Kistner uit Zuid-Afrika. Jaap van Slageren noteerde wat hij naar voren bracht, sprak met hem en raakte geboeid door zijn geschriften. Kistner, luthers theoloog en emeritus predikant, geldt als een van de felste bestrijders van het apartheidssysteem in Zuid-Afrika. Maar hij geeft ook waarschuwingssignalen af aan de kerken.

Wolfram Kistner (68) trad na de Tweede Wereldoorlog in het voetspoor van zijn vader door te gaan doceren aan de bekende Hermansburger Schule in Natal. Nadien was hij niet alleen hoogleraar, maar ook hoofd van de lutherse zending in Zuid-Afrika. Gedurende de eerste actieve fase van zijn leven was hij, zo merkt hij op, met blindheid geslagen. Die blindheid voor wat er gaande was, kwam niet voort uit onwetendheid. In zijn missionair bezigzijn maakte hij geen ernst met de maatschappelijke consequenties van de evangelieverkondiging. Toen zijn ogen uiteindelijk opengingen, zag hij aanvankelijk nog geen licht. 'Ik laboreerde zo aan mijn schuld dat ik volkomen vast kwam te zitten.' Hij kwam buiten de kerkelijke structuren terecht. Zijn nieuwe vrienden werden de slachtoffers van het apartheidssysteem. En nog steeds is hij te vinden in het gezelschap van diegenen die lijden aan onrecht of een leven van gevangenschap en foltering achter de rug hebben. Door hen, zo zegt hij, vond ik de betekenis van 'de weg naar Damascus'. Zij openden mij de ogen voor de Schrift en gaven mij moed om een nieuwe keuze te maken. Daarvoor moest hij op zijn beurt betalen met gevangenschap en minachting van hen met wie hij eerst had samengewerkt. Binnen de Raad van Kerken (de SACC) kreeg hij als secretaris van de sectie 'Gerechtigheid en verzoening' gelegenheid zijn nieuwverworven visie uit te laten kristalliseren. Als bijbelgeleerde zocht hij naar het theologisch fundament voor het kerkelijk protest en verzet tegen de apartheid. Ook droeg hij bouwstenen aan voor het perspectief van vrijheid en verantwoordelijkheid in de situatie na de apartheid. Als emeritus predikant vormt hij thans samen met Beyers Naudé een oecumenisch adviesbureau voor de SACC, het ANC en de vakbonden. Ook reist hij veel rond. Vooral in Duitsland is hij inmiddels een graag geziene gast. In 1988 werd hem in Pretoria het Bundesverdienstkreuz uitgereikt. Zijn vele Duitse vrienden die hem beschouwen als de tweede Dietrich Bonhoeffer boden hem ter gelegenheid van zijn 65e verjaardag de bundel aan: 'Hoffnung in der Krise, Dokumente einer christlichen Existenz'.

Kritisch omgaan met crisis

Het ligt in de lijn der verwachting dat leden van ondergeschoven gemeenschappen een stem krijgen in het democratiseringsproces dat zich in Zuid-Afrika voltrekt. Denkt u dat er inderdaad vanuit de basis meegepraat gaat worden of krijgen we een soort democratie gedicteerd van bovenaf?

Werkelijke democratie veronderstelt een vruchtbare bodem en een gunstig klimaat om nieuwe vormen van gemeenschapsbeseffen een groeikans te geven. Daarom is het ook een illusie te veronderstellen dat je alles in een keer kunt veranderen. Nieuwe ideeën moeten de kans krijgen om wortel te schieten en organisch te groeien. Maar dat wil niet zeggen dat er geen beslissing vooraf nodig is over hoe democratische macht in Zuid-Afrika verdeeld gaat worden. De leuze 'de politieke macht aan het volk' wordt een loze kreet als de massa van sociaal-economische rechten verstoken blijft. De Zuidafrikaanse samenleving schreeuwt om een eerlijke verdeling van de middelen van levensonderhoud. En dat heeft direct te maken met de situatie van landrechten. 87% van het land is in eigendom van de blanken, de zwarten bezitten 13%. De teruggave van vooruderlijk land is dan ook inmiddels een van de belangrijkste zwarte politieke issues geworden. Het conflict dat hier speelt wordt niet uitsluitend gevoerd door blanke boeren die hun eigendomsrecht baseren op oudhollands recht. Weliswaar overweegt de staat eigen grond te verkopen en grond aan te winnen voor kleine zwarte boeren, maar daar staat tegenover dat het recht van de zwarte bevolking op privé-bezit in toenemende mate ontkracht wordt door de invloed van de agrobusiness. Op grote schaal wordt land opgekocht door grote commerciële firma's. Hierdoor wordt de bestaansmogelijkheid van veel mensen, ook in de zogenaamde thuislanden, bedreigd. Zo leven we

toe naar een ernstige crisissituatie die van de theologie en de kerk een kritische inzet vereist. Terwijl veel blanken de bestaande verdeling van het land theologisch proberen te sanctioneren zullen we zorgvuldig moeten napluizen wat de bijbel onder land en landbelofte verstaat. De strijd voor land maakt mensen strijdvaardig en bewust van eigen identiteit. Het bestaan op eigen land schept menselijke vaardigheden en legt de basis voor onderlinge menselijke betrekkingen, versterkt ook het kosmisch bewustzijn: mensen weten zich weer verantwoordelijk voor de schepping. Het is niet toevallig dat Jezus Christus als opgestane onder het teken van brood en wijn aan zijn volgelingen verscheen. Brood en wijn waren in de tijd van Jezus de primaire middelen waarvan het overleven van mensen afhankelijk was. Het Heilig Avondmaal, de eucharistie, impliceert dus de noodzaak van een rechtvaardig economisch systeem. Hier gaat het wezenlijk over leven en welzijn voor allen. Heel concreet voor de situatie in Zuid-Afrika betekent dit: medebeslissingsrecht vanuit de basis en dus ook controle over het investeringsbeleid van de overheid. En daarom is het een vergissing te denken dat landhervormingspolitiek alleen maar een crisis bij de rijken en machtigen veroorzaakt. Natuurlijk is het waar dat er een explosieve situatie ontstaat wanneer aan de huidige grondbezitters het land wordt ontnomen. Theologisch gesproken bevindt elke Zuid-Afrikaan zich in dezelfde crisissituatie. Het wezenlijke explosief is de gestalte van Jezus Christus, als Opgestane en gezeten aan de rechterhand Gods is Hij primair deelgenoot van de armen, werd in hun geschiedenis opnieuw aangevallen, verwond, gekruisigd, geknecht. Hij is dus de grond voor fundamentele veranderingen in de richting van een nieuw Zuid-Afrika.

Vijandsbeelden en spiegelbeelden

U verwacht een niet geringe inzet van de kerken. Hoe kunnen de kerken aan deze eis voldoen? Mankeert er ook niet het een en ander aan de democratische structuur van niet alleen de blanke, maar ook de zwarte kerken?

Wat bij de bevolking, vooral onder zwarte christenen, veel verzet oproept is dat diegenen die verantwoordelijk zijn geweest voor martelingen nu het beraad voeren over nieuwe democratische modellen. Bijgevolg heeft men geen vertrouwen dat de komende veranderingen werkelijk in het voordeel zullen werken van de verdrukte mensen en van hen die geen enkel recht kunnen laten gelden. Zo zal het proces dat nu wordt ingezet er alleen maar toe bijdragen dat wederzijdse vijandsbeelden worden versterkt. Opvallend is evenwel dat het bestaande wantrouwen zich nu ook gaat richten op de kerkelijke leiders. Het inzicht is groeiende dat de blanke onderdrukkers die de onrechtvaardige systemen overeind hebben gehouden onmiskenbaar hun stempel hebben gedrukt op personen die leiding hebben gegeven aan het kerkelijk-sociaal verzet. Velen zijn in verleiding gekomen zich als spiegelbeeld te gedragen van hun onderdrukkers en maken gebruik van dezelfde methodes. Niet dat zij niet zouden opkomen voor het recht van de ontrechten. Het probleem is dat men de slachtoffers in kerkelijke bijeenkomsten zelden of nooit aan het woord laat komen. Een industriearbeider, een boer, een trekarbeider krijgen in die kringen niet de ruimte om te zeggen waar volgens hen de schoen wringt. Hiermee hangt samen de grote aarzeling bij zwarte kerkelijke leiders om gewone kerkleden aan de basis bij beslissingen te betrekken en hen aan te sporen zelf initiatieven te nemen. Zo blijkt apartheid een brede uitwerking te hebben, ook op de visie en het gedrag van de kerkleiders. Met de stem van de oppositie uit onverwachte hoek weten vooral die leiders niet goed raad die bij de gratie van hun persoonlijke overtuiging, uitstraling en charisma in de bevrijdingsstrijd sterk naar voren zijn gekomen. Hun strijdbaarheid dreigt zo te verworden tot een strijd om macht over mensen. Tegelijk zie je in Zuid-Afrika een beweging ontstaan waarbinnen de functie van de kerk als gemeenschap van gelovigen op een verrassend nieuwe manier wordt ingevuld. De kern van die beweging wordt gevormd door de christen-vrouwen. Zij zijn het vooral die druk uitoefenen van onderop. Binnen de families van veldwerkers en medewerkers van het verzet is die beweging op gang gekomen. Terwijl de mannen bezig waren frontposities in te nemen, vingen de vrouwen en kinderen de klappen op: zij werden constant belasterd en bedreigd door hun woonomgeving. Toen zij uiteindelijk besloten hun mond open te doen is het vrouwenprotest losgebroken naar alle zijden. Hun protest is niet uitsluitend bedoeld om mannen tot de orde te roepen. Wanneer ze zich roeren zijn zij erop uit de figuur van de zwakke in de samenleving naar voren te halen. Het probleem van de feminisering van de armoede wordt onderkend. Het gaat hen ook om de vernieuwing van de relatie man-vrouw-kind. Juist ook het ondergeschoven kind is voor hen onderwerp van bijzondere zorg. Waar door de politieke gebeurtenissen het schoolsysteem voor zwarte kinderen al jaren niet meer functioneert zijn zij het ook die een heel netwerk van een alternatief opvoedingssysteem zijn gaat opzetten. De kracht van hun overtuiging en inzet wordt speciaal gekenmerkt door het feit dat zij in staat zijn mannen in hun beweging mee te nemen. Hun parool is: 'geen vrede door vijandsbeelden en afgodsbeelden. Zeul, op de tocht naar het beloofde land, Egypte niet met je mee. Vrijheid vraagt om liefde en werken aan onderlinge menselijke betrekkingen.' Een ander hoopvol aspect van deze van onderop gaande beweging is dat de vrouwen erin slagen breed-oecumenisch samen te werken. Meer dan wie ook blijken zij in staat het geweld te breken waardoor Zuid-Afrika thans zo zwaar geteisterd wordt.

Zullen de zwarten die zo geleden hebben onder apartheid ooit nog een open en eerlijke relatie met blanke mensen kunnen aangaan?

Van een open en eerlijke relatie tussen blanken en zwarten zal in Zuid-Afrika vooralsnog geen sprake kunnen zijn, maar de omstandigheden hebben wel gemaakt dat zij zonder meer op elkaar zijn aangewezen. In dit verband mag ik verwijzen naar de bekende parabel van aartsbisschop Desmond Tutu. Twee mannen zijn erin geslaagd de gevangenis te ontvluchten. De een is blank, de ander zwart. Via hun handboeien zijn ze aan elkaar geketend, dus zijn ze onafscheidelijk. Dat blijkt ook als zij in een diepe kuil terechtkomen. Als de een erin slaagt de rand te bereiken kan hij ineens niet verder. Het gewicht van de ander houdt hem tegen en sleurt hem weer naar beneden. Dit is een goede schildering van de situatie van Zuid-Afrika. Blank en zwart kunnen elkaar niet ontlopen. De geschiedenis van onderdrukking en geweld en van onrecht en lijden heeft hen onontkoombaar voor elkaar gemaakt. Uiteraard garanderen deze historische handicaps geenszins dat wederzijdse relaties ook werkelijk tot ontwikkeling komen. Over de kloof die reikt tot aan de diepste lagen van de existentie van zowel zwart als blank, zullen op verschillende manieren bruggen moeten worden geslagen. De brug die ik probeer aan te leggen bestaat uit een persoonlijke keuze voor solidariteit. Men zal mij dan ook veelvuldig aantreffen bij sit-down demonstraties en zien meedoen aan hongerstakingen. Dat ik daarmee voortdurend riskeer gevangen gezet te worden mag je niet verklaren uit het idee dat ik oppositioneel van aard zou zijn. Evenmin gaat het er mij om het noodlot te tarten. Van oorsprong ben ik een zendingsman. Nu weet ik mij gedreven door de zending van Christus. Omdat Hij niet ver is van de vernederden en vertrapten ontmaskert Hij geweldenaars, haalt Hij de vijandsbeelden naar beneden, brengt Hij de partijen bij elkaar om verzoening te stichten. Zo bouwt Hij Zijn rijk van liefde en recht. Door dit beeld van eenheid zijn velen in Zuid-Afrika geboeid geraakt. Vooral van onderop dus geven mensen in hun praktisch bezigzijn inhoud aan hun overtuiging.

Literatuur
W. Kistner, Hoffnung in der Krise, Dokumente einer christlichen Existenz in Süd-Afrika, Peter Hammer Verlag 1988.
H. Brandt (ed.), Outside the Camp, a collection of writings by Wolfram Kistner, Johannesburg 1988.

Patrick Kalilombe

De Afrikaanse diaspora in Europa: een persoonlijke beschouwing

Kalilombe, afkomstig uit Afrika, woonachtig in Europa, schrijft over de zwarte Afrikanen in Europa. Voor hem is de aanwezigheid van 'niet-blanke' gemeenschappen in Europa een van de 'tekenen der tijden', die wij als christenen moeten leren onderscheiden. Wat is de betekenis van de Afrikaanse diaspora voor de relatie tussen Europa (de Europese kerken) en Afrika?

Overal in Europa leven zwarte mensen van Afrikaanse herkomst. Sommigen van hen zijn burgers of vaste bewoners geworden van het land waarin zij leven of werken. Anderen zijn alleen maar 'bezoekers' die om verschillende redenen naar Europa gekomen zijn maar van plan zijn vroeg of laat terug te keren naar Afrika. Maar naar mijn mening vormen deze beide groeperingen een belangrijke en specifieke eenheid: *de Afrikaanse diaspora*. Wat ik daarmee bedoel is dat, zelfs als deze mensen er voor kiezen in Europa te blijven en niet van plan zijn terug te gaan naar Afrika, zij toch geworteld blijven in het Afrikaanse continent. Dat feit kan onmogelijk ophouden te bestaan, vergeten worden of er niet meer toe doen. De voornaamste reden daarvoor is dat zij 'zwart' zijn: dat betekent dat hun huidskleur en fysieke verschijning zo kenmerkend is dat het in de ogen van hun buren en van de samenleving hen naar ras, cultuur, geschiedenis en ervaring verbindt met Zwart-Afrika. En in de concrete situatie waarin wij vandaag leven heeft dat gevolgen die van zeer beslissende betekenis zijn voor leven en werk van deze mensen.
Ik ben me er van bewust dat dit geen wetenschappelijke manier is om een definitie of begrip van 'zwart' te geven (zo worden om bepaalde redenen soms mensen van Aziatische of andere herkomst tot de 'zwarten' gerekend). Maar daar het hier gaat om de Afrikaanse diaspora in Europa lijkt

mij de omschrijving die ik gaf zeer relevant voor de werkelijkheid van de ervaring die het onderwerp van mijn essay is.

De navolgende overwegingen komen van iemand die deelt in de hachelijke positie waarin deze mensen van de diaspora verkeren en die aanspraak kan maken op enig gezag om deze positie te kunnen analyseren. Ik geef toe dat ik al sinds 1980 hoofdzakelijk woon en werk op de Britse eilanden (die van oudsher niet gerekend worden tot het vasteland van Europa), en misschien vragen sommigen zich af hoe ik kan spreken over mijn ervaring van de Afrikaanse diaspora in Europa. De waarheid is echter dat, in elk geval vanaf 1992, de Britse eilanden steeds meer deel zullen gaan uitmaken van een zich verenigend en verenigd Europa. Daarom zal de ervaring van zwarten op de Britse eilanden voortaan deel uitmaken van de veel algemenere ervaringen van zwarten in heel Europa; en niet alleen van zwarten, maar ook van veel andere 'niet-blanken' op het Europese continent. Er zijn al wetten en conventies in voorbereiding die bedoeld zijn voor het gehele, verenigde Europa en die weinig goeds voorspellen voor degenen onder ons die niet duidelijk 'blank' zijn. Enerzijds zullen dan de vroegere en huidige ervaringen van zwarten op de Britse eilanden invloed hebben op het leven van zwarten in de rest van Europa, anderzijds zal wat met zwarten op het vasteland van Europa gebeurt in veel opzichten gedeeld worden door hun lotgenoten op de eilanden.

Er zijn twee vragen die ik mijzelf stel als ik nadenk over wat naar alle waarschijnlijkheid gebeuren zal met zwarte Afrikanen in het Europa van na 1992.
Ten eerste: wat is de relatie van de Afrikaanse diaspora in Europa tot Afrika, en wat gebeurt er met het Afrikaanse continent als geheel?
En ten tweede: welke eisen worden aan de christelijke kerken in Europa gesteld wanneer de samenleving in hun land probeert haar verhouding tot de Afrikaanse aanwezigheid te bepalen?
Deze vragen worden bij mij opgeroepen door mijn overtuiging dat de aanwezigheid van 'niet-blanke' gemeenschappen in Europa op dit moment van enorme betekenis is: een ontwikkeling die niet alleen maar op toeval berust, maar een doelbewust handelen van God is, waardoor Hij een oordeel oproept over de wereldgeschiedenis en de hele mensheid noodt tot een heilzaam gewetensonderzoek. Ik zie het als een van de 'tekenen der tijden' uit Mattheüs 16:1-4, waar onze Heer ons aanspoort die tekenen te leren onderscheiden.

De Afrikaanse diaspora in Europa en het Afrikaanse continent

Of ze het nu prettig vinden of niet, de zwarte Afrikanen die, om welke reden dan ook, in Europa leven blijven verbonden met Afrika en blijven deelhebben aan wat daar gebeurt. Op soms moeilijk te definiëren wijze maken wij Europa bewust van het bestaan van dit continent met al zijn pijn en lijden, zijn vernederende ervaringen, onderdrukking en uitbuiting, en ook van zijn moed van hoop. Zij zijn een levende stem, waardoor een betere bekendheid met de realiteiten van het leven en de gevoelswereld van Afrikanen overgebracht kan worden aan hun Europese broeders en zusters.

Zij hebben grote kansen om onwetendheid uit te bannen en het soort vooroordelen, waandenkbeelden, verkeerde voorstellingen en halve waarheden te betwisten waaraan veel mensen worden blootgesteld door sensationele en dikwijls kwaadwillige propaganda. Zij maken het mogelijk dat Afrika voor zichzelf spreekt en niet altijd door buitenstaanders wordt 'besproken', alsof het slechts gaat om een object van observatie, reportage of onderzoek. Evenzo geven zij hun Europese broeders en zusters de kans zich een beter begrip te vormen van de werkelijke aard van de relatie tussen het Noorden (in dit geval Europa) en het Zuiden (zwart Afrika). Mensen van goeden wille, die bereid zijn de waarheid onder ogen te zien en daar hun leven naar te richten, kunnen de ware motivaties ontdekken in de wisselwerking tussen het Noorden en het Zuiden, en gaan zien waarom de dingen gebeuren zoals ze gaan, en wat er gedaan moet worden als onze samenleving ernstig tekortschiet in het tot stand brengen van een nieuwe wereld waarin vrede, gerechtigheid en heelheid van de schepping bestaan.

Categorieën in de Afrikaanse diaspora: de verschillende stemmen

Als we willen gaan begrijpen hoe dit alles zich ontwikkelt, is het nuttig te kijken naar de verschillende groepen zwarte Afrikanen die overal wel te vinden zijn binnen de diaspora in Europa. Zoals voor de meeste landen geldt zijn er de toeristen en andere tijdelijke bezoekers, hoewel daar in Europa niet veel Afrikanen onder zijn. Maar er is allereerst de categorie van de *functionarissen* die in Europese landen hun regering vertegenwoordigen (in ambassades, hoge commissies, consulaten). Deze mensen trachten de belangen van hun eigen land te bevorderen en medeburgers die in het hun vreemde land verblijven behulpzaam te zijn. Zij hopen dat de landen in de wereld zich tot elkaar zullen willen verhouden in een geest van wederzijds respect, samenwerking, goede wil en sociale harmonie.

Verder is er de categorie *handelaars en zakenmensen*: vertegenwoordigers van instellingen, bedrijven en concerns, of individuele ondernemers. Zij verwachten een sfeer van eerlijkheid en billijkheid te vinden, en de erkenning dat in onze wereld, waar we onderling afhankelijk van elkaar zijn, allen elkaar nodig hebben. Een andere categorie is die van de *studenten*, die komen om kennis en technische bekwaamheden op te doen, meestal met de bedoeling naar huis terug te keren om te werken voor de ontwikkeling van hun volk. Zij hopen welkom te zijn en een eerlijke kans te krijgen om zoveel mogelijk nuttige kennis te vergaren. Een dergelijk delen van technologie en vakkundigheid draagt welbeschouwd bij tot een betere wereld voor allen.
Maar een zeer opmerkelijke categorie was in de laatste jaren die van de *'werkers'*: vaklieden, wetenschappers en onderzoekers, geestelijken, geschoold of halfgeschoold en veel betrekkelijk ongeschoolde arbeiders. Sommigen komen op eigen initiatief naar Europa, gedreven door de hoop op betere lonen en arbeidsomstandigheden dan in hun eigen land. Maar we moeten niet vergeten dat een aanzienlijk aantal van deze arbeiders oorspronkelijk doelbewust gerecruteerd of aangetrokken is door regeringen of bedrijven, omdat hun diensten nodig waren in het gastland. Allen koesteren in elk geval de hoop dat zij, omdat hun diensten het gastland tot voordeel strekken, met open armen worden ontvangen en een menswaardige behandeling en een eerlijk aandeel in de winst zullen krijgen voor hun bijdrage. Tenslotte zijn er, vooral de laatste jaren, in toenemende mate *vluchtelingen of asielzoekers* naar Europa gekomen. Evenals de Heilige Familie (Matth. 2:13-15) voelen zij zich gedwongen het doodsgevaar waarin zij in hun land verkeren te ontvluchten en hopen zij op redding, mededogen en hulp bij hun broeders en zusters in Europa. Zij komen in wanhoop en angst, in de hoop dat oprechte menselijke solidariteit hun een veilige plek om te leven zal waarborgen. Deze categorieën, en nog enkele andere, vormen de Afrikaanse diaspora in Europa.

Laten we allereerst het feit accepteren dat er onder al deze immigranten mensen zijn die niet te goeder trouw zijn, maar slechts pogen op oneerlijke wijze de gastvrijheid van Europese landen uit te buiten. Het gaat ons hier niet om hen. Als zij ontmaskerd worden verdienen zij dat hun de toegang geweigerd wordt. Wij hebben het hier over de grote meerderheid van immigranten die oprecht zijn.

Ten tweede: als, zoals wij gezegd hebben, de Afrikaanse diaspora in Europa ertoe meewerkt dat de ware aard van de realiteiten in deze wereld ontdekt wordt, dan geldt dat voor beide partijen: voor de Europese gastheren, maar ook voor de Afrikanen zelf. Het zijn niet alleen de Europeanen die de

ware aard van gebeurtenissen en verhoudingen moeten gaan begrijpen. De migranten zelf worden gedwongen tot een duidelijker inzicht daarvan te komen als zij een meer persoonlijke relatie hebben met hun gastheren; en zij zijn dan in staat dit inzicht over te brengen aan hun broeders en zusters in het land van herkomst.
Dikwijls komen migranten naar Europa met onrealistische denkbeelden en verwachtingen, het soort droombeelden dat het normaal is als, zoals zeker in Afrika het geval zal zijn, Europeanen en Afrikanen slechts oppervlakkig met elkaar omgaan of elkaar alleen kennen vanuit de gebruikelijke cliché's, die dikwijls slechts evenzovele vooroordelen en wensgedachten zijn. Als er een intensiever wisselwerking komt tussen de beide groepen, en dan uiteraard op Europese bodem, worden deze illusies ontmaskerd, zodat in toenemende mate de realiteit begint door te dringen.

Het einde van onrealistische denkbeelden en verwachtingen

Het is kenmerkend voor de meeste Afrikanen dat zij de illusie koesteren dat de gastvrijheid die bezoekers toekomt (voor hen een vanzelfsprekende en onaantastbare zaak) een universeel of wereldwijd gebruik is. Dus als zij naar Europa komen verwachten zij hartelijk te worden ontvangen en speciale aandacht te krijgen, en niet te worden gevreesd of gewantrouwd als indringers. Hun gastheren, zo denken zij, zullen zich uitsloven om te voorzien in alles wat zij nodig hebben en de gasten hoffelijk hun deel geven van vooral de eerste levensbehoeften: voedsel, kleding en onderdak. Zij kunnen niet vergeten hoeveel belang in de meeste van hun culturen gehecht wordt aan de plicht te zorgen voor de vreemdelingen, de hulpelozen, de zwakken. Is het dan niet waar dat 'een kind van iemand anders ook jouw kind is', of dat 'de gast is als de dauw: hij verdwijnt weer snel'... enzovoorts? Maar misschien denken zij nog meer terug aan het feit dat telkens wanneer blanken hun land bezochten ze altijd behandeld werden met voorkomendheid en bijzondere eerbewijzen. Hoe zouden ze het anders zo gemakkelijk gevonden hebben zich te vestigen in uitgestrekte gebieden (meestal de beste die er te vinden waren), bescherming en veiligheid te worden geboden, of zo bereidwillig en goedkoop personeel te vinden? Dus denken de Afrikanen, nogal naïef, dat hun blanke gastheren er naar snakken hen op dezelfde manier te behandelen.

Maar ze beseffen al snel dat dit in andere culturen niet altijd vanzelfsprekend is. Het leven is individualistischer: het wordt normaal gevonden dat iedereen voor zichzelf zorgt, erop vertrouwt dat hij zich altijd wel redden zal (ook als dat niet mogelijk is), en niemand tot last is. Vreemdelingen zijn niet altijd welkom. Ze worden dikwijls beschouwd als indringers, tegen

wie alle mogelijke voorzorgsmaatregelen moeten worden getroffen. Het is heel acceptabel (soms wordt het zelfs aanbevolen) om vreemdelingen links te laten liggen: niemand, behalve misschien de officiële charitatieve instellingen, hoeft zich druk over hen te maken. Dan komt bij de Afrikaanse gast de vraag op: 'zouden wij bij ons thuis dit gasten hebben aangedaan? Waren wij niet gastvrij en vriendelijk? Bestaat er niet zoiets als wederkerigheid in deze wereld?' Het antwoord daarop lijkt te zijn: in deze wereld is een dergelijke gratis vriendelijkheid een teken van zwakte en naïviteit. Het is een harde wereld: er is alleen plaats voor het gevecht om de 'survival of the fittest'. Wel erg jammer voor hen die hun weg door het leven niet kunnen bevechten. Wat betreft degenen van ons die een plaats onder u hebben weten te vinden: dat was te danken aan hun heroïsche inspanningen, intelligentie en flair voor het zakenleven, en aan het feit dat u niet in staat was hen tegen te houden. Maar verwacht niet van ons dat wij uw fouten herhalen.

Dit klinkt misschien als een harde en onbillijke interpretatie. Maar dit is zoals de arme, in voortdurende moeilijkheden verkerende immigranten het zien als zij ongastvrijheid, xenofobie, zelfs puur racisme ervaren. Zij beseffen dat de verhoudingen meestal liggen in de sfeer van een meedogenloze machtsstrijd, zowel op individueel als op het bredere internationale niveau. Sommige immigranten zullen dit dan aanvaarden als een les en besluiten die toe te passen in hun leven, vooral als zij teruggaan naar hun land van herkomst. Zij zullen de verlenging worden van de harde en genadeloze wereldorde, het soort mensen dat zijn eigen volk onderdrukt en uitbuit. Maar anderen zullen de ogen opengaan. Zij zullen hebben begrepen waarom er zoveel onderdrukking en onrecht in de wereld is. Het is te hopen dat zij veranderingen ten goede zullen willen brengen.

Een ander droombeeld heeft te maken met de natuurlijke rijkdommen in de wereld en hoe die verdeeld worden. Onder de immigranten – vakmensen, handelaars en arbeiders – zijn er die het droombeeld koesteren dat alle landen hun natuurlijke rijkdommen gelijkelijk willen verdelen, ten voordele van iedereen. Elk land in de wereld bezit daar iets van, een deel van het potentiële reservoir van ruilmiddelen, zodat ieder land aanbiedt wat het heeft en een eerlijk deel krijgt van wat andere landen in ruil daarvoor hebben te bieden. Deze hoop is gebaseerd op het ideaal van recht en billijkheid en 'fair play'.
Zo bezitten veel landen in Afrika en de Derde Wereld een verscheidenheid aan ruwe grondstoffen, kostbare of minder kostbare, die Europese landen hard nodig hebben voor hun eigen economie. Handel en zakendoen bestaan uit het ruilen van deze rijkdommen, in de hoop een eerlijk en gelijkwaardig aandeel van wat de Afrikaanse landen nodig hebben ervoor terug te krijgen.

Zo hebben ook enkele Afrikaanse landen een overschot aan arbeidskrachten die van nut kunnen zijn voor Europese landen, ten voordele van beide partijen.

Maar de Afrikanen die verkeren in de machtscentra van Europa, waar de beslissingen over deze zaken vallen, beginnen te beseffen wat de realiteit is binnen de wereld van handel en arbeidsverhoudingen. Zij realiseren zich dat wat als ruwe grondstof wordt gewonnen in de Afrikaanse landen van daaruit in Europa ingevoerd wordt voor een onevenredig lage prijs, en daarna bewerkt en doorverkocht met hoge winst voor de Europese concerns. Dit komt erop neer dat Afrika, net als andere Derde Wereld-landen, zijn hulpbronnen en enorme inspanningen biedt voor een belachelijk concessionaire prijs, en daarvoor slechts een schijntje terugkrijgt voor de eigen enorme behoeften.
En Afrika kan er maar weinig aan doen, daar de beslissingen over prijzen praktisch eenzijdig in de Europese centra genomen worden; en als het om concurrentie gaat zijn de zwakke landen altijd in het nadeel. Hetzelfde geldt voor het aantal arbeidskrachten. Buitenlandse arbeiders worden graag geïmporteerd, maar alleen voor die diensten waarvoor ze goedkoop tewerkgesteld kunnen worden, en zonder schade voor de eigen arbeidskrachten. Maar er worden slimme maatregelen genomen zodat, wanneer de aanwezigheid van deze arbeiders in Europa geen makkelijke bron van winst meer vertegenwoordigt voor het gastland, of zware concurrentie gaat betekenen voor lokale arbeiders, deze buitenlanders gedumpt kunnen worden en naar huis teruggestuurd. Want dan zijn zij een blok aan het been geworden en moeten ze opzij gezet worden, zonder rekening te houden met hun mensenrechten en de diensten die zij het gastland hebben verleend.

Een dergelijke ervaring maakt deze migranten duidelijk dat zij zonder meer 'lastdieren' zijn, precies als de slaven die in een vroegere fase van de economie gebruikt werden ten voordele van hun meesters. Het wordt ook duidelijk dat het met de verhoudingen tussen de landen van Europa en hun Afrikaanse 'partnerlanden' in feite in dezelfde geest gaat. Wij hebben niet te maken met verhoudingen van partnerschap, van rechtvaardigheid en gelijkwaardigheid, maar zonder meer met een systeem van keiharde uitbuiting, waarbij zij die de macht hebben en de technologische voorsprong, het zich kunnen permitteren anderen alleen als ondergeschikten te gebruiken. De migranten hebben dat snel in de gaten; en zij komen misschien tot de slotsom dat het een systeem is dat zij in hun land van herkomst willen

navolgen; òf ze voelen dat ze geroepen zijn het te ontmaskeren en aan te vechten en te werken voor gelijkwaardiger verhoudingen.

Een dit alles overkoepelende, simplistische vooronderstelling is dat alle mensen in de wereld – individuen en gemeenschappen – bereid zijn elkaar als gelijken te behandelen, daar wij allen geschapen zijn naar Gods beeld. Hiervan overtuigd hopen de immigranten dat zij behandeld zullen worden met hetzelfde respect en dezelfde voorkomendheid die ieder mens toekomt, wat zijn of haar huidskleur, sociale klasse of economische situatie ook is. Maar er wordt al snel ingezien dat dit een illusie is. Ook in het eigen land, onder hun eigen mensen, bestaat dikwijls onderscheid en discriminatie tussen mensen, om allerlei redenen. En nu ontdekken zij een heel bijzonder type discriminatie, namelijk die op grond van ras of huidskleur. Terwijl sommige Afrikanen, zoals in Zuid-Afrika, misschien allang bekend zijn met dit soort discriminatie met haar ontmenselijkende gevolgen, anderen hebben het wellicht nog niet van dichtbij ervaren. En zo komt het aan als een zware schok als ze bemerken dat ze, afgezien van alle andere soorten discriminatie, overal waar zij gaan ook deze moeten dulden. Het bewustzijn van racisme, subtiel of minder subtiel, is een van de meest weerloos makende ervaringen die Afrikaanse migranten vaak doormaken. Het brengt hen tot wanhoop als ze merken in welke mate velen van hun blanke broeders en zusters, door ervaringen uit het verleden en diepgewortelde vooroordelen, blijven vasthouden aan de overtuiging dat zwarten inferieur en achtergebleven zijn, en niet als volwaardige mensen behandeld hoeven te worden.

Een uitdaging voor de christelijke kerken

De ervaringen van de Afrikaanse diaspora in Europa vormen een van de meest betekenisvolle 'tekenen' of signalen die van God tot ons komen in deze tijd. Daarmee zegt God iets over wat er mis is met onze wereld als geheel en legt daarbij de vinger op de ernstigste problemen, die vóór alle andere aangepakt moeten worden als de wereld zich wil afkeren van de weg die tot ondergang leidt.

Er wordt tegenwoordig tamelijk algemeen toegegeven dat de betrekkingen tussen de rijke en machtige landen enerzijds en de arme en zwakke landen anderzijds niet rechtvaardig zijn en dat dit feit de oorzaak is van veel ellende in de wereld van vandaag. Maar de vraag is welke stappen ondernomen moeten worden om de situatie te herstellen.
De eerste stap is dat men moet toegeven dat er inderdaad iets mis is en dat het een dwingende noodzaak is daar verandering in te brengen. De tweede stap is: de overtuiging hebben dat verandering mogelijk is en in staat zijn realistische strategieën en programma's te ontwerpen om die verandering

tot stand te brengen. Maar het probleem is dat die personen en groepen die voordeel hebben bij een onrechtvaardige situatie het moeilijk vinden te ontdekken wat er nu precies mis is. Zij neigen ertoe verwarde en verwarrende analyses van de situatie te maken en geven de schuld aan de verkeerde oorzaken of stellen ieder ander (met inbegrip van de slachtoffers) verantwoordelijk, behalve zichzelf.

In de bijbel zien wij hoe het volk van God er telkens weer niet in slaagde de ware oorzaken van het kwaad in hun midden te onderkennen, en daarom niet in staat was tot echt berouw en werkelijke vernieuwing. Daarom vond God het nodig hun *profeten* te zenden, die dienden als het ware geweten van het volk. De profeten waren 'zieners'. Zij doorzagen de zinsbegoochelingen van hun volk en openbaarden waar het werkelijk om ging: Gods eigen zienswijze. Zij deden meer. Zij wezen de mensen op de rechte weg naar vernieuwing: door hen Gods Verbond in herinnering te brengen en Zijn heilige wet, en hen aan te moedigen die trouw te volbrengen.

In onze tijd hebben wij zulke profetische stemmen nodig. En ik wijs erop dat het in de Europese situatie de christelijke kerken zijn die het beste zijn toegerust om de rol van profeten te vervullen. De Kerk is de hoeder van Gods Goede Nieuws van liefde, gerechtigheid en respect voor de rechten van ieder mens, in het bijzonder van de zwakken, de armen en gemarginaliseerden. Christelijke kerken worden opgeroepen hun volken in Europa voor te gaan in het luisteren naar wat God te zeggen heeft door de ervaringen van zulke groepen als de Afrikaanse diaspora. Zij hebben twee belangrijke taken. Ten eerste: het moedig en onverbiddelijk aan de kaak stellen van het kwaad van ongerechtigheid, racisme, wreedheid en ongevoeligheid dat in hun midden aan de dag gelegd wordt. Als de boodschappers van het evangelie het zelf niet willen zien of bang zijn om het hardop te zeggen, wie zal dán zijn profetische stem verheffen uit naam van de armen, de vervolgden, de onderdrukten en uitgebuiten? Ten tweede: het uitwerken van doeltreffende programma's om verandering te bewerkstelligen, naar de eisen van Christus' wet van de liefde. Het is niet voldoende het kwaad aan de kaak te stellen: meer dan iets anders hebben mensen er behoefte aan dat hen gewezen wordt hoe projecten voor vernieuwing uitgevoerd kunnen worden.

Dr. P.A. Kalilombe (1933) werkte jarenlang als Witte Pater in Tunesië en Malawai. In 1972 werd hij benoemd tot bisschop van Lilongwe. In 1976 volgde zijn benoeming tot vice-voorzitter van de Associatie van Derde Wereld Theologen (EATWOT). Vanaf 1982 is hij werkzaam in Birmingham als stafmedewerker van Selly Oak College voor de studie van relaties tussen blanke en zwarte christenen.

Mathieu Schoffeleers

Een ontwerp voor actie. Een slotbeschouwing

Als we de bijdragen in dit nummer tot ons willen laten spreken als onderdelen van een aaneengesloten argument, dan is Kalilombe het voor de hand liggend uitgangspunt. Hij nodigt ons namelijk uit na te denken over de problematiek van Afrika in het kader van de Afrikaanse diaspora in Europa. Door het aanbrengen van dat perspectief wordt de Afrikaanse problematiek automatisch de onze. Die diaspora definieert hij vervolgens, en zeer terecht, als een bijbels 'teken der tijden', een signaal dat er iets grondig verkeerd is. Een teken der tijden is tevens een oproep tot bekering en tot het beëindigen van de voortgaande uitbuiting, ontrechting en vernedering. Gebeurt dat niet, dan stevenen we af op een catastrofe. Afrika moet een rechtvaardig deel krijgen van wat gewonnen wordt op zijn grond en met zijn arbeidskrachten. Verder moet de Afrikaanse mens zijn plaats kunnen innemen als volkomen gelijkwaardig medeburger, en moet zijn cultuur met evenveel respect tegemoet getreden worden als de onze. Dit zijn de hoofdlijnen van zijn betoog. De andere bijdragen in deze bundel fungeren als uitwerking van die hoofdlijnen.

De roep om meer democratie

Is er van alles mis met de economische structuur, waardoor Afrika steeds dieper verzinkt in schulden, daarnaast geldt als een van de hoofdproblemen hoe een redelijke mate van democratie te waarborgen. Dit probleem speelt vrij algemeen, getuige de talrijke autocratische regimes. Een van de meest pathetische gevallen wat dat betreft is Malawi, waar een drieënnegentigjarige president letterlijk overeind gehouden wordt door een kleine

politieke elite. Maar qua omvang en onmenselijkheid is dit probleem het meest schrijnend in de Republiek Zuid-Afrika, waar het blanke racisme zelfs in onze dagen nauwelijks aan kracht heeft ingeboet. Een van de meest fundamentele obstakels voor de verwezenlijking van een meer democratische orde in dat land is zoals bekend dat van het blanke grondbezit. Kistner noteert terecht in zijn door Van Slageren geredigeerde bijdrage, dat praten over democratie in Zuid-Afrika een holle kreet blijft, zolang dat probleem niet is opgelost.

Wat betreft het probleem van de invoering en handhaving van een democratische orde hebben de kerken een niet te ontkennen functie. Zowel Kistner als Magesa wijzen daarop, en recente interventies van de kerken in Zaïre, Kenya en Malawi getuigen ervan dat ze zich ook van die taak bewust zijn. Maar hoe staat het met de democratie binnen de kerken zelf? Muiruri spreekt wat betreft de katholieke kerk in Kenya van een verstikkend paternalisme, en hetzelfde kan *mutatis mutandis* gezegd worden van de katholieke kerk in de meeste andere landen. Gedeeltelijk is dat inherent aan de katholieke kerk als geheel, maar in Afrika is de gebondenheid aan Rome en de interne reglementering nog dwingender omdat men daar ook nog eens geldelijk van Rome en met Rome gelieerde instituten afhankelijk is.
In Zuid-Afrika speelt verder nog het probleem van de kerkelijke strijders voor de rechten van de zwarte bevolking. Waar hun individualistisch optreden in het verleden noodzakelijk was om snel en *ad rem* te kunnen handelen, is dat in de huidige periode eerder een handicap geworden. Het valt hun moeilijk om te gaan met de stemmen van de oppositie binnen hun eigen kerk.

Maar er zijn ook lichtpunten. Een daarvan wordt gevormd door de vrouwenbewegingen; een ander door de kleine christelijke gemeenschappen, elders bekend als basisgemeenschappen. Het is verheugend dat de kerkelijke vrouwenverenigingen en vrouwen meer frequent toegang hebben gekregen tot bestuurlijke functies in de kerk. Voor een deel is dat te danken geweest aan de periode van de vrijheidsstrijd, toen de mannen de frontposities innamen en de vrouwen met hun gezinnen het alleen moesten zien te rooien. In die periode, die wat Zuid-Afrika betreft nog steeds voortduurt, hebben de vrouwen een onderlinge solidariteit opgebouwd, die doorwerkt in het kerkelijk leven. Overigens is het niet alleen de vrijheidsstrijd, die dit teweeg heeft gebracht. Ook de trekarbeid, waardoor vrouwen vaak maanden en jaren alleen moesten zien te overleven, heeft geleid tot talloze spontane *self-help* groepen. Begonnen buiten de kerk zijn deze niet zelden, vaak onder pentecostale invloed, de kerken binnengedrongen. Kistner ziet deze

groepen terecht als bewijs dat kerken, ondanks hun vaak starre hiërarchische regimes, toch nog kunnen fungeren als gemeenschap van gelovigen. Hij wijst er in dit verband ook nog op dat ze niet uit zijn op confrontatie en polarisatie, maar op samenwerking ten bate van degenen in de samenleving die helemaal niet gehoord worden. Spee is het duidelijk met die visie eens en laat zien hoe dit standpunt de keuze van het bijbels voorbeeld mede bepaald heeft. Het is niet het Exodus-motief, de bevrijding uit een situatie van onderdrukking, maar het Genesis-motief, de realisering van de complementariteit van man en vrouw op basis van gelijkheid, waarvoor gekozen werd.

Een tweede lichtpunt wordt, zoals gezegd, gevormd door de kleine christelijke gemeenschappen. In zekere zin hebben deze gemeenschappen bestaan vanaf het begin van de christianisering van Afrika. Overal hadden bekeerlingen de behoefte om met andere bekeerlingen in de omgeving samen te werken. Men bouwde een eenvoudige gebedsruimte en kwam er regelmatig samen. Men steunde elkaar bij geboortes, begrafenissen en huwelijken. Men hielp in geval van ziekte, gaf christelijk onderricht, enzovoorts. In die zin was het een vorm van kerk-zijn, die de participanten een zekere mate van onafhankelijkheid toeliet. Juist omdat missie en zending voor een belangrijk gedeelte afhankelijk waren van dergelijke plaatselijke kernen, werd daar van bovenaf meestal niet meer geregeld dan strikt nodig was.

In onze dagen heeft de term 'kleine christelijke gemeenschappen' echter een meer sociaal-kritische klank gekregen. De leden worden naast de zorg voor de plaatselijke kerkgemeenschap ook uitgenodigd om op basis van de Schrift kritisch te reflecteren op de bredere kerkelijke, politieke en economische vraagstukken. Muiruri heeft deze groeperingen met succes weten in te schakelen in de voorbereiding tot de grote Afrika Synode van de katholieke kerk, die gepland is voor het volgend jaar. Zijn speciaal voor hen geprepareerde questionnaires leverden een overvloed aan creatief commentaar op.

Inculturatie

Naast behoefte aan meer democratie is er ook behoefte aan meer en diepergravende inculturatie. Dat geldt zowel voor liturgie als voor pastorale zorg en theologische reflectie. Geen van de hier bij elkaar gebrachte bijdragen gaat specifiek in op liturgische vragen, maar het artikel van Magesa kan zeer wel in die zin verstaan worden. Zoals in de joods-christelijke traditie het verleden een kritische functie heeft ten opzichte van het heden, zo zou

dat ook in Afrika moeten zijn. Afrika heeft een historie achter zich van eeuwenlange slavernij, waarin zich op massale schaal de meest mensonterende dingen hebben voorgedaan. Maar in catechese en liturgie blijkt daar niets van. Als dit door blijft gaan kan hetzelfde zich herhalen. Belangrijker is volgens Magesa echter dat zonder de herinnering de Afrikaanse christenen niet in staat zullen zijn hun redding als volk door Jezus Christus te ervaren. Hij geeft ook aan hoe dat zou moeten gebeuren. Duidelijk moet zijn dat overleving en bevrijding uiteindelijk alleen maar mogelijk zijn geweest dank zij het geven-om-elkaar en delen-met-elkaar, dat zozeer een kenmerk is van de Afrikaanse cultuur. Een exodus die mogelijk werd dank zij de communitas van de betrokkenen.

Magesa's voorstel is origineel, revolutionair en – in tegenstelling tot zoveel andere voorstellen in de sfeer van Afrikaans christendom – praktisch uitvoerbaar. Een dergelijk cultiveren van de herinnering heeft lange tijd ook mede de identiteit bepaald van het Nederlandse protestantisme, waarin het lijden onder en de bevrijding van het Spaanse juk centraal stond. Een ander en meer dramatisch voorbeeld van de samenbindende kracht van de collectieve herinnering is de presbyteriaanse kerk in Ulster. Dit laat tegelijkertijd zien dat er ook wel negatieve effecten kunnen optreden, maar in het geval van Afrika is het historisch gegeven zo massaal en evident en de betekenis ervan zo van mondiale omvang, dat het moeilijk sectarische doeleinden kan dienen. Magesa's voorstel verdient daarom serieuze overweging. Ook moet opgemerkt worden dat het nauw aansluit bij wat Kalilombe voor ogen heeft. Wel moet daarbij de vraag gesteld worden wat de oorzaken kunnen zijn geweest van deze massale verdringing van een collectief trauma.

Een tweede gebied waarop meer ingrijpende afrikanisatie is geboden, is dat van de zielszorg en de ziekenzorg. Missie en zending hebben er grote moeite mee geloof in hekserij en boze geesten in het leven van hun gelovigen serieus te nemen. Legio zijn de klachten over westers opgeleide medici in missieziekenhuizen, die weigeren bij dergelijke zaken stil te staan. Wijsen doet in deze bundel een oproep om verbetering te brengen in die situatie. Medisch personeel moet meer tijd en aandacht schenken aan dergelijke problemen. Dat vergt onder andere dat men zich meer toelegt op de kennis van taal en cultuur. Er is geen twijfel aan dat dit zou moeten gebeuren, maar in de praktijk blijkt het vrijwel onuitvoerbaar. Het probleem wordt enerzijds gevormd door de schaarste aan personeel met als gevolg overbelasting, en de complexiteit van de Afrikaanse culturen. De laatste hoeven in principe natuurlijk niet complexer te zijn dan de onze, maar we ervaren ze als ongewoon complex vanwege de grote verschillen met ons eigen gedachtengoed.

Ter Haar geeft aan de hand van het geval Milingo een voorbeeld hoe Afrikaans en christelijk denken op het gebied van ziekte en ongeluk op succesvolle wijze geïntegreerd kunnen worden. In verband daarmee moet ook gewezen worden op de letterlijk duizenden onafhankelijke kerken met hun miljoenen-aanhang, waarin genezing en geestenuitdrijving eveneens een centrale rol spelen. Afrika heeft overigens niet alleen behoefte aan individuele genezing, maar ook aan collectieve genezing, waarmee bedoeld wordt het hervinden van zijn eigen identiteit en waardigheid. Milingo gaf ook daar een antwoord op, maar het experiment vond geen genade in Rome. Rituele genezing op grote schaal blijft voor de gevestigde kerken nog steeds verdacht, want men ziet, al dan niet terecht, al gauw het spookbeeld van syncretisme en persoonsverheerlijking. Ook is meermalen gewezen op de opvallende correlatie tussen rituele genezing en politiek conservatisme.

Het derde aandachtsveld is dat van de theologie en daarbinnen vooral de christologie. Het vinden van een levensvatbaar en algemeen aanvaardbaar Afrikaans christologisch paradigma is een cruciaal probleem gebleken. Het ene ontwerp volgt op het andere zonder werkelijk wortel te schieten. Een van de oorzaken daarvan is dat het constructies zijn van kerkelijke academici, die nauwelijks oog lijken te hebben voor de paradigma's die het gelovige volk hanteert. Een daarvan is de voorstelling van Christus als Mganga ('traditionele genezer'), dat een zeer grote verbreiding heeft maar blijkbaar door vrijwel allen gemeden wordt.
Aanhangers van de Zuid-Afrikaanse Black Theology met Mofokeng als een van hun leidende vertegenwoordigers hebben die impasse gedeeltelijk overwonnen door Christus primair te definiëren als Bevrijder in sociaal-politieke zin. Dat sluit zeer wel aan bij Magesa's voorstel. Opmerkelijk en alleszins toe te juichen is Mofokengs afwijzing van het klassieke offer- en verzoeningsmodel. Hij beweert terecht dat we hier te maken hebben met een christologie, die gehoorzaamheid predikt, ook daar waar verzet een juister en waardiger antwoord zou zijn.
Waar Mofokeng geen melding maakt van enige crisis in de Afrikaanse theologie zijn Kpobi en Manhaeghe van mening dat zulks wel degelijk het geval is. Na dertig jaar Afrikaanse theologie is volgens hen de vaart er grotendeels uit. In sommige gevallen is de urgentie van de onderneming niet langer duidelijk; elders heeft men de samenhang met de hedendaagse problemen uit het oog verloren en is men vervallen in zuiver theoretische discussies. Dit alles is ongetwijfeld ten dele te wijten aan de westerse controle over de theologische produktiemiddelen, maar het zou de Afrikaanse theologen ook niet misstaan bij tijd en wijle de hand in eigen boezem te steken en wat kritischer te staan tegenover zichzelf. Methodologisch zijn ze vaak zwak.

Conclusie

De voortgaande verpaupering van de meeste Zwart-Afrikaanse landen noodt tot een nieuwe periode van bezinning. Kalilombe doet ons een tweetal stimulerende noties aan de hand met zijn 'Afrikaanse diaspora' als 'teken der tijden'. Daardoor wordt Afrika ons probleem als Europeanen en tegelijkertijd als christenen. Magesa helpt ons verder op weg met zijn voorstel catechese en liturgie op te bouwen rond het thema van de slavernij en de ontworsteling daaraan door het beleven van een Afrikaanse communitas. Belangrijke hedendaagse manifestaties van die communitas zijn de vrouwenbewegingen en de kleine christelijke gemeenschappen, die beide meer theologische ondersteuning verdienen. Mofokeng bouwt het voorstel van Magesa verder uit met zijn theologie van Christus als bevrijder. Dit kan in twee richtingen ingevuld worden. De eerste is die van Christus als bevrijder van de menselijke gemeenschap. Hier zou het probleem van de democratie aan de orde kunnen worden gesteld. De tweede richting is die van Christus als bevrijder van de individuele mens. Hier zouden de afrikanisering van zielzorg en ziekenzorg aan de orde kunnen komen.
Zou een dergelijk project ooit in een of andere vorm georganiseerd worden, dan ligt er de vraag hoe het samenspel van Europese en Afrikaanse deelnemers aan deze discussie te realiseren. Wat wordt er bijvoorbeeld van de Europese partners verwacht? Welke inbreng hebben de Afrikaanse theologen daarin? Is er ruimte voor wederzijdse kritiek?

Prof. dr. J.M. Schoffeleers is emeritus hoogleraar Niet-Westerse Religies aan de VU en bijzonder hoogleraar in de faculteit van Sociale Wetenschappen aan de Universiteit Utrecht. Hij studeerde theologie in Nederland en antropologie in Zaïre en Engeland. Van 1955 tot 1976 was hij werkzaam als missionaris in Malawi.

Jan Slomp
Een geschiedenis van de katholieke kerk in Pakistan

Tussen 1984 en 1988 verschenen zes deeltjes van de 'Pakistan Christian History', geschreven door de Mill Hill pater John Rooney. Jan Slomp maakte van deze publikaties een uitgebreide recensie.

Op 1 februari 1935 werd in Calcutta 'The Church History Association of India' opgericht. De aanzet hiertoe was gekomen van de Internationale Zendingsraad die in 1931/32 een deputatie naar India had gezonden om de kerken in India tot bestudering van hun eigen geschiedenis aan te zetten. Toonaangevende Indiase theologen als A.J. Appasamy en C.E. Abraham erkenden meteen de urgentie van een dergelijke onderneming met het oog op de toen op gang gekomen besprekingen over kerkelijke eenwording, die later, zoals bekend, zouden resulteren in de (verenigde) Kerken van Zuid-India (1947), Noord-India (1971), en The Church of Pakistan (1971). Als je samen ergens heen wilt moet je ook weten waar je vandaan komt. Bij deze besprekingen bleken immers telkens conflicten en spanningen hun oorsprong te vinden in een gebrekkige kennis van elkaars geschiedenis. Met name na 1947, toen India zijn onafhankelijkheid herwon op Groot-Brittannië ontplooide de CHAI, zoals het genootschap in kerkelijke kring gemakshalve werd genoemd, twee belangrijke activiteiten. Men begon met de publicatie van een eigen halfjaarlijks tijdschrift *Indian Church History Review* en zette een zesdelige *History of Christianity in India* op stapel, waaraan Indiase historici uit alle kerken, inclusief de Rooms-Katholieke Kerk, meededen. Door de 'Partition' van 1947 waarbij West- en Oost-Pakistan op nogal onnatuurlijke wijze ontstonden kon het project niet meer gaan over het hele Indiase subcontinent. Natuurlijk hebben de kerken in India, Bangladesh en Pakistan tot 1947 een gemeenschappelijke geschiedenis, maar de optiek veranderde wel. In Pakistan ging men behoefte voelen aan een zendings- en kerkgeschiedenis waarbij men zich beperken zou tot die gebieden die na de 'Partition' binnen de staatsgrenzen van de nieuwe staat vielen. Uiteraard moest ook veel meer rekening worden gehouden

met de moslim context niet alleen sedert 1947 maar ook in het verleden. Pakistan laat zich immers vooral (maar niet uitsluitend) inspireren door de geschiedenis van India voorzover moslimvorsten, politici, kunstenaars, bouwmeesters, theologen daarin een rol hebben gespeeld. Ook zoekt men nog meer dan voor de 'Partition' aansluiting bij de rest van de moslimwereld. Dit komt ondermeer tot uiting in het opnemen van een groeiend aantal Perzische en Arabische woorden in de nationale taal, het Urdu. Dit heeft uiteraard ook invloed op het taalgebruik binnen de kerken. Toen in 1971 Oost-Pakistan zelfstandig werd en voortaan Bangladesh ging heten, gingen christenen in Pakistan nog nadrukkelijker zoeken naar hun historische wortels. Dit resulteerde in 1971 in een uitvoerig artikel van de toenmalige Schotse bisschop van Sialkot in de Church of Pakistan, Dr. William G. Young, over de geschiedenis van de kerken in Pakistan in *Al-Mushir, The Counselor*, het theologisch tijdschrift van het Christian Study Centre in Rawalpindi. Naar aanleiding van dit artikel deden bisschop Young en de schrijver van dit artikel een oproep in *Al-Mushir*, om mensen te bereiken die geïnteresseerd zouden zijn in het stichten van een Pakistaanse 'Church History Society'. We kregen evenwel zo weinig reacties dat het niet gekomen is tot oprichting van zo'n kerkhistorisch genootschap. Des te verheugender is het dat men na ons beider vertrek uit Pakistan in het Christelijk Studiecentrum de draad weer heeft opgepakt. Aangezien de kerken in Pakistan zelf nog niet beschikken over eigen kerkhistorisch gevormd kader, werd toch nog in missionaire kring gezocht naar personen die de bal aan het rollen zouden kunnen brengen. Aan rooms-katholieke zijde vond men de Schotse Mill Hill pater John Rooney hiertoe bereid. Aan protestantse kant moet men nog beginnen. Het ontbreken van Pakistaanse kerkhistorici moet hoogstwaarschijnlijk worden geweten aan het te kort schieten van de theologische opleidingen in dit land. Father John Rooney publiceerde in 1981 Khabar Gembia. A History of the catholic Church in East Malaysia and Brunei 1880-1976, London Burns and Oats, 1981. Met deze ervaring kwam hij naar Pakistan en zette zich aan het werk in het reeds genoemde Christian Study Centre. Financieel werd de onderneming mogelijk gemaakt door een subsidie van Missio in Aken. Rooney opteerde voor het schrijven van een serie van zeven losse deeltjes in plaats van een dik boek. Deze aanpak had onder meer de volgende voordelen: al schrijvend en publicerend kon methodische kritiek op de vroegere deeltjes ten goede komen aan de latere. Voor de gemiddelde Pakistaanse beurs zijn de losse deeltjes relatief goedkoop, mede dankzij de genoemde subsidie. Bovendien kan straks een eventuele protestantse kerkhistoricus makkelijker aansluiten bij Rooney omdat natuurlijk de kerkgeschiedenis tot de komst van de eerste protestantse zendelingen in het gebied dat nu Pakistan heet, dat wil zeggen het begin van de 19e eeuw, voor protestanten

samenvalt met die van de oudere katholieke kerk en missie. Wel zal de aansluiting bij bepaalde kerkelijke en missionaire structuren in India en daarbuiten ook reeds voor de 19e eeuw voor protestanten uiteraard anders zijn. De keuze van de algemene titel lijkt me gelukkig: Pakistan Christian History. Rooney heeft snel en hard gewerkt. In 1984 verschenen Monographs nummer 1 en 2, in 1986 de nummers 3 en 4, in 1987 Monograph 5 en in 1988 de nummers 6 en 7. Aangezien de laatste twee samengevoegd zijn in een band van ruim 200 blz. gaat het totaal om 6 gebrocheerde boekjes, die samen ruim 900 bladzijden tellen.

Kort overzicht van de inhoud

De zeven delen hebben elk een bondige welgekozen titel gekregen, waardoor een bepaalde periode en/of regio treffend wordt getypeerd. Deel I, *Shadows in the Dark* (Schaduwen in het donker), 120 blz., behandelt de eerste tien eeuwen vanaf de veronderstelde komst van de apostel Thomas. Deel II, *The Hesitant Dawn* (Aarzelend ochtendgloren), 120 blz., gaat over missiewerk ten tijde van de Groot Mogols in de periode 1579-1760. Over de periode tussen beide delen valt niets te schrijven! Deel III, *On heels of Battles* (Veldslagen op de voet gevolgd), 129 blz., behandelt de eeuw tussen 1780 en 1886. Deel IV, *Into deserts* (Woestijnen in), 149 blz., biedt een geschiedenis van honderd jaar rooms-katholiek bisdom Lahore (1886-1986). Dit deeltje diende meteen als jubileumbundel. Het anglicaanse bisdom werd in 1887 in Lahore geïnstitueerd. Deel V, *On rocky ground* (Op rotsige bodem), 163 en xviii blz., geeft een overzicht van missionaire en kerkelijke activiteiten tussen 1887 en 1987 in de noordwestelijke gebieden (o.a. Rawalpindi, Peshawar, Afghanistan en Kashmir). Deel VI, *Symphony on sands* (Symphonie op zandbodems) gaat over de bisdommen Karachi en Kyderabad. Deeltje VII tenslotte heet *Of wheat that ripens* (Rijpend graan) is een historisch essay over de bisdommen Multan en Faisalabad (= Lyallpur). De delen VI en VII samen in een band tellen 195 en VII bladzijden. De auteur noemt deel VII een essay omdat het meer dan de eerste zes gebaseerd is op interviews.

Typering, werkwijze en bronnen

Elk deel is rijkelijk voorzien van kaarten, statistieken, foto's en een verantwoording van de bronnen. De auteur moest bronnen raadplegen in het Engels, Spaans, Portugees, latijns, Frans, Duits, Italiaans en niet in de laatste plaats het Nederlands. Talloze Belgische Capucijnen, Nederlandse Mill Hill paters en Franciscanen werkten (en werken) sedert meer dan een eeuw in dit gebied. Al deze en andere missionarissen rapporteerden meest-

al in hun eigen taal naar hun landen van oorsprong, maar ook aan Propaganda Fide in Rome dat een belangrijke coördinerende rol vervulde. Daarom moest Rooney archieven bezoeken in Spanje, Portugal, Rome, Londen, Antwerpen, Bombay, Goa, enz. Ook al heeft Rooney natuurlijk hulp gehad bij het vertalen van archiefstukken en oudere publikaties, de prestatie blijft niettemin indrukwekkend. Een uitvoerig register maakt elk deel toegankelijker met name ook voor studenten, die zeker tot de eerst aangewezen lezers zullen behoren. De uitvoering is aantrekkelijk. Jammer genoeg ontbreken titels op de rug. Ook zouden lezers gebaat zijn met een lijst van bij elkaar toch te veel errata voor een historische reeks. Men kan die fouten niet allemaal toeschrijven aan het niveau van het Pakistaanse drukkersgilde. De auteur drukt zich eenvoudig, soms zelfs een beetje populair uit. Dit laatste komt de leesbaarheid ten goede. Rooney heeft weinig bronnen in het Urdu, de nationale taal van Pakistan, kunnen raadplegen omdat hij die taal niet kent. Voorzover hij die bronnen nodig had, hebben anderen hem met de inhoud vertrouwd proberen te maken. De lezer moet daarom ook niet verwachten dat Rooney ons inzicht geeft in de wijze waarop het evangelie in de Pakistaanse cultuur is gerecipieerd of welk vroomheidstype we tegenkomen in publikaties en liederen in de lokale talen van Pakistan. Niemand mag Rooney verwijten wat de Pakistaanse kerken zelf tot nu toe ontberen, namelijk een historisch besef dat zo sterk is ontwikkeld dat net als in Indias een kerkgeschiedenis van eigen bodem kan ontstaan. Het is daarom begrijpelijk dat Pakistaanse katholieke, maar ook andere christenen, zich zelf, volgens hun zeggen, nog maar nauwelijks tegenkomen in deze vooral vanuit een missionaire optiek geschreven geschiedenis. Maar is het anders gegaan in andere landen? Voorzover mij bekend is bijna overal de kerkgeschiedenis van een bepaald land met een geschiedenis van de zending(missie) begonnen. Ik denk ook dat het in Pakistan niet anders kon. Wie dit feit welwillend verdisconteert zal met dankbaarheid kennis nemen van wat Rooney biedt. Maar zijn studies vragen wel om een vervolg. Hij laat daar ook ruimte voor. Het hele inculturatieproces laat hij grotendeels liggen. Ik geef hiervan een voorbeeld uit deel VI (pp. 38-40). In deel IV (pp. 53-54) kwam hetzelfde onderwerp al kort ter sprake. In 1894 kwam een Bengali, Banerjee genaamd, naar Hyderabad als missionaris van de hindoe Brahmo-Samaj. Hij wordt gedoopt en noemt zich voortaan Thomas Banerjee. Maar na zijn doop trekt hij een saffraankleurige mantel aan en noemt zich een katholieke sanyasi. Hij wordt de kerk uitgegooid met de boodschap dat hij zich fatsoenlijk moet kleden. Niet afgeschrikt of ontmoedigd begint hij met een eigen centrum en met publikaties in het Engels en Sindhi. Hij heeft daarmee tot ver buiten Hyderabad invloed en succes. Banerjee's initiatief was een prachtig voorbeeld van 'indigenisation'. Maar de kerk is verlegen met hem. Als hij zich

ook met politiek gaat bemoeien krijgt de kerkelijke leiding van hogerhand, dus uit Rome, te horen dat men zijn activiteiten vanuit de kerk (en missie) niet verder moet aanmoedigen. Rooney beschrijft de gebeurtenissen rondom Thomas Banerjee en zijn tot 1947 aanwijsbare invloed met kennelijke instemming. De overeenkomsten met de beweging van Sadrach in Indonesië vallen op. Deze drie bladzijden van Rooney vragen gewoon om een vervolg door iemand die meer vertrouwd is met het inculturatieproces en daarover kritisch kan schrijven. Dat hoeft niet per se een Pakistani te zijn. In de mij resterende ruimte wil ik enkele saillante punten noemen waarvan mijns inziens de betekenis niet tot Pakistan of India beperkt is. Daarbij wordt de indeling van Rooney zo gevolgd dat het Romeinse cijfer slaat op een van de zeven deeltjes en het Arabische cijfer op de bladzijde.

I Schaduwen in het donker

Elke christen in India en Pakistan maar ook vele zendelingen en missionarissen, mits ze er lang genoeg wonen (woonden), is ervan overtuigd dat de apostel Thomas in India gepredikt heeft. Dat is een kwestie van geloof. Hoe staat het met de bewijzen? Meestal gaat men ervan uit dat hij in Zuid-India gepredikt heeft onder daar gevestigde joodse kooplieden. Maar sedert het ontstaan van Pakistan wordt de Noord-Indiase hypothese volgens welke Thomas in Sirkap in de buurt van Taxila, vlak bij Rawalpindi, het evangelie verkondigde, met des te meer overtuiging gebracht. Katholieke christenen pelgrimeren naar de plek van de opgravingen waar Thomas koning Gondulphares, zoals Rooney zijn naam spelt, ontmoette. Deze naam komen we tegen in de apocriefe Acta van Thomas (zie ondermeer M.R. James, *The Apocryphal New Testament* (pp. 364-438). Maar dezelfde naam wordt ook aangetroffen op talloze munten die in en rondom Taxila zijn opgegraven. Archeologen, onder meer Sir John Marshall in zijn driedelige werk over Taxila en in zijn kortere *A guide to Taxila*, uitgegeven door het Department of Archeology in Pakistan in 1960, dateren deze munten in het midden van de eerste eeuw na Christus. Wil men nog meer bewijs? Toch schrijft Rooney na een minutieus onderzoek van alle gegevens, waaronder ook de bewering van sommige Pakistani dat men in Taxila een oud-christelijk kruis heeft gevonden: 'dat het om een sterke hypothese gaat, maar niet meer dan een hypothese'. De auteur gelooft zelf in die hypothese en dus ook dat er op die plek door het werk van Thomas een soort christelijke gemeenschap heeft bestaan, maar kan het niet hard maken (I, 105). In deel I maakt Rooney korte metten met de bewering van de Ahmadiyya-beweging dat Jezus en Maria in de eerste eeuw Murree (in de bergen bij Rawalpindi) en Srinagar (in Kashmir) zouden hebben bezocht en dat Jezus in Kashmir begraven zou liggen. Niettemin schijnen er oude Hindoe-geschriften te zijn die wijzen op vroeg-christelijke invloed (I, 60). Op

vastere grond staan we als wordt aangenomen, op grond van gegevens uit de vroeg-Perzische kerkgeschiedenis, met name van het bisdom Ardushir, dat er christelijke gemeenschappen waren in de Sindh en waarschijnlijk ook in de Punjab. In ieder geval gaan nederzettingen van Armeense christen-kooplieden (I, 98) heel ver terug. Maar na de veroveringen door moslim-legers die reeds in het begin van de zevende eeuw India over land binnendrongen, raakten christenen in deze regio's geïsoleerd. De christenen in deze gebieden blijven in die vroege perioden mensen zonder duidelijk herkenbaar gezicht, schaduwen in het donker.

II Aarzelende ochtendschemering

De pauselijke bul Inter Cetera (1493) verleende aan de Kroon van Portugal geestelijk gezag in alle veroverde en nog te veroveren gebieden (II, 7). Dit recht werd het *Padroado*-stelsel genoemd. Volgens Rooney werd hierdoor een goede ontwikkeling van de katholieke missie in India (inclusief het gebied dat later Pakistan zou heten) ernstig belemmerd. Bij een latere (1494) pauselijke verdeling van invloedssferen kreeg Spanje het voor het zeggen in alle gebieden 170 nautische mijlen ten westen van de Azoren en de Portugezen de rest. De details en de conflicten die natuurlijk toch ontstonden ter zijde latend, valt het niet te verwonderen dat de in andere religies zeer geïnteresseerde Mogol-keizer Akbar (imperabat 1556-1605) contact zocht met in Portugese factorijen aan de kust van India woonachtige geleerde priesters (II, 26). In november 1579 kwam Abdullah, de speciale gezant van Akbar in Goa, aan met de brief van zijn keizer. Kort daarna vertrok een delegatie naar de stad Fatehpur Sikri waar Akbar residéerde. In 1590 vertrok een tweede missie naar Lahore, waar Akbar toen woonde. Lahore is thans de culturele hoofdstad van Pakistan. Men zou derhalve de komst van deze jezuïeten als een nieuw begin van het missiewerk in Pakistan kunnen beschouwen. Zij koesterden zich aanvankelijk in de, zoals later zou blijken, ijdele hoop, dat Akbar op het punt stond christen te worden. Maar dit berustte op een verkeerde interpretatie van Akbars woorden en handelingen. Ook zijn opvolger Jahangir (1605-1627) was de jezuïeten vriendelijk gezind en stond hun toe vrijelijk te preken en bekeerlingen te maken in Lahore. Jahangir deed bovendien royale schenkingen voor kerkbouw in Lahore en Agra, uiteraard tot ongenoegen van de moslim-geestelijkheid. Ook moesten op zijn bevel twee prinsen, zonen van zijn overleden broer Daniyal in de christelijke religie worden onderwezen. Ze werden zelfs publiekelijk gedoopt, maar keerden enkele jaren later het christendom de rug weer toe. In die zelfde periode vond ook missiewerk plaats in Sind. Onder latere Mogol-vorsten was er minder vrijheid voor missiewerk. Bij zijn analyse van het werk van de jezuïeten maakte Rooney dankbaar gebruik van onder meer de dissertatie van A. Camps uit 1957, *Jerome*

Xavier S.J. and the Muslims of the Mogul Empire. Aan het werk van de jezuïeten kwam een eind niet door de Mogols maar omdat de koning van Portugal de orde ontbond en verbood. Na 1760 hield hun werk op in India. Toch waren er enige resultaten, waaruit men voor de toekomst lering kon trekken. De missionarissen hadden niet alleen de taal en de cultuur bestudeerd maar ook boeken en teksten vertaald voor lokaal gebruik. Hun werk als 'kerkplanters' had echter zo goed als geen blijvende invloed.

III Strijdtonelen (tussen 1780 en 1886)

De titel van deel III, 'On heels of battles', slaat in de eerste plaats op het feit dat de katholieke kerk als pastoraal verzorgingsinstituut daar aanwezig was waar de Britse koloniale legers heen trokken. Maar er waren ook andere strijdtonelen. Het aartsbisdom Goa claimde op grond van de oude padroado toezeggingen en contracten tussen Portugal en de Heilige Stoel benoemingsrecht van bisschoppen ook in katholieke kerken in gebieden onder Brits bestuur. Aangezien de helft van de Britse troepen Iers en dus katholiek was, schiep dit problemen omdat de British East India Company natuurlijk geen Portugese inmenging en invloed over de aalmoezeniers kon en wilde toestaan. Pas aan het eind van deze periode zou een bevredigende oplossing worden gevonden van dit interne schisma (III, 69). In de vacatures die vanuit Goa niet konden worden vervuld werd voorzien door op initiatief van Propaganda Fide in Rome opgerichte en bemande apostolische vicariaten. In die periode was de kerk als instituut aanwezig. Het legerpastoraat werd gekenmerkt door strijd tegen prostitutie, verzorging van wezen wier vaders waren gesneuveld en het bieden van recreatie zonder sterke drank tegen veelvuldige dronkenschap. De kerk stichtte ook scholen voor soldatenkinderen. Daarvoor werden zustercongregaties ingeschakeld. Na de katholieke emancipatie in Engeland was de Company immers verplicht de aalmoezeniers en de kerken te betalen. Ze deed dat zuinigjes maar het gebeurde, hoewel de niet-katholieke soldatenkerken werden bevoordeeld. Later zou de katholieke kerk zich ook vestigen in spoorwegcentra toen in India spoorwegen werden aangelegd en in spoorwegkolonies vrij veel katholieke werkers vooral afkomstig uit Goa werden gevestigd. Particuliere Britse financiers van de aanleg waren gelokt met prospectussen waarin gewezen werd op het feit dat India zo ook open werd gelegd voor het werk van de verspreiding van het evangelie. Een gevolg was dat vele Indiërs de spoorwegen aanvankelijk meden (III, 61). De belangrijkste gebeurtenis was uiteraard de Mutiny van 1857 waarbij onder alle christengroeperingen slachtoffers vielen. Pas aan het eind van deze periode kregen de kerken echt oog voor de lokale bevolking en was er sprake van overgangen naar de kerk. Belangrijk in dit verband is een Urdu-vertaling van het Nieuwe Testament die in 1864 door bisschop Hartmann werd

gepubliceerd. Grondleggend werk hiervoor was gedaan door Mgr. H. Pezzoni (III, 74-76). Hartmann zette zich ook in voor huwelijkswetgeving.

IV Woestijnen in

Deel III eindigde met de pauselijke regeling betreffende het slepende conflict over Padroado. In deel IV wordt beschreven hoe het werk dat in 1840 weer in de Punjab, het vijfstromenland, was begonnen in 1886 voorlopig bekroond werd met het institueren van het bisdom Lahore. Dit bisdom bestreek toen een veel groter gebied dan thans, maar was uiteraard in feite kleiner omdat er nog slechts 11 missionaire centra waren gesticht. De beginperiode werd gekenmerkt door een aflossing van de wacht. De Italiaanse bisschop Tosi werd door Rome teruggeroepen wegens een financieel schandaal en Belgische Capucijnen werd gevraagd het bisdom over te nemen. Reeds in 1890 formuleerden zij drie prioriteiten: educatie, vorming van catecheten en het treffen van voorbereidingen voor de vorming van 'indigenous clergy' (IV, 18). De daaropvolgende snelle groei van het bisdom was te danken aan de zgn. Indian Mass Movements. Deze overgangen, waarvan de protestanten evenzeer zo niet meer profiteerden dan de katholieken, vielen in tijd samen met een groot irrigatieproject dat rondom de eeuwwisseling in de Punjab gereed kwam, waardoor duizenden nieuwe dorpen konden worden gesticht in gebieden die tot dat moment onvruchtbare woestijnen leken. Men trok woestijnen in om ze te laten bloeien. Hiervan konden de christenen ook profiteren. Zo ontstond een belangrijk aantal christelijke dorpen die dankzij missiescholen, klinieken enz. een rijke voedingsbodem werden voor de kerk(en) in het hele land. Wel leden ook de christelijke nederzettingen enorme verliezen tijdens periodieke overstromingen en vooral epidemieën die aan het begin van de eeuw en met name na de Eerste Wereldoorlog in India miljoenen slachtoffers maakten. Evenals elders had ook de missie tijdens beide wereldoorlogen zwaar te lijden omdat 'vijandige vreemdelingen' (Duitsers, Italianen) werden geïnterneerd, terwijl anderen dienst moesten doen als aalmoezeniers. Typerend voor het katholieke systeem is dat een lokale bisschop een contract kan sluiten met elke missionaire congregatie van mannen of vrouwen van zijn keuze. Dit leidde tot heel wat veranderingen met name ook de laatste jaren. Uit Rooney's geschiedenis wordt ook duidelijk hoe kwetsbaar de rooms-katholieke kerk in Pakistan was door gebeurtenissen ver weg in Europa of Amerika. Een revolutie in Europa en een conflict met Portugal konden leiden tot ernstige stagnatie van het missionaire werk. De grootste ramp die de kerken, niet alleen in Lahore en zeker niet alleen de rooms-katholieke kerk, heeft getroffen sedert het ontstaan van Pakistan, is de nationalisatie van de christelijke scholen in 1972. Men heeft intussen wel alternatieven ontwikkeld door het bouwen van studentenhotels, extra

aandacht voor godsdienstige vorming en het stichten van nieuwe scholen, bijna uitsluitend voor kinderen van christelijken huize.

V Op rotsige bodem

Deel V behandelt voornamelijk het werk dat de Mill Hill paters in Afghanistan, Kashmir, de North West Frontier Province (Peshawar) en het gebied in de Punjab rondom Rawalpindi en Sargodha en de Foothills van de Himalaya's sedert 1879 (III, 96) hebben geïnitieerd. Rawalpindi werd een zelfstandig bisdom in 1947, met als eerste bisschop de uit Bolsward afkomstige Nikolaas Hettinga (gest. 1973). The Mill Hill Society begon haar eerste werkzaamheden als oudste Britse katholieke missiecongregatie ook in dienst van het leger in de noordelijke contreien. Rooney is zelf lid van de Mill Hill Mission. Op elk deel van de serie staat achter zijn naam M.H.M.! Het zou niet zo moeten zijn, maar ik vind wel 'Monograph' V het best gedocumenteerd en het meest geëngageerd geschreven deel van de serie. Dat is wellicht een subjectief oordeel omdat ik zelf ook negen jaar in Rawalpindi heb gewoond en enkele hoofdpersonen uit deel V heb gekend. Zelf kan ik b.v. niet zonder ontroering het verhaal lezen van de opkomst, de bloei en de neergang van het Holy Family Hospital in Rawalpindi. De Medische Missie zusters, van wie er ook velen uit Nederland kwamen, hebben voor de hele rooms-katholieke kerk pionierswerk gedaan omdat zij voor het eerst pauselijke goedkeuring wisten te krijgen voor nonnen om als dokters en verpleegsters werkzaam te zijn. Dit gebeurde pas in 1936 (V, 100). Een ander initiatief dat in Rawalpindi ontstond was Hospice International, een internationale keten van verpleeghuizen voor gehandicapten.

VI Op zand gebouwd?

'Symphony on sands', de titel van deel VI laat zich maar moeilijk vertalen. De titel slaat enerzijds op de grote woestijnen in Baluchistan en Sind, maar ook op het feit dat beide gebieden jarenlang een moeilijk en onvruchtbaar werkterrein waren. Het grondpatroon van de rooms-katholieke kerk werd ook hier gevormd door de militaire kerken voor het koloniale leger waarvoor de kerk aalmoezeniers leverde. De voorzieningen op dit terrein golden evenwel alleen de buitenlandse troepen. Het koloniale regime ging er gewoon van uit dat de Indische eenheden geheel uit niet-christenen bestonden. Hiervan bleek op de duur niets meer te kloppen. Karachi ressorteerde tot 1948 onder Bombay. Toen pas werd het een zelfstandig bisdom onder Alcuin van Miltenburg. Door de enorme groei van Karachi als havenstad en aanvankelijk de hoofdstad van Pakistan, werd het noodzakelijk het 'achterland' meer zelfstandigheid te geven om verwaarlozing te voorkomen. Van Miltenburg werd de nieuwe bisschop van Hyderabad. Hij ligt daar ook begraven, zo ontdekte ik toen ik het graf van een

overleden collega bezocht. Zijn opvolgers in beide steden behoorden tot de Goanese gemeenschap. De huidige kardinaal van Karachi, Joseph Cordeiro, heeft zijn sporen verdiend als eerste rector van het nationale grootseminarie Christ the Kind (VI, 79). De bisschop van Hyderabad kreeg als grootste uitdaging het missiewerk onder de Kuchi- en Parkari-Kohlis in de Sind. Ook in het diocees Multan treft men onder een vergelijkbare 'tribal'-groep, de Marwari Bhils, grote belangstelling aan voor het christendom (VI, 159). Het is opvallend dat er van kerkgroei sprake is onder groepen die nominaal tot de allerlaagste kasten van het hindoeïsme worden gerekend, terwijl de dominante religie in de regio toch de islam is. De bisdommen Karachi en Hyderabad werden de laatste decennia met enorme demografische veranderingen geconfronteerd. Vijftig procent van de leden bestaat uit Punjabi-migranten die naar het zuiden zijn gekomen. In Karachi bevindt zich derhalve een van de grootste concentraties christenen uit het hele land. Het scheppen van een harmonie, van een 'symphony' van zozeer uiteenlopende bevolkingsgroepen is een enorme kerkelijke opgave, temeer daar door dit urbanistieproces veel oude waarden en structuren verloren zijn gegaan.

VII Rijpend graan

De titel slaat weer zowel op de regio – Multan en Lyallpur (nu Faisalabad) liggen in de Punjab, de graanschuur van Pakistan – maar ook op een rijpingsproces. Uit dit gebied komen de meeste priesterroepingen. Sedert 1968 vervult het Pastoral Institute een nationale rol als vormingscentrum en als plek waar nieuwe ideeën voor de vorming van leken en catecheten worden uitgeprobeerd. Zowel in Multan als in Faisalabad dragen momenteel Punjabis de bisschoppelijke verantwoordelijkheid.

Enkele slotopmerkingen

Met het bovenstaande is nauwelijks recht gedaan aan de rijke inhoud van de zeven delen die Rooney schreef. Enkele malen brengt hij de missiologische principes ter sprake die het werk in Pakistan hebben beheerst. Daaruit blijkt dat kerkplanting (plantatio ecclesiae) de hoogste prioriteit had. Daarbij werd zeer veel gebruik gemaakt van dienstverlenende instituten op het terrein van onderwijs, medische zorg enz. Die krijgen dan ook in Rooney's boek veel ruimte met name in de delen 4 tot en met 7. Evangelisatie kwam pas op de tweede plaats. Ook 'self support' wordt onderbelicht. De laatste jaren krijgt daarbij 'indigenisation' steeds meer aandacht. Ten onrechte onderscheidt Rooney daarbij tussen het katholieke begrip 'indigenisation' en het protestantse 'localisation'. Voor mij is dit nieuw! Toen ik tussen 1964 en en 1968 in Sahiwal in de regio Multan als districtszendeling werkte was het motto bij de 'presbyterians' ook 'indigenisation'.

Rooney wijdt weinig ruimte aan oecumenische samenwerking. Niet omdat hij dit niet belangrijk vindt, maar omdat er weinig te melden valt. Pas de laatste jaren is er sprake van enige toenadering en samenwerking b.v. in het Christian Study Centre in Rawalpindi en in Karachi bij 'urban missions'. Een ander oecumenisch project, de nieuwe bijbelvertaling, waaraan ondermeer Dr. John Joseph, de rooms-katholieke bisschop van Faisalabad meewerkte is nog steeds niet door de Pakistan Bible Society gepubliceerd. Ook is de rooms-katholieke kerkprovincie nog geen lid van de landelijke raad van kerken. Wel gaat men samen met de protestanten pleiten voor de belangen van kerken en christenen bij de regering. Rooney maakt nogal eens melding van overgangen van grote groepen protestanten naar de rooms-katholieke kerken, b.v. in Sialkot, Raiwind en in de basis of slums van de grote steden. In Karachi werd een aantal rooms-katholieken protestant op hun beurt omdat men de kerk te streng vond op het terrein van gemengde huwelijken (VI, 110). De meeste overgangen van protestanten zo stelt Rooney waren het gevolg van conflicten in protestantse kring of van verwaarlozing van gemarginaliseerde slumdwellers. Ik ben benieuwd of historisch onderzoek aan protestantse kant straks een andere verklaring zal bieden. Aan protestantse kant worden nl. in de regel zulke overgangen aan rooms-katholiek proselitisme toegeschreven. Ik hoop dat deze zeven studies ook in het Urdu zullen worden vertaald. Deze zeven delen leggen een belangrijke basis, maar vragen wel om een vervolg. Van katholieke kant moet een aanvulling komen, geschreven van binnen uit. Van protestantse kant moet een geweldige inhaalmanoeuvre gemaakt worden. Misschien moeten de zendingen hierbij een initiatief nemen door b.v. alvast de bronnen toegankelijk te maken, zoals dr. Th. van den End voor Indonesië heeft gedaan. Ik feliciteer tenslotte de auteur Father John Rooney en het Christian Study Centre met de eerste zeven Monographs on Pakistan Christian History. Ik bedank tenslotte Mill Hill pater M. Geijbels voor het kritisch doorlezen van mijn manuscript.

Het besteladres van de serie is: Christian Study Centre, 126B Murree Road, Rawalpindi Cantt. Rawalpindi. Bestellingen kunnen worden betaald via het dienstencentrum in Leusden waar het C.S.C. een lopende rekening heeft. Prijs $25. = .

Drs. J. Slomp werkte van 1964 tot 1977 in Pakistan. Hij is thans voorlichter van de Gereformeerde Kerken over de ontmoeting met moslims.

kroniek

Afrika studiedag

Het Katholiek Studie Centrum (KSC) van de Nijmeegse Universiteit organiseerde op 13 december 1991 een studiedag gewijd aan het thema 'Afrikaanse eigenheid en de westerse, christelijke cultuur'. De KSC studiedagen brengen doorgaans een vijftigtal uitgenodigde personen bijeen die op basis van vooraf toegestuurde teksten met elkaar van gedachten wisselen. Teksten en discussie worden naderhand gepubliceerd. De helft van de genodigden voor de Afrika studiedag bestond uit deelnemers uit de academische wereld, de overigen kwamen uit op Afrika gerichte organisaties, missionaire en andere. Beoogd werd om aldus theoretici en praktijkmensen met elkaar in gesprek te brengen. Er waren zes teksten ter discussie gesteld over de volgende onderwerpen: 1) de aanstaande Afrikaanse Synode, van drs. W. Eggen, studiesecretaris Afrika van de Nederlandse Missieraad; 2) inculturatie, van drs. J. Heijke, van de theologische faculteit Nijmegen; 3) de 'holistische' benadering van de mens door Afrikaanse genezers, van prof.dr. G. Huizer, Derde Wereld Centrum, Nijmegen; 4) kerken en vrouwelijke gezinshoofden in Botswana, van drs. F. van Driel, Derde Wereld Centrum, Nijmegen; 5) Zuidafrikaanse literatuur en christendom, van prof.dr. V. February, Afrika Studie Centrum, Leiden en 6) Westerse technologie, christendom en de Masai-samenleving, Kenya, van drs. J. Voshaar, Masai-kenner, thans verbonden aan het Pastoraal Centrum voor Overijssel te Borne. Na een summiere introductie startten vrijwel direct de discussies in drie groepen: 's morgens óver of althans naar aanleiding ván het gehele tekstenpakket, 's middags over per groep twee van de zes papers. Men had vooraf op een van de drie middaggroepen kunnen intekenen. De ochtendzitting bracht een grote hoeveelheid

onderwerpen ter tafel. Niet alle deelnemers hadden de teksten gelezen. Wel brachten zij hun eigen vragen mee. Zowel de toegestuurde teksten als de ingebrachte vragen bleven in dat geval onbevrucht. Het vergde grote behendigheid van de gespreksleiders om de nodige verbindingen tot stand te brengen. De gehele gedachtenwisseling is evenwel geregistreerd zodat alle bijdragen, hoe uiteenlopend wellicht ook, bij de redactie van een samenvatting nog een rol kunnen spelen. De middagbijeenkomsten waren veel gerichter en concentreerden zich dan ook preciezer op de door de organisatoren beoogde deelthema's. Niemand kon overal tegelijk zijn. De balans van deze dag zal dus pas goed kunnen worden opgemaakt bij het kennisnemen van het geredigeerde verslag. Behoedzaam kan nu wellicht al worden gezegd dat bij veel deelnemers het besef leefde dat aan huidige kerkelijke inculturatiepogingen, bij alle toewijding van missionarissen en zendelingen, een periode van vernederende deculturatie is voorafgegaan; dat de inculturatie zich niet tot het ritueel kan beperken; en dat als het onderscheidende van het christendom eerder Jezus (en wat Hij voorstond) dan een iconoclastische éne wâre God gezien moet worden. Een antropocentrisch christendom (de sabbat is er voor de mèns) in Afrika verdient wellicht evenveel respect als de christelijke wereldbeschouwing van iemand als Dietrich Bonhoeffer die een leven volgens het evangelie voorstond 'etsi Deus non daretur': alsof God er niet was.

J. Heijke

(Informatie over verslag studiedag: KSC, tel. 080-612414)

Kardinaal Charles Lavigerie (1825-1892)

Op 26 november 1992 zal het honderd jaar geleden zijn dat Charles kardinaal Lavigerie (1825-1892) overleed. Hij was de stichter van de Missiezusters van Onze Lieve Vrouw van Afrika (de Witte Zusters genoemd) en de Missionarissen van Afrika (de Witte Paters). Tevens is hij de geschiedenis ingegaan als de onvermoeibare stimulator van de Anti-Slavernij Campagne die de bevrijding van uitgebuite en onderdrukte Afrikaanse volken nastreefde. Lavigerie was aanvankelijk bisschop van Nancy in Frankrijk. Op verzoek van de Franse bevelhebber in Algerije MacMahon trok hij in mei 1867 naar Noord-Afrika. Hij werd aartsbisschop van Carthago en Algiers en Apostolisch Delegaat van Midden-Afrika en Congo. Het was de periode van de ontdekkingsreizen (Livingstone, Stanley en anderen) en van het groeiend kolonialisme. De slavenhandel bloeide in dat continent al eeuwenlang en zou gevolgd worden door een strijd om de koloniale macht over de gebieden rond de evenaar. Met het Congres van Berlijn in 1885 kwam een georganiseerde politieke verdeling van het continent tot stand.

De kardinaal wilde tegenover de politieke, de militaire en de koloniale machten de boodschap van bevrijding van het christendom stellen. Hij nam het initiatief om daartoe een organisatie op te bouwen van priesters en broeders, later ook zusters, die zich heel bijzonder voor Afrika zouden inzetten. Drie priesters uit zijn Franse bisdom meldden zich als eerste vrijwilligers aan, gevolgd door onder meer grootseminaristen en priesters uit Nederland.

Evangelisatie en Anti-Slavernij Campagne gingen jaren achtereen hand in hand en Lavigerie trok Europa door om zowel jonge mannen voor zijn sociëteit te interesseren als om geld te verzamelen voor het voeren van de campagne. De aanwezigheid in Afrika van Witte Paters, later ook Witte Zusters, geldt tot op de dag van vandaag. Ze zijn te vinden van Algerije tot Zambia, van Burkina Faso tot Tanzania, van Malawi tot Uganda.

De herdenking van Lavigerie's sterfdag zal in Nederland op bescheiden wijze worden gevierd. In enkele huizen zullen liturgische vieringen worden gehouden en een eenvoudige fototentoonstelling over Lavigerie en over het werk van zijn missionarissen zal onder andere te zien zijn in Esch, Heythuysen, Breda, Etten-Leur en Boxtel.

Nederlandse Witte Zusters wonen momenteel in Boxtel, Biezenmortel, Esch, Etten-Leur, Heerlen, Den Bosch, Kaatsheuvel, Reuver, Sterksel, Amsterdam, Warmond. Witte Paters wonen momenteel in Boxtel, Breda, Eindhoven, Etten-Leur, Den Bosch, Heythuysen, Rotterdam, Santpoort, Sterksel.

Nadere informatie over kardinaal Lavigerie, de Witte Paters en de Witte Zusters: Frans Koets wp, St. Charles, Op de Bos 2, 6093 NC Heythuysen; telefoon: 04749-4555.

KNR

Teksten van Kardinaal Lavigerie over de slavenhandel

'De slavernij, zoals die in Afrika wordt beoefend, is in feite niet alleen in strijd met het evangelie, maar ook met de natuurwet. Welnu, natuurwetten gelden niet slechts voor christenen, maar gaan alle mensen aan. Daarom doe ik een beroep op iedereen, ongeacht nationaliteit, politieke kleur of godsdienstige overtuiging. Ik richt mij niet alleen tot het geloof, maar ook tot het gezond verstand en de zin voor gerechtigheid, tot respect en vrijheidsliefde'.
(Redevoering in de Gesù-kerk in Rome, 28 december 1888)

'Het is niet genoeg de gruwelen

van de slavernij te kennen. We moeten werken voor de afschaffing ervan. Voor zulk een onderneming is vooral een goede organisatie nodig en ook eenheid en overeenstemming bij de aanpak van zo'n geweldig groot werk. Alvorens tot een algemene actie over te gaan moet men daarom een beroep doen op alle krachten, op alle ervaringen. Het gaat erom, een vierde deel van onze aardbol tot beschaving en tot leven te brengen.
Daarom ook moeten we nu plannen maken voor een vergadering, en ik durf zelfs te zeggen voor een internationaal congres van afgevaardigden van alle anti-slavernijcommissies die Europa thans kent. Mijn verlangen gaat er inderdaad naar uit, in een dusdanige vergadering wereldwijd een echo te laten horen van de wanhopige kreten om gerechtigheid, om vrijheid, die voortkomen uit het hart van een heel ras, dat zo wreed ter dood veroordeeld is. Daarbij hoop ik dat, wat één enkele stem van een grijsaard niet vermag, al die stemmen in broederlijke harmonie wel teweeg kunnen brengen.'*(Brief aan mr. Keller, voorzitter van de anti-slavernijbeweging, 19 januari 1889)*

'Door de publieke opinie te beïnvloeden heeft de Amerikaanse anti-slavernijbeweging een eeuw geleden getriomfeerd over de weerstand waarmee ze te kampen had. Pas als het volk voor de zaak warm loopt, zei Cowper bij die gelegenheid, beginnen de regeringen maatregelen te nemen.'
(Brief aan de anti-slavernijcommissies, 25 APRIL 1889)

KNR

Jongeren en de missionaire beweging. Verslag 'Binnenlandwerkersdag' 1992 NZR-NMR

'Als je denkt over missie, dan moet je beginnen om vanzelfsprekendheden af te breken.' Zo begon Willem van Beek, coördinator van Missie en Jongeren, een rondje kennismaken tijdens de binnenlandwerkersdag van de NZR en NMR op 23 juni 1992.
'Doe om te beginnen het naamkaartje dat jullie allemaal op de gebruikelijke plaats hebben opgespeld, eens op een heel andere plaats.' En zo werd heel snel iets duidelijk van wat hij onder zending verstaat. Hij noemde verder: zending is een ontdekkingstocht; zending is op-pad-gaan, zending is iets weggeven of loslaten wat je dierbaar is.
Aan het eind van zijn verhaal over missie en jongeren zegt hij over zending: 'Het heeft te maken met inzet voor mensen zodat grenzen doorbroken worden, want mensen worden de dupe van grenzen. God is daar waar mensen verlost, bevrijd en geheeld worden. De inzet betekent ook verzet tegen vanzelfsprekendheden. God zelf is per definitie niet-vanzelfsprekend...'

Anders kijken
Twee jongeren vertelden hoe zij door uitwisselingsprogramma's hebben geleerd om anders naar mensen te kijken. Hoe hun eten anders smaakt nu ze erbij stilstaan dat eten niet vanzelfsprekend is. Een derde vertelde over zijn voorbereidingen voor een reis met 11 andere jongeren die hij in juli gaat maken naar Nicaragua, uitgezonden door (en straks ook terugkomend bij) zijn eigen hervormde gemeente in Drente.

Uitdaging
Nogal wat jongeren hebben behoefte aan een uitdaging; aan een manier om zichzelf te laten zien wat ze waard zijn buiten de veilige en verzorgde Nederlandse leefwereld. Na een stevige voorbereiding gaat een aantal van hen naar een Derde Wereld-land door bemiddeling van bijvoorbeeld Missie en Jongeren. De Derde Wereld trekt. Onverwacht komen ze in aanraking met een andere cultuur en met mensen die niet alleen zielig zijn en die geloof anders beleven. Een van hen was diep getroffen door de gigantische geloofskracht die ze in Kenya tegenkwam. En nog zo iets: een kind had haar uitgenodigd mee te komen naar een plaats waar ze rijk kon worden; het bleek de vuilnisbelt te zijn waar je lege blikjes kon verzamelen om die weer te verkopen. Als je dat meemaakt, verandert je manier van kijken naar de Nederlandse samenleving. 'Die mensen dáár zijn niet alleen maar arm, ze hebben een andere rijkdom'.

Buitenkerkelijke jongeren
De buitenlandreizigers zijn vaak jongeren die nog iets met een kerkelijke traditie te maken hebben (gehad) en zoeken naar iets. Er zijn ook jongeren die geheel geen binding meer hebben met of kennis van geloof. Youth for Christ vertelde hoe ze een programma hebben voor schoolwerkweken, waar veel moderne middelen zoals video en drama worden gebruikt. Het gaat dan vooral om manieren van omgaan met elkaar, die voor hen ongebruikelijk zijn. Ervaren dat je ook vertrouwelijk met elkaar kunt zijn, dat er meer jongeren zijn met diepere vragen, dat het leuk is om aardig voor iemand te zijn, dat je naast redeneren met elkaar ook iets kunt delen van je gevoel, is voor velen een totaal nieuwe belevenis. Dit is een werkgebied waar nog veel ruimte is voor creativiteit.

Jongeren binnen de kerk halen
Mij viel op dat enkele keren naar voren kwam dat jongeren niet veel ruimte krijgen om te zijn wie ze zijn en de zoektocht naar de uitdagingen, zichzelf, geloof en zorg voor medemensen binnen de kerk te vervolgen. Dit hangt samen met wat een van de sprekers zei over 'doorgeven van het vaandel': daar ging het niet om; het gaat niet over de AGENDA, maar over zoeken en grenzen verleggen voor jezelf en met anderen...

Hier zit denk ik iets essentieels in: is de boodschap het opleggen van ideale regels of mensen laten groeien in heelheid zodat ze zich kunnen inzetten voor de heelheid van de samenleving? Anders gezegd: heeft God alleen maar hoge eisen, of is dit de God van de bevrijding en verlossing van persoonlijke en collectieve grenzen om zo met elkaar in deze wereld gemeenschap te gaan vormen met vrede en gerechtigheid?
Jongeren zijn allergisch voor de God van het eisenpakket, ze kunnen gegrepen worden door de God die vensters opent en gemeenschap laat groeien over alle 'vanzelfsprekende' grenzen heen.

M. van der Werf

Missiologisch Werkverband

De najaarsvergadering van het MWV zal gehouden worden op vrijdag 6 november a.s. in het Hendrik Kraemer Instituut, Leidsestraatweg 11, Oegstgeest.
Algemeen thema van deze dag is *Evangelie en cultuur*. Dr. Gerard van 't Spijker (die het komende seizoen ook als secretaris zal optreden) zal 's morgens spreken over zijn onderzoek naar begrafenisrituelen in Rwanda. Centraal zal de vraag staan hoe een westerse wetenschapper gevoelig kan zijn voor veranderingen in Afrikaanse religieusiteit en daarbij Afrikaanse mensen hulp kan bieden. In de middagzitting zullen we aandacht schenken aan het laatste grote werk van Dr. David Bosch: *Transforming mission*.
Voor de voorjaarsvergadering kunt u alvast noteren: 23 april 1993, waarschijnlijk ook weer in Oegstgeest. Als thema is voorgesteld: *Strategieën van herkerstening*.
Daarbij moeten we aan protestantse kant vooral denken aan de groep rond bisschop L. Newbigin en aan katholieke zijde aan de initiatieven van het Vaticaan onder de huidige paus Johannes Paulus II.
Informatie en opgaven: secretariaat MWV, Rapenburg 61, 2311 GJ Leiden.

K. Steenbrink

boeken

David J. Bosch, Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission. Maryknoll, Orbis Books 1991, 587 blz. ISBN 0-88344-719-3 (paperback). ISBN 0-88344-744-4 (cloth). The American Society of Missiology Series, No. 16.

Het laatste boek van professor David Bosch is onverwacht zijn missiologisch testament geworden. Elders in dit nummer wordt aan de persoon en aan het leven van David Bosch de passende aandacht geschonken. In deze boekbespreking gaat het slechts om diens boek getiteld *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, verschenen in de reeks van de Amerikaanse Vereniging voor Missiologie bij de zeer actieve uitgeverij Orbis Books van de missionarissen van Maryknoll.
Dit imponerende boek van bijna 600 bladzijden is een missiologisch monument dat zeker als mijlpaal en oriëntatiepunt zal blijven fungeren. Het is een meesterwerk dat al veel lof van alle kanten heeft ontvangen. Het is een uiterst brede behandeling van bijkans alle zendingstheologische vragen, maar het is ook een succesvolle doorbraak van de missiologie naar de algemene theologische discussie over een lastig vraagstuk: namelijk hoe is het beoefenen van theologie überhaupt mogelijk in deze tijd van wetenschappelijke innovaties zonder einde. Een grote verdienste van dit boek is dus de opening van het missiologische specialisme naar het algemeen theologische en wetenschappelijke debat.

Opzet

Het boek heeft een intrigerende titel nl. *Transforming Mission*. De lezer weet niet bij voorbaat in welke zin deze woorden begrepen moeten worden. Er zijn twee betekenissen mogelijk:
a. de zending is aan verandering toe, met andere woorden: de zending moet in deze tijd een andere gestalte krijgen; de zending moet 'de zending' overvleugelen. Deze gedachte is niet onbekend in de missiologie in het algemeen en in de Nederlandse discussie in het bijzonder. Wij hebben nog in gedachten de controverse m.n. onder hervormden over het pamflet De Zending en 'de Zending', van Bert Hoedemaker c.s.[1] Eerder had al de bekende Duitse missioloog Walter Freytag de formule verzonnen: 'Mission ist mehr als Mission'.[2] Het raadsel van de zending bestaat daarin, dat de

zending als theologisch concept de empirische zending transcendeert, en omgekeerd;
b. de zending heeft als huidige prioriteit de verandering van de mensen en van de wereld. De samenlevingen en de culturen zijn aan verandering toe, de zending moet meewerken aan deze verandering. Hier ook klinken bekende tonen mee uit de zendingsgeschiedenis. Transformatie houdt o.a. bekering in, maar in een breder verband dan de individuele ontdekking van Gods Woord. Sociale, economische en politieke veranderingen zijn gewenst en beoogd door 'de zending' c.q. door de nieuwe 2/3 Wereld-kerken die het werk voortzetten in eigen verantwoordelijkheid. In het kader van de reflectie op de ontwikkelingsproblematiek werd door het Instituut Foi et Développement in Parijs het motto uitgevonden: Changer le monde: Une tâche pour l'Eglise [De wereld veranderen: opdracht voor de kerk]. De International Association for Mission Studies had in 1985 in Harare ook het thema 'Christian Mission and Human Transformation' gekozen.
Aan beide kanten heeft de geladen titel van David Bosch goede papieren. Hij laat uitdrukkelijk de dubbele betekenis van Transforming Mission open. Zijn boek toont aan dat verandering en transformatie zowel voor de zending als voor de wereld van toepassing zijn, hoewel de nadruk op zending en missiologie ligt. Wij hebben wel degelijk te maken met een missiologische verhandeling.

Methode

Wij vatten het boek van David Bosch op als een appel aan degenen onder de christenen die zending of missiologie bedrijven om hun denken en handelen te veranderen of te 'transformeren'. Vastgeroeste modellen moeten nu definitief terzijde geschoven worden.

Om de broeders en zusters te bewegen gebruikt David Bosch zijn geliefde instrument, nl. de kerk- en zendingsgeschiedenis. Hier zet hij voort wat hij al eerder deed in zijn boek *Witness to the World*,[3] dat ik gekarakteriseerd had als een cavalcade door twintig eeuwen van missionaire theorie en praktijk; deze cavalcade moest aantonen hoe betrekkelijk alle zendingstheologieën zijn in historisch perspectief. Het ging niet alleen om relativering van de achtereenvolgende zendingsmodellen, maar ook om een zekere afkeuring van deze modellen in de zin dat zij historisch gefaald hebben. Mijn impressie van het eerdere boek van Bosch was dat het historisch deel vrij frustrerend was. De geschiedenis van zending en missiologie blijkt een veld van ruïnes te zijn: de nesten van de traditie, van alle tradities, zijn vuil, en moeten zo snel mogelijk worden verlaten. Het mislukken en de tragedie van alle of bijna alle zendingsinterpretaties van het verleden wor-

den als middel gebruikt om de huidige kerk alsook de huidige theologen en missiologen te doen verhuizen naar de toekomst.[4]

Dezelfde methode wordt in het nieuwe boek toegepast: de geschiedenis van zending door de eeuwen heen is een bron van teleurstelling en frustratie. Desondanks is er hoop, eschatologische hoop op Gods toekomst. Hier vinden wij trouwens een pijler terug van de zendingstheologie van David Bosch, namelijk haar verankering in de eschatologie. De turbulente geschiedenis van het missionair denken en handelen geeft niet slechts aan dat veranderingen wel degelijk gebeuren, maar dat zij moeten gebeuren op grond van de morele en praktische beoordeling c.q. veroordeling die telkens als juist worden geacht. Deze veranderingen zijn dan ethische en theologisch te interpreteren als bekering, metanoia. David Bosch beoefent zendingsgeschiedenis niet op een neutrale, wetenschappelijk waardevrije manier, maar tegen de achtergrond van een theologisch en ethisch ideaal dat de macht verleent tot oordelen.

De historische opzet van het nieuwe boek *Transforming Mission* is dus een voortzetting van een gevestigde methode bij David Bosch. Maar er zijn boeiende nieuwe elementen. Ik noem drie ervan die het nieuwe boek een toegevoegde waarde geven. Het gaat om het gebruik van een moderne wetenschapstheorie, de poging tot periodisering van de geschiedenis, en de vrij radicale historisering van de Heilige Schrift. Globaal zou ik deze nieuwe ontwikkelingen een geslaagde poging willen noemen om de historische stof te dramatiseren.

Paradigm shifts

David Bosch geeft een bijzondere dimensie aan de op zichzelf vrij neutrale begrippen transformatie en verandering: zijn betoog wordt als het ware gedramatiseerd door de consistente toepassing van de wetenschappelijke theorie van T.S. Kuhn over paradigm shifts. Door wetenschappelijke uitvindingen en innovaties worden telkens bepaalde theorieën en technieken zonder pardon achterhaald en onbruikbaar gemaakt; de wetenschap begint dan een nieuwe bladzijde in haar geschiedenis. De geschiedenis van de wetenschappen is dan ook een kerkhof van theorieën, soms een vulgaire stortplaats van ooit briljante modellen. David Bosch staat echter niet stil bij de epistemologische problematiek rondom het begrip paradigm shift zowel in de exacte wetenschappen als in de sociale en theologische wetenschappen. Hij pikt een begrip op dat in de lucht zit sinds 1970 ongeveer. Parallelle begrippen zijn eveneens in omloop zoals 'epistomologische breuk' (Gaston Bachelard,[5] later de bevrijdingstheologen). Dit laatste begrip wordt ook door David Bosch geciteerd, in aansluiting op Sergio Tor-

res en andere theologen van de EATWOT (blz. 423-425), maar niet consistent toegepast op alle theologische ontwikkelingen.
David Bosch staat niet alleen als gebruiker van Kuhns theorie van wetenschappelijke revoluties (die overigens niet zeer origineel is). De bekende dissidente rooms-katholieke theoloog Hans Küng heeft van zijn kant een paradigm shift geconstateerd c.q. bepleit in de katholieke theologie. Op het vakgebied oecumenica kennen wij tenminste twee oecumenici, Konrad Raiser en Bert Hoedemaker, die zich uitvoerig bezig houden met de wisseling van paradigma's in de oecumenische theologie of meer in het bijzonder in het bedrijven van interkerkelijke en interreligieuze betrekkingen.[6]

Periodisering

De periodisering van kerk- en zendingsgeschiedenis is een nieuw element ten opzichte van eerdere publikaties van David Bosch. Hij onderscheidt zes periodes die telkens exponenten zijn van een overheersend paradigma. Bosch neemt hier de periodisering van Hans Küng over. In chronologische volgorde hebben wij dus:

1. het apocalyptische paradigma van de Vroege Kerk;
2. het hellenistische paradigma van de patristische periode;
3. het middeleeuwse rooms-katholieke paradigma;
4. het reformatorische paradigma;
5. het moderne paradigma van de Verlichting;
6. het opkomende oecumenische paradigma.

De onderscheiding van periodes, gekoppeld aan de successieve paradigma's, maakt aannemelijk dat de zending nu echt achterhaalde modellen af moet danken.
De koppeling van periodes en paradigma's legitimeert veranderingen op basis van het natuurlijke verloop van de geschiedenis enerzijds, anderzijds op grond van wetenschappelijke d.w.z. harde argumenten.
Meestal zijn deze argumenten plausibel en overtuigend. Maar de argumentatie als geheel is geenszins sluitend. Want sommige zgn. afgedankte paradigma's blijven functioneren; David Bosch constateert zelf dat twee grote historische modellen, dat van de oosters-orthodoxe kerk en dat van de middeleeuwse rooms-katholieke kerk, nog springlevend zijn in bepaalde sectoren. Bovendien constateert hijzelf, kennelijk met voldoening, dat in deze tijd zeer veel nieuwe modellen van zending en evangelisatie in omloop zijn. Hij telt er dertien. Is de beoordeling van een model als achterhaald dan niet illusoir en misleidend? Als een ouderwets paradigma feitelijk in gebruik blijft, welke macht zal dit kunnen verhinderen?

Bijbelse fundering

Transforming Mission bevat een magnifieke bijbelse zendingstheologie; dat is het eerste deel van het boek (blz. 15-178), waar David Bosch zijn materie vakkundig en meesterlijk beheerst. Hij is niet voor niets bij een van de meest befaamde bijbelwetenschappers van deze eeuw, Oscar Cullmann, te Bazel, gepromoveerd (1956). Successievelijk passeren de historische Jezus, de evangelist Mattheüs, de evangelist Lukas (incl. Handelingen) en de apostel Paulus de revue. Johannes en de johannese kring blijven helaas onbesproken, wegens ruimtegebruik, op last van de uitgever, schreef mij David Bosch, wat hij betreurde. De missionaire boodschap van het Oude Testament (om op de titel van een boek van H.H. Rowley toe te spelen) is ook erg summier behandeld.
Dit bijbeltheologische deel heeft verschillende functies. In de eerste plaats zie ik hier een poging om de idealisering en fixering van nieuwtestamentische modellen tegen te gaan. Bijbelse fundering en oriëntatie van de zending houden geen slaafse imitatie in van de missionaire praktijk van Jezus zelf en Zijn apostelen. Zelfs in de tijd van de Vroege Kerk zijn missionaire fouten begaan. David Bosch legt de nadruk op het falen van de Vroege kerk, nl. dat überhaupt een Vroege Kerk ontstond (!!) – in plaats van de komst van het Koninkrijk, en wel los van het joodse volk. – Kennelijk neemt David Bosch hier stelling tegen fundamentalisten die onder de misleidende noemer van bijbelvastheid feitelijk de bijbel misbruiken.
Een tweede functie van de bijbelse zendingstheologie is het verweer tegen progressieven die zending in het teken willen plaatsen van allerlei seculiere motieven die uiteindelijk het denken en handelen van de kerk vertroebelen.
Bij grote waardering voor de briljante behandeling van het thema bijbel en zending in dit boek, heb ik wel een bedenking tegen de benadering van Bosch. Hij moet de prijs betalen voor de toepassing van de theorie van paradigm shifts op de hele kerkgeschiedenis in navolging van Hans Küng. De bijbelse gegevens worden op deze manier eenzijdig tot louter 'geschiedenis' gereduceerd, een geschiedenis die nauwelijks meer gezag heeft dan andere periodes van de kerk- en zendingsgeschiedenis. De bijbelse zendingsparadigma's nemen hun plaats in de revue in; het is niet denkbeeldig dat een dergelijke consistente historisering zou kunnen leiden tot meer afstand tot de bijbel. In een klassieke rooms-katholieke visie (Hans Küng is en blijft katholiek), is dit geen ramp, want de kerk heeft het gezag. In de protestantse traditie hebben wij geen legitieme ersatz voor het Schriftgezag. David Bosch laat ons op dit punt in de steek.

M. Spindler

Noten

1 De zending en 'de Zending'. Kanttekeningen bij het functioneren van de hervormde en gereformeerde zendingsinstanties. Werkgroep van hervormde en gereformeerde oud-zendingsarbeiders. [Oegstgeest: Hendrik Kraemer Instituut] najaar 1981.

2 W. Freytag, 'Weltmissionskonferenzen', in: Reden und Aufsätze, Bd 2, München: Kaiser Verlag, 1961, 109. De formule werd bedoeld als samenvatting van de bevindingen van de zendingsconferentie te Achimota (Ghana) in 1958, die de integratie van de Internationale Zendingsraad in de Wereldraad van Kerken goedgekeurd heeft. Integratie betekende geen opheffing!

3 D.J. Bosch, *Witness to the World. The Christian mission in theological perspective*, Londen: Marshall, Mogan & Scott, 1980. Een versie in het Afrikaans verscheen eerder onder de titel *Heil vir die wêreld. Die Christelike Sending in Teologiese Perspektief*, 1979. Ik citeer verder uit mijn uitvoerige recensie van dit boek in dit tijdschrift, *Wereld en Zending*, 10 (1981) 3, 268-272.

4 Zie mijn recensie, 268.

5 Gaston Bachelard, *Le nouvel esprit scientifique*, Parijs: Presses universitaires de France, 1934 (!). Op blz. 139 vinden wij de formule 'renversement épistémologique'. 'Le physicien a été obligé trois ou quatre fois depuis vingt ans de reconstruire sa raison et intellectuellement parlant de se refaire une vie' (blz. 175).

6 Konrad Raiser, *Oekumene im Übergang. Paradigmenwechsel*, München: Kaiser Verlag, 1989. Engelse versie, ingekort, *Ecumenism in TRansition*, Genève: World Council of Churches Publications, 1990 Zie daaromtrent: L.A. Hoedemaker, 'Einige Erwägungen zu Konrad Raisers These vom paradigmenwechsel', *Oekumenische Rundschau*, 40 (1991) 436-446.

R. Schreitter (ed.) Faces of Jesus in Africa Orbis Books, Maryknoll NY, 1991, 181 blz. ISBN 0-88344-768-1

Christologie is zeker de meest fascinerende kant van de theologie in Afrika. 'Dat God iemand ertoe kon brengen zijn leven veil te hebben voor anderen dan zijn verwanten, was een openbaring van groot belang', zei Mgr. Sarpong ooit. In dit boek schrijft een tiental katholieke Afrikaanse theologen over hun visie op Jezus, die nogal afwijkt van het ons bekende thema 'offerdood en verzoening'. Verlossing staat wel voorop, maar het gaat om verlichting in het concrete lijden die verwacht wordt van een voorouder, genezer, initiatiemeester of hoofdman, die de weg wijst. Met die beelden wordt bevrijding haast tastbaar gemaakt voor mensen (ontheemden, zieken, vrouwen) in dagelijks lijden; maar toch met vaak ingenieuze pogingen om aan te sluiten bij bijbelse en westers-theologische tradities. Het boek is een selectie uit twee andere bundels (1) *Chemin de la Christologie Africaine* en (2) *Jesus in African Christianity*, waaruit enkele erg boeiende artikelen zijn weggelaten, zonder dat de selectie wordt toegelicht en terwijl bij de overname (b.v. in Penoukou's heel fundamentele tekst) een aantal vreemde transcriptiefouten zijn gemaakt. De redactionele inleiding signaleert terecht de waarde van de geselecteerde artikelen, die zeker kunnen helpen om de christologie op nieuwe wegen te zetten; maar hopelijk krijgt de lezer ook zin om de oorspronkelijke bundels in hun geheel te lezen, inclusief de inleiding van R. Luneau in (1).

W. Eggen

Laurenti Magesa, 'Am I not a Man and a Brother?' UTP-Teksten 30, Heerlen 1992, 38 blz.

Dit boekje bevat twee essays die teruggaan op gastcolleges die de auteur in Nederland heeft gegeven in het voorjaar van 1992. Het eerste essay geeft een reflectie op de problemen die in Afrika zijn ontstaan als gevolg van de slavernij en het kolonialisme en biedt mogelijke oplossingen hiervoor. Het tweede essay geeft een persoonlijke evaluatie van de voorbereidingen die momenteel getroffen worden voor de komende Afrikaanse Synode. Beide thema's hangen nauw samen, zoals de auteur in zijn inleiding zegt. Veel Afrikanen ervaren de synode-voorbereidingen als weer een nieuw voorbeeld van de voortgaande westerse overheersing van Afrika, in dit geval binnen de katholieke kerk. De herinnering aan de slavernij in het verleden kan volgens de auteur een kritische kracht zijn tegen verdere onderdrukking.

F. Wijsen

Korte signaleringen

Sinds zijn boek uit 1969, **Black theology and Black Power**, is James H. Cone bekend als een van de pioniers van een (Noord-)Amerikaanse zwarte bevrijdingstheologie. Zijn boek uit 1970: **A Black Theology of Liberation** was daarvan de meest bekende uiting. Na een enigszins uitgebreide herdruk in 1986, is in 1990 een derde druk verschenen (Maryknoll, Orbis Books, 214 p., $14,95, ISBN 0-88344-685-5), waarin de tekst van de eerste drukken integraal is opgenomen, aangevuld met een aantal commentaren van verwante theologen (p. 145-201). In dit extra deel komen onder meer aan het woord: Pablo Richard (met conclusies voor Latijns-Amerika), Rosemary Radford Ruether (vanuit feministische hoek) en K.C. Abraham vanuit India. Gayraud Wilmore behandelt de frustraties die sommigen hebben overgehouden aan de niet helemaal uitgekomen revolutie van het eind der zestiger jaren: een nieuw soort *Parusie-Verzögerung* dus!

Bij de eerste conferentie van EATWOT, Ecumenical Association of Third World Theologians, in 1976 in Dar es Salaam, Tanzania, werd de Filipijnse Virginia Fabella niet uitgenodigd, ook al had ze een zeer groot aandeel in het voorbereidende werk gedaan: een van de mannelijke bestuursleden vond haar theologisch niet voldoende gekwalificeerd. De

vrouwen hadden het in die beginjaren van EATWOT trouwens allemaal moeilijk: theologie van de bevrijding stond voorop, maar feminisme werd sterk als een luxe-aangelegenheid gevoeld. Pas bij de zesde EATWOT-vergadering in Genève, 1983, ontstond er een eigen vrouwen-netwerk, dat een groot aantal regionale conferenties organiseerde, uitmondend in de *Intercontinental Women's Conference* van Oaxtepec, Mexico, dec. 1986. Het verslag over dit proces en deze conferenties, dat Virginia Fabella en Mercy Amba Oduyoye samenstelden onder de titel **With Passion and Compassion: Third World Women Doing Theology** werd een theologische bestseller. Na een eerste uitgave uit 1988 is er al een vierde druk uit 1990 verschenen bij Orbis Books, Maryknoll, ISBN 0-88344-628-6.

Tussen officiële religie en volkse religiositeit bestaan vooral in Latijns-Amerika grote verschillen en zelfs conflicten. De oud-testamenticus Gilbert Romero wil in zijn **Hispanic Devotional Piety: Tracing the Biblical Roots** (Maryknoll, Orbis Books, 140 p., ISBN 0-883440767-3), die verschillen overbruggen door allereerst een aantal elementen van die volkse vormen te beschrijven en dan een brug te slaan naar de wereld van de officiële katholieke kerk, de 'fundamentalistische protestanten' en de bevrijdingstheologie. Naast de beschrijvingen van hedendaagse vroomheid plaatst hij steeds een aantal voorbeelden van oud-testamentische gebruiken en devoties, die sterk doen denken aan de Spaanse vroomheid van Mexico en het zuiden van de Verenigde Staten, de gebieden waar hij zijn meeste voorbeelden heeft gezien.

Van 1964-1974 werkte Theo Sundermaier in Zuid-Afrika als theologisch docent. Daarna doceerde hij aan Duitse universiteiten, tegenwoordig als hoogleraar missiologie in Heidelberg. Tien artikelen, op één na allemaal uit zijn Duitse periode, zijn verzameld in **Aus einer Quelle schöpfen wir: von Afrikanern lernen** (Gütersloh, Gerd Mohn, 1992, 188 p., ISBN 3-579-00794-7). Sundermaier kijkt niet allereerst naar de theologen, maar naar de kunstenaars en de devoties van de gewone gelovigen. Zo biedt hij uitvoerige beschouwingen over het belang van rouw-gebruiken en over symboliek in het algemeen. Elegant geschreven studies, die verre blijven van het modieuze van de conferentie-taal, waar veel theologie zich aan aanpast.

De Omkeer-reeks heeft een vierde boekje gepresenteerd in de serie met landeninformatie: Jan van Doggenaar en G.J. Geertsema, **Sudan een land van tegenstellingen**, Kampen, Kok, 1992, 70 p., *f*23,50, ISBN 90 242 6576 2. Het is weer een verzorgde uitgave, is rijk geïllustreerd met pakkende foto's (wel eigenaardig is het bijschrift van p. 57, waar gesuggereerd wordt dat de voorzitter van de Raad van Kerken een kerkdienst leidt, terwijl hij toch duidelijk achter een bureau zit). Naast algemene informatie over de geschiedenis en huidige situatie van het land, wordt vooral aandacht gegeven aan de protestantse kerken en hun rol in het vredesproces in dit land dat verscheurd is tussen een arabisch-islamitisch noorden en een zuidelijk gedeelte met een negerbevolking, waarbij traditionele religie en christendom overheersen. Een boekje dat op bibliotheken van kerken, scholen en wijken niet mag ontbreken.

De katholieke missionaris Tjeu Haumann schreef **Afrika, geef me je ogen**, Oegst, CMC/Week voor de Nederlanse Missionaris, 1992, 127 p. Het eerste deel van het boekje bevat verhalen over Nairobi met zijn grote tegenstellingen tussen arm en rijk. Haumann woonde en werkte in de arme wijk, maar had kennelijk genoeg contacten om ook de rijke wijken goed te kennen en geeft zodoende een heel levendig beeld van deze schrijnende werkelijkheid. Over het zuiden van Soedan, waar Haumann sinds 1988 werkt, gaat het tweede deel. Over de problemen daar wordt gesproken in termen van 'asielzoekers en vluchtelingen, zwartjoekels, allerlei bruine platjakkers, islamieten en ander raar volk': de sociaal-economische problemen zijn alom aanwezig, maar bovenal spreekt hier iemand die betrokken is bij de opbouw van de plaatselijke geloofsgemeenschap en die de inzet voor het oplossen van de praktische problemen van het leven combineert met een dosis gezonde vroomheid. Daarbij hoort dan ook zeker een gevoel voor typisch Afrikaanse vroomheid.

'Mensen met een missie' dat is een succesvolle term die al sinds 1978 gebruikt wordt door de 'Week voor de Nederlanse Missionaris'. De term sluit nog aan bij een strijdlustig en zelfverzekerd verleden over een goddelijke opdracht, maar maakt het al wat 'menselijker'. In de twee essays van Wiel Eggen en Rogier van Rossum, die gepubliceerd zijn als **Waken bij de eigenheid van de ander. Evangelisering in hedendaags perspectief**, Aalsmeer, Dabar, 1992, 250 p., *f*29,50, is de aansluiting bij het verleden veel problematischer. Wiel Eggen brengt in zijn beschouwingen veel thema's bijeen: bijbelexegese, moderne filosofie, anthropologie, geschiedenis van missionering en kolonisering, vooral in Afrika, om de uiterste consequentie te trekken van een dialoog-houding: 'Ware evangelisatie wijst dus stelselmatig weg van de verkondiger, teneinde de eigenheid van de ander centraal te stellen' (119). Van Rossum bespreekt ditzelfde thema vanuit een breed perspectief, waarin de geschiedenis van de missiologie, moderne theologie en Latijnsamerikaanse ontwikkelingen domineren. Hij geeft ook meer nadruk aan het 'objectieve' van de boodschap die moet worden overgebracht: 'De missionaire werk(st)er ervaart dat er een blijde

boodschap moet worden doorgegeven waarvan de inhoud je altijd ontsnapt, want die is veel groter dan je eigen denken, en toch heeft ze voortdurend concretiseringen nodig' (233). Beide essays zijn sterk associatief geschreven en combineren vaak wonderlijke thema's met elkaar. In voetnoot 23 van p. 123 staan de Pakistaanse moslim-filosoof Iqbal, proces-filosoof R.R. Whittemore, Paus Johannes Paulus II en de Marokkaanse filosoof Lahbabi bijeen: bien étonnés de se trouver ensemble! Dit geheel bevat zeker een aantal belangrijke bouwstenen voor een nieuwe missiologie.

Viv Grigg, oorspronkelijk uit Nieuw-Zeeland, heeft in de Filippijnen een graad behaald in *community development* en op de hogeschool der evangelicalen, Fuller School of World Mission theologie gestudeerd. Beide disciplines komen terug in zijn **Cry of the Urban Poor**, Monrovia, MARC, 1992, 304 p., US $ 10.95, ISBN 0-912552. Het is een no-nonsense boek met veel feiten over de problemen van de kolossale urbane gebieden in de Derde Wereld (Calcutta, Bombay, Mexico City en vele andere) en daarnaast een cleane training in het stellen van concrete doelstellingen. Typisch voor dit boek is wellicht de passage op p. 265-266 over 'politieke confrontatie' (in mijn vertaling): 'Het is niet gebruikelijk dat de armen op een georganiseerde manier in opstand komen tegen hun onderdrukkers. Zo'n opstand vereist een goede organisatie, planning, strategie en een mentaliteit die hoort bij de middenklasse of zelfs de bovenste laag van de maatschappij. De katholieke basisgemeenschappen van Latijns-Amerika hebben de armen in staat gesteld hun situatie en de structuren van de maatschappij te begrijpen en de kracht van hun aantal effectief te gebruiken tegen de macht van hun onderdrukkers. Deze confrontaties zijn alleen mogelijk door goed getrainde leiders, die afkomstig zijn uit de middenklasse. Dit is vaak een mogelijke of zelfs noodzakelijke optie voor evangelicale kerken. Ik heb echter nog nergens een model gevonden, dat op een effectieve wijze zulke politieke actie en kerkopbouw integreert... Er zijn vele mogelijke reacties op armoede. Ieder soort armoede vereist een God-antwoord. Iedere oorzaak en ieder gevolg vereist een verschillende reactie. Er is ruimte voor duizenden christelijke organisaties, die verschillende groepen armen bedienen.'

Afrikaanse zendingsgeschiedenis was lange tijd een aangelegenheid van westerse historici, die veel aandacht hadden voor het werk van westerse zendelingen. De laatste tijd is dat veranderd naar een grotere aandacht voor de rol, die Afrikaanse christenen zelf hebben gespeeld in de opbouw van het christendom. Het boek van Dickson A. Mungazi, **The Honoured Crusade. Ralph Dodge's theology of liberation and initiatieve for social change in Zimbabwe**, Harare, Mambo Press 1991, 142 p., ISBN

0-86922-507-3, gaat weer een stap verder. Mungazi, een internationale Zimbabwaan, die in Afrika, Europa en Amerika studeerde en nu in Amerika doceert, schreef een historische studie over de Methodistenzending in Zimbabwe met als centrale persoon de zendeling R. Dodge, die van 1936-1950 in Angola werkte en van 1956 tot zijn deportatie in 1964 als methodistisch bisschop van Rhodesia. Deze strijder tegen apartheid en voor beter onderwijs, werkomstandigheden en burgerrechten van zwarten, heeft hier een monument van bewondering gekregen.

K. Steenbrink

summaries

The right to be African

David Kpobi and **Eric Manhaeghe** begin with a description of the African situation, particularly with respect to theology. The pressure of the West is still unacceptably great. Kpobi and Manhaeghe hold that the protest will not accomplish anything unless the power structures involved are exposed. Africa must define itself more strongly in terms of theology and mission over against the West. They issue a challenge to Europe to take up a position of service to Africa. This yields a basis on which European and African churches can encounter each other and cooperate in a fruitful way.

Laurenti Magesa looks at Africa's past in his article. He indicates how the slave trade disrupted African culture and how the effects of colonialism continue to be felt. His assessment of this history, however, is not purely negative. Remembering Africa's past also gives one a view of the uniqueness of the African culture. The urge to survive, which, at that time, took the form of a sense of community and spirit of mutual dependence, can help to conquer the current crisis in Africa.

Takatso Mofokeng surveys the different Western christological models that function in the preaching of the Gospel in Africa. Mofokeng asks pointed questions of the imported doctrine of atonement that does not capture the African spirit. He also poses the question whether these models do not help to legitimize the mechanisms of oppression. Mokofeng subsequently offers examples of christological concepts from African theologians. One should note the fact that the depiction of Christ as a sacrifice is usually avoided.

Peter Muiriri examines the Roman Catholic African Synod planned for next year. He describes the process of preparations that are beginning to get under way in Kenya. This process has produced a report that has been offered to the Synodical Agenda Committee. The report contains critical remarks on the hierarchical and paternalistic ecclesiastical structures and requests the Synod to give new expression to the traditional content of the faith.

Gerrie ter Haar brings Mgr. Emmanuel Milingo of Zambia onto the scene. Milingo has become known through his healing ministry through which he brings traditional depictions of the faith into relation with the preached gospel of Jesus Christ. The conflict surrounding Milingo, having begun in Rome, is revealing for the course that the Africanization of the Christian faith is following.

Frans Wijsen's article links up with that of Ter Haar and reports on the missionary medical works in Tanzania. He criticizes the Western view and approach of medical development workers. Disease and health cannot be seen apart from the unobservable realities which religion involves. He argues that Western and African methods of healing have much to offer each other and can complement each other.

Dineke Spee reports on the first Women's Conference of the 'Southern African Alliance of Reformed Churches' (SAARC) in Lesotho. She surveys the topics that were raised for discussion and the course of these discussions. Women bear the burden of church and society from below and exercise great authority on that level. The question of mutual solidarity among women was critically examined during the conference.

Wolfram Kistner, in a conversation with Jaap van Slageren, allows the reader to see what the central points of political and ecclesiastical South Africa are. Kistner is one of the most fervent opponents of apartheid. His weapons of resistence in particular are biblical-theological notes, with which he indicates the way for creative renewal in church and society. He also attempts to change the mindset of ecclesiastical leaders.

Patrick Kalilombe writes about the African diaspora in Europe. He depicts their struggle with the developments on their mother continent. Kalilombe shows that it is of prime importance to listen to their voice. Europeans require glasses to look at Africa in a new way.

Mathieu Schoffeleers surveys the material once more. He formulates a number of central points and looks for questions that remain unanswered in this issue. He further sketches a numbers of lines along which the relation between Europe and Africa can be strengthened and renewed.

The missionary world was recently shocked by the death of David Bosch, the famous missiologist from South Africa. Jo Verkuyl wrote an extensive *In Memoriam*. Under the column 'Boeken' (Books) Marc Spindler discusses Bosch's last publication *Transforming Mission* in the light of his general contribution to the area of missiology.

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 Zendingsraad 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

- Christenen en moslims in het nieuwe Europa
- Zwarte christenen in Europa

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.*

O	Het missionaire geheim van het pentecostalisme (1992/2)	*f* 12,50 Bfrs. 210,—
O	Missionair Europa na 500 jaar(1992/1)	*f* 13,50 Bfrs. 250,—
O	Geloven in Latijns Amerika, na 500 jaar (1991/4)	*f* 12,50 Bfrs. 210,—
O	Canberra/Columbus 1492-1992 (1991/3)	*f* 12,50 Brfs. 210,—
O	Weelderig of verlegen omgaan met religie? (1991/2)	*f*12,50 Bfrs. 210,—
O	Over zending en uitzending (1991/1)	*f*12,50 Bfrs. 210,—
O	De dialoog aan de basis (1990/4)	*f*12,50 Bfrs. 210,—
O	Bijbellezen in de Derde Wereld (1990/3)	*f*12,50 Bfrs. 210,—
O	Beelden van elkaar (1990/2)	*f*12,50 Bfrs. 210,—
O	Leven en strijden met de armen (1990/1)	*f*12,50 Bfrs. 210,—

(Prijs incl. verzendkosten)