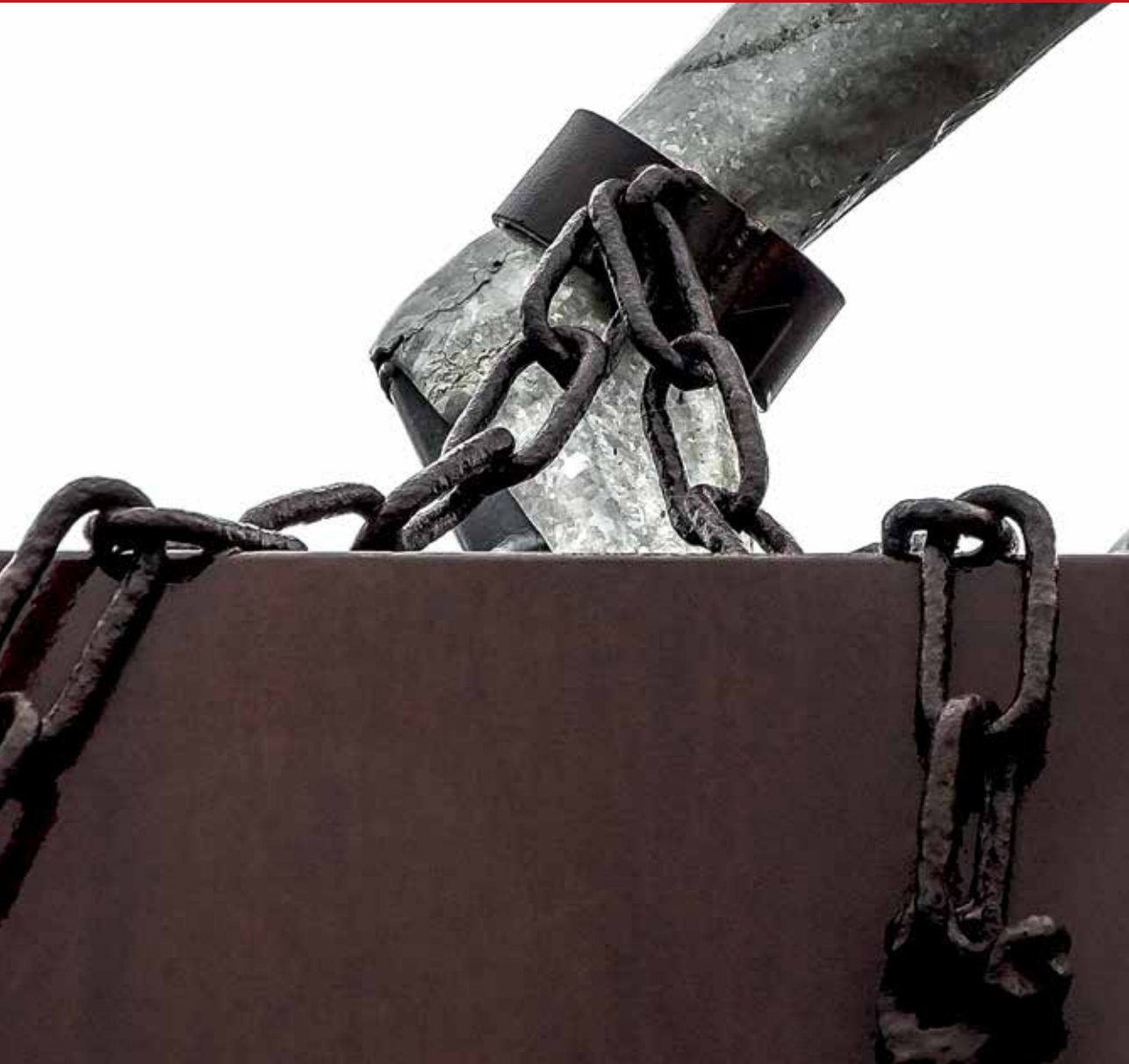


HANDELINGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PRAKTISCHE THEOLOGIE EN RELIGIEWETENSCHAP



SLAVERNIJVERLEDEN EN RACISME

2023 | 1

THEMA

Inleiding

3 Impulsen voor een theologie van verzoening en reparatie

ERICA MEIJERS

11 De roep op Curaçao om genoegdoening, herstel en compensatie

ROSE MARY ALLEN

21 Reparatie en verzoening

Diaconaat en bestrijding van het racisme
ERICA MEIJERS

33 Kerk en slavernij in het Nederlandse koloniale rijk

ANNETTE MERZ, GEORGE HARINCK,
ROSE MARY ALLEN, MARTIJN STOUTJESDIJK

43 Slavernijverleden in het heden: praktijkervaringen

SAMUEL LEE

49 Black and White in Church?

The legacy of slavery and colonialism
AMISAH BAKURI

57 Participative Black Theology: Interactive Approaches to anti-racist Christian Praxis

ANTHONY REDDIE

70 Interview met Rhoïnde Doth en Andreas Wöhle:

Heilzame verwerking van het slavernijverleden in de kerken
ERICA MEIJERS

EN VERDER

Aan de lezer | 1

Tips bij het thema | 9

Beeldmeditatie | 68-79

De scriptie | 78

Foto's omslag en binnenwerk:

Alle beelden zijn afkomstig van het Slavernijmonument in Rotterdam, ontworpen door de zwarte kunstenaar Alex da Silva en onthuld op 16 juni 2013. Dit universele gedenkmoment, waarbij jaarlijks Keti Koti ('ketenen gebroken') staat op de Lloydkade en is gemaakt van verschillende soorten staal. Lengte: 9 meter, hoogte 4.5 meter, breedte 1.20 meter. De sculptuur heeft de vorm van een gestileerd schip, waar bovenop figuren hun vrijheid tegemoet dansen. Van de vier dansende slaafgemaakten is de eerste nog volledig geketend en de laatste – al dansend – volledig losgebroken. — René Rosmolen



Theo (prof.dr. T.S.M.) van der Zee is hoofdredacteur van *Handelingen* en bijzonder hoogleraar Onderwijs in ethisch en religieus perspectief aan de Radboud Universiteit, Nijmegen. | theo.vanderzee@ru.nl

Ongemak

Wie geconfronteerd wordt met situaties van armoede, uitbuiting of onderdrukking, wordt gegrepen door ongemak. Ongemak is zeker geen aangename emotie en doet ons zoeken naar een uitweg: 'Kan ik niet weg van hier?' Het verhaal dat we tot nu toe vertelden over onszelf, de ander en de wereld om ons heen, wordt tussen haakjes geplaatst. Het klopt niet meer. We zijn dikwijls geneigd om de confrontatie uit de weg te gaan om ons 'oude' verhaal overeind te houden. 'Ik had er toch niets aan kunnen doen?'

Slavernij en racisme zijn fenomenen van immense onrechtvaardigheid die een groot ongemak oproepen. Wie bereid is het ongemak uit te houden dat ze oproepen, maakt verandering mogelijk. Wie slavernij en racisme heeft ervaren als een pijn die in het eigen vlees snijdt, staat open voor een verandering van perspectief. Wie daar doorheen is gegaan, kan ruimte maken voor de werkelijkheid van de ander.

Dit jaar is het 160 jaar geleden dat er een einde kwam aan de slavernij in het Koninkrijk der Nederlanden. Het komend jaar wordt het Nederlands slavernijverleden herdacht. En hoewel de slavernij al zo lang achter ons ligt, roept het nog steeds ongemak op. Ongemak over wat ons dan nu te doen staat – excuses, herstelbetalingen, verzoening? Ongemak over het impliciet continueren van scheiding, onderdrukking en overheersing door individueel, collectief en institutioneel racisme.

De rol van religie in het slavernijverleden en racisme is op z'n minst ambivalent. Religieuze gemeenschappen hebben bijgedragen aan het continueren en legitimeren van de immense onrechtvaardigheid. Tegelijk liggen religieuze motivaties ten grondslag aan het bestrijden ervan: 'I have a dream!' Niet alleen moet de ambivalente rol van religie onderzocht worden, ook zijn religieuze gemeenschappen gebaat met praktisch-theologisch en -religiewetenschappelijk onderzoek naar hun mogelijkheden om het 'oude', ongemakkelijke verhaal open te breken en te bouwen aan een nieuw verhaal. Aan dat nieuwe verhaal kunnen mensen die de geschiedenis claimen als de hunne én de mensen aan wie de geschiedenis is ontzegd, niet anders dan samen bouwen. Het is een nieuw verhaal van rechtvaardigheid en menswaardigheid.

Dit rijke themanummer onder redactie van Erica Meijers wil een belangrijke bijdrage leveren aan het opbouwen van dat nieuwe verhaal. Het doet niet enkel omzien, maar vooral vooruitzien naar een gezamenlijke toekomst die voorligt. René Rosmolen maakte de serie beelden van het slavernijmonument in Rotterdam en voegt daarmee een eigen stem toe aan het verhaal dat in dit nummer wordt verteld. <



'LEEF' LICHAAM

DAT SLAAPT IS

WERTREKT,

DE ZIEL DIE

VRIJ IS ELIJFT

Impulsen voor een theologie van verzoening en reparatie

Twee kopjes van Afrikanen 'sieren' de gevel van de Herengracht 514 in Amsterdam. Ze verwijzen naar activiteiten van de achttiende-eeuwse eigenaren van het pand, die onder meer de kolonie Berbice in het huidige Guyana bezaten (Hondius 2018, 93). Ruim tweehonderd jaar later studeerde ik op deze plek theologie. De relatie van het gebouw met de geschiedenis van slavernij was aanleiding voor colleges over theologie, kerk, racisme en kolonialisme, onder andere gegeven door zwarte theologen uit Zuid-Afrika, wiens leven werd bepaald door de strijd tegen de apartheid in hun land.

De geschiedenis van slavernij en racisme, onlosmakelijk met elkaar verbonden, is wereldwijd een veelbesproken thema, op zijn laatst sinds de publicatie in 1952 van Frantz Fanon's *Peau noire, masques blancs* ('Zwarte huid, witte maskers'). Nieuw is het onderwerp dus bepaald niet. Toch is er sinds de opkomst van de Black Lives Matter-beweging in westerse samenlevingen een opleving van de aandacht voor slavernij en racisme. Helaas zijn theologische stemmen over dit thema in Nederland schaars. Toch zou juist de praktische theologie door aandacht voor geleefde theologie en door middel van kritische reflectie op hedendaagse praktijken in kerk en samenleving een bijdrage kunnen leveren aan de theologische en kerkelijke verwerking van het slavernijverleden, dat immers met de Bijbel in de hand werd gerechtvaardigd. De pijnlijke vraag hoe het mogelijk is zwart te zijn en chris-

ten, is ontstaan vanwege dit verleden van de theologie. Andere vragen die om doordenking vragen: welke historische en/of hedendaagse kerkelijke structuren bevorderen de scheiding tussen witte en zwarte christenen? Hoe draagt onze manier van theologie bedrijven bij aan het in standhouden van een wit theologisch perspectief? Hoe kan het anders?

Aanleidingen

Er zijn twee concrete aanleidingen om juist nu een themanummer van *Handelingen* over racisme en de omgang met het slavernijverleden te publiceren. De eerste is door Theo van der Zee in zijn 'Aan de lezer' al genoemd: deze zomer wordt op 1 juli herdacht dat het 160 jaar geleden is dat de slavernij in de West werd afgeschaft. Een vreemd getal? Niet als men bedenkt dat de voormalig tot slaaf gemaakten na de afschaffing in 1863 in Suriname nog tien

jaar verplicht onder zogeheten 'staatstoezicht' moesten werken. De feitelijke afschaffing is dus dit jaar precies 150 jaar geleden.

De tweede aanleiding is de start van het onderzoeksproject 'Church and Slavery in the Dutch Empire: History, Theology and Heritage' op 1 januari 2023. Elders in dit nummer kunt u hier meer over lezen. Een aantal van de auteurs van dit nummer zijn bij dit onderzoeksproject betrokken, ofwel als onderzoeker ofwel als belanghebbende. Zo vormt deze *Handelingen* een allereerste proeve van dit project.

Vanwege de aard van het onderwerp en vanwege de beperkte beschikbaarheid van praktisch-theologisch onderzoek naar racisme en slavernijverleden, kent dit nummer een intra- en interdisciplinaire benadering. Er zijn bijdragen uit de kerkgeschiedenis, de religiewetenschappen, de geschiedenis en cultuur uit Caribisch perspectief, de oecumenica en de antropologie. Ook hebben we, om verschillende stemmen aan het woord te kunnen laten, voor het eerst twee Engelstalige artikelen in *Handelingen* opgenomen, erop vertrouwend dat de lezers hiermee uit de voeten kunnen.

Reparatie en vernieuwing

De doorwerking in het heden en de omgang met dit verleden met het oog op vernieuwing van kerk, theologie en samenleving staat in dit nummer centraal. De focus van deze special ligt daarom op vragen rond verzoening en reparatie.

Wat betreft dit laatste is het uitgangspunt de stelling van de door Rose Mary Allen in haar artikel aangehaalde Surinaamse historicus Leo Balai, dat het bij reparatie voor slavernij om drie aspecten gaat: de erkenning dat er leed en schade is veroorzaakt, de noodzaak van

excuses aan de nakomelingen van de tot slaafgemaakten en ten slotte het belang van schadeloosstelling of compensatie (Balai 2016). Dit laatste wordt in dit nummer zowel opgevat als herstelbetalingen of als herstel van relaties.

Van verzoening geef ik hier geen definitie; het theologisch verstaan ervan is echter van groot belang voor de omgang met slavernij en racisme, zoals uit verschillende bijdragen naar voren komt.

Bij de definitie van racisme wil ik in deze inleiding wel iets langer stilstaan, omdat inzicht in de complexiteit ervan kan helpen bij het lezen van de verschillende bijdragen. De auteurs hebben een samenvatting van onderstaande tekst vooraf onder ogen gehad en er groten-deels hun instemming mee betuigd. Hoewel de tekst voor mijn rekening is en vanuit mijn perspectief als witte theoloog is geschreven, kan onderstaande wel worden beschouwd als een door de auteurs gezamenlijk gedragen uitgangspunt van deze *Handelingen*.

Racisme

De term racisme is van vrij recente datum. Het verwijst naar altijd omstreden discoursen over zwart en wit. De term zelf dateert uit de jaren zestig van de twintigste eeuw. Daarvoor sprak men veelal over 'het rassenvraagstuk' of 'ras-sensdiscriminatie'. De term racisme veronderstelt de afwijzing van het begrip 'ras'. Ras – als een categorie waarin kleur, lichaamsbouw en diverse andere sociale en psychische eigenschappen worden gecombineerd – bestaat niet. Mensen delen het overgrote deel van hun genetisch materiaal met elkaar en eigenschappen als kleur, muzikaliteit, intelligentie etc. worden niet in raciale pakketten overgedragen, maar individueel. Het oude begrip ras vermengt

biologische, sociale en culturele invloeden en voorziet die bovendien van een moreel geladen hiërarchie (Appiah 2018, 121-122). Wie nog wel in termen van ras over zichzelf en anderen spreekt, continueert bewust of onbewust wit superioriteitsdenken. Racisme dus.

Institutioneel en systemisch

Maar racisme is zeker niet alleen een zaak van gedachtes of overtuigingen. In het dagelijks leven betreft het vooral ongelijkheid op tal van terreinen. We kennen de cijfers uit Noord-Amerika, waar Afrikaanse Amerikanen bijna drie keer zoveel kans hebben om door politiegeweld om het leven te komen dan witte Amerikanen (website *mapping violence*), maar ook in Amsterdam hebben mannen met een migratieachtergrond bijna twee keer zoveel kans om door de politie te worden aangehouden dan witte mannen (website *controltdelete*).

In het eerste Europese onderzoek naar gezondheidsverschillen toonde Umar Ikram in 2016 aan dat mensen van kleur veel discriminatie ervaren en daardoor meer last hebben en zullen krijgen van psychiatrische klachten en hart- en vaatziekten. Jongeren met een niet-westerse naam ervaren discriminatie en racisme bij het zoeken naar stageplekken (Andriessen 2021) en werk (SCP 2010 en 2020). In Nederland legde de Belastingdienst lijsten aan met mensen met een niet-westerse achternaam, die vervolgens met grote achterdocht werden bejegend. Dit had grote gevolgen voor vooral alleenstaande ouders van kinderen, die vaak onterecht grote sommen moesten terugbetalen en daardoor in grote persoonlijke problemen kwamen; sommigen verloren hun baan, hun huis en in sommige gevallen werden hun kinderen uit huis geplaatst (Lammers 2022).

Om duidelijk te maken dat racisme niet alleen over opvattingen gaat, maar in de instituties van onze samenleving verankerd is, wordt sinds de jaren zeventig van institutioneel racisme gesproken. De term systemisch racisme, die de laatste jaren is opgekomen, is hieraan verwant; deze verwijst naar de dieperliggende economische, politieke en sociale structuren die met zich meebrengen dat mensen van kleur slechter worden behandeld, minder kansen krijgen en vaker met uitsluiting worden geconfronteerd. Wie wit is gaat eenvoudigweg gemakkelijker door het leven en wordt met

> **Angst wordt vaak benoemd als het belangrijkste struikelblok voor verzoening**

minder problemen geconfronteerd. Wie wit is, is kortom in onze samenleving geprivilegieerd.

Angst wordt vaak benoemd als het belangrijkste struikelblok voor verzoening. De angst van wit en zwart is echter niet dezelfde. Witte mensen zijn bang voor de andersheid van de ander, terwijl zwarte mensen bang zijn dat hun kinderen geconfronteerd worden met vernedering, dat ze geen baan krijgen of zelfs dat ze 's avonds niet thuishouden. De zwarte dichter en feministe Audre Lorde beschreef deze verschillen in een brief aan een witte feministische theologe, Mary Daly, en concludeert: 'within the community of women, racism is a reality force in my life as it is not in yours. [...] Beyond sisterhood, is still racism' (Lorde 1984, 70).

Wiens probleem?

Betekent dit dat racisme vooral een probleem van zwarte mensen is? Het antwoord is ja en

nee, en dat brengt me bij een ander aspect van racisme, dat niet te scheiden is van de beide voorafgaande, maar wel apart benoemd moet worden. Racisme gaat over de verhalen die je met je meedraagt en die je persoonlijkheid en identiteit vormen. Het gaat over de vraag of jouw verhaal en ervaring wordt erkend en serieus genomen in de samenleving.

De Franse psychiater Frantz Fanon analyseerde in zijn boek *Peau noire, masques blancs* de gevolgen van uitsluiting voor zwarte mensen, namelijk gevoelens van schaamte, zelfhaat en minderwaardigheid. Samen met de reële struikelblokken en krenkingen in het dagelijks leven, maakt dit racisme tot een probleem van zwarte mensen. Toch is vaak gezegd dat racisme een wit probleem is, omdat witte mensen aan de wortel ervan staan.

Fanon stelde dat wit en zwart beide zijn opgesloten, of misschien beter: ingekapseld in hun kleur. Racisme is niet alleen een wit probleem in termen van schuld en verantwoordelijkheid, maar ook wat betreft zelfbeeld en perspectief. Wie wit is heeft namelijk zelden toegang tot de vele verschillende zwarte perspectieven op de werkelijkheid. In een televisieoptreden in 1963 zei de zwarte Amerikaanse schrijver James Baldwin: 'De meeste mensen die ik ken hebben niets tegen zwarten. Dat is het punt niet. Het probleem is apathie en onwetendheid. Dat is de prijs van segregatie, dat is segregatie: dat de witte niet weet hoe de zwarte leeft, terwijl de zwarte wel weet hoe de witte leeft. Je kunt wel zwarte collega's en schoolkameraden hebben, maar als je niet bij hen thuiskomt, leef je in een andere werkelijkheid. Witte mensen ontkennen het bestaan van die werkelijkheid.'

Dit impliceert dat wie wit is niet of nauwe-

lijks toegang heeft tot een deel van de eigen geschiedenis, en dat bedoel ik letterlijk: de geschiedenis van de kinderen uit gemengde relaties die steeds als zwart werden uitgesloten van de op die manier zuiver gehouden witte gemeenschap, maakt geen deel uit van het witte perspectief op de wereld. De kinderen van zwarte tot slaaf gemaakten en witte slavenhouders werden altijd als zwart gezien en ook nu worden kinderen uit gemengde relaties nooit als wit gezien. Het zelfbeeld 'wit' is daarom in zichzelf al problematisch. Het draagt bij aan het voortleven van beelden van zwart als slecht,

> Zwarte mensen moeten zichzelf voortdurend definiëren, herdefiniëren en verhouden tot de labels die anderen aan hen geven.

vuil, primitief, immoreel enzovoort. Fanon sprak in dit verband van 'het geheel van vooroordelen, mythes, collectieve houdingen van de dominante groep' (Fanon 1952, 172). Samuel Lee spreekt in zijn bijdrage aan dit nummer van symbolisch racisme, dat verwijst naar soms subtiele negatieve culturele uitlatingen over mensen van kleur (Vanhoutte 2009, 4).

'wit' en 'zwart'

De termen wit en zwart beschrijven nooit een objectieve en evenmin een biologische werkelijkheid, maar altijd de verhouding tot de werkelijkheid zoals wij die interpreteren en vormgeven. Het zijn ideologisch en politiek geladen termen. 'Zwart' en 'wit' verwijzen naar geconstrueerde identiteiten, waarin een beladen geschiedenis van uitsluiting en verschil is neergeslagen. Desondanks gebruiken we deze termen in deze special. Het ingewikkelde van

racisme is dat het verschillen verabsoluteert en nabijheid ontkennt, maar dat zowel deze nabijheid als haar ontkenning geleid heeft tot zeer reële verschillen en werkelijkheden, die overigens op hun beurt ook weer vaak genegeerd worden. Als ik deze problematiek wil adresseren, kan ik er niet omheen de termen wit en zwart te gebruiken; zij verwijzen echter niet naar een biologische, maar naar een sociaal-politieke werkelijkheid.

Het is daarom geen wonder dat er steeds nieuwe benamingen gezocht worden voor met name de 'zwarte' groep. In onze samenleving verraadt de terminologie die je gebruikt waar je staat: spreek je van buitenlanders, gebruik je het vermaledijde N-woord, zeg je mensen met een migratieachtergrond, mensen van kleur etc. Niet alleen worden met deze termen zeer verschillende groepen op een hoop gegooid, met als enige overeenkomst dat ze afwijken van het witte perspectief, ook wordt de identiteit van deze zeer diverse groepen op deze manier als instabiel gekenschetst. De witte identiteit verschijnt daarentegen als stabiel en onprobleematisch.

Toen de Amsterdamse journaliste Sunny Bergman voor haar documentaire 'Wit is ook een kleur' mensen op straat benaderde met de vraag: 'Hoe is het om wit te zijn?', kreeg ze reacties die varieerden van niet-begrijpend, lacherig en boos. Het werd als zeer ongemakkelijk ervaren. Zwarte mensen krijgen deze vraag dagelijks in tal van vormen voorgelegd. Zij moeten zichzelf voortdurend definiëren, herdefiniëren en verhouden tot de labels die anderen hen geven. Je niet bezig hoeven houden met de vraag wie je bent, is een privilege dat is voorbehouden aan degene met een dominante positie.

Racisme gaat kortom altijd over beeldvorming en identiteit, zowel van zwart als van wit. Het is een onderwerp dat onmogelijk van bovenaf of buitenaf besproken kan worden; iedereen heeft al een – al dan niet bewust gekozen – positie. Racisme roept de vraag op of we de beelden die we van onszelf en van anderen hebben meegekregen, reproduceren en actualiseren, of dat we ze kritisch analyseren en werken aan nieuwe beelden.

De bijdragen

De auteurs in dit nummer zijn langdurig betrokken bij de thematiek van racisme en slavernij, persoonlijk, academisch en/of kerkelijk. Zij werpen met hun bijdragen vragen op, die gelezen kunnen worden als impulsen voor een theologie van verzoening en reparatie in een context van racisme en slavernijverleden.

In de eerste drie bijdragen ligt het accent op historische perspectieven, waarbij het steeds gaat om de doorwerking van het slavernijverleden vandaag. De vier daaropvolgende artikelen richten zich meer op de omgang van wit en zwart in kerk en samenleving.

We beginnen dit themanummer op een plek waar slavernij door Nederland daadwerkelijk plaatsvond: Rose Mary Allen schrijft over de huidige maatschappelijke discussies omtrent slavernij en slavernijverleden binnen de Curaçaose samenleving. Afgezien van het feit dat dit artikel veel informatie over de Nederlandse koloniale geschiedenis bevat, geeft het ook inzicht in de vraag wat het betekent om met het slavernijverleden om te gaan in een kleinschalig samenlevingsverband, waar ontwikkelingen die historisch ontstaan zijn ook nu nog voortbestaan, zij het in andere vormen.

Voor welke uitdagingen stelt dit en welke lessen kunnen worden geleerd als het gaat om herstel en genoegdoening?

Ondergetekende herinnert aan eerdere oecumenische discussies en praktijken rond het thema herstelbetalingen en stelt de vraag wat met name diaconale organisaties en fondsen hieruit kunnen leren over de diaconale dynamiek van geven en ontvangen. Daarbij gaat het om commitment, de overdracht van macht en de waarde van ongemak.

Annette Merz, George Harinck, Rose Mary Allen en Martijn Stoutjesdijk introduceren het onderzoeksproject 'Church and Slavery in the Dutch Empire: History, Theology and Heritage'. Zij schetsen de aanleiding, vraagstelling en opzet van het project, dat de doordenking van vooral het protestantse slavernijverleden beoogt.

Hoe leven West-Afrikanen in Amsterdam met dit verleden en het mede hieruit ontstane racisme? Samuel Lee deelt zijn ervaringen als pastor in Afrikaanse gemeenschappen.

Amisah Bakuri adresseert vervolgens het thema van inclusie in de Nederlandse kerken. Haar onderzoek onder kerkelijk betrokkenen van kleur wijst uit dat er nog veel huiswerk op het bord van de kerken ligt.

Als een van de weinigen in dit nummer schrijft Anthony Reddie expliciet vanuit een praktisch-theologisch perspectief: hij beschrijft het door hem ontwikkelde participatieve model van zwarte theologie en laat zien hoe juist witte theologiestudenten getraind kunnen worden om samen met zwarte christenen op te staan tegen racisme.

Het nummer besluit met een gesprek over verzoening tussen witte en zwarte christenen

in de praktijk. Rhoïnde Doth en Andreas Wöhle laten zien hoe de kerken zelf plaatsen kunnen zijn waar het slavernijverleden wordt verwerkt. Zij bieden zo handvatten aan anderen, die een proces van verzoening en reparatie op gang willen brengen. <

Literatuur

- Andriessen, Iris, e.a. (2021). *Kansen op de stagemarkt. Onderzoek naar objectief vastgestelde en ervaren stagediscriminatie in het mbo in Utrecht*. Amsterdam: Verwey Jonker Instituut.
- Appiah, Kwame Anthony (2018). *The Lies that Bind: Rethinking Identity*. London: Profile Books.
- Balai, Leo (2016). Roots en Reparations; over de verwerking van het slavernijverleden. *Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis*. Jaargang 35, 328-335.
- Fanon, Frantz (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du Seuil.
- Hondius, Dienke, e.a. (red.) (2018). *Gids Slavernijverleden Amsterdam. Slavery Heritage Guide* (tweede uitgebreide editie). LM Publishers: Volendam.
- Ikram, Umar (2016). *Social determinants of ethnic minority health in Europe*. PhD-thesis. Academic Medical Center, University of Amsterdam, the Netherlands, 2016. Available at: <https://dare.uva.nl/search?identifier=f209d712-f5d2-4d4c-8a6b-4b50d43e891c> (geraadpleegd 11.8.2022).
- Lammers, Esther (2022). Voor het eerst geeft het kabinet het toe: er was sprake van institutioneel racisme bij de fiscus. 'Pijnlijk'. *Trouw*, 30.5. <https://www.trouw.nl/cs-b2737eff> (geraadpleegd 11.8.2022).
- Lorde, Audre (1984; 2007). Letter to Mary Daly. In: *Sister Outsider*. Berkely: Crossing Press.
- Sociaal Cultureel Planbureau 2010. *Liever Mark dan Mohammed? Onderzoek naar arbeidsmarktdiscriminatie van niet-westerse migranten via praktijktests*.
- Sociaal Cultureel Planbureau (2020). *Ervaren discriminatie in Nederland II*.
- Vanhoutte, B., e.a. (ed.) (2009). Van ethnocentrisme tot symbolisch racisme. Over conceptuele en methodologische keuzes in het meten van etnische vooroordelen. In: Mark Elchardus en Jessy Siongers, *Vreemden: naar een cultuursociologische benadering van ethnocentrisme*. Tiel: Lannoo, 39-60. <https://mappingpoliceviolence.org/> (geraadpleegd 10.8.2022).
- <https://controlealtdelate.nl/articles/etnisch-profileren-in-amsterdam> (geraadpleegd 10.8.2022).

TIPS BIJ HET THEMA

• **Tentoonstelling Kerken & Slavernij**

Rondom deze reizende expositie worden allerlei activiteiten, zoals lezingen en wandelingen georganiseerd.

- Evangelische Broedergemeente Rotterdam – t/m 10 april

- Protestantse Gemeente Groningen – 4 t/m 10 juni

- Lutherse Kerk Zwolle – 13 juni t/m 7 juli
slavernijferenis.com/reizende-tentoonstelling-waar/

• **Studiemiddag 'Slavernij en Reformatie'**

Over slavernij in het denken van de Reformatie. *Donderdag 23 maart, Theologische Universiteit Kampen|Utrecht.*

• **Debatavond 'Slavernijverleden en de kerken'**

Georganiseerd door de Werkgroep Heilzame Verwerking Slavernijverleden voor Wit en voor Zwart. *Dinsdagavond 9 mei in Amsterdam, locatie nog onbekend.*

• **Symposium 'Kerk en slavernij'**

Raad van Kerken en het onderzoeksproject 'Kerk en slavernij' van de Protestantse Theologische Universiteit over de betrokkenheid en medeverantwoordelijkheid van kerken in de slavernij. *Donderdagmiddag 1 juni, Domkerk, Utrecht.*

• **Nationale herdenkingsdienst slavernijverleden**

Georganiseerd vanuit de Raad van Kerken. *Vrijdagavond 30 juni, Nieuwe Kerk, Amsterdam. raadvankerken.nl*

• **1 juli: Ketj Koti**

Activiteiten door het hele land, in het bijzonder in het Oosterpark, Amsterdam.

• **Podcast**

nporadio1.nl/podcasts/de-ongelooflijke-podcast/82199/118-de-geschiedenis-van-slavernij-en-de-immense-rol-van-religie-met-martijn-stoutjesdijk-en-stefan-paas

• **Symposium 'In Christus vrij'**

Georganiseerd door de Nederlandse Zendingraad: 'In Christus vrij – verbonden met elkaar. Bijbelse en missiologische perspectieven'. Met prof.dr. Esther Mombo en dr. Usha Reifsnider. *24 maart, 14.00-17.00, Landelijk Dienstencentrum Utrecht. zendingraad.nl/agenda/item/nzr-symposium-in-christus-vrij/*



De roep op Curaçao om genoegdoening, herstel en compensatie

Heer Pater, komen alle mensen niet voort uit een vader Adam en Eva? Heb ik er kwaad aan gedaan dat ik twaalf van mijn broeders verlost heb van hun boeien die hun onrechtmatig waren aangedaan? Heer Pater, de Franse vrijheid is voor ons een kwelling geworden. Als iemand van ons gestraft werd, werd hem telkens gezegd: wil jij ook je vrijheid? Eens werd ik vastgebonden, ik riep zonder ophouden: genade voor een arme slaaf. Toen ik ten slotte losgemaakt werd, golfde het bloed uit mijn mond. Ik wierp mij op mijn knieën en riep tot God: is het dan Uw wil dat wij zo mishandeld worden? Ach Pater, men draagt meer zorg voor een beest; als een beest een been breekt, wordt het genezen.’ (Paula 1974)

Deel van het betoog van Tula, leider van de grootste slavenopstand van Curaçao, in 1795, met de franciscaner pater Jacobus Schinck, openbaar gemaakt door de filosoof en socioloog A.F. Paula in 1974.

Bovenstaand citaat komt uit een van de weinige historische documenten waarin de stem van de Curaçaose tot slaaf gemaakten naar voren komt. Tula, de leider van de opstand, benoemt hier de onrechtvaardigheden toegebracht aan de tot slaaf gemaakten binnen het historisch instituut van de slavernij. Hij duidt het onrecht in de behandeling van de tot slaaf gemaakte mens, die erger behandeld werd dan een dier. Tula gebruikt hier geen termen als herstelbetaling, genoegdoening, schadeloosstelling of compensatie, maar toont wel een besef het slachtoffer te zijn van een onrechtvaardig systeem, waarin hij ook een morele verwijzing maakt dat dit niet Gods wil was.

Een algemene definitie van reparatie, gezien vanuit het internationale recht en de mensenrechten, is dat deze de compensatie is die wordt toegekend voor fysieke, materiële en/of emotionele schade toegebracht aan een individu, groep of natie (Araujo 2020). De Surinaamse historicus Leo Balai stelt dat het bij reparatie voor slavernij om drie aspecten gaat, namelijk het erkennen dat er leed en schade is veroorzaakt, het aanbieden van excuses aan de nakomelingen van de tot slaaf gemaakten en het bieden van schadeloosstelling of compensatie (Balai 2016). De slavenopstand op Curaçao in 1795 heeft niet tot vrijheid van slavernij geleid. Maar Tula's vrijheidsclaim bracht

de situatie van de tot slaaf gemaakten meer onder de aandacht en leidde tot verandering in de bejegening van de tot slaaf gemaakten en het beleid ter verbetering van hun positie.

In dit artikel wil ik ingaan op de thema's genoegdoening en compensatie met betrekking tot slavernij. Op Curaçao zijn de publieke discussies over reparatie en herstelbetaling voor slavernij en kolonialisme momenteel in een stroomversnelling geraakt. Daarmee sluit Curaçao zich aan bij lopende processen in de rest van het Caribisch gebied (Caricom)

> *Op het eiland wordt men grotendeels nog direct geconfronteerd met de nalatenschap van de slavernij en het kolonialisme.*

alsook in Nederland, waar er op dit moment een verschuiving in het denken over slavernij plaatsvindt, van een gebeurtenis die heel lang geleden in het Caribisch gebied heeft plaatsgevonden, ver verwijderd van de Europese werkelijkheid, naar een onrecht waarvan men in de hedendaagse sociale werkelijkheid nog steeds de diepe sporen merkt. Veel van de activisten die hierop hebben gewezen, zijn afkomstig uit de diaspora en zelf ook nazaten van tot slaaf gemaakten in Suriname of de voormalige Nederlandse Antillen, waaronder Curaçao.

Ook op Curaçao hebben kritische mensen en activisten in de loop van de geschiedenis aandacht gevraagd voor het slavernijverleden, de doorwerking ervan en mogelijke genoegdoening en compensatie. Dit artikel probeert antwoord te geven op de vraag hoe dit proces zich op Curaçao heeft ontwikkeld. Het discours omtrent het slavernijverleden verschilt met dat in Nederland, onder meer vanwege een andere

ontwikkeling en ervaring. Op het eiland wordt men grotendeels nog direct geconfronteerd met de nalatenschap van de slavernij en het kolonialisme. Daarnaast speelt de relationele continuïteit van hoe mensen met verschillende achtergronden – de nazaten van de slaven-eigenaren alsook de nazaten van de tot slaaf gemaakten – met elkaar moesten blijven samenleven, waarbij instituties hen leerden hun dagelijks gedrag eraan aan te passen.

Ik zal eerst een korte beschrijving geven van de geschiedenis van de slavernij op Curaçao en de doorwerking hiervan in de huidige sociale en economische situatie. Daarna bespreek ik hoe binnen de bestaande sociaal-politieke context het slavernijverleden wordt herdacht en hoe over mogelijke genoegdoening en compensatie wordt gedacht. Als afsluiting zal ik de huidige politieke mogelijkheden en onmogelijkheden om claims ingewilligd te krijgen nagaan.

Slavernij en doorwerking in de 20^e eeuw

Bij een verkenning van pogingen tot genoegdoening, schadeloosstelling en compensatie binnen de Curaçaose samenleving is het nodig de factoren ras en klasse in deze samenleving in hun historische, koloniale context te begrijpen. Slavernij en kolonialisme zijn bepalende factoren geweest in de geschiedenis van Curaçao. Nederlandse slavernij en kolonialisme waren hier meer dan driehonderd jaar actief en hun waarden zijn verweven in het sociale weefsel van de samenleving. Slavernij heeft het leven van mensen in de samenleving gevormd.

Curaçao was uniek in de zin dat het heel lang als slavendepot fungeerde, waarbij de tot slaaf gemaakten die naar het eiland werden vervoerd, grotendeels voorbestemd waren

om doorverkocht te worden naar elders in het Caribisch gebied en op het Zuid-Amerikaanse vasteland, waarvoor Nederland een asiento-contract had. In de laat 17^e en in de 18^e eeuw teelden de meeste tot slaaf gemaakte Afrikanen die op Curaçao in dienst van de West-Indische Compagnie achterbleven, maïs voor degenen die in transit waren. Toen de slavenhandel na de Spaanse Successieoorlog (1701-1713) instortte, verhuurde de Compagnie haar plantages en verkocht zij een groot deel van haar tot slaafgemaakten. De meeste tot slaaf-

> De bevrijde mensen kregen niets in ruil voor hun uitbuiting of voor hun ervaring geobjectiveerd te zijn als onmenselijk eigendom.

gemaakten werkten vanaf het einde van de 17^e eeuw op privé plantages, als veldslaven onder het directe toezicht van een *bomba* (ook zelf een slaafgemaakte), als ambachtslieden en als huishoudelijk personeel. Soms werkten zij ook als matrozen voor particulieren. Curaçao kende geen plantage-economie, zoals bijvoorbeeld Suriname, waar exportartikelen zoals suiker, tabak en koffie werden geproduceerd. De Curaçaose plantages waren klein, met een beperkt aantal slaafgemaakten. Nadat de import van tot slaaf gemaakten uit Afrika werd verboden, vond er toch handel in tot slaaf gemaakten plaats vanuit Curaçao naar andere Caraïbische kolonies. De bekende structuur van de slavenmaatschappij bestond ook hier. Ook op Curaçao bevond zich aan de onderkant van de sociale hiërarchie een grote groep mensen van Afrikaanse afkomst, hetzij als tot slaaf gemaakten of als bevrijde personen. In deze sociale opbouw vormden de witten de hoogste klasse.

Op Curaçao leidde rassenvermenging tot een aanzienlijk aantal mensen van gemengd ras, die meer kans hadden op sociale mobiliteit dan hun zwarte medemens.

Op 1 juli 1863 kwam de Emancipatiewet van 8 augustus 1862 ten uitvoer, wat betekende dat de Nederlandse regering de slavernij in haar koloniën afschafte. Op die dag kregen ongeveer 6.000 tot slaaf gemaakten op Curaçao hun vrijheid; in Suriname circa 34.800. Voor de tot slaaf gemaakten op het eiland betekende het dat zij direct vrij waren, in tegenstelling tot die in Suriname die nog tien jaar onder staats-toezicht moesten werken. Het einde van de slavernij in 1863 betekende geen grote vooruitgang voor de vrijgelatenen. Slavenhouders werden, nadat er hevig was gediscussieerd in welke mate slaveneigenaars gecompenseerd dienden te worden, door de staat financieel gecompenseerd voor het verlies van hun zogenaamd 'eigendom'. Hilary Beckles stelt in *Britain's Black Debt: Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide* terecht dat bij de afschaffing van de slavernij in het Caribisch gebied, de elite als eerste 'herstelbetaling' kreeg (2013). De bevrijde mensen kregen niets in ruil voor hun uitbuiting of voor hun ervaring geobjectiveerd te zijn als onmenselijk eigendom. Als gevolg hiervan had de grote groep Afro-afstammelingen een zeer moeilijke uitgangspositie als nieuwe burgers in een samenleving waar de politieke, sociale en economische machtsstructuur van de oude slavenmaatschappij stevig overeind bleef. De Curaçaose theoloog Amado Römer (1921-2010) wees hierop, door te stellen dat er voor emancipatie uit de slavernij veel meer nodig is dan een papiertje waarop staat dat men vrij is.

Na de afschaffing van de slavernij bleef de lokale economische, politieke en culturele elite overwegend wit, terwijl de meeste zwarten onderworpen en gemarginaliseerd bleven, ook al waren ze niet langer tot slaaf gemaakt. De komst van de olieraffinaderij in het begin van de twintigste eeuw stelde de traditionele machtsbasis van de plantage-eigenaren op de proef en bracht enige verlichting in de sociale positie van de nazaten van tot slaaf gemaakten. Niettemin laat een rapport van de antropologen Ieteke Witteveen en Leon Weeber, in 1993 een situatie van marginalisatie op Banda 'Bou zien. Banda 'Bou is de regio waar de meeste plantages lagen en waar in 1863 de meeste tot slaaf gemaakten vrijkwamen, die echter geen middelen hadden en nog lange tijd onder de controle van plantage-eigenaren bleven leven. Volgens de meest recente volkstelling op Curaçao (2011) leeft meer dan 25 procent van de huishoudens onder de armoedegrens, terwijl dit in sommige wijken op Banda 'Bou meer dan 50 procent is. Onderwijs wordt in deze regio verwaarloosd en de structurele sociale ongelijkheid leidt tot intergenerationele onderontwikkeling.

Inclusie en burgerparticipatie van de nazaten van tot slaaf gemaakten ontstond pas halverwege de 20^e eeuw. Het algemeen kiesrecht was heel lang aan deze groep geweigerd op basis van de heersende racistische opvattingen. Voorbeelden hiervan zijn o.a. te vinden in het oeuvre van een bekend historicus uit de negentiende eeuw, Hermanus Jacobus Hamelberg (1862-1918), die als Nederlandse ambtenaar een tijdje op Curaçao was gestationeerd en van wiens hand verschillende historische werken over de slavernijgeschiedenis zijn verschenen. Zijn racistische ideeën over de vraag

of nazaten van tot slaaf gemaakten klaar waren voor het algemeen kiesrecht, treft men aan in zijn artikel uit 1895, 'Antiquarische denkbeelden buiten "antiquiteiten": in antwoord op de brochure van den heer A.M. Chumaceiro "Zal het kiesrecht Curaçao tot het kannibalisme voeren?"' Pas in 1948 werd het algemeen kiesrecht ingevoerd en kwam het stemrecht niet meer exclusief toe aan mannen van de elite met een bepaald niveau van inkomen en opleiding, maar ook aan vrouwen en de nazaten van tot slaaf gemaakten.

Tekenen van de roep naar genoegdoening en herstelbetaling

In een krantenartikel van de *Nieuwe Haarlemsche Courant* van 9 april 1965 wordt de Curaçaose jurist dr. Moises F. da Costa Gomez geciteerd, die stelt dat Nederland een ereschuld te delgen heeft. Hoewel hij in deze niet het slavernijverleden expliciteerde, verbond hij zijn stelling aan de verontrustende sociaal-economische situatie op het eiland op dat moment. Dr. Da Costa Gomez (1907-1966) was een belangrijke voorvechter van de bewustmaking van de nazaten van de tot slaaf gemaakten en hun kiesrecht. Als eerste gepromoveerde Curaçaoënaar, zoon van een witte joodse man en een zwarte vrouw, genoot hij de hoge achting van het volk en werd hij aangesproken bij zijn titel, "Doktor". Algemeen kiesrecht en autonomie voor de zes eilanden waren zaken die hij reeds in zijn proefschrift van 1935 had bepleit. Het algemeen kiesrecht werd bewerkstelligd in 1948 en de autonomie in 1954.

Vooraf van de jaren zestig hebben personen en groepen die zich actief bezighouden met identiteitskwesies, cultuur en geschiedenis, bewustmakingsprocessen in gang gezet

met betrekking tot het slavernijverleden en de hedendaagse erfenis daarvan. Het baanbrekende boek van de Curaçaose socioloog en filosoof A.F. Paula, getiteld *From Objective to Subjective Social Barriers: A Historico-Philosophical Analysis of Certain Negative Attitudes among the Negroid Population of Curaçao* (1968), zoomt in op de nawerking van kolonisatie en racisme op de zelfidentiteit van de nazaten van tot slaaf gemaakten. Curaçao bestempelt zichzelf al heel lang graag als een raciale democratie waarin alle rassen vreedzaam met elkaar samenleven. Paula wijst er echter op dat slavernij en kolonialisme op subtiele wijze voortleven in o.a. het geïnternaliseerde *colorism*. Welke de effecten op zijn eigen leven waren, beschrijft hij in zijn autobiografie, *The Cry of My Life: Bitterzoete herinneringen aan een leven vol kronkels* (2005). Dit boek schept een beeld van zijn enorme strijd als zwarte om zijn leven in de Curaçaose samenleving vorm te geven te midden van vooroordelen en discriminatie op basis van ras/ethniciteit/kleur en klasse.

Het proefschrift van Angela Roe uit 2016 laat zien dat de gewoonte om mensen te rangschikken op basis van ethniciteit, ras en kleur nog steeds gangbaar is. Zelfs binnen een familie kan hiërarchische positionering op basis van huidskleur plaatsvinden. Nog steeds is er op Curaçao een spectrum van kleurterminologie, variërend van licht tot donker: *koló di kané* (kaneelkleur), *koló di chukulati* (chocoladekleur), *pretu* (zwart), *blou skur* (zeer donker zwart) en *blou skur dôf* (zeer donker en glansloos). In het op kleur en klasse gebaseerde stratificatiesysteem is een lichtere huidskleur een belangrijke vorm van 'kapitaal' (voordeel), zoals sommige geleerden in het Caribisch gebied het hebben genoemd.

Dat deze klasse-tegenstelling van op ras gebaseerde verschillen ook tot uitbarstingen kan leiden blijkt uit de als arbeidersprotest begonnen sociale opstand die op 30 mei 1969 plaatsvond en die algemeen bekend staat als *Trinta di Mei* (30 mei). Achter de strijd van de demonstranten om hogere lonen, gingen complexe kwesties van klasse- en raciale onderdrukking schuil, samen met vragen over culturele en nationale identiteit, zoals o.a. blijkt uit het rapport *Social Movements, Violence, and Change: The May Movement in Curaçao*, uitgebracht door de Amerikaanse sociologen William Anderson en Russell Dynes (1973). Al voor 30 mei 1969 had de eerdergenoemde, als strijdvaardig bekendstaande priester en theoloog Amado Römer in vele zondagpreken reeds gewezen op de onrechtvaardige sociale situatie op het eiland, die tot een uitbarsting zou kunnen leiden (Marcha 2013).

Discussies rond *Trinta di Mei* brachten het slavernijverleden in verband met de nog steeds voortdurende ongelijkheid en onrechtvaardigheid op het eiland. In 1969 legden zelfs enkele regeringsleiders, in hun reflecties op 1 juli, de Dag van de Emancipatie, een verband tussen het heden en de erfenis van de slavernij, door zich retorisch af te vragen 'of er ooit echte emancipatie heeft plaatsgevonden na de afschaffing van de slavernij in 1863'. De opstand van 30 mei 1969 had mensen ervan bewust gemaakt dat er weinig solidariteit en sociale cohesie bestond tussen de verschillende bevolkingsgroepen die al eeuwenlang op het eiland samenwoonden en dat het idee van een raciale, inclusieve democratie een mythe was. De roep van het volk om emancipatie in 1969 had met name betrekking op de opname van de zwarte arbeidersklasse in een meer gelijke en recht-

vaardige samenleving. In de periode na *Trinta di Mei* ontstonden er op Curaçao verschillende organisaties die een nieuwe, postkoloniale identiteit probeerden te creëren. Vragen als 'Wie zijn wij, wie waren wij en wie willen wij zijn?' kregen daarbij de volle aandacht.

In het sociale bewustwordingsproces brachten organisaties ook specifiek slavernij en de erfenis ter sprake. Vooral Tula, de leider van de slavenopstand in 1795, kreeg in dit proces veel aandacht. Organisaties zoals de Fundashon Tula (Tula Stichting), Komishon di koordinashon 17 di ougustus (Coördinatiecommissie 17 augustus), Asosashon Promoshon Konsenshi Istóriko (Vereniging ter bevordering van historisch bewustzijn) en Plataforma di Sklabitut i Herensia di Sklabitut (Platform Slavernij en Slavernijerfenis) werden de drijvende krachten achter het vormgeven van een bewustzijn van het slavernijverleden. Bijzondere aandacht verdienen de jaarlijkse herdenkingen van 17 augustus 1795, de dag waarop de slavenopstand van start ging. De diversiteit in de herdenking van het slavernijverleden is in de loop der jaren alsmaar groter geworden. Voorbeelden zijn het in 1998 onthulde monument *Desenkadená* (De ketting doorbroken), ontworpen door de beeldhouwer Nel Simon, de oprichting van het museum *Kas di palu di maishi* in het westelijk deel van het eiland, herdenkingsroutes zoals de *Ruta Tula*, de tentoonstelling *Libertat riba papel*, de speelfilm *Tula: The Revolt*, in 2014 op Curaçao vertoond en gebaseerd op de roman *Tula: Verloren vrijheid* (2012) van Jeroen Leinders, de documentaire *Tula su kosecha* (Tula's oogst, 2010) van Selwyn de Wind en de naamgeving en opening van de Tula Pier, een megapier voor het aanmeren van cruiseschepen, in 2017.

Deze verschillende openbare evenementen moeten worden begrepen tegen de achtergrond van maatschappelijke ontwikkelingen met betrekking tot rassenverhoudingen en de erfenis van de slavernij, zoals ook de naamwijziging van het Peter Stuyvesant College in Kolegio Alejandro Paula in 2011, de verwijdering van het oude standbeeld van Peter Stuyvesant uit de tuin van deze middelbare school, de oproep tot herstelbetalingen voor de slavernij door Joceline Clemencia (1952-2011) en activistische campagnes zoals Zwarte Piet *bai flit* (Zwarte Piet rot op) om het jaarlijkse kinderfeest van Sinterklaas en zijn zwart geschminkte helpers genaamd Zwarte Pieten, te stoppen. Een hoogtepunt voor velen is dat de acties die in de 21^e eeuw zijn ondernomen om Tula officieel van crimineel tot held te rehabiliteren, binnenkort inderdaad in rehabilitatie zullen culmineren, zoals de Nederlandse premier Mark Rutte op 19 december 2022 aankondigde als onderdeel van de excuses van de Nederlandse Staat voor het Nederlandse slavernijverleden.

De hier opgesomde voorbeelden van de strijd voor erkenning betekenen echter niet dat er geen weerstand tegen die strijd is. De weerstand toont aan dat de bevolking van het eiland nog steeds worstelt met haar koloniale identiteit. Deze worsteling werd intens zichtbaar tijdens de constitutionele hervormingen binnen het Koninkrijk aan het eind van de 20^e en het begin van de 21^e eeuw. De hervormingen draaiden niet om onafhankelijkheid, maar om de vraag of de Nederlands-Antilliaanse eilanden bij elkaar moesten blijven of dat elk een directere band met het moederland zou moeten krijgen. Terwijl Aruba reeds sinds 1986

een rechtstreekse band met Nederland had verkregen, stemden de andere vijf eilanden (behalve Sint Eustatius) in een reeks referenda in het eerste decennium van de 21^e eeuw voor een staatsrechtelijke statuswijziging en het verlaten van de federatie van de Nederlandse Antillen.

De uitslag van het referendum op Curaçao in 2009 liet een scherpe verdeeldheid op het eiland zien voor wat betreft de voor- en nadelen van de met politiek Den Haag onderhandelde nieuwe status en over de (on)

> *Op Curaçao woeden echter nog steeds debatten over autonomie en onafhankelijkheid, waarbij Suriname vaak als negatief voorbeeld wordt gebruikt.*

wenselijkheid van meer Nederlandse invloed op lokale aangelegenheden. Deze verdeeldheid was een gevolg van het feit dat etnische en andere tegenstellingen uit het verleden nog steeds sluimerend aanwezig waren en bij conflicten geaccentueerd werden. Het referendum belichaamde tegenstrijdige elementen zoals kolonisatie, dekolonisatie, verzet en de zoektocht naar een nationale cultuur en identiteit. Verborgen achter het hoofdthema van constitutionele hervorming bevonden zich *subdiscourses* over de minder tastbare, doch vaak meer emotioneel beladen kwesties van nationale verbondenheid, culturele, raciale en etnische diversiteit, evenals gevoelens van verworteling, saamhorigheid, trouw en vertrouwen.

In oktober 2010 werd de federatie van de Nederlandse Antillen ontmanteld. De twee grootste eilanden – Curaçao en Sint Maarten – werden elk intern zelfbesturende entiteiten met rechtstreekse banden met Den Haag,

terwijl de drie kleinste eilanden – Bonaire, Sint Eustatius en Saba – elk een overzeese gemeente en een integraal onderdeel van Nederland werden. Terwijl de federatie van de Nederlandse Antillen niet meer bestaat, zijn alle eilanden, inclusief Aruba, onderdeel gebleven van het Koninkrijk der Nederlanden.

Met name op Curaçao woeden echter nog steeds debatten over autonomie en onafhankelijkheid. Voorstanders van het behouden van de band met Nederland gebruiken vaak Suriname als negatief voorbeeld van hoe onafhankelijkheid kan leiden tot grotere sociale en economische problemen. Vervolgens gaan de discussies, zeker op Curaçao, meer over hoe precies de banden met Nederland onderhouden dienen te worden. Het is voor mensen van belang of de relatieve autonomie die het eiland sinds 1954 heeft gekend, groter wordt, gelijk blijft of minder wordt. Een deel van de bevolking ziet de constitutionele transitie van 2010 als een proces dat leidt naar toenemende ondergeschiktheid aan Nederland, waarbij er inbreuk wordt gemaakt op de soevereiniteit en het bestuurlijk gezag, maar ook op de interne economische controle, de eigendom van lokale hulpbronnen en de culturele tradities. Een ander bevolkingsdeel is juist voorstander van een grotere Nederlandse invloed in de Curaçaose samenleving en trekt in twijfel of Curaçao zijn eigen boontjes kan doppen.

De recente verzoeken van Curaçao aan Nederland om de sociale en economische problemen, die vanwege de Covid-19-pandemie van 2020-2021 verder zijn verscherpt, te verlichten, hebben de complexiteit van de relatie met het moederland verder versterkt. De discussies rondom financieel herstel gaan ook over rassendiscriminatie, kolonialisme, dekolonisa-

tie en nationale identiteit. De retorische vraag van de eerdergenoemde Joceline Clemencia – taalkundige en een voorvechter voor de onafhankelijkheid van Curaçao – naar aanleiding van discussies toentertijd over de aflossing van de Curaçaose overheidsschuld, “*Ken debe ken?*” (Wie is wie schuldig?) lijkt nu steeds meer als toepasselijk te worden onderkend. Clemencia doelde destijds op de financiële schuld die Nederland jegens haar kolonies heeft als gevolg van haar rol in het slavernijverleden, waarvoor zij schadeloosstelling of compensatie diende

> De retorische vraag “*Ken debe ken?*” (Wie is wie schuldig?) lijkt nu steeds meer als toepasselijk te worden onderkend.

te betalen. Toen zij haar retorische vraag voor het eerst stelde, rond 2008, had zij weinig bijval gekregen en was zij nog als een roepende in de woestijn.

Ter overdenking

In dit artikel heb ik een historisch beeld gegeven van de structurele raciale, etnische en klassenonevenwichtigheden op Curaçao, die herleidbaar zijn tot de slavernij en het kolonialisme. De roep op Curaçao om genoegdoening, herstel en compensatie ontstaat in een historisch gewortelde context van paradoxale gevoelens. Aan de ene kant ziet men een disassociatie met alles wat te maken heeft met de slavernij en het slavernijverleden, met als gevolg een geïnternaliseerd negatief zelfbeeld van degenen wier voorouders slavernij hebben meegemaakt, tezamen met het geïnternaliseerde superioriteitsgevoel van degenen wier voorouders slaafgegenaren waren. Aan de

andere kant laat dit artikel ook zien dat er in de loop van de geschiedenis, personen en organisaties zijn geweest die gewerkt hebben aan het bewerkstelligen van een bewustwordingsproces dat genoemde disassociatie nadrukkelijk aan de kaak stelt als een mentaal erfgoed dat gedekoloniseerd dient te worden.

In de huidige, snel opkomende discussies rondom herstelbetaling en in het herstelactivisme eromheen zijn verschillende richtingen waarneembaar. Enerzijds richt men zich erg op de huidige, enorme sociale ongelijkheden die hun wortels hebben in de slavernij en het kolonialisme. Herstelbetaling zou in dit geval moeten inhouden dat deze sociale problemen worden opgelost. Anderzijds zou herstel tevens moeten inhouden dat er een bewustmakingsproces in gang wordt gezet, dat historisch gemarginaliseerde mensen een gevoel van keuzevrijheid krijgen, dat hun innerlijke kracht wordt versterkt en dat zij minder afhankelijk worden van koloniale liefdadigheid. Onderwijs zou daarbij een centrale rol moeten spelen, waarbij behalve aan cognitieve ontwikkeling, meer gewerkt zal moeten worden aan een dekoloniserend bewustwordingsproces. Het onderwijssysteem heeft ons niet voldoende geleerd over slavernij en kolonialisme, opdat wij de relevante kwesties kunnen begrijpen en verwoorden. Van oudsher is het onderwijssysteem helaas juist een van de redenen geweest waarom er op Curaçao zo weinig politieke en collectieve wil was om zaken als genoegdoening en reparatie te bespreken (Groenewoud, 2017). Maar zowel formeel onderwijs, als informeel onderwijs via de activiteiten van educatieve NGO's, zou baat kunnen hebben bij herstel, met name financieel herstel.

Herstel zou verder ook moeten betekenen: investeren in onderzoek naar de eigen geschiedenis en het documenteren van de historische onthouding van (keuze)vrijheid aan een groot deel van de bevolking. Er zijn nog steeds veel kwesties met betrekking tot de slavernij en het

slavernijverleden die grondig onderzoek vereisen. Wetenschappelijk onderzoek naar schade-loosstelling moet, naast morele argumenten, ook ondersteund worden door empirisch onderbouwde feiten en redeneringen. <

Literatuur

- Allen, Rose Mary (2007). *Di Ki Manera: A Social History of Afro-Curacaoans, 1863-1917*. Amsterdam: SWP.
- Allen, Rose Mary (2021). *Constructing collective memory and national identity through commemoration of enslavement on Curaçao*. In: Nicholas Faraclas, Ronald Severing, Christa Weijer, Elisabeth Echteld and Wim Rutgers (eds). *Navigating Crosscurrents: Trans-linguality, Trans-culturality and Trans-identification in the Dutch Caribbean and beyond*. Curaçao / Puerto Rico: Fundashon pa Planifikashon di Idioma / Universidat di Kòrsou/Universidad de Puerto Rico.
- Anderson, William, and Russell Dynes (1973). *The Organizational and Political Transformation of a Social Movement: A Study of the 30th of May Movement in Curaçao*. Working Paper 39. Disaster Research Center. Ohio: The Ohio State University. Columbus.
- Araujo, Ana Lucia (2020). Het internationale debat over genoegdoening. In: Pepijn Brandom, Guno Jones, Nancy Jouwe en Matthias van Rosum (red.), *De slavernij in Oost en West. Het Amsterdam Onderzoek*. Amsterdam: het Spectrum, 382-390.
- Balai, Leo (2016). Roots en Reparations; over de verwerking van het slavernijverleden. *Tijdschrift voor Surinaamse taalkunde, letterkunde en geschiedenis*, Jaargang 35, 328-335. https://www.dbnl.org/tekst/_oso001201601_01/_oso001201601_01_0022.php
- Beckles, H. (2013). *Britain's Black Debt: Reparations for Caribbean Slavery and Native Genocide*. University Press of the West Indies.
- Chumaceiro, Abraham M. (1895). *Zal het kiesrecht Curaçao tot kannibalisme voeren?* Curaçao: Bethencourt en Zn.
- Da Costa Gomez, Moises (1935). *Wetgevend orgaan van Curaçao. Samenstelling en bevoegdheid bezien in het kader van de Nederlandse Koloniale politiek*. H.J. Paris, Amsterdam.
- Groenewoud, M. (2017). *'Nou koest, nou kalm': de ontwikkeling van de Curaçaose samenleving, 1915-1973: van koloniaal en kerkelijk gezag naar zelfbestuur en burgerschap*. Proefschrift Universiteit Leiden.
- Hamelberg, Johannes H.J. (1895). Antiquarische denkbeelden buiten "antiquiteiten" [in antwoord op de brochure van den heer A.M. Chumaceiro: Zal het kiesrecht Curaçao tot kannibalisme voeren?]. Curaçao: s.n.
- Marcha, V. (2013). *Mgr. Dr. Amado Römer onvermoeibare strijder voor sociale rechtvaardigheid Luchadó Inkansabel Pa Hustisia Social*. Amsterdam: Caribpublishing.
- *Nieuwe Haarlemsche Courant* van 9 april 1965. <https://resolver.kb.nl/resolve?urn=MMNHA03:197614008:mpeg21:p000>.
- Paula, Alejandro F. (1967). From objective to subjective social barriers: a historico-philosophical analysis of certain negative attitudes among the negroid population of Curaçao. Master's thesis, Universidad di Santo Tomas di Aquino, Rome.
- Paula, Alejandro F. (ed.) (1974). *De slavenopstand op Curaçao. Een bronnenuitgave van de originele overheidsdocumenten*. Curaçao, Nederlandse Antillen: Centraal Historisch Archief.
- Paula, Alejandro F. (2005). *The Cry of My Life: Bitterzoete herinneringen aan een levensweg vol kronkels*. Curaçao: Curaçaosche Courant.
- Roe, Angela (2016). *The Sound of Silence: Ideology of National Identity and Racial Inequality in Contemporary Curaçao*. PhD Dissertation, Florida International University. FIU Electronic Theses and Dissertations. 2590. <http://digitalcommons.fiu.edu/etd/2590>.
- Witteveen and L. Weeber (1993). *Kultura, Base pa Desaroyo Propio. Nota di Diskushon pa Dia di Estudio*, 20-21 di Mart. Rapòrt Integral pa Barionan di Kòrsou; Plan di Urgensha i Kontinuidat / Integrale Ontwikkeling van de Curaçaose Buurten: Urgentieplan en voor Continuïteit. Curaçao: IPK (Inisiativa Partikular Kòrsou) / Grupo di Trabou/Universiteit van de Nederlandse Antillen.



Reparatie en verzoening

Diaconaat in het licht van het oecumenisch Programma ter Bestrijding van het Racisme

Het huidige debat over herstelbetalingen voor het slavernijverleden confronteert diaconale organisaties en fondsen met vragen rond de diaconale dynamiek van geven en ontvangen. Eerdere kerkelijke discussies over deze thematiek in de jaren zeventig van de twintigste eeuw vormen een goed aanknopingspunt om deze vragen na decennialange stilte opnieuw te doordenken voor de hedendaagse context. Daarbij gaat het om commitment, de overdracht van macht en de waarde van ongemak.

Een groep zwarte jongemannen stormde op 23 mei 1969 een zaal in de Londense wijk Notting Hill binnen, waar op dat moment een consultatie van de Wereldraad van Kerken over racisme plaatsvond. Zij identificeerden zich als vertegenwoordigers van de *Black Power*-beweging en grepen de microfoon. Hun eis aan de verzamelde kerkleiders van over de hele wereld luidde: 500 miljoen dollar voor verschillende fondsen om racisme te bestrijden, bij wijze van herstelbetalingen, een symbolische som van vijftien dollar 'per negro', 'niet meer dan het bedrag voor een slaaf' (Wilmore 327).

Deze gebeurtenis stond natuurlijk niet op zichzelf. Ze was deel van een tumultueuze tijd van dekolonisatie en verzet tegen racisme. Ook kerken en theologen waren hierin betrokken. Die belangstelling ebde met name in Europa weer weg en racisme verdween na de afschaffing van de apartheid in Zuid-Afrika van de agenda.

Na een lange periode van weinig tot geen debat in het publieke domein staat het slavernijverleden en racisme tegenwoordig weer volop in de belangstelling. Zo riep Marinus Bee, de voorzitter van het Surinaamse parlement in augustus 2022 de Nederlandse regering op om excuses te maken voor het slavernijverleden en dit concreet vorm te geven door middel van herstelbetalingen (*Trouw*, 15.8.2022).

Die excuses zijn op 19 december 2022 door premier Mark Rutte gemaakt, na veel controverse over het tijdstip, de manier waarop en de inhoud van de excuses. Belangengroepen pleitten voor reparatie en herstel door de Nederlandse regering, die na afschaffing van de slavernij wel de slavenhouders compensatie bood voor het geleden economische verlies, maar de tot slaaf gemaakten op geen enkele wijze compenseerde voor de gederfde inkomsten en het aangedane leed. Herstelbetalingen komen er echter niet, stelde Rutte, wel een

fonds van waarschijnlijk 200 miljoen euro met als doel het collectief bewustzijn over het Nederlands slavernijverleden te vergroten. (NRC 10 en 16.12.2022)

De huidige discussies over herstelbetalingen en de mogelijkheden en onmogelijkheden van verzoening tussen wit en zwart confronteren mij als diaconiewetenschapper met de noodzaak van theologische reflectie op reparatie en verzoening, of in diaconale termen, op de dynamiek van geven en ontvangen. In deze bij-

> *Hoe kunnen vergeten inzichten aan het gesprek over kerk, diaconaat en slavernijverleden bijdragen?*

drage neem ik daarbij de ervaringen van ruim een halve eeuw geleden tot leidraad, toen de Wereldraad van Kerken na de gebeurtenissen in Nottinghill het *Programme to Combat Racism* (kortweg PCR) in het leven riep. Met welke vragen confronteren de inzichten van het PCR kerk en diaconaat?

Eerst zal ik de achtergrond en uitgangspunten van het PCR beschrijven, daarna de discussies die hierdoor werden opgeroepen en vervolgens wil ik de vraag proberen te beantwoorden hoe deze 'vergeten' inzichten vandaag aan het gesprek over kerk, diaconaat en slavernijverleden kunnen bijdragen.

Het slavernijverleden werkt tot op heden door in familiegeschiedenissen, sociaaleconomische structuren en in de politieke en maatschappelijke instituties van onze samenleving. Racisme (zie voor een definitie de inleiding van dit themanummer) is onverbreekbaar verbonden met de westerse geschiedenis van kolonia-

lisme en slavernij, waarin mensen van kleur tot 'non-personen' werden gemaakt. Deze relatie, die ook door de manifesterende jongeren in Nottinghill werd gelegd, wordt in deze bijdrage verondersteld.

Een nieuwe benadering van racisme

Het PCR werd in 1970 door de Wereldraad van Kerken in het leven geroepen na een lange periode van discussies in de oecumenische en zendingsbewegingen over wat aanvankelijk 'het rassenvraagstuk' werd genoemd. Als begin wordt doorgaans het boek *Christianity and the Race Problem* van J.H. Oldham, de secretaris van de Internationale Zendingsraad, in 1924 genoemd. Daarna bevestigden vele internationale conferenties dat discriminatie 'op grond van ras en kleur' (Internationale Zendingsraad 1928) uitsluiting binnen de kerk op grond van raciale verschillen' (Life and Work Conference 1937) en 'scheiding op grond van ras en kleur' (Eerste Assemblee van de Wereldraad van Kerken 1948) in strijd is met het evangelie en 'a scandal within the body of Christ' (Wereldraad 1948).

Door het proces van dekolonisatie vanaf eind jaren vijftig kregen jonge kerken uit Afrikaanse en Aziatische landen voor het eerst een stem in de oecumenische beweging. In de Verenigde Staten verhieven zwarte inwoners hun stem voor gelijke rechten in de burgerrechtenbeweging van Martin Luther King en de *Black Power*-beweging van Malcolm X. Dat ging gepaard met veel confrontaties met de regering, de politie en tegenstanders van gelijke rechten. In deze gespannen situatie vond kort na de moord op Martin Luther King in april 1968 de Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Uppsala plaats, waar King als centrale spreker aan had

zullen deelnemen. Kort voor zijn dood sprak King over de relatie armoede en racisme. Wat hem betreft kon armoede niet worden bestreden 'through a little change here and little change there' maar dat het 'a reconstruction of the whole society, a revolution of values ... [and] a radical redistribution of power' vereiste (Smith 2022).

In Kings plaats werd nu James Baldwin, schrijver en zoon van een baptistenpredikant, uitgenodigd. Zijn toespraak onder de titel 'White Racism or World Community' maakte diepe indruk en overtuigde velen dat mooie woorden over gelijkheid plaats moesten maken voor kerkelijke actie. Baldwin zei onder meer:

'I wonder if there is left in the Christian civilizations the moral energy, the spiritual daring, to atone, to repent, to be born again?' (Uppsala Report 1968, 130)

Met deze vraag in hun oren kwamen witte en zwarte leiders bijeen in Notting Hill om zich te beraden op de kerkelijke verantwoordelijkheid inzake racisme. Na Uppsala was het tot veel kerkleiders doorgedrongen dat racisme niet langer uitsluitend als een intermenselijke, morele werkelijkheid kan worden benaderd, maar dat economische, politieke en sociale structuren racisme bevorderen en in stand houden.

Dat dit ook kerk en theologie aanging, was sinds het net verschenen boek *Black Theology and Black Power* (1969) onontkoombaar. James Cone gaf met dit boek de strijd voor de erkenning van Afro-Amerikaanse ervaringen een theologische basis en stond daarmee aan de wieg van een zich nog altijd ontwikkelende traditie van zwarte theologie. In Nederland werd deze theologie vanaf het midden van de

jaren zeventig geïntroduceerd door journalist en theoloog Theo Witvliet (IKOR-uitzendingen en *Wending* 1974).

De kerkleiders hadden bewust voor Notting Hill gekozen als plek van samenkomst om zichtbaar maken dat zij niet boven de problemen stonden, maar er deel van waren. Deze Londense wijk had zelf te maken met veel problemen op het gebied van armoede en racisme als gevolg van woningnood, immigratie en polarisatie. Tijdens de conferentie deelden deelnemers uit verschillende werelddelen hun ervaringen over racisme, zoals het verhaal over een jongen die met een geweer de straat op ging, omdat hij thuis zijn kleine zusje had aangetroffen, bezig om met een scherp haar zwarte huid proberen af te krabben (Meijers 2008, 324).

De bijeenkomst in Notting Hill werd twee keer onverwacht onderbroken, een keer door rechtse extremisten die racistische slogans tegen de Afrikaanse sprekers schreeuwden en door de politie uit de zaal moesten worden verwijderd (Sjollema 2015, 53). De tweede interruptie betrof die waarmee dit artikel begon: vertegenwoordigers van *Black Power* lazen een tekst voor waarin onder meer stond:

For hundreds of years, white Christians have taught black people to love their neighbors; to be meek, humble and obedient; to love their white God; above all – to be non-violent, to turn the other cheek. But this is only one other instance of white double standard, of white double-dealing. To the white man Christianity has taught only power – with military, economic and political power.' (Sjollema 2015, 55-56)

De jonge mannen herhaalden in Londen wat James Forman, de financiële directeur van de American Council of Churches, enkele dagen eerder in de Riverside Church in New York had gedaan: hij riep de daar verzamelde witte christenen op tot herstelbetalingen en, in de lijn van Baldwin, tot boetedoening en omkering. Forman wilde een nieuwe, radicale verandering van kerken bewerkstelligen. Het door hem opgestelde *Black Manifesto*, gedragen door verschillende zwarte christelijke en interreligieuze organisaties in de Verenigde

> De kern van herstelbetalingen en reparatie is de overdracht van macht, omdat de werkelijke schade van slavernij en racisme nooit vergoed kunnen worden.

Staten, riep heftige reacties op onder witte christenen, maar werd ook niet door alle zwarte kerken en organisaties gesteund, dat laatste vooral vanwege de antikapitalistische toon. Uiteindelijk erkende geen enkel belangrijk kerkelijk orgaan in de Verenigde Staten de legitimiteit van de eis van herstelbetalingen (Wilmore 1998, 277-282). Zo bleef deze oproep een profetische confrontatie, een jeremiaanse roep om boetedoening en kerkelijke vernieuwing in een door racisme geteisterde samenleving.

Herstelbetaling als machtsoverdracht

De demonstranten raakten een open zenuw bij de verzamelde kerkleiders. Vragen rond reparaties en de herverdeling van macht waren tijdens de conferentie al veelvuldig besproken. Nu werd van hen een keuze verlangd: stelden zij zich aan de kant van slachtoffers van racisme of bleven

ze een antwoord schuldig? De witte kerkleiders voelden zich in grote verlegenheid gebracht, maar realiseerden zich dat het oproepen van gevoelens van ongemak deel was van de strategie van de demonstranten (Sjollema 2022, 57). Na pogingen om een antwoord te formuleren die tot de volgende ochtend duurden, besloot men het uitvoerend comité van de Wereldraad, dat enkele maanden later in Canterbury bijeenkwam, op te roepen tot een radicaal andere koers. Dit leidde een jaar later tot de oprichting van het PCR, dat in zijn eerste vijfjarenplan de strategie ontvouwde om racisme uit te bannen ('to eradicate racism'), niet langer door middel van kerkelijke verklaringen, maar door de oprichting van een speciaal fonds dat de kerken zelf zouden moeten vullen.

De onderliggende gedachte was dat de kern van herstelbetalingen en reparatie de overdracht van macht is, omdat de werkelijke schade van slavernij en racisme nooit vergoed kunnen worden. Het gaat bij herstelbetalingen niet om het goed maken van het verleden; wat op het spel staat zijn de hedendaagse en toekomstige verhoudingen. Het machtsverwicht in de wereld zou ten gunste van zwarte mensen veranderd moeten worden. Witte mensen zouden in elk geval een deel van hun macht moeten overdragen aan de machtelozen, zo het PCR. Een gift aan het speciale fonds was in die zin een symbolisch gebaar. De gelden werden vervolgens verdeeld onder organisaties die racisme en kolonialisme bestreden, zonder eisen vooraf en zonder controle over de uitgaven (Meijers 2008, 324-331).

Vooraf dit laatste, de angel van het programma, riep grote controverse op onder vooral de Europese lidkerken van de Wereldraad. Deze benadering was immers een kritiek op de

gebruikelijke manier van 'geven': donors bepalen de doelen van hun giften en controleren vervolgens of deze doelen ook worden behaald. Natuurlijk onderzoekt men de noden en bepaalt op grond daarvan criteria, maar uiteindelijk geldt toch: wie in aanmerking wil komen voor een gift uit een fonds, of voor subsidie, moet zijn eigen plannen zo (her)formuleren dat deze in de doelstellingen van de donor passen. De macht blijft hiermee stevig in handen van de gulle gevers. Het PCR heeft een poging gedaan deze dynamiek te doorbreken, gedreven door de wil om de oproep van Baldwin, Forman en Cone serieus te nemen en als kerken bij te dragen aan de strijd tegen racisme.

Driewerf verzoening

Achteraf, ruim vijftig jaar na de oprichting van het PCR, moeten we constateren dat deze poging de machtsbevestigende dynamiek van geven en ontvangen om te keren in een geven, waarin niet de eigen belangen maar die van de ontvanger doorslaggevend zijn, niet van de grond is gekomen; de Europese kerken en oecumenische fondsen namen de werkwijze van het PCR niet over. Ik ken ook in Nederland geen enkel (diaconaal) fonds dat op deze manier werkt, al was het maar omdat men zelf ook weer verantwoording moet afleggen aan besturen of overheden die het geld ter beschikking hebben gesteld. Het gesprek over herstelbetalingen, of in minder financiële termen: bijdragen aan herstel van relaties en gelijkwaardige verhoudingen tussen wit en zwart en arm en rijk, zijn ook nu nog moeizaam. Hoezeer deze weerstand in kerken en christelijke organisaties samenhangt met theologische visies op verzoening, ontdekte ik toen ik – in het kader van mijn promotieonderzoek – de argumenten

in de discussie over het PCR analyseerde.

Grof gezegd waren er drie posities, die in de omgang van de Europese kerken met racisme nog altijd een rol spelen. Oppervlakkig gezien onderschreven alle groepen de paulinische verzoeningstheologie (1 Korintiërs 12:13 en

> De omgang met racisme hangt samen met theologische visies op verzoening.

Galaten 3:28), maar in de concrete uitwerking bleken er grote verschillen. Ik vat de drie posities zo kort mogelijk samen (voor de uitgebreide versie zie: Meijers 2008, 461-68).

De eerste groep beschouwde verzoening als een zaak tussen God en individu en de verzoening tussen God en mens moest niet worden vereenzelvigd met de verzoening tussen mensen en groepen. Het aanwijzen van sporen van God in de geschiedenis is een hachelijke zaak en kon daarom beter vermeden worden. Het PCR werd afgewezen als een misplaatste theologische rechtvaardiging van een politieke revolutie.

De tweede groep was de grootste en nam de waarschijnlijk nog altijd meest voorkomende theologische positie in, die we in één woord kunnen typeren als het harmoniemodel. De overigens behoorlijk verschillende theologen in deze groep zagen het als de opdracht van de kerk om wit en zwart met elkaar in gesprek te brengen, om escalatie van het conflict te voorkomen. De kerk moest boven de partijen staan en zelf nooit onderdeel worden van de strijd. Het woord *combat* in de naam van het PCR riep onder deze groep af-

schuw op: strijd staakt haaks op verzoening, dat een geestelijke zaak is. Hierbij passend werd racisme in deze groep als een ethisch en geestelijk probleem beschouwd, een kwestie van verwerpelijke ideeën. Het moest daarom worden bestreden met argumenten, waarbij men zich vooral op de witte dominante groep richtte; die hebben immers een sleutelpositie en kunnen iets veranderen. De 'slachtoffers van racisme' werden vooral als objecten van hulp benaderd, niet als gelijkwaardige partners die eigen keuzes maken. Het verwerven van macht door deze groepen werd niet als een oplossing, maar als een bedreiging beschouwd.

Het motto van de derde visie op verzoening luidde: geen verzoening zonder gerechtigheid. Racisme was zonde en een vijand van het evangelie, waarmee niet kan worden onderhandeld. Het ontkent immers het menszijn van de ander. Dit betekende dat een positiekeuze als onvermijdelijk werd gezien. Zolang er sprake is van een ongelijk speelveld, heeft dialoog geen zin. Kerken konden niet boven de partijen staan, maar waren zelf deel van het probleem en moesten zich bekeren door de kant van de slachtoffers van racisme te kiezen. Deze groep omarmde het PCR en verwachtte alleen verandering door strijd van de 'slachtoffers van racisme', ook hier de gebruikelijke term. Bij deze opvatting van verzoening hoorde ook een andere opvatting van racisme. De term 'institutioneel racisme' vond in deze groep als eerste ingang. Men riep op tot zelfreflectie over de verwikkeling van witte christenen en kerken in economische en sociale structuren die racisme bevorderen of in stand houden.

Het kader van de diaconia

Vooraf de laatste visie op verzoening verdween na de turbulente jaren zeventig en tachtig in de kerken op de achtergrond. Vragen rond de marginalisatie en het voortbestaan van de kerk kregen de overhand. De uitdagingen die deze visie met zich mee brengt, werden echter al vroeg erkend. Tijdens een bespreking van het PCR op de synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland in 1974, stelde de commissie van rapport de cruciale vraag: 'Wat is het kader van de diaconia van de kerk bij deze steun aan bevrijdingsbewegingen?' Men constateerde dat steun van kerken aan mensen in noodsituaties niets nieuws is. Maar nu plaatste de Wereldraad dit in het kader van een antiracisme-programma, waardoor de kerk wel positie moest kiezen, want het ging hierin 'om meer dan barmhartigheid, namelijk om de

> De kerk moest wel positie kiezen, want het ging 'om meer dan barmhartigheid, namelijk om de strijd voor gerechtigheid en vrijheid'.

strijd voor gerechtigheid en vrijheid' (*Acta generale synode GKN Haarlem, art. 188 en 193, 27.3.1974. Rapport commissie IV. Rapporteur: Joh. C. Baumfalk, 14-17, Rapport commissie iv, 18 maart 1974. I 36*).

Ik pak deze vraag over het kader van het diaconaat in de context van de strijd tegen racisme vijftig jaar na dato opnieuw op. De synode heeft hem destijds laten liggen. Ik vat daartoe de ervaringen en inzichten uit die eerste periode van het *Programme to Combat Racism*, zoals ik die hierboven heb beschreven, kort samen in drie punten:

1. Geen kerkelijke verklaringen, maar concreet commitment.
2. Herstelbetalingen en reparatie van het slavernijverleden gaan in de kern om de overdracht van macht.
3. Confrontatie met ongemak en verlegenheid is deel van het proces.

Commitment voorop

In Notting Hill werden de kerken gevraagd positie te kiezen voor de nazaten van tot slaaf gemaakten die te maken hebben met racisme door allerlei vormen van uitsluiting. Dit doorbrak de praktijk dat kerken partijen bijbrengen en zelf 'boven de partijen' staan. Ook vandaag is dit nog een provocerende stelling in kerk en theologie. De hedendaagse theologie wordt in grote mate geleid door de vraag naar de omgang met 'niet-gelovigen', terwijl de zwarte theologie die begon met James Cone de vragen van de 'niet-persoon' tot uitgangspunt neemt (Witvliet 2022, 432). In de diaconale praktijk en theologie is er weliswaar aandacht voor mensen die zijn gemarginaliseerd, maar er is een hardnekkige traditie om hen als objecten van hulp in plaats van als subjecten te zien, al zijn er wel degelijk pogingen tot een andere praktijk van diaconaat. De diaconale dynamiek van geven en ontvangen kenmerkt zich nog vaak door eenrichtingsverkeer.

De vraag naar het commitment is niet zozeer een vraag naar een oprechte betrokkenheid bij mensen in de knel. Die is er volop in het diaconaat. Het is vooral een vraag naar de bronnen: wiens ervaringen zijn leidend? Vanuit welk perspectief krijgen populaire diaconale begrippen als wederkerigheid en empowerment hun beslag? En vanuit welke beelden van God krijgt diaconaat vorm? Dat kan nogal verschil maken.

Om een voorbeeld te geven uit de context van racisme: slavenhouders gaven de gedoopte slaven een beeld van God mee als de grote patriarch, die over een geestelijk rijk heerst, en van ons vraagt dat wij in het fysieke hier en nu onze gegeven plaats in nederigheid aanvaarden. Dit beeld reflecteerde het zelfbeeld van de slavenhouder en stond geen andere verbeelding van God toe. Toen tot slaaf gemaakten zelf de Bijbel gingen lezen vonden ze daarin een andere God, die luistert naar de schreeuw van het volk van Israël in Egypte, een Christus die lijdt als zichzelf. (Witvliet 1984b, 47)

Hoeveel ruimte is er voor de verbeelding en werkelijkheid van uitgesloten in de kerk en haar diaconale praktijken? En minstens zo belangrijk: erkennen witte theologen dat het beeld van een zwarte Christus voortkomt uit de worsteling om de universaliteit van de belofte van bevrijding en verlossing? Anders gezegd: kan de kerk zelf een plaats worden waar verwerking van het slavernijverleden plaatsvindt, waar ruimte is voor de ervaringen en geschiedenis van nazaten van tot slaaf gemaakten en

> Kan de kerk zelf een plaats worden waar ruimte is voor de ervaringen en geschiedenis van nazaten van tot slaaf gemaakten?

waar de verhalen van hen die gevormd zijn door de complexe verwevenheid van tot slaaf gemaakten en slavenhouders verteld kunnen worden? Kan er in de kerk een gezamenlijke worsteling om de betekenis van Gods heil voor deze wereld plaatsvinden?

Commitment gaat niet alleen om ruimte maken voor anderen, het gaat ook om je

eigen positie. Het inzicht dat theologische verbeelding altijd verweven is met de eigen positie binnen een bepaalde context, lijkt vandaag misschien een open deur, maar was ten tijde van Uppsala en Notting Hill een schok voor veel kerkelijke leiders en theologen. En wanneer we ons realiseren hoe verschillend reacties van witte en Afro-Nederlanders met betrekking tot excuses en reparatie ten aanzien van het slavernijverleden nog altijd zijn (zie artikel Samuel Lee in deze *Handelingen*), kunnen we constateren dat deze schok steeds opnieuw plaatsvindt en moet plaatsvinden. Theologisch gezien verdient daarom juist in het diaconaat de vraag naar verzoening meer onderzoek. Dit wordt concreet als we hierbij kijken naar het tweede inzicht van het PCR: het belang van machtsoverdracht.

Reparatie is machtsoverdracht

Het uit handen geven van macht is een moeilijke opgave. Het gaat daarbij minder om het afscheid nemen van goederen en rijkdom, en vooral om het uit handen geven van controle en regie. Verzoening is alleen mogelijk wanneer erkend wordt dat de ervaring en verhalen van alle betrokkenen van belang zijn voor een gezamenlijke toekomst. Dat gaat niet vanzelf, want de geschiedenis heeft voor een ongelijke situatie gezorgd, waarin de een veel meer macht heeft dan de ander. Hoe dit er in de praktijk uit ziet, maakt het volgende citaat van Baldwin uit een televisiegesprek in 1963 duidelijk:

'De meeste mensen die ik ken hebben niets tegen zwarten. Dat is het punt niet. Het probleem is apathie en onwetendheid. Dat is de prijs van segregatie, dat is segregatie: dat de witte niet weet hoe de zwarte leeft, terwijl de zwarte wel

weet hoe de witte leeft. Je kunt wel zwarte collega's en schoolkameraden hebben, maar als je niet bij hen thuis komt, leef je in een andere werkelijkheid. Witte mensen ontkennen het bestaan van die werkelijkheid.

Dit citaat maakt treffend duidelijk hoe moeilijk het is macht te herverdelen en hoe weinig er zal veranderen als de sleutel tot verandering wordt toegewezen aan mensen die de werkelijkheid van nazaten van tot slaaf gemaakten niet kennen of willen kennen. Vandaag zijn er voor witte mensen veel meer mogelijkheden deze werkelijkheid te leren kennen dan in de tijd van Baldwin, omdat de representatie van zwarte Nederlanders flink is toegenomen. Desondanks vraagt het om inspanning.

In de context van diaconaat komt hierbij de vraag naar eigenaarschap al snel naar voren: van wie is de kerk en haar diaconaat? Wie definieert, beheert en financiert de gang van zaken? Onder de druk van onmiddellijke noden en vanuit de behoefte 'effectief te zijn', ligt het accent in het diaconaat vaak op vragen als: hoe

> *Verzoening is alleen mogelijk wanneer erkend wordt dat de ervaring en verhalen van alle betrokkenen van belang zijn voor een gezamenlijke toekomst.*

kunnen we omgaan met de groepen die we willen helpen, en hoe kunnen we het beschikbare geld het best beheren? In de strijd tegen racisme zal het diaconaat bewuster moeten gaan kijken naar de eigen organisatie, besluitvorming en financiering. Zijn deze in overeenstemming met diaconale begrippen als wederkerigheid en *empowering*, die graag worden gebruikt? Maakt de eigen organisatie ruimte

voor de werkelijkheid van mensen van kleur? Ik wil hier op twee thema's wijzen, die relevant zijn bij reparatie in de zin van het overdragen van macht.

Ten eerste de macht van definitie. Het ge-

> *Het zichtbaar maken van de geldbronnen is een belangrijke stap, omdat die vereist dat men zich van de eigen geschiedenis bewust wordt.*

sprek over termen en benamingen is een voortdurende bron van maatschappelijke irritatie en gekissebis. Maar het is wel degelijk relevant. Zoals we uit de bijbelse verhalen weten, gaat de naam die iemand draagt over zijn identiteit. Wie mensen en zaken kan definiëren, heeft dus veel macht. De voortdurende discussie over benamingen is een teken dat verhoudingen aan het veranderen zijn.

Vandaag kunnen er vragen worden gesteld bij het vocabulaire uit de jaren zestig en zeventig, toen men over 'onderdrukten' of 'slachtoffers van racisme' sprak, omdat hiermee mensen van kleur alleen in een context van racisme en slachtofferschap worden geplaatst.

De kracht en inventiviteit waarmee racisme wordt verdragen, overwonnen, bestreden, blijft zo uit zicht, net als geschiedenissen van verzet en overleving. Ook dreigt de complexiteit van het koloniale verleden te worden versimpeld tot of een dader of een slachtofferverhaal.

Het tweede aspect is geld. Hierover wordt niet graag gesproken, maar het is in onze samenleving een van de belangrijkste manieren om macht en waarde uit te drukken. Diaconale fondsen zouden allereerst kunnen onderzoeken hoe hun vermogen is vergaard, en of hier eventueel relaties zijn met de handel in men-

sen en de arbeid van tot slaaf gemaakten. Tenslotte ligt de oorsprong van deze fondsen vaak in een nalatenschap van een welgestelde familie aan de kerk. Het zichtbaar maken van de geldbronnen is een belangrijke stap, omdat die vereist dat men zich van de eigen geschiedenis bewust wordt. Vervolgens is dan de vraag: hoe wordt het geld beheerd en verdeeld? Welke criteria worden hierbij gehanteerd en wie bepaalt die? Hoe komen voorwaarden tot stand en hoe worden deze gecontroleerd? Hebben deelnemers in diaconale activiteiten een stem in de besluitvorming? Die laatste vraag is des te belangrijker omdat er onder deze groep veel meer nazaten van tot slaaf gemaakten te vinden zijn dan in de commissies die doorgaans over het geld beslissen.

Bij onderzoek naar de herkomst van diaconaal geld, kan de angst voor een eis van herstelbetaling de beheerders van diaconale fondsen parten spelen. Dat is maar al te begrijpelijk, vooral wanneer men meent het geld goed te besteden. Juist het onder ogen zien van deze angst en het ruimte maken voor een gesprek hierover, kan een eerste stap zijn naar verzoening en de overdracht van macht.

De confrontatie met ongemak

Boudewijn Sjollema ervoer een sterk gevoel van ongemak in Notting Hill. Hij was zich ervan bewust dat het oproepen hiervan deel was van de strategie van de demonstranten (Sjollema 2015, 57). Dit laatste is van alle tijden: ook demonstranten tegen Zwarte Piet veroorzaakten met hun protesten tijdens menige Sinterklaasintocht grote ongemakkelijkheid bij de omstanders. Volgens filosoof Matthijs van de Sande hoort 'zulk ongemak bij een gezonde democratie', omdat juist de opschudding

THEMA

reflectie en verandering mogelijk maakt (Trouw, 17.1.2023). De reactie op deze gevoelens is vaak de drang om er zo snel mogelijk bij weg te komen, en dat gebeurt bijvoorbeeld door een heftige reactie tegen de veroorzaker van het ongemak. Ongemak is een onprettige emotie, die lichamelijk wordt ervaren. Het werpt ons uit onze comfortzone, we weten niet hoe ons te gedragen of een houding te geven. We zijn op vreemd terrein, kampen met een gebrek aan ervaring en kennis om hiermee om te gaan.

Deze ervaring vertoont veel overeenkomsten met wat in de diaconiewetenschap 'het lege moment' wordt genoemd. Het is een moment

> Maar wanneer dit ongemak wordt uitgehouden, kan het een verrassende wending in de verhoudingen opleveren.

waarin de diaconaal werker zich geen raad weet, geen oplossing heeft, geen verbinding kan leggen met de werkelijkheid van zijn of haar gesprekspartner en de controle over de situatie verliest. Maar wanneer dit ongemak wordt uitgehouden, kan het een verrassende wending in de verhoudingen opleveren, waarbij de relatie tussen 'werker' en 'bezoeker' zich omkeert en de 'gever' tot 'ontvanger' wordt (Schlattmann en Van Waarde, hfdst. 5). Het is bij uitstek een moment waarin verandering kan plaatsvinden, zoals dat in Notting Hill ook gebeurde. Het uithouden van ongemak kan worden beschouwd als een stap naar machts-overdracht. Deze momenten zijn kostbaar, al vraagt het de nodige training om met ze om te kunnen gaan. Ze scheppen ruimte voor de werkelijkheid van de ander en dragen de controle aan die ander over.

Conclusie

De thema's waarmee het programma ter bestrijding van het racisme zich bezighield, bieden, ondanks de veranderde historische situatie, nog altijd aanknopingspunten voor theologische reflectie over reparatie en verzoening in de context van racisme. Een serieuze bijdrage aan de bestrijding van racisme in kerk en diaconaat vereist omgang met vragen rond commitment, de overdracht van macht en de omgang met ongemak en het loslaten van controle. Onze verbeelding van God en van anderen en de visies op verzoening beïnvloeden de dynamiek van geven en ontvangen in hoge mate en verdienen daarom meer aandacht.

Het was ongetwijfeld veel te optimistisch van het *Programme to Combat Racism* om het uitbannen van racisme in een vijfjarenplan als doel te definiëren, maar om minder kan het uiteindelijk niet gaan. <

Literatuur

- Biersteker, Henk (1969). 'Vijftien dollar per neger', *Trouw*, 21.5.1969.
- Brave, Iwan (2022). 'Suriname wil gesprek over excuses en herstelbetalingen', *Trouw*, 15.8.2022.
- Cone, James (2011). *The Cross and the Lynching Tree*. Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Goodall, Norman (ed.) (1968). *The Uppsala Report 1968*. Geneva: World Council of Churches.
- Meijers, Erica (2008). *Blanke broeders – zwarte vreemden. De Nederlandse Hervormde Kerk, de Gereformeerde Kerken in Nederland en de apartheid in Zuid-Afrika 1948-1972*. Hilversum: Verloren.
- Schlattmann, Titus, Waarde, Rob van (2012). *Zo wordt het spel gespeeld. Over empowerment en gemeenschap, een praktijkonderzoek*. Ootmarsum: Van der Ros Communicatie.
- Sjollem, Baldwin (2015). *Never bow to racism. A personal account of the Ecumenical Struggle*, Geneva: WCC Publications.
- Smith, R. Drew (2022). Black Religion and Reparations: Pragmatic Trajectories and Widening Support by Urban Ministry. *Religions* 13 (12), 1169 (open access). <https://doi.org/10.3390/rel13121169>.
- Warnock, Raphael G. (2014). *The Divided Mind of the Black Church. Theology, Piety & Public Witness*. New York and London: New York University Press.
- Wilmore, G.S. (1998, 3d revised edition). *Black Religion and Black Radicalism. An examination of the black experience in religion*. Maryknoll, New York: Orbis Books. (Ik citeer uit de eerste editie van 1973: New York: Anchor Press).
- Witvliet, J.Th. (1974). Zwarte theologie en blanke theologen. *Wending*, jrg. 29, nr.4, juni 1974, 190-201.
- Witvliet, J.Th. (1984). *De weg van de zwarte Messias. De hermeneutische uitdaging van zwarte theologie als een theologie van bevrijding*. Baarn: ten Have.
- Witvliet, J.Th. (1984). *Een plaats onder de zon. Bevrijdingstheologie in de derde wereld*. Baarn: ten Have.
- Witvliet, J.Th. (2022). Inleiding op de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. In: Marcel Poorthuis en Wilken Veen (red.), *De moderne theologen. Perspectieven op de 21^e eeuw*. Amsterdam: Boom.

Overige bronnen

- 'Geen sprake van herstelbetalingen na slavernij excuses, stelt Rutte'. *NRC*, 16.12.2022. <https://www.nrc.nl/nieuws/2022/12/16/geen-sprake-van-herstelbetalingen-na-slavernij-excuses-zegt-rutte-stellig-a4151774?t=1673430750>
- Slavernij excuses moeten gepaard gaan met herstellfonds, *NRC*, 10.12.2022.
- <https://www.nrc.nl/nieuws/2022/12/10/slavernij-excuses-moeten-gepaard-gaan-met-herstellfonds-a4151086>
- Verantwoording slavernij door de Raad van Kerken, juni 2013. <https://www.raadvankerken.nl/nieuws/2013/06/verantwoording-slavernij/>



Onderzoeksproject

Kerk en slavernij in het Nederlandse koloniale rijk

“Mijn vader was dood en ik was slaaf geworden. [...] Vreeselijk is het gevangen genomen te worden, slaaf te zijn. [...] Ik moest mede naar de tuinen om te werken, mijn meester helpen bij de vischvangst. Dat alles was te dragen, maar telkens het woord slaaf te hooren, dat was voor mij, een vrijgeborene, de grootste ellende. God heeft deze dingen ten goede gekeerd. Ik ben nu niet meer boos op de menschen van Koredó; weet gij wat ik het liefst wilde? Onder hen, de vrijen en de slaven, vertellen hoe lief God de menschen heeft.”

(Van der Roest 1920, 22)

Aan het woord in het citaat hierboven is Petrus (oorspronkelijk Nossensi) Kafiar. De bekering van Petrus Kafiar (1864/1873-1926) werd gezien als een succesverhaal van de Nederlandse zending in Nieuw-Guinea. Na de dood van zijn vader als kind tot slaaf gemaakt, werd Kafiar later verkocht aan een christelijk echtpaar dat hem 'bevrijdde'. (De precieze status van Kafiar blijft vaak wat onduidelijk, zie over de Nederlandse zending in Guinea en de rol van kinderen en slavernij, het werk van Geertje Mak,

2020). Zij stelden hem in de gelegenheid naar het seminarie in Depok op Java te gaan, alwaar hij werd opgeleid tot zendeling. Als zendeling teruggekeerd in zijn geboorteregio werd hij zeer succesvol in met name het eiland Biak, een hedendaagse Papoea-provincie, in het noordoosten van Indonesië.

Het citaat hierboven komt tot ons via de bemiddeling van oud-zendeling van de Utrechtse Zendingsvereniging J.L.D. van der Roest en is door zijn propagandistische aard moeilijk als een objectief verslag te zien, te meer daar

Van der Roest het relaas bij monde van Kafiar afsluit met de woorden: 'Dat zou Petrus ons kunnen vertellen, *als* wij hem te Depok bezochten' (31, cursivering auteurs). Toch is deze bron waardevol, al was het maar omdat zij op het snijvlak van slavernij en kerk (zending) iets toont van het perspectief en de *agency* van de inheemse bevolking, in het bijzonder de tot slaaf gemaakten.

Het is mede daarom ook een van de bronnen in het onderzoeksproject 'Church and Slavery in the Dutch Empire: History, Theology and Heritage,' waaraan in juli 2022 door de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (NWO) een substantiële beurs werd toegekend. In dit artikel schetsen we kort de aanleiding, vraagstelling en opzet van dit project van de Protestantse Theologische Universiteit (PTHU), dat per 1 januari 2023 van start is gegaan.

Wetenschappelijke hiatus

In het internationale onderzoek is de belangstelling voor de rol van de slavernij in de Nederlandse koloniale geschiedenis de afgelopen twee decennia enorm toegenomen. Aan de behoefte aan gedetailleerde (academische) kennis over de wijze waarop steden, instellingen en individuele burgers hebben geparticipeerd in het slavernijsysteem wordt in toenemende mate tegemoetgekomen, ook in Nederland (vgl. Hondius e.a. 2014-2019; Brandon e.a. 2020; Van Stipriaan e.a. 2020; Fatah-Black e.a. 2022).

Opmerkelijk is dat in dit recente onderzoek de rol van religie en kerk vrijwel over het hoofd is gezien: in bijvoorbeeld de bundel over Amsterdam was geen enkele van de circa veertig bijdragen aan de rol van kerk en/of religie gewijd. Nochtans was de rol van de Amster-

damse classis in de Gereformeerde Kerk (de bevoorrechte kerk in de Nederlandse Republiek) van groot belang, omdat zij (a) betrokken was bij de start van koloniale ondernemingen; (b) verantwoordelijk droeg voor de overzeese koloniale kerken (samen met de classis

> De kerk als instituut was een integraal onderdeel van de wereldwijde handelsketen van de West- en Oost-Indische en kleinere Compagnieën.

van Walcheren); en (c) regelmatig te maken had met (voormalige) tot slaaf gemaakte en vrije zwarten op Nederlands grondgebied (zie bijv. Hondius 2008). De kerk als instituut was een integraal onderdeel van de wereldwijde handelsketen van de West- en Oost-Indische en kleinere Compagnieën en bleef aanwezig nadat deze compagnieën aan het eind van de achttiende eeuw waren opgeheven en nadat de slavenhandel en slavernij waren verboden (1814 en 1860-1863). Onlangs heeft Noorlander in het geval van de West-Indische Compagnie (WIC) de 'strength and immediacy of the church-company relationship' benadrukt (Noorlander 2019, 8). Voor (gereformeerde) Nederlanders waren de belangen van kerk en compagnie verstrengeld; zij interpreteerden de commerciële activiteiten van de WIC vaak tevens als een christelijke missie.

In lijn met deze verstrengeling van ondernemerschap en religie was de Gereformeerde Kerk sterk betrokken bij de slavernij. Deze betrokkenheid nam verschillende vormen aan: gereformeerde predikanten als Udemans, Hondius, Smytegelt en Capitein namen deel aan academische en kerkelijke debatten over de theologische fundering en ethische toelaat-

baarheid van slavenhandel en de uitbuiting van tot slaaf gemaakten (zie bijv. Joosse 2008, 511-529, en Stegeman 2021); de Gereformeerde Kerk zorgde voor 'ziekentroosters' en geestelijken op slavenhandelsposten als Elmina (Ghana) en op schepen die tot slaaf gemaakten als lading hadden; via rituelen als de doop bepaalde de kerk of en onder welke voorwaarden tot slaaf gemaakten deel konden uitmaken van lokale (christelijke) gemeenschappen (bijv. Schutte 2001, 45-75; Niemeijer 1996); en kerken en predikanten waren betrokken bij de slavernij door tot slaaf gemaakten te bezitten ('kerkslaven') en/of financiële belangen te hebben in de slavenhandel of slavernij (vgl. de eerste gereformeerde predikant in Suriname, Johan Basseliers; zie Van der Linde 1966).

Ondanks deze voorbeelden is de bijdrage van de Gereformeerde Kerk aan de totstandkoming, legitimatie en afschaffing van het slavernijsysteem tot nu toe nauwelijks systematisch bestudeerd (vgl. Frijhoff 1995, 778; Noorlander 2019, 6; Stoutjesdijk 2023b). Bovendien wordt het perspectief van de (voormalig) tot slaaf gemaakten in veel oudere studies (bijv. Van Ort 2000) niet (of nauwelijks) in beeld gebracht.

> Tot nu toe is de bijdrage van de Gereformeerde Kerk aan de totstandkoming, legitimatie en afschaffing van het slavernijsysteem nauwelijks bestudeerd.

Recente internationale en interdisciplinaire slavernijstudies (bijv. Gerbner 2018; Fricke 2019; Boles 2020; Mosterman 2021) bieden mogelijkheden voor deze verbreding, en recent gedigitaliseerde en doorzoekbare archiefcollekties – bij het Nationaal Archief, Koninklijk In-

stituut van Taal-Land- en Volkenkunde (KITLV), Huygens ING Resources, het Stadsarchief in Amsterdam, Rotterdam en Utrecht, en internationale geschiedenis- en erfgoedprojecten bij o.a. de Church of England, de Bank of England, De Nederlandsche Bank, en de Legacies of British Slave-ownership – bieden volop inspiratie voor nieuw onderzoek.

Doelstellingen en vraagstelling

Het onderzoek heeft drie doelstellingen. Ten eerste wil het de morele en theologische betrokkenheid van de Gereformeerde Kerk bij de (on)toelaatbaarheid van slavenhandel en slavenbezit reconstrueren en begrijpen. Het project wil de historische, exegetische en theologische narratieven blootleggen die predikanten gebruikten bij het formuleren van hun standpunt ten opzichte van de slavernij.

Het tweede doel van het project is een analyse van de concrete financiële, maatschappelijke en bestuurlijke betrokkenheid van de kerk en haar predikanten bij de slavenhandel en het slavenbezit. Hiervoor dient eerst statistische informatie verzameld te worden over de concrete belangen van de kerk bij de slavernij in de loop der tijd (bijv. het aantal tot slaaf gemaakten dat de kerk en haar predikanten bezaten) en over de rol die de kerk vervulde als poortwachter van de christelijke koloniale samenleving, door middel van rituele praktijken (bijv. doop, huwelijk, begrafenissen). Er zal ook aandacht worden besteed aan dogmatiek, (catechetisch) onderwijs, de tucht, enzovoort. Door zowel kwantitatieve als kwalitatieve aspecten te onderzoeken kan het project vragen beantwoorden over de wederzijdse invloed van de maatschappelijke, financiële en bestuurlijke betrokkenheid van de kerk bij

de slavernij en de theologische en exegetische posities van kerk en predikanten. Dit onderzoek gaat ook in op de hedendaagse erfenis van de betrokkenheid van de kerk bij de slavernij, zowel materieel (bijv. kerkgebouwen) als ideologisch (bijv. de rol van racisme en blanke suprematie) en heeft tot doel de bewustwording onder wit én zwart en de dialoog tussen nazaten van tot slaaf gemaakten en autochtone inwoners van voorheen koloniale landen te bevorderen.

Het derde doel van het project is het perspectief van de tot slaaf gemaakten en/of hun nakomelingen ten opzichte van de kerk te tonen (zie bijv. Stoutjesdijk 2023a). Traditionele kerkelijke geschiedschrijving over slavernij, voor zover die bestaat, richt zich op de rol van individuele predikanten, zendelingen, WIC- en VOC-directeuren, kolonisten en koloniestuurders, maar gaat voorbij aan vragen als: hoe hebben inheemse mensen, tot slaaf gemaakten en vrije zwarten de rol en functie van de kerk ervaren, beoordeeld en erop gereageerd? Hoe bemiddelden zij tussen enerzijds Afrikaanse, Aziatische en Amerikaanse inheemse spiritualiteiten en religieuze praktijken en anderzijds het aan hen gebrachte christendom? We streven naar multi-perspectiviteit door een bewust methodologisch ontwerp (zie hieronder) en door samenwerking en partnerschappen met zwarte onderzoekers, het Nationaal Instituut Nederlandse slavernijverleden en erfenis (NiNsee) en het Onderzoeksinstituut van de University of Curaçao (UCRI).

Op basis van de drie hierboven geschetste doelen en perspectieven hebben we de volgende hoofdonderzoeksvraag geformuleerd:

Welke rol heeft de Gereformeerde Kerk gespeeld in de opeenvolgende historische fasen van slavernij en slavenhandel, alsook de afschaffing ervan in het Nederlandse koloniale rijk, vanuit het perspectief van (1) theologische narratieven en voorschriften, (2) concrete financiële, maatschappelijke en bestuurlijke betrokkenheid, en (3) de *agency* van getroffen individuen en groepen, met name inheemse en tot slaaf gemaakte mensen, en hun nakomelingen?

Afbakening en uitvoering

Het project richt zich op twee historische fasen: de opkomst en hoogtijdagen van slavenhandel en slavernij, en de afschaffing van de slavernij en de nasleep daarvan.

Om het project haalbaar te houden richten we ons op vier centra in het Nederlandse koloniale rijk: Paramaribo, Willemstad, Batavia (nu: Jakarta), en Amsterdam. We zullen deze centra benaderen als knooppunten in grotere netwerken, die deze steden verbinden met het platteland en met andere delen van het rijk (vgl. Fatah-Black 2018). Paramaribo en Batavia waren lange tijd de bestuurlijke en economische centra van respectievelijk het westelijke

> Willemstad als een van de vier centra vanwege de maatschappelijke tweedeling van katholieke tot slaaf gemaakten en vrije witte gereformeerden.

en het oostelijke deel van het Nederlandse rijk. Willemstad was voor de WIC een belangrijk handelscentrum voor de Atlantische slavenhandel en is een interessante casus vanwege de maatschappelijke tweedeling tussen een meerderheid van katholieke tot slaaf gemaak-

ten en een minderheid van vrije en witte gereformeerden (vgl. Schunck 2019).

Bovendien zijn deze drie niet-Europese steden geselecteerd vanwege de (bijna) continue Nederlandse aanwezigheid daar gedurende de onderzoeksperiode, wat het makkelijker maakt om continuïteiten en discontinuïteiten te identificeren en passen ze bij onze focus

> Om het perspectief van de slaven en andere niet-witte historische actoren te ontsluiten is het nodig om ook nieuwe bronnen aan te boren.

op Nederlandse kerken en slavernij. Ook zijn gemeenschappen en kerken in deze drie centra vandaag nog steeds aanwezig in de Nederlandse postkoloniale en dekoloniserende samenleving (bijv. Gereformeerde Kerk, Lutherse Kerk – beide inmiddels opgegaan in de Protestantse Kerk in Nederland (PKN), Moravische kerk – Evangelische Broedergemeente (EBG), Molukse Evangelische Kerk (GIM – Geradja Indjili Maluku)).

Dit maakt een studie naar de impact van het Nederlandse slavernijverleden op deze kerken vandaag mogelijk en stelt ons beter in staat nakomelingen van de tot slaaf gemaakten bij ons project te betrekken. In dit licht moeten we vermelden dat de PThU (penvoerder van het project) institutionele en/of historische banden heeft met verschillende van deze kerken. Het vierde centrum, Amsterdam, was het bestuurlijke en theologische centrum van het Nederlandse rijk en fungeerde als zodanig, en vanwege haar haven, als knooppunt tussen de andere drie centra.

Ten slotte richten we ons in ons onderzoek op de Gereformeerde Kerk vanwege haar domi-

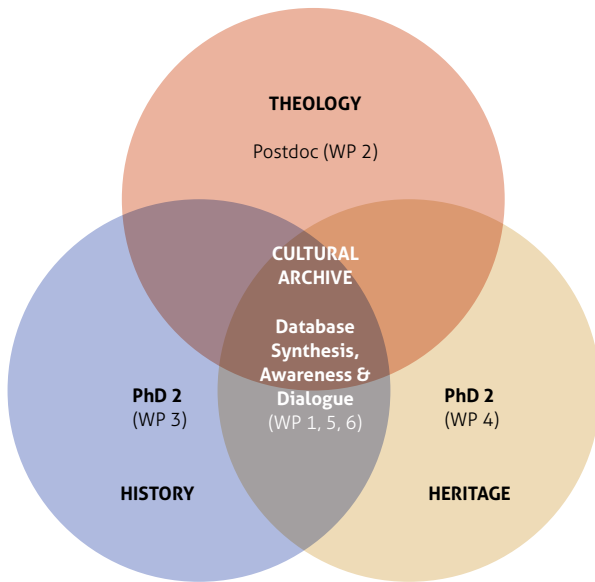
nantie binnen de WIC/VOC, haar bevoorrechte publieke positie en de specifieke kenmerken van de gereformeerde theologie en houding ten opzichte van slavernij en mensen van kleur (bijv. Gerbner 2018), maar worden ook andere kerken (bijv. Lutherse Kerk, EBG) bij ons onderzoek betrokken, in het bijzonder wanneer er sprake is van interactie tussen deze kerken en de Gereformeerde Kerk.

Methodologie

Om de hierboven geschetste onderzoeksvraag te beantwoorden is een interdisciplinaire aanpak nodig, waarbij methoden uit de geschiedenis, statistiek, archiefonderzoek, theologie/religiewetenschappen en antropologie worden ingezet en gecombineerd. Door het financiële/maatschappelijke/bestuurlijke en het theologische perspectief te onderzoeken in samenhang met materieel erfgoed en *oral histories*, beogen we een rijke, multidisciplinaire analyse van slavernij en kerk.

Bij de analyse van de data werkt het onderzoeksteam met kritische theorieën en concepten uit bijvoorbeeld postkoloniale studies en *critical race theory* over het reconstrueren van verloren stemmen en het lezen van teksten tegen de stroom in (*against the grain*). Bovendien helpt de hermeneutische lens van verzet onderzoekers om sporen van *agency* terug te vinden in het leven van onderdrukte en uitgewiste mensen zoals tot slaaf gemaakten (Dragtstein 2002, 2004).

Om het perspectief van de slaven en andere niet-witte historische actoren te ontsluiten is het echter ook nodig om nieuwe bronnen aan te boren. Voor dit project richten we ons onder meer op materieel erfgoed en op orale geschiedenis en producten van oraliteit



(volksverhalen, liederen etc.; vgl. Araujo 2010). Wat betreft materieel erfgoed heeft teamlid Dienne Hondius ruime ervaring met het traceren, beschrijven en analyseren van gebouwen, standbeelden etc. die relateren aan de Nederlandse slavernijgeschiedenis (zie bijv. Hondius e.a. 2014 en 2019); Hondius zal dergelijk onderzoek ook voor dit project verrichten (zie verder hieronder). Teamlid Rose Mary Allen heeft uitgebreid onderzoek gedaan naar de orale geschiedenis in de Nederlandse Caraïben en de waarde ervan aangetoond voor de koloniale geschiedenis (bijv. Allen 2014) en de *oral history*-benadering zal in tenminste één van de twee hieronder beschreven promotieprojecten geïntegreerd worden.

Deelprojecten

In het project worden zes zogenaamde werkpakketten (*work packages*) onderscheiden.

Het eerste werkpakket is de database van het project, die de data uit alle subprojecten bij elkaar brengt.

Werkpakket 2 is het veld van de theologie. Postdoc Martijn Stoutjedijk onderzoekt binnen dit werkpakket de theologische en exegetische argumenten en narratieven die in het 17^e- tot 19^e-eeuwse debat over slavernij een rol speelden, zowel in witte als in de zwarte context.

Werkpakketten 3 en 4 bestaat uit twee promovendi die historisch (en antropologisch) onderzoek doen naar de concrete rol en betrokkenheid van de kerk bij het Nederlands

> Het onderzoeksproject hoopt hedendaagse debatten en gesprekken tussen zwart en wit over hun gedeelde verleden en toekomst te stimuleren.

slavernijverleden (dopen, trouwen, begrafenissen, maar ook tucht, maatschappelijke ordening, financiële betrokkenheid etc.).

Werkpakket 5, bewustwording en dialoog, kent twee subprojecten. In 5a wordt er een gids gemaakt met plekken in Nederland en de voormalige koloniën waar de verbinding tussen slavernij en kerk in materieel erfgoed zichtbaar is (bijv. grafstenen bij kerken). Pakket 5b bestaat uit een rondreizende tentoonstelling (bestaand initiatief van de werkgroep 'Heilzame verwerking van het slavernijverleden voor wit en zwart') over kerk en slavernij, die door het onderzoeksproject zal worden geüpdatet en verrijkt.

Tot slot wordt binnen het overkoepelende werkpakket 6 door de senioronderzoekers de balans bewaakt van het project als geheel en gepoogd de hoofdvraag te beantwoorden door

synthetiserende activiteiten (bijv. congressen) te organiseren en discipline-overstijgend te publiceren.

Klankbordgroep en verbinding disciplines

Een belangrijke groep van maatschappelijke stakeholders voor ons onderzoeksproject bestaat uit een verscheidenheid aan protestantse kerken (bijv. PKN, EBC, GIM), christelijke organisaties (zoals Samen Kerk in Nederland (SKIN) – platform voor migrantenkerken, de Raad van Kerken, werkgroep 'Heilzame verwerking van het slavernijverleden voor wit en zwart', Kerk in Actie, de Nederlandse Zendingsraad (NZR)), en organisaties voor nakomelingen van de tot slaaf gemaakten, met name het eerder genoemde NiNsee.

Met deze stakeholders hebben we een klankbordgroep gevormd die input heeft geformuleerd voor dit onderzoeksvoorstel met betrekking tot reikwijdte, vraagstelling en mo-

- > *Hoe creëren we een inclusieve kerk?
En hoe kunnen we binnen de liturgie
verzoening vormgeven?*

gelijke deelnemers/teamleden. In regelmatige bijeenkomsten met deze groep zullen tussentijdse resultaten worden gepresenteerd om feedback en input te ontvangen en de dialoog te stimuleren.

Een belangrijke suggestie die wij van de klankbordgroep ontvingen was dat het onderzoeksproject, door zijn opzet, output zou moeten produceren die hedendaagse debatten en gesprekken tussen zwart en wit over hun gedeelde verleden en toekomst zou stimuleren. Dit is een van de redenen waarom wij een 'Mapping Slavery and Church'-website en

brochure zullen ontwikkelen (werkpakket 5a), die het slavernijverleden van kerken tastbaar maakt en lezers en bezoekers stimuleert om zelf op zoek te gaan naar informatie en sporen van dit verleden.

2023 is het 150^e herdenkingsjaar van de *de facto* afschaffing van de slavernij in Suriname en het 160^e herdenkingsjaar van de afschaffing van de slavernij in de Cariben. (De slavernij werd in de West in 1863 afgeschaft, maar in Suriname moesten de voormalig tot slaaf gemaakten nog tien jaar (tot 1873) verplicht onder zogeheten 'staatstoezicht' werken. De Cariben kenden een dergelijke periode van staatstoezicht niet.) Ter gelegenheid hiervan presenteren we zowel een brochure op basis van werkpakket 5a, als gespreksmateriaal en dialoogstarters voor de kerkelijke context. We willen deze initiatieven lanceren op een symposium, kort voor Keti Koti op 1 juli 2023, dat gericht is op een groot publiek van collega-wetenschappers, belanghebbenden, predikanten, beleidsmakers en algemeen geïnteresseerden.

De bovenstaande initiatieven illustreren tevens dat ons project meer is dan een strikt historisch project en ook allerlei verbindingen legt met zowel de maatschappij als met aanpalende theologische disciplines, zoals de religiewetenschappen (het vraagstuk van integratie van traditionele Afrikaanse spiritualiteit en vooroudergeloof in de christelijke identiteit van (voormalige) tot slaaf gemaakten), bijbelwetenschap (hoe moeten we bijbelteksten over slavernij verstaan?), systematische theologie (wat betekent het wanneer we spreken over historische schuld en over bevrijding in de context van het slavernijverleden?) en praktische theologie (hoe creëren we een inclusieve kerk? En hoe kunnen we binnen de liturgie verzoening vormgeven?).

Besluit

We hopen met dit onderzoeksproject bij te kunnen dragen aan de ontwikkeling van een nieuw verhaal over het Nederlandse verleden, waarin onze aannames over de verhouding tussen tolerantie, racisme, handel, slavernij en protestantisme zullen moeten worden herzien (zie bijv. Gerbner 2018; Schunck 2019; Parker 2022). Wij hopen daarnaast dat dit artikel, in het bijzonder de weergave van de structuur van ons project, lezers en collega's uitnodigt om met ons mee te denken over de desiderata voor onderzoek op het kruispunt van kerk en slavernij. In dat licht zijn we bijzonder dankbaar voor de gelegenheid die het tijdschrift *Handelingen* ons gegeven heeft om ons project toe te lichten, alsook voor de andere bijdragen in dit nummer. We hopen op veel kruisbestuivingen met deze en andere collega-onderzoekers en veel nieuwe inzichten uit ons eigen project. <

* Delen van deze bijdrage zijn een vertaling en bewerking van delen van het onderzoeksvoorstel, dat onder deze link te raadplegen is: <https://www.pthu.nl/media/downloads/full-proposal-nwo-church-and-slavery-in-the-dutch-empire.pdf>

** 'Mapping Slavery and Church'-website en brochure met symposium: meer informatie over dit symposium en andere projectactiviteiten zal gepubliceerd worden op de onderzoeksprojectpagina www.pthu.nl/kerk-en-slavernij.

Literatuur

- Allen, R.M. (2014). The Oral History of Slavery, Afro-Curaçaoan Memory and Self-definition: A Caribbean Perspective on the 300th Anniversary of the Treaty of Utrecht. *Sargasso: Journal of Caribbean Literature, Language, & Culture I & II*, 135-153.
- Allen, R.M. (2021). Constructing collective memory and national identity through commemorations of enslavement on Curaçao. In: N. Faracías e.a. (red.), *Navigating Crosscurrents: Trans-linguality, Trans-culturality and Trans-identification in the Dutch Caribbean and beyond*. Curaçao/Puerto Rico: Fundashon pa Planifikashon di Idioma/Universidat di Kòrsou/Universidad de Puerto Rico.
- Boles, R.J. (2020). *Dividing the Faith: The Rise of Segregated Churches in the Early American North*. New York: New York University Press.
- Brandon, P., Jones, G., Jouwe, N., Rossum, M. van (red.). *De slavernij in Oost en West. Het Amsterdams onderzoek*. Amsterdam: Spectrum.
- Dragtenstein, F. (20024). 'De ondraaglijke stoutheid der wegloopers'. *Marronage en koloniaal beleid in Suriname, 1667-1768*. Bronnen voor de studie van Suriname XXII. Utrecht: CLACS.
- Dragtenstein, F. (2004). 'Trouw aan de blanken'. *Quassie van Nieuw Timotibo, twist en strijd in de 18de eeuw in Suriname*. Amsterdam: KIT Publishers.
- Fatah-Black, K. (2018). *Eigendomsstrijd. De geschiedenis van slavernij en emancipatie in Suriname*. Amsterdam: Ambo|Anthos uitgevers.
- Fatah-Black, K., Lauret L., Tol, J. van den (2022). *Dienstbaar aan de keten? De Nederlandsche Bank en de laatste decennia van de slavernij, 1814-1863*. Leiden: Leiden University Press.
- Fricke, F. (2019). *The Lifeways of Enslaved People in Curaçao, St Eustatius, and St Maarten/St Martin: A Thematic Analysis of Archaeological, Osteological, and Oral Historical Data*. Dissertatie University of Kent.
- Frijhoff, W. (1995). *Wegen van Evert Willemsz Een Hollands weeskind op zoek naar zichzelf, 1607-1647*. Memoria. Nijmegen: SUN.
- Gerbner, K. (2018). *Christian Slavery. Conversion and Race in the Protestant Atlantic World*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hondius, D.G. (2008). Black Africans in Seventeenth-Century Amsterdam. *Renaissance and Reformation* 31:2, 87-105.
- Hondius, D.G., Jouwe, N., Stam, D., Tosch J., Wildt, A. de (2014). *Amsterdam Slavery Heritage Guide / Gids Slavernijverleden Amsterdam*. Mapping Slavery. Volendam: LM Publishers.
- Hondius, D.G. (2017). *Blackness in Western Europe. Racial Patterns of Paternalism and Exclusion*, Transaction Books Newport, CT 2014. London/New York: Routledge.
- Hondius, D.G., Stam, D., Tosch, J., Jouwe, N. (2019). *Gids Slavernijverleden Nederland / Slavery Heritage Guide The Netherlands*, Mapping Slavery. Volendam: LM Publishers.
- Joosse, L.J. (2008). *Geloof in de Nieuwe Wereld. Ontmoeting met Afrikanen en Indianen (1600-1700)*. Kampen: Kok.
- Kpobi, D.N.A. (1993). *Missions in Chains. The Life, Theology and Ministry of the Ex-Slave Jacobus E.J. Capitein (1717-1747) with a Translation of his Major Publications*. Zoetermeer: Boeken-centrum.

- Linde, J.M. van der (1966). *Surinaamse suikerheren en hun kerk: Plantagekolonie en handelskerk ten tijde van Johan Basseliers, predikant en planter in Suriname, 1667-1689*. Wageningen: H. Veenman en Zonen N.V.
- Mak, G. (2020). Children on the Fault Lines. A Historical-Anthropological Reconstruction of the Background of Children purchased by Dutch Missionaries between 1863 and 1898 in Dutch New Guinea. *BMGN – Low Countries Historical Review* 135:3-4, 29-55.
- Mosterman, A.C. (2021). *Spaces of Enslavement. A History of Slavery and Resistance in Dutch New York*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Niemeijer, H.E. (1996). *Calvinisme en koloniale stadscultuur Batavia 1619-1725*. Almelo: Biester en Abbes.
- Noorlander, D.L. (2019). *Heaven's Wrath. The Protestant Reformation and the Dutch West India Company in the Atlantic World*. Leiden: Leiden University Press.
- Ort, J.W.C. van (2000). *Surinaams verhaal. Vestiging van de Hervormde kerk in Suriname (1667-1800)*. Zutphen: Walburg Pers.
- Parker, C.H. (2022). *Global Calvinism: Conversion and Commerce in the Dutch Empire 1600-1800*. New Haven/London: Yale University Press.
- Roest, J.L.D. van der (1920⁶). *Van slaaf tot evangelist: "Petrus Kafjar"*. Oegstgeest: Zendingbureau.
- Schunck, C.W.M. (2019). *Intolerante tolerantie. De geschiedenis van de katholieke missionering op Curaçao [1499-1776]*. Nijmegen: Valkhof Pers.
- Schutte, G.J. (2001). De Gereformeerde kerk onder de Verenigde Oostindische Compagnie. In: G.J. Schutte, *Het Calvinistisch Nederland. Mythe en werkelijkheid*. Hilversum: Uitgeverij Verloren, 45-75.
- Stegeman, J. (2021). The Bible and the Dutch Empire. In: R.S. Sugirtharajah, *The Oxford Handbook of Postcolonial Biblical Criticism*. Oxford: Oxford University Press. <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190888459.001.0001/oxfordhb-9780190888459>
- Stipriaan, A. van, e.a. (2020). *Rotterdam en slavernij. Het driedelige boekproject over het koloniale en slavernijverleden van Rotterdam*. Amsterdam: Boom.
- Stoutjesdijk, M.J. (2023 te verschijnen). Een authentieke zwarte stem in een witte tekst? De tot slaaf gemaakte christen Isabella in het werk van Jan Willem Kals. *Kerk en Theologie* 74 (thema-nummer 'Kerk, slavernij en gender').
- Stoutjesdijk, M.J. (2023 te verschijnen). 'In openlijken strijd met den geest des Christendoms'? Een terreinverkenning naar de rol van de kerk bij de Nederlandse koloniale slavernij. In: Esther Captain, Matthias van Rossum, Rose Mary Allen en Urwin Vyent (red.), *Terreinverkenning Nederlands Slavernijverleden* (werktitel).

Annette (prof.dr. A.) Merz is hoogleraar Nieuw Testament aan de Protestantse Theologische Universiteit en hoofdaanvrager van het PThU-onderzoeksproject over kerk en slavernij | a.b.merz@pthu.nl

George (prof.dr. G.) Harinck is hoogleraar Geschiedenis van het neocalvinisme aan de Vrije Universiteit, hoogleraar Geschiedenis en rector van de Theologische Universiteit Kampen|Utrecht en mede-aanvrager van het project. | g.harinck@vu.nl

Rose Mary (prof.dr. R.M.) Allen is buitengewoon hoogleraar Cultuur, gemeenschap en geschiedenis, in het bijzonder met betrekking tot het lokale en het Caribisch perspectief, aan de Algemene Faculteit van de University of Curaçao Dr. Moises da Costa Gomez (UoC) en een van de senioronderzoekers van het project. | rose-mary.allen@uoc.wc

Martijn (dr. M.) Stoutjesdijk is als postdoc op het onderzoeksproject over kerk en slavernij werkzaam aan de Protestantse Theologische Universiteit. | m.j.stoutjesdijk@pthu.nl



Slavernijverleden in het heden: praktijkervaringen

Als socioloog van niet-westerse samenlevingen met dertig jaar pastorale dienst aan Afrikaanse gemeenschappen, hoop ik met deze bijdrage inzicht te geven in de manier waarop West-Afrikanen in mijn gemeenschap in Amsterdam tegen racisme, zwarte profilering en vooroordelen aankijken. Tegelijkertijd kan het begrijpen van de West-Afrikaanse en West-Europese wereldbeelden dienen om een brede dialoog te openen over het verleden en het huidige discours over slavernij, racisme en zwarte profilering. Dit artikel is geschreven op basis van pastorale ervaringen, gecombineerd met sociologische analyses en theologie vanuit een praktisch perspectief.

Zwart-wit en symbolisch racisme

Jaren geleden vroeg een Ghanese student mij: 'Is God wit?' Vervolgens zei hij: 'Als God wit is, wat ben ik dan, als zwarte man?' Dit zette mij aan het denken. Vragen als deze komen niet uit de lucht vallen. Ze gaan vaak gepaard met diep onderdrukte frustraties en gevoelens en leven bij een groot deel van de 'zwarte' bevolking wereldwijd. Wie erop let, ontdekt dat het woord 'zwart' vaak negatief wordt gebruikt in ons dagelijks leven. Denk aan 'zwart geld' dat moet worden 'witgewassen', of 'zwarte markt' of 'zwart werk'. Het lijkt erop dat de kleur zwart in de meeste gevallen een negatieve lading heeft, zowel in het publieke domein als in dagelijkse gesprekken en uitdrukkingen en in culturele tradities. Ik spreek in dit verband van symbolisch racisme. De Amerikaanse historicus Brion Davis stelt dat

de negatieve connotaties en symboliek van de kleur 'zwart' sinds de middeleeuwen diep zijn ingeprent in Europa:

The visual memories derived from depictions of black demons, devils, and torturers could no doubt reinforce other factors in creating a perception of the ultimate outsiders, even more alien as Arabs and Jews, as the blacks from distant and pagan Africa. (Davis 2006, 79)

Symbolisch racisme zoals het door zwarte mensen wordt waargenomen, gaat over veel meer dan discussies zoals we die in Nederland kennen over Zwarte Piet. In de kern gaat het erom dat de schijnbare afname van openlijk racisme geen reële daling van racisme inhoudt. Een subtieler racisme verving de meer openlijke vorm (Vanhoutte e.a. 2009, 4).

Een Afro-Amerikaanse man vertelde mij eens over de sport snooker, ook bekend als biljart of pool. Hij vertelde dat de witte bal altijd de gekleurde ballen moet verwijderen, waarbij het elimineren van de zwarte bal de hoogste punten scoort. Volgens hem interpretern zwarte mensen in de Verenigde Staten snooker als een koloniaal, imperialistisch spel, gerelateerd aan symbolisch racisme. Hij vergeleek de snooker-tafel met de wereld en alle andere kleuren als 'de inheemse' of 'niet-westerse volkeren', die moeten worden geëlimineerd door de 'witte bal', die de 'witte mensen' vertegenwoordigt tijdens de koloniale tijd. Poëet en schrijver John Horne schrijft in zijn blog over symbolisch racisme in het snooker- of biljartspel:

Billiards is an interesting game to discuss, as a frequent player myself I can see the racial symbolism that might not cross the mind of many players or spectators of the sport, though it is quite evident in the game. The most common version played in America is pool. Pool uses a white cue ball to knock colored balls into the pockets along the edge of the table. Thus giving the white ball the most power out of all the balls. The table locks the colored balls away one by one, while if the cue ball is sunk in one of the pockets it is not locked away in a compartment, instead, it follows another track inside the table leading it back out. The white ball is able to resume its attack on the colored ones. The game comes to an end when the final ball, a solid black ball, is struck into the corresponding called pocket. The final stand between white and black, a powerful image where white is always victorious, shows racist symbolism ingrained into our society whether we realize it or not.

Ook slechte theologische interpretaties van de Bijbel, hebben in het verleden een negatieve rol gespeeld in de perceptie van 'zwarte' mensen. Dergelijke interpretaties werkten als een theoretisch kader om slavernij en kolonisatie te rechtvaardigen. Een paar eeuwen geleden werd door christenen in het Westen beweerd dat zwarte Afrikanen afstammelingen waren van Cham, de vervloekte zoon van Noach. Deze bewering is zelf een voorbeeld van een racistische theologie.

Op 17 maart 2007 schreef theoloog Sam Janse in dagblad *Trouw* over dit thema: bij de legitimatie van racisme en slavernij speelde het bijbelse verhaal over de vloek van Cham een belangrijke rol en sommige zwarte mensen geloven deze interpretatie tot de dag van vandaag. Janse verwijst hier naar een gesprek tussen zijn collega Jac Hage en een Ghanees van twintig jaar die bevestigde dat zwarte mensen dienaren van de blanken moeten zijn. Mijn gesprekken met sommige West-Afrikanen in mijn pastorale praktijk bevestigen dit; sommigen van hen geloven nog steeds in deze theologie en beschouwen zichzelf als 'vervloekt'.

'Er is een vraag waar sommigen van ons West-Afrikanen elke dag mee leven, we worden ermee wakker, we denken er de hele dag over na', zei een Afrikaanse voorganger die met mij werkte. Ik vroeg hem wat het probleem was dat hem zo stoorde. 'Waarom wij? Waarom behandelde de blanke man ons zo slecht? Zijn wij vervloekt misschien?', vroeg hij mij met een verwijzing naar het slavernijverleden.

Vijf, bijna zes eeuwen geleden werd er vaak gedebatteerd over de vraag of 'zwarte' mensen nu wel mensen zijn of niet. Ze werden gezien

als beesten, of als een lager soort mensen en daarom inferieur aan de Europeanen.

Dit soort beelden werden ook bevestigd door de pausen van die tijd (Adiele 2017, 747) en vervolgens door kolonistoren gebruikt om slavenhandel te rechtvaardigen. Zwarte mensen werden niet beschouwd als mensen, maar als handelswaar. De Portugezen beschouwden zwarten bijvoorbeeld als 'inferieur' of als 'afzonderlijke soort' die de kleur van de duivel vertegenwoordigde (Davis 2006, 94). Ze beschouwden zwarte mensen uit Afrika als onbeschaafden, die sodomie en incest pleegden,

> Voor mij is altijd de vraag: 'Hoe kunnen wij verder?' Ik geloof persoonlijk in dialoog en ontmoetingen op verschillende niveaus en lagen.

en waar kannibalisme praktijk was. Daarom was het een 'rechtvaardige zaak' hen aan slavernij te onderwerpen (Davis 2006, 79).

In 1493 gaf paus Alexander VI in zijn pauselijke bul getiteld *Inter Caetera* Spanje en Portugal zijn zegen om Amerika te veroveren en de inheemse volkeren daar tot hun onderdanen te maken. Spaanse en Portugese koloniale, religieuze en slavernijregels worden allemaal uitgelegd in deze bul (Adiele 2017, 355).

Verskillende wereldbeelden

Een bepaalde kijk op de wereld kan invloed hebben op hoe men het verleden beschouwt en de doorwerking hiervan in het heden. Dit geldt ook voor de manier waarop de West-Afrikanen met wie ik werk naar slavernij en kolonialisme kijken en hoe ze dit aan hun hedendaagse situatie relateren. Hun ervarin-

gen met racisme, discriminatie en armoede, zowel in Nederland als in Afrika, interpreteren ze vanuit hun eigen wereldbeeld. Daarom kan het proberen begrijpen van wereldbeelden van anderen, ons helpen de beleving van zowel de West-Afrikaan als de Nederlander beter te begrijpen.

In de toespraak op 19 december 2022, waarin minister-president Mark Rutte namens de Nederlandse staat excuses aanbood voor het slavernijverleden, benadrukte hij het belang van culturele verschillen:

'Die historische, geografische en culturele verschillen tussen bevolkingsgroepen en mensen doen ertoe, ook in het hier en nu.'

Hoewel ik mij ervan bewust ben dat ik hier generaliseer, geloof ik dat het belangrijk is om de belangrijkste verschillen tussen Europese en Afrikaanse wereldbeelden te benoemen. West-Europeanen hechten waarde aan individuele autonomie en nemen persoonlijke aansprakelijkheid serieus. Dit betekent dat een persoon niet aansprakelijk is voor de daden van beide ouders, laat staan voor de daden van voorouders.

Voor een West-Afrikaan daarentegen spelen de voorouders een belangrijke rol in hun dagelijkse en spirituele leven. Hoewel deze voorouders soms al eeuwen geleden zijn overleden, zijn ze nog steeds springlevend in het heden. Via verhalen worden de gebeurtenissen uit het verleden doorgegeven aan volgende generaties. Zo kunnen ze worden gehoord, gevoeld en geuit terwijl de verhalen worden verteld. Deze orale traditie zorgt ervoor dat de verhalen over voorouders, slavernij en kolonialisme tot leven worden gebracht en steeds opnieuw worden

beleefd. Wat de voorouders werd aangedaan wordt door de levenden gevoeld. Als gevolg hiervan verwachten de afstammelingen van slaven van de afstammelingen van slaven-

houders meer gevoeligheid en erkenning op individuele niveau en oprechte excuses inclusief financiële consequenties op politiek niveau.

Casus #1

Een Nigeriaan van onze kerk ging boodschappen doen in de supermarkt. Hij kocht brood, wat drankjes en een tandenborstel. Nadat hij ons op het kerkelijk kantoor had bezocht, realiseerde hij zich dat hij vergeten was tandpasta te kopen. Hij ging snel terug naar de supermarkt waar hij net had gewinkeld. Toen hij bij de kassier aankwam, werd de alarmbel plotseling hard ingedrukt en werd de beveiliging ingeschakeld. De caissière verdacht hem van diefstal, ze zag zijn volle boodschappen-tas, die hij in de ochtend bij dezelfde supermarkt had gekocht, als gestolen producten. Zonder hem eerst te vragen hoe hij aan die producten kwam, had ze meteen alarm geslagen en de beveiliging laten komen. Iedereen keek toe en niemand deed iets om hem te helpen. Gelukkig had hij zijn bonnetje nog en daarom liet de beveiliging hem gaan. De caissière nam niet eens de moeite om zich te verontschuldigen.

Vanuit het perspectief van de caissière was haar actie misschien niet alleen gericht op zwarte mensen, misschien zou ze hetzelfde hebben gedaan wanneer de klant Nederlands was geweest in plaats van Nigeriaans. Maar vanuit het perspectief van deze man was dit een vernederende ervaring. 'De olie die in de auto's van de meeste mensen hier in Nederland loopt, komt waarschijnlijk uit Nigeria', vertelde hij mij. 'Ze houden van onze olie, maar hebben een hekel aan onze aanwezigheid hier.' Hij verwees sarcastisch naar de aanwezigheid van Shell, de Nederlandse oliemaatschappij in Nigeria. Volgens Milieudefensie is Shell al jaren medeverantwoordelijk voor de vernietiging van de natuur en de inkomstenbronnen van de lokale bevolking. Vele hectare grond zijn door olie vervuiling niet langer bruikbaar. Boeren en vissers zijn hun bron van inkomsten verloren, de bevolking lijdt onder slechte gezondheidstoestanden en er is hoge babysterfte.

Casus #2

Een Afrikaanse man werkte in een bekend bedrijf. Hij wilde zijn horizon verbreden door zijn studie voort te zetten en een diploma in business en management te behalen. Hij vroeg zijn manager daarvoor toestemming. Vanaf dat moment veranderde de houding van de leidinggevenden ten opzichte van deze man. Hij kreeg taken die niet bij zijn profiel pasten. Op een dag waren twee managers aan het praten zonder dat ze merkten dat een andere collega hen hoorde. 'Wat vind je van die Afrikaan die wil studeren?' vroeg de manager. 'We kunnen het ons niet veroorloven dat een "aap" studeert en zich "ontwikkelt" – denk je dat niet?' antwoordde de andere manager lachend. Gelukkig werd dit een rechtszaak met gevolgen in het voordeel van de Afrikaanse man.

Twee praktijkvoorbeelden

De trieste realiteit is dat zwarte mensen anderen er nog steeds van moeten overtuigen dat hun leven ertoe doet. *Black lives matter!* Als predikant in dienst van de Afrikaanse gemeenschap in Amsterdam hoor ik regelmatig vreselijke verhalen over *racial profiling*. De gevallen op de nevenstaande pagina tonen de pijn die deze ervaringen met zich meebrengen.

> *Pas wanneer we een dialoog van hart tot hart aangaan, elkaar in de ogen kijken vanuit het perspectief van de ander, alleen dan kunnen we vrede, verzoening en een oprechte uitdrukking van liefde bereiken.*

Ten slotte

De nevenstaande verhalen zijn slechts twee voorbeelden van tientallen verhalen die ik met pijn in het hart heb aangehoord in mijn kantoor in Amsterdam. Ze variëren van profileren door de politie, verkeerd begrepen worden door verzekeringmaatschappijen, Belastingdienst of op de werkvloer. Voor mij is altijd de vraag: 'Hoe kunnen wij verder?' Ik geloof persoonlijk in dialoog en ontmoetingen op verschillende niveaus en lagen, dus niet alleen op wetenschappelijk niveau maar op een lokaal en persoonlijk niveau. Ontmoeting niet alleen tussen wetenschappers en academici, maar tussen gewone mensen onderling, uiteraard onder begeleiding van publieke personen die bekend staan als bruggenbouwers en verbinders. Pas wanneer we samenkomen en een dialoog van hart tot hart aangaan, elkaar in de ogen kijken vanuit het perspectief van de ander, alleen dan kunnen we vrede, verzoening en een oprechte uitdrukking van liefde bereiken. Alleen zo

kunnen oprechte excuses aan de ene kant en een bereidheid om te vergeven aan de andere kant mogelijk worden. Het vereist werk van beide partijen (Lee 2022).

Mensen vergeten vaak dat het Afrikaanse continent eeuwenlang systematisch is geplunderd en van zijn natuurlijke hulpbronnen beroofd en dat dit nog steeds doorgaat. Afrika en de Afrikanen zijn een zegen voor de wereld, vooral voor Europa. Het overgrote deel van onze industriële en economische grondstoffen komt nog steeds uit Afrika, en toch worden Afrikanen niet behandeld met het respect dat ze verdienen. Als predikant en academicus blijf ik me inzetten voor de rechten van mijn zwarte broeders en zusters en ik hoop meer dialoog en gesprekken op gang brengen tussen mijn Nederlandse en West-Afrikaanse vrienden. <

Literatuur

- Adiele, Pius Onyemечи (2017). *De pausen, de katholieke kerk en de transatlantische slavernij van zwarte Afrikanen 1418-1839*. Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Davis, David Brion (2006). *Inhumane Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*. New York: Oxford University Press.
- Horne, John (2017). 'Billiards Hidden Symbolism', 3.4.2017. <https://jthorneweb.wordpress.com/2017/04/03/billiards-hidden-symbolism/comment-page-1/>.
- Janse, Sam (2007). 'En zo werd Cham zwart gemaakt'. *Trouw*, 17.3.2007. <https://www.trouw.nl/nieuws/en-zo-werd-cham-zwart-gemaakt-b36e18a2/> Last accessed 10 December 2022.
- Lee, Samuel (2022). 'Incompatibel', *De Nieuwe Koers*, 13.7.2022. <https://denieuwekoers.nl/?s=incompatibel>
- Milieudefensie. <https://milieudefensie.nl/actueel/alles-wat-jewil-weten-over-de-rechtszaak-tegen-shell-in-nigeria>.
- Rutte, Mark (2022). Toespraak over het slavernijverleden. <https://www.rijksoverheid.nl/documenten/toespraken/2022/12/19/toespraak-minister-president-rutte-over-het-slavernijverleden>.
- Sunnymark, A. (z.j.). The Butcher of Congo: King Leopold II of Belgium. <https://sunnybruse.wordpress.com/africa/the-butcher-of-congo-king-leopold-ii-of-belgium/>.
- Vanhoutte, B., Spruyt, B., Siongers, J. & Eichardus, M. (ed.) (2009). 'Van ethnocentrisme tot symbolisch racisme. Over conceptuele en methodologische keuzes in het meten van etnische vooroordelen'. In: *Vreemden: naar een cultuursociologische benadering van ethnocentrisme*. Tiel: Lannoo, 39-60.



Black and White in Church?

The legacy of slavery and colonialism

When I relocated to Amsterdam from Ghana in 2016, my family and I were offered a family home in a suburb of Amsterdam West close to Nieuw Sloten. We received the housing offer with joy because we had heard a lot of stories about the struggle to find a house in Amsterdam.

As a Christian and having been brought up as a Roman Catholic in Ghana, Christianity defined my sense of identity and belonging. So, the search for a Catholic church in the area began earnestly in our first week of residence. Although we had not finished furnishing our home, the desire to find a Catholic church closer to my home was of utmost importance. We searched online and walked the streets hoping to find one. One Saturday afternoon, on one of our usual walks, we found a Catholic church in the north-eastern part of our neighbourhood. From the notice board and with our little understanding of the Dutch language, we established that it was truly a Catholic church. We noted the time that Mass starts and visited the church the following day.

When we walked into the church building, it was partly filled with a group of mainly white people. We were the only black people in the church. After the various prayers and hymns, the priest took to the altar and started to deliver the sermon for the day. As we listened, after a few minutes we were unsure of the language in which he spoke. Was it Dutch or Latin? We asked ourselves. We sat through the service without understanding a word of the priest's sermon. We comforted ourselves that perhaps after church service we might meet some members of the parish and ask if they had a separate meeting time for non-Dutch speaking congregants. Unfortunately, we never had the opportunity to speak with any member of the parish even during the brief opportunity for social after the service. Any attempts to speak with a parishioner proved futile as they mutely referred us to the notice board by pointing their fingers or hand to the notice board or the place the hot coffee and tea with snacks were being served.

We went home that day a bit surprised and dismayed. Did it have to do with our blackness? Did we miss something? Were we not welcomed in the space? It was perhaps the most non-friendly welcome we had ever received while visiting a new church in a new country. We discussed this and compared this experience to our previous experiences of visiting churches in the UK, Canada, USA and elsewhere. On those occasions, the people had always been kind and receptive despite the widely reported cases of anti-black racism in those countries. We were tempted to assume that it was due to the language barrier but we could not rationalise how a cosmopolitan city such as Amsterdam could have a church with over fifty people and none of them spoke English or noticed our presence so as to welcome us.

My and my family's experience is no exception: black people often feel segregated and excluded in the white dominated churches (Beckford 2011). This raises a lot of questions or personal inquiries (Groenewald 2010; Mosterman 2016): is there 'oneness' in the Church or, is there 'Black and White' in the Church? Could such experiences explain the disconnectedness and the huge divide between the 'Dutch' and the so-called black 'migrant' churches? Could this be the main factor for the continuous proliferation of so-called black 'migrant' churches in the Netherlands?

The narratives or experiences of people from the black ethnic communities in the Randstad area of the Netherlands that I have documented over the last six years doing ethnographic research show that not many 'White Dutch' are prepared either to move beyond race or to embrace racial heterogeneity due to the history and legacies of slavery and colonialism (Bakuri 2021). Responses from various global communities to slavery and colonialism appear to have shifted from the traditional civil rights movements to civil disobedience, and the conceptualisation of the interconnection between subjectivity, desire, and power (Steyn et al. 2021). In the Netherlands and elsewhere in Europe, racial prejudices are pervasive in nearly all of its administrative and sociopolitical systems as a result of the transatlantic trade of enslaved Africans and colonization (Balkenhol, Mepschen, and Duyvendak 2016; Wekker 2016). This is mainly because the legacies of the Dutch in terms of slavery and the enduring harms inflicted particularly on black people have yet to be fully understood and confronted. The role that religious institutions played in slavery have also been studied more in recent times (Hendrickson 2021; Vink 2007).

Based on personal reflections and interviews from ethnographic research, this article therefore attempts to explore how 'Black Dutch' Christians in the Netherlands express their religious sense of belonging by describing themselves as being 'in relation to' someone or something. I will describe how participants' experiences of racism either facilitates or hinders their sense of belonging both in their churches and in the Netherlands more generally. More specifically, I will show how one's position and experiences within a church and with church members impact participants' 'ambiguous' ways of relating with others and things. In so doing, I examine the Dutch transatlantic slavery legacies and its connectedness with the religious belonging of descendants of enslaved and colonised 'Black Dutch'. I aim to draw attention to matters relevant to conceptualising and wrestling with the specificities of anti-black racism and the role that the churches play in it.

This paper is organised in four sections; firstly, I will draw on existing literature to point out how the aftermath of slavery and colonialism leads to anti-black racism and impacts on the religious sense of belonging. Secondly, before presenting the findings of this paper, I will describe the role of Dutch merchants and Republic during colonialism, slavery, racism and more recently the Dutch government's attempts in response to the appeals for reparation. Thirdly, I will examine whether the narratives of Dutch slavery really do impact the way in which descendants of enslaved or colonized people perform their religious sense of belonging vis-à-vis their Dutch identity. Finally, I conclude by discussing the role of the Church in combating these realities and perceptions.

The Dutch legacy of slavery and religion

All world religions proclaim universal brotherly and sisterly love. Yet history is littered with moments in which religion has provided a justification, for, or has given cause to, all kinds of atrocities directed towards people of a different race or culture: the Crusades, slavery, the Holocaust, etc. (Duriez and Hutsebaut 2000, 1)

It is an undeniable fact that the dehumanization act of slavery and colonialism have led to unprecedented levels of enslavement, murder, genocide, incarceration as well as racial hatred (Brandon and Sarkar 2019; Wekker 2016). Most of these atrocities were perpetuated by many of the major European countries that desired to increase their wealth and build 'powerful' nations at the expense of black lives. The result was massive colonialism, which caused many African states to be colonised by different nations, and the people of the colonial countries were taken from their homeland to work as slaves in order to benefit these imperialistic countries (Brandon 2015; Brandon and Sarkar 2019). The exporting of slaves from Africa overseas, which eventually became the transatlantic slave trade and a norm among many thriving nations of Europe, including the Netherlands.

The Dutch have been criticized by several people for white-washing their past to make it look as if it was all about trade and economic gain (Wekker 2016; Brandon 2015). Even if it was for economic gain, at whose expense, and how is this discussed? The dominant Dutch public discourse on its legacy of slavery is typically presented as a 'black page in history' of the Netherlands and choreographed with a taste of denial, innocence, and misplaced entitlement (Wekker 2016; Van

der Veer 2006; Esajas and De Abreu 2019). In the last twenty years, more attention has been paid to the role the Dutch played in slavery.

However, the role of religion and the Church has been mostly ignored. For example, the Reformed Church was in charge of churches in overseas colonies and often dealt with black people (both former enslaved and free people) on Dutch soil (Vink 2007; Hendrickson 2021). There was a link between religious goals and the West Indies Company's (WIC) business goals. The Reformed Church is known to have sent nurses and clergy on company ships, and they decided who could be a part of the Christian community and who could not (De Jong 1971). This shows how deeply and in how many different ways the Church was involved in slavery and the slave trade, both in terms of what they did and what doctrines they held. Until recently, this part of Church history was mostly overlooked.

However, the legacies of the Dutch and the Church's involvement in slavery abound all around in its major cities such as Amsterdam, Utrecht and Rotterdam, and these include graves of unnamed slaves, the depiction of black people in Dutch paintings, as well as the undeniable presence of descendants of enslaved and colonized people from its former colonies (De Witte 2014; Rieger and Savin-Williams 2012; Esajas and De Abreu 2019). With these few demonstrated legacies of slavery in the Netherlands, it is increasingly becoming difficult to deny its existence or the Dutch's involvement. Nevertheless, the denial of the existence of slavery in the Netherlands is often seen as directly or indirectly insulting to affected people who live in the Netherlands (see Wekker 2016).

Thus, how does Christianity's involvement in the historical context of slavery impact the reli-

gious belonging of descendants of enslaved and colonized people?

Why 'Black and White churches' in the Netherlands?

Racism within the Church could influence black people into establishing and maintaining their own black churches. This is not to take away the agency of black people who truly want(ed) to establish their churches for various reasons and not necessarily because of racism (Noort 2011; Adedibu 2013). This is also to show that structural racism has also contributed to the need to establish what is often known as black or 'migrant' churches in the Netherlands. This designation is problematic. Being 'migrantized' plays a pivotal role in current discussions in Europe and the Netherlands (Andrikopoulos 2017; Bakuri 2021).

Migrantization is the process of presenting people with a non-European migration history as eternal newcomers in public discourse, no matter how many generations have passed. This also happens to these 'migrant' churches, many of which were established in the Netherlands years ago. By calling them 'migrant', 'mainstream' Christian churches relegate their black members to second-class status within the Church. Even in those instances in which blacks remained in the white church, they often had their own fellowships, which served for the most part as places they could talk, complain and find comfort. The 'migrant' church became one of the most important institution in black communities (Van Dijk 2002; Bakuri 2014). It became the vanguard in the fight for social justice from the beginning of its existence.

I share a few examples from my research data I collected from 2016 to 2018 during my doctoral studies and have revisited as part of my PhD and

current postdoctoral research below. In an interview with Pastor Kwame, (a 63-year-old Ghanaian-Dutch) in early 2017, he told me how racism had affected him in many ways and he shared one of such encounters with me. This story had to do with his son, who had been born and raised solely in the Netherlands. Because of a new job as a teacher, his son had moved to another city in the Netherlands – along with his wife and two children.

As a God-fearing man and desirous to worship with any Christian church he could find, he went out in search for a church where his family could worship on Sundays in his predominantly white neighbourhood. After a long search he found a church building and approached to find information about its worship meeting schedule. Suddenly, an elderly white man opened the church door halfway. He walked up to the elderly man, whose first question was: are you looking for shelter?

Pastor Kwame described to me how his son felt with such a strange welcome and was overtly surprised why this elderly Dutch man thought he needed shelter. According to him, the man did not even say a greeting or ask how he could help him. What may have accounted for this stereotype? Was it because he was a black person?

As shown in this brief note on Pastor Kwame, the attitudes toward black people within churches in the Netherlands have been unsettling in terms of experiences of racism: overt, subtle and everyday racism (Siebers and Dennissen 2015). The acceptance of black people by the majority of white Dutch churches seems questionable. More importantly, however, the note reveals how hard it generally is for black people to be accepted into these predominantly white churches due

to anti-black racism. Anti-black racism is generally not seen as a problem in the Netherlands and when acknowledged, it is viewed as a problem outside the Church but not within the Church. It even becomes extremely problematic when people deny people's experiences and how people feel in those circumstances.

I do not conclude that that race and racial differences is the only factor of such segregation of 'White and Black in the Church'. Nevertheless, the racial card appears to be the central problem for many research participants.

In a conversation with a 27-year-old Surinamese Dutch woman, Fabiola, she told me about her experiences of being racialised in the church while growing up. She remembered looking at pictures in her church and everyone in those pictures was white, making her realise that she was one of the three black children in their church from two different families. She recounted being part of the children's drama ministry at her church. She was part of the Christmas celebration and one child whispered to another that she looked like 'Zwarte Piet' ('Black Pete'), but it was whispered more loudly than the girl had intended. Fabiola's mother, who was with her at the time, had overheard what the girl said and walked up to the child and her parents, who found her mum too confronting. The confrontation quickly escalated but the focus was no longer on the racial slur or name calling but rather on how uncultured and how loud Fabiola's mum was. As she reflected on this incident, she quickly concluded that this experience was a typical case of racialisation and being othered in the church. It made her feel that all the touching of her hair as compliments by church members had actually been racist as she often wore Afro-styled hair. Perhaps she was seen as a slave ('Zwarte Piet') to some of the whites.

Similar stories of childhood experiences that participants shared with me showed that this impacted how they interacted in their church spaces. Some people questioned their space there while others left to other churches. Others remarked they fought it the best they could, by confronting parents whose children were racist to their child, as Fabiola's mum did, or by embracing their blackness better by wearing Afro-styled hair, or just by going to church taking up space within the church, thereby communicating to others that they were there to stay.

These experiences, whether during childhood or adulthood, can be painful, and depending on the individual, can leave wounds for a long time to deal with. The personal experiences of black people and the ways that blacks are treated generally and specifically in the church can be damaging to people's pursuits. This may make people search for collectives with people of African descent with whom to share their experiences of racialisation and racism. Others may engage with their own particular African origins and the search for churches that are predominantly black or even leaving the church of which they wanted to be part but were pushed out. And some may end up not going to church again (Bakuri 2021).

This also raises a lot of issues regarding reparations, as with the recent apology by Dutch Prime Minister Mark Rutte in December 2022, which raised issues about who should apologise, when, how and where (NYT 2022). For the Christians with whom I spoke, some believe that God is a 'God of justice' and will punish all those who mistreat his people. He is also a just and forgiving God. However, to ensure prospering relationships within the church and as a way to commune together, the idea of decolonial love in a form of

reparation could go a long way to eradicate anti-black racism in the church.

Reparations

What a country owes to the descendants of those enslaved and whether past racist attitudes and mentalities still exist and affect modern society is a much-debated topic even today. However, many countries across the globe that were implicated in slavery and colonialism have come under strict political and moral pressures to institute some form of reparations for those who suffered inhumane treatment. Characteristically, the term 'reparation' is raised in relation to a responsible act to 'restore' or 'repair', or in the context of restitution. However, reparations historically had complex usages and meanings such as 'a healing, especially of an injury', and 'the action of making amends for a wrong or harm done by providing payment or other assistance to the wronged party' (Brown 2019). While the term 'reparation' encompasses other and oppositional understandings and usages of the word, we can use these as points of departure to better understand forms of reparation that people seek.

It is evident that some people seek reparations as part of future transformations. Showing that the idea of reparations is not solely for monetary gains, a formal apology, an official policy, or a solemn promise. Reparations are re-imagined as actions based on relations. Thus, reparations also include interpersonal relations that move away from violence, discrimination towards love (Vásquez 2008), what has been described by Vásquez (2008) as decolonial love. The argument is that reparations in the form of decolonial love traverse the positivistic calculation of debts or apologies owed, and instead engage in inter-generational and collective acts of love and

demand an understanding of (and an accounting for) the *longue durée* of slavery and colonialism and contemporary forms of coloniality and the afterlife of slavery.

This demand for reparations is part of a long history of oppressed peoples wrestling with the aftermath of imperial violence, slavery, colonialism and degradation. It is the reason for the advocacy of love, which necessitates acts of faithful witnessing and ethical actions in the face of visible and invisible domination. Recognizing the violence of dehumanization is necessary for forging ethical relationships based on love and affinity. Though colonization and slavery appears to have ended, their structures remain deeply embedded in the spaces they once occupied and in the psyches and lives of the people they dominated (Lee 2022). The legacy of slavery and colonialism creates the broad strokes of pain, brokenness and discrimination beyond the socio-political structures to include how the modern-day churches function in the Netherlands.

Conclusion

Racism within the churches in the Netherlands today has its roots in slavery, where stereotypes and ideas of black people were perpetuated, thus forcing some black people to find their own 'migrant' churches. In spite of all the good efforts within churches, racism continues to perpetuate separation, division, oppression and domination of black people. This divide continues to extend itself to how people feel as Christians and their interactions with other people and the situation in the Church. Manifestations of anti-black persist in the failure of creating a loving Christian community and fostering unity in the Church. The Church, because of the very nature of the Gospel of Christ, is called to bring unity, reconciliation,

healing and peace and to show love to others. The Church played a role in slavery and in creating stereotypes about black people; it must now help to create love in interpersonal relations. Churches need to ask themselves questions, such as: How do we treat people of different racial backgrounds here? How included do people feel? Do those who do not look like the majority feel they truly belong? Are their voices heard and their concerns addressed? This will help in various ways to deal with the evils of racism, and the social and economic injustices that come with it. The Church has to work towards the fullness of life for all people. The voice of the Christian Church for tolerance and social justice is needed now more than ever.

Literature

- Adedibu, Babatunde Aderemi (2013). Reverse Mission or Migrant Sanctuaries? Migration, Symbolic Mapping, and Missionary Challenges of Britain's Black Majority Churches. *Pneuma* 35 (3): 405-23.
- Bakuri, Amisah (2014). The Invisible Ghanaian Sex Worker Active in the Dutch Sex Industry. ReMA Thesis. University of Groningen.
- Bakuri, Amisah (2021). In Pursuit of Well-Being: Sexuality and Religion among Ghanaian-Dutch and Somali-Dutch in the Netherlands. University of Amsterdam. <https://dare.uva.nl/search?identifier=88277ee9-2f32-49d9-a05b-3565999eb969>.
- Balkenhol, Marcus, Paul Mepschen, and Jan Willem Duyvendak (2016). The Nativist Triangle: Sexuality, Race and Religion in the Netherlands. In: *The Culturalization of Citizenship: Belonging and Polarization in a Globalising World*, edited by Jan Willem Duyvendak, Peter Geschiere, and Evelien H. Tonkens, 97-112. London: Palgrave Macmillan.
- Beckford, Robert (2011). *Dread and Pentecostal: A Political Theology for the Black Church in Britain*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock Publishers.
- Brandon, Pepijn (2015). Rethinking Capitalism and Slavery, New Perspectives from American Debates. *TSEG-The Low Countries Journal of Social and Economic History* 12 (4): 117-37.
- Brandon, Pepijn, and Aditya Sarkar (2019). Labour History and the Case against Colonialism. *International Review of Social History* 64 (1): 73-109.
- Brown, Annie Woodley (2019). Racism and the Christian Church in America: Caught between the Knowledge of Good and Evil. *Social Work in Public Health* 34 (1): 134-44.
- Dijk, Rijk van (2002). Ghanaian Churches in the Netherlands: Religion Mediating a Tense Relationship. In: *Merchants, Missionaries & Migrants: 300 Years of Dutch-Ghanaian Relations*, edited by W.M.J.van Kessel, 89-97.
- Duriez, Bart, and Dirk Hutsebaut (2000). The Relation between Religion and Racism: The Role of Post-Critical Beliefs. *Mental Health, Religion & Culture* 3 (1): 85-102.
- Esajas, Mitchell, and Jessica de Abreu (2019). The Black Archives: Exploring the Politics of Black Dutch Radicals. *Open Cultural Studies* 3 (1): 402-13.
- Groenewald, Gerald (2010). Slavery and the Church in the Stellenbosch District during the Eighteenth Century. *South African Journal of Cultural History* 24 (2): 25-36.
- Hendrickson, Sarah E. (2021). From Half-Free to Property: The Evolution of Slavery in Dutch New Netherland and English New York, 1621-1712. City University of New York.
- Jong, Gerald Francis De (1971). The Dutch Reformed Church and Negro Slavery in Colonial America. *Church History* 40 (4): 423-36.
- Lee, Samuel (2022). Discourse on Slavery: Two Different Worldviews! <https://www.samlee.org/single-post/discourse-on-slavery-two-different-worldviews>
- Mosterman, Andrea C. (2021). 'I Thought They Were Worthy': A Dutch Reformed Church Minister and His Congregation Debate African American Membership in the Church. *Early American Studies: An Interdisciplinary Journal* 14 (3): 610-16.
- Noort, Gerrit (2011). Emerging Migrant Churches in the Netherlands: Missiological Challenges and Mission Frontiers. *International Review of Mission* 100 (1): 4-16.
- The New York Times (2022). Dutch Prime Minister Apologizes for His Country's Role in the Slave Trade. <https://www.nytimes.com/2022/12/19/world/europe/netherlands-slavery-apology-mark-rutte.html>.
- Rieger, Gerulf, and Ritch C. Savin-Williams (2012). Gender Nonconformity, Sexual Orientation, and Psychological Well-Being. *Archives of Sexual Behavior* 41 (3): 611-21. <https://doi.org/10.1007/s10508-011-9738-0>.
- Siebers, Hans, and Marjolein H.J. Dennissen (2015). Is It Cultural Racism? Discursive Exclusion and Oppression of Migrants in the Netherlands. *Current Sociology* 63 (3): 470-89.
- Steyn, Melissa, William Mpofu, Gbenga S Adejare, Olayinka Akanle, Cary Burnett, Jojola Fasuyi, Nokuthula Hlabangane, Robert Maseko, Morgan Ndlovu, and Pinky Patricia Ndlovu (2021). *Decolonising the Human: Reflections from Africa on Difference and Oppression*. Johannesburg, South Africa: Wits University Press.
- Vásquez, Manuel A. (2008). Studying Religion in Motion: A Networks Approach. *Method and Theory in the Study of Religion* 20 (2): 151-84. <https://doi.org/10.1163/157006808X283570>.
- Veer, Peter van der (2006). Pim Fortuyn, Theo van Gogh, and the Politics of Tolerance in the Netherlands. *Political Theologies: Public Religions in a Post-Secular World*, no. August: 527-38. <https://doi.org/10.5422/fso/9780823226443.003.0027>.
- Vink, Markus P.M. (2007). Freedom and Slavery: The Dutch Republic, the VOC World, and the Debate over the 'World's Oldest Trade'. *South African Historical Journal* 59 (1): 19-46.
- Wekker, Gloria (2016). White Innocence. In: *White Innocence*. Durham, North Carolina: Duke University Press.
- Witte, Marleen de (2014). Heritage, Blackness and Afro-Cool Styling Africanness in Amsterdam. *African Diaspora* 7 (2): 260-89. <https://doi.org/10.1163/18725465-00702002>.



Participative Black Theology: Interactive approaches to anti-racist Christian praxis

In this essay I will be addressing the issue of how a participative model of Black Theology has been utilised in order to assist predominantly white students training for public, authorised ministry in Britain to better understand the challenges and ethical commitments to being anti-racist Christian disciples and allies alongside their black brothers and sisters in the 'Body of Christ'.

Since the arrival of the Windrush Generation in the late 1940s, when 492 pioneers from the Caribbean coming to Britain on the *SS. Empire Windrush* ushered in a wave of black migration to Britain from the Caribbean (Phillip 1999), a self-professed 'Christian country' has had to deal with fact that its sense of welcome and acceptance of black bodies and people has been called into question. Namely, that the sense of unity that has meant to be a central feature of the Christian faith has often failed to be exemplified when applied to black people coming into the United Kingdom as migrants from the former British empire.

The notion of the Church as a body that is united under the Lordship of Jesus Christ is nothing new. And yet, the unity that is so boldly proclaimed as central to the self-understanding of the Church itself, has often proved more illusionary than real. While the Body of Christ has been fractured by arguments over doctrine, denomination, issues of class, gender and

sexuality, perhaps the most ongoing challenge and indeed the most persistent scourge has been that of racism.

Working as a participative black theologian

Participative-practical Black Theology involves the use of exercises and games that seek to enable participants to reflect critically on self, and through the enactment of the central activity, are enabled to explore aspects of the theory and practice of Black Theology in dialogue with others. In order to provide an embodied reality for the practice of performative action that lies at the heart of participative-practical Black Theology I have created a number of experiential exercises in which adult participants can explore the dynamics of encounter within a safe learning environment. The thrust for this work has emerged from previous pieces of research (Reddie 2006-2012). In using this approach, as a participative black theologian, my

work differs from many other scholars working in the area of Black Theology, as my underlying theological method is not provided by systematic theology or ethics. My particular methodological stance is one very much drawn from the field of practical theology. Leading scholars in the field of practical theology have theorised around the development of practical theology as a model of reflective activity in which the theologian interrogates the connections between the theory and practice of Christianity in a diverse range of contexts and settings. (Ballard and Pritchard 1996; Forrester 2000; Cameron et al. 2010; Cahalan et al. 2014; Graham 2002 and Swinton and Mowat 2006).

Practical theology is the overall framework or approach to the Christian faith that uses different models of disciplines, such as psychology, counselling, education, and sociology, for example, as ways of looking at God's action in the world. One of the central tasks of practical theology is to consider the relationship between how the Church and individual Christians have considered the meaning of faith in light of what individuals and the Church actually do in terms of religious practice, as opposed to the rhetoric of theological ideas and scholarly theorising alone.

My work as a participative black theologian seeks to develop models of black theological reflection and learning that encapsulate the central tenets of Black Theology within a liberative pedagogical framework. Black Theology is a theology of liberation that focuses on rehabilitating the demonisation of blackness. It is a theology that starts with the reality of black suffering in the world and the belief that the God revealed in Jesus Christ, represents the basis of the committed faithful fight

for liberation from racial oppression (Reddie 2020). My development as a scholar has been concerned with attempting to combine practical theology with Black Theology in order to provide an accessible framework for the radical re-interpretation of the Christian faith for the transformation of ordinary people. In effect, my work is concerned with the conscientization of ordinary people, shaping their Christian formation through an exposure to a black theological re-articulation of the central ideas and concerns of the Christian faith.

In talking about conscientization of ordinary people, I am speaking of two concurrent intellectual moves. The first, is the attempt to

> My work is concerned with the conscientization of ordinary people through an exposure to a black theological re-articulation of the Christian faith.

enable ordinary people to become critically aware of their agency as historical subjects caught up within interconnecting webs of illegitimate power, discrimination and racial injustice. Second, conscientization speaks to a process of the radicalization and politicised self-understanding of the Christian faith, in which solidarity with the poor and the marginalised becomes the radical intent of faith as opposed adherence to abstract doctrines and Church dogmatics.

Conscientization is a process where poor and oppressed people become politically aware of the circumstances in which they live and the ways in which their humanity is infringed upon and blighted by the often dehumanising contexts that surround them (Freire 1990, 18-

20). The development of my work as a practical theologian comes from within the more specific discipline of Christian education, which provides the practical theological means of conscientization. The term 'Christian Education' can be defined and understood in a variety of ways. Jeff Astley and Colin Crowder provide a helpful starting point for a definition and a rationale for Christian Education. The authors describe Christian Education as:

The phrase ... often used quite generally to refer to those processes by which people learn to become Christian and to be more Christian, through learning Christian beliefs, attitudes, values, emotions and dispositions to engage in Christian actions and to be open to Christian experiences. (1996, x)

For those wishing to undertake preliminary studies into the theory and practice of Christian Education, I would also recommend Astley's *The Philosophy of Christian Religious Education*. Chapters one and two deal with questions of definition, philosophy and the rationale for Christian Education (Astley 1994).

My work as a Christian educator underpins the pedagogical approach to practical theology that is concerned with transforming the critical consciousness of predominantly lay learners within a workshop context. In using Christian education as a means to explore anti-racist discipleship, I am concerned with providing an accessible framework for the radical re-interpretation of the Christian faith for the transformation of ordinary people.

In undertaking the bulk of this work in relatively informal workshops, I have developed a creative and participative method for teaching Black Theology via the interactive and inter-

disciplinary lens of practical theology. I have identified this form of Christian education to work as a form of 'performative action'. I will say a little more on what I mean by this term shortly.

The nexus of Black Theology and practical theological methodologies is what I have termed as 'Participative Black Theology'. My own approach to linking transformative religious education and Black Liberation Theology has given rise to an interactive and participative mode of scholarly engagement. The roots of my approach to undertaking theological work was grounded in my formative development as a community educator working with poor, working class black communities in Birmingham, in the West Midlands region of the United Kingdom.

My initial development as a scholar arose from an interdisciplinary research project, during the course of which I gained the confidence to devise improvisational techniques and approaches to theological reflection that intersect with the lived realities and subjectivities of predominantly ordinary black people (Reddie 2006c). This formative black theological work was one that was conscious of the cultures, identities, historical and contemporary experiences and expressions of Christian faith within the socio-political and economic realities of inner-city life in Britain. I have developed a form of scholarship that I have named 'Participative Black Theology'. Participative Black Theology is the creative nexus between 'traditional' Black Theology and Christian education. This approach to critical pedagogy has been refined over the years and has developed into an interdisciplinary mode of practical, black theological reflection.

At the heart of my Participative Black Theology is the use of exercises and games that seek to enable participants to reflect critically on self, and through the enaction of a central activity, they are enabled to explore aspects of the theory and practice of Black Theology in dialogue with others. In order to provide the grounding for the interactive, embodied, pedagogical engagement that lies at the heart of Participative Black Theology, I have created a number of experiential exercises in which adult participants can explore the dynamics of encounter within a safe learning environment. The thrust for this work has emerged from previous pieces of research (Reddie 2006b; 2006c).

My work as a participative black theologian seeks to develop models of black theological reflection and learning that encapsulate the central tenets of Black Theology within a liberative pedagogical framework. My development as a scholar has been concerned with attempting to combine Christian education with Black Theology in order to provide an accessible framework for the radical re-interpretation of the Christian faith for the transformation of ordinary people.

The ongoing development of this work is one that I have termed as a form of 'performative action'. Performative action requires that we creatively engage with the 'other' in the socio-constructed space within the classroom, in which all participants promise to engage with the 'other' in a fashion that affirms mutuality, cooperation and a shared commitment to the production of new knowledge (Irizarry 2003; Apt 1970). The production of new knowledge is not simply for the purposes of passing exams or writing term papers; rather, the desire is to create new forms of knowing for the expressed

purpose of changing behaviour and developing better praxis in terms of the experiential skills of engaging with the 'other'. The central thrust of this work is the creation of anti-racist, anti-oppressive and non-discriminatory forms of Christian discipleship that sees difference as a gift of grace and not as a problem to be avoided or solved.

In effect, this work combines ministry and scholarship, establishing the connection between the two by means of the attempt to create new knowledge whilst resourcing people in their ongoing attempt to live out their faith as progressive, anti-racist Christian disciples. The form of teaching and learning in this interactive, participative pedagogy is one that often occurs outside of formal classrooms, more often in workshop settings in local churches.

This process of performative action operates within safe, but often contested spaces in which religious participants are invited to adopt particular roles in various exercises as a part of an imaginative role-playing framework, in order to test out their motives and positionality vis-à-vis the 'other'. In this constructive approach to Black Theology, I have used a variety of exercises and activities for enabling participants to find a means of exploring their feelings and emotions in a safe space. The exercises allow them to adopt imaginary roles and to 'park' their experiences within a comparatively safe 'rest area' where they can notionally ascribe responsibility for their anger, frustration or tension to the performative character they have exhibited within the shared activity in which they have been working with others.

The exercises or games have been developed over the course of time in which I have been undertaking this work in order to assist pre-

dominantly white students training for ministry to understand the central tenets of Black Theology, and in so doing, to develop models of anti-racist and anti-oppressive practices to Christian ministry. Given that time is often limited on occasions such as these and that one is also dealing with people who have never had to think about 'Whiteness' and what that contributes to the task of doing theology; I have learnt that it is essential to 'attack' the affective domain in one's learners. By 'affective domain', what I mean to say is that one has to find ways in which you can address the emotional and feeling centres of the student as opposed to their cognition. The exercises and games are often used as form of heuristic, where tentative standpoints and commitments can be tested out alongside others for their essential veracity.

The use of a performative action within the context of a participative approach to Black Theology has been developed for the purposes of encouraging adult learners to learn from this discipline in order that their concomitant Christian discipleship is committed to the practice of racial justice. Performative action consists of the educator using a variety of exercises, drama and role play in order to get adult learners to reflect within the hospitable and safe space of the classroom or the workshop setting on their sense of agency of white Christians training for ministry. The topics and themes of participative exercises are drawn from the agenda set by Black Liberation Theology.

In the various exercises, participants, by means of conversation and interaction, have the opportunity to reflect on their action within the context of a central activity, and to assess their agency and responses to it for its truthfulness to God's gracious activity in Jesus

Christ, when juxtaposed with the historical and contemporary experience of racism and oppression.

Performative Action 'in action'

At this juncture, let me explain briefly the workings of one exercise as I have used with students training for ordained, public, authorised ministry. In this exercise entitled 'Who is Jesus for me?', I give the students a variety of images of 'the risen Christ'. The material is taken from an educational resource entitled *The Christ We Share* produced by the Methodist Church, The Church Missionary Society (CMS) and the United Society for the Partnership in the Gospel (USPG). The various images of a 'contemporary risen Christ' range across many cultural, ethnic and national contexts and boundaries, including a 'naked Christa', 'Latin American liberationists' depictions of Jesus and black depictions of Jesus as well. Students are asked to choose two images that most resonate with them and two that are the least attractive. In each case they are invited to reflect on what these images do to them and for them.

After a period of sharing the four images they have chosen, students are then invited to take part in a follow-up exercise. One of the images in the pack is of a very blonde, blue-eyed Jesus from the latter part of the 19th century, a 'Jesus of Empire'. I inform the group that in the context of the British empire and the wider missionary movements coming from Europe (which no doubt included missionaries from the Netherlands as well), 'this is the *real Jesus Christ*', i.e. the Christ of Empire. This Christ – the one who buttresses white hegemony and European expansion and colonialism – has often become the default model for what an 'authen-

tic' representation of Jesus Christ looks like in the minds of many who were the architects of the missionary movements that conferred a Christian identity on nations like Britain or the Netherlands (Cone 1990, 110-128).

I then ask the students to rank the images of Jesus they have chosen in a hierarchical list in which the White Jesus stands at the top and the other images they have picked are judged by the extent to which they correlate with the foundational picture that is now the default norm. Then, finally, I ask individuals in the group to themselves into that list. Where are they placed in response to the White Jesus Christ of Empire? For example, those who are white, male, professional, well-educated, able-bodied and heterosexual will have more in common with this depiction of Jesus Christ than, say, a poor, working-class woman with physical disabilities. The critical question is, 'in what ways does the Jesus we follow legitimate our own sense of identity and agency?' The issue at hand, is not whose version of Jesus is better, as I am at pains to explain to the group that every image has some theological legitimacy, but is not exhaustive of the broad, expansionist terrain of Christology and how we understand the person and work of Jesus. The salient issue, however, is the ways in which a White Jesus Christ of Empire has been used to legitimate notions of white superiority and entitlement, when juxtaposed with black bodies from far-off 'heathen lands' amongst those depicted as 'simple natives' (Troupe 2021).

In the exercise I am at pains not to critique or challenge the choices made by the participants. I explain that Christologies work in a variety of ways, from the very subjective and personal to the socio-political and, ultimately,

the cosmic and transhistorical. The point of the exercise is to problematise what might seem normative to some and render acceptable and legitimate those images that on first appearance seem to be subversive, provocative or even dangerous.

The participatory element of the work challenges learners to decide how they will inhabit particular spaces and places, in order to assess in what ways they are playing out learnt pathologies that are often informed by the specious binaries of 'them' and 'us' (Brown Douglas 2005).

> In what ways does the Jesus we follow legitimate our own sense of identity and agency?

In this case of this exercise, what are the challenges of adhering to certain images of Jesus that have been used to oppress others, like the 'White Jesus Christ of Empire', whom I have deemed to be normative for most of the epoch of Christendom? To what extent would their experiences of engaging with others whose ranking in the follow-up exercise saw them in lower positions than themselves force them to rethink their agency and identity? For example, I have seen a number of white, middle-class, well-educated men express concern at the high vantage point given them due to their resonance with the White Jesus Christ of Empire. Many can see and acknowledge the position in which they have been placed, but this does not mean that they are mandated, enjoy or feel comfortable in the location in which they have been placed. These experiences can often change their subjective self and their concomitant consciousness. What does it mean to be an ally

to a black person whose own embodiment has been traduced and the visual image of Jesus as black like them has been relegated to a lower or sometimes the lowest part of the hierarchy as constructed by the group?

The challenge of conscientizing participants is central to the intent of this constructive mode of black liberative theologising, within formal and informal learning contexts. Black liberative theologising is that which is committed to the human flourishing of all peoples, with the accent on human liberation, which is not compromised by a fixed adherence to the Bible or to neo-liberal capitalism often found in prosperity forms of Black Christianity. It is worth noting that my work operates within formal teaching and learning contexts for assessed degree awards and within informal contexts working with ordinary people in community and church-based settings.

In the methodological formulations of participative Black Theology, the pedagogical process is as important as the emerging theological content. In the context of performative action, one is constantly challenging students to question one's assumptions on what is deemed to be 'normative' and that which is termed as 'unacceptable' or considered 'dangerous' a threat to 'normality'. The purpose of this approach to undertaking Black Theology for the purposes of instilling good practice in the quest for racial justice lies in the belief that internalised change (spiritual and psychological) can be a conduit for externally verified changes in behaviour and practice. Both of these modes provide the subjective, experiential basis for liberation, at an individual, inter-personal, communal and, ultimately, a systemic level.

In the various exercises, the different partici-

pants are challenged to determine their individual agency and positionality in this pedagogical process. How will they engage? To what extent can they deconstruct their past, with all its attendant learnt behaviours? In what ways will their resultant new learning have an impact on their subsequent Christian discipleship? What are the challenges of attempting to take any resultant learning into the practice of ministry, as it confronts them in their future work, be it within church or community?

An important element of my use of a performative, participative methodology for engaging with adult learners is the belief in the importance of practice as a legitimate basis for knowledge construction. In some respects, this is the key element of my scholarship, in that procedurally, my starting point as a constructive theologian is the significance of religious practice and in the desire to attempt to refashion and rethink Christian praxis. In shaping my research and scholarship in this form, one is seeking to conscientize ordinary people, which can also create new forms of intellectual development, which, in its turn, can influence the academy. One of the established ways in which predominantly western epistemologies have operated has been by means of a hierarchical and binary framework in which our knowledge of human affairs is often predicated on the notion of moving from theory to practice (Willows 2001). It is assumed that once we have our thinking or ideas worked out then we can move to applying them to the concrete areas of life at a later point. At this point, I have to acknowledge the development of 'practical theology', which in its examination of the relationship between theory and practice seeks to outline a more reciprocal relationship between the two

THEMA

often competing realities (Woodward and Pattison 2000; Ballard and Pritchard 1996; Cahalan and Mikoski 2014).

This practical-participatory Black Theology-led approach to conscientization is one that seeks to elevate the importance of practice as a means of creating new knowledge and critical insights into the transformative praxis of Christian ministry. This approach to critical learning arises from the embodied encounter between adult learners within the teaching and learning moment in workshops and also in the classroom.

Conclusion

The model of pedagogy and scholarship is the nexus of Black Theology and Christian education, which are brought together to form what I am terming a Participative Black Theology. This mode of inquiry and pedagogy utilises the methodology of performative action in which predominantly white ministerial students are challenged to engage with one another and with interactive forms of teaching and learning that seek to change their consciousness as it pertains to anti-racist forms of Christian discipleship.

Since the murder of George Floyd in May 2020, we witnessed an increased appetite in white people willing to engage with issues of systemic racism and discrimination faced by black people and others from minority ethnic communities (*Practical Theology* Vol. 15; Barrett and Harley 2020; O'Donnell and Cross 2022). This work, in seeking to use interactive and participative ways of exploring Black Theology related discourse, aims at encouraging ministerial students to rethink what they conceive as normative when engaging with others, and self and the Christian faith.

The exercise of exploring Christologies has

been used to engage with the ideas of Kelly Brown Douglas (1988) and Robert Beckford (1998) as two examples of how Black Christology can be used to challenge whiteness. This provides the experiential basis on which ordinary participants can gain insight into the cultural and socio-political issues replete within postcolonial communities surrounding notions of internalised whiteness and how it has shaped hierarchical constructions of identity, its utility extending to the very historiography of Black Theology itself.

The exercise assists in providing an experiential model of Black Christology and the means by which sublimated blackness is given agency when juxtaposed with the seeming normativity of whiteness and the power of the 'White Jesus Christ of Empire'. In developing a participative model of Black Theology by means of this form of interactive, performative action mode of theological engagement, the identity of the discipline as primarily a subset of systematic theology within the theological academy developed and controlled by white Euro-American hegemony, is challenged. The exercise, along with the many others I have developed, have become a means of undertaking black theological work, but it is also a form of critical pedagogy that can be used to conscientize Christian learners.

In this regard, the work of Chas Howard (2012) and later Jawanza Eric Clark (2014), are hugely significant in providing a critical nexus between epistemological innovation and praxiological change. Both scholars have sought to combine intellectual engagement in the furthering of the discipline with the commitment to root their ideas within the popular religio-cultural mass movements that represent the active engage-

ment of ordinary black people in their respective milieus. In both of these respective studies, we see an expressed commitment to praxis-based contemporary movements that seek to move Black Theology beyond its often-myopic reified obsession with its own intellectual status within the academy, rooted in the identity politics of the 1960s (Clay 2010).

The exercise described in this essay has been used as a means of encouraging predominantly white people training for authorised, public ministry, to reflect on their identity and agency as potential anti-racist Christian disciples, working in solidarity alongside their black brothers and sisters. My participative work, which can be seen in several books, has given rise to creative and constructive ways of talking about God in the light of black religious experience. The participative model of Black Theology that I have pioneered, utilises the insights of transformative Christian education, as a means of conscientizing ordinary Christian learners on the importance of engaging in anti-racist Christian praxis. <

Literatuur

- Apt, C. (1970). *Serious Games*. New York: Viking Press.
- Astley, J. (1994). *The Philosophy of Christian Religious Education*. Birmingham, Alabama: Religious Education Press.
- Astley, J. Francis, L.J. and Crowder, C. (eds.) (1996). *Theological Perspectives on Christian Formation*. Michigan: Gracewings & Eerdmans.
- Ballard, P. and Pritchard, J. (1996). *Practical Theology in Action: Christian Thinking in The Service of Church and Society*. London: SPCK.
- Barrett, A. and Harley, R. (2020). *Being Interrupted Reimagining the Church's Mission from the Outside*. London: SCM Press.
- Beckford, R. (1998). *Jesus is Dread. Black Theology and Black Culture in Britain*. London: DLT.
- Brown Douglas, K. (2005). *What's Faith Got To Do With It?: Black Bodies/Christian Souls* Maryknoll, New York: Orbis Books.
- Brown Douglas, K. (1988). *The Black Christ*. Mayknoll: Orbis.
- Cahalan, K.A. and Mikoski G.S. (eds.) (2014). *Opening the Field of Practical Theology: An Introduction*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield.
- Cameron, H., Bhatti, D., Duce, C., Sweeney, J. and Watkins, C. (2010). *Talking About God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*. London: SCM Press.
- Clark, J.E. (2012). *Indigenous Black Theology*. New York: Palgrave Macmillan.
- Clay, E. (2010). A Black Theology of Liberation or Legitimation?: A Postcolonial Response to Cone's *Black Theology and Black Power* at Forty. *Black Theology: An International Journal*, Vol. 8, No. 3, pp. 307-326.
- Cone, J.H. (1990 [1970]). *A Black Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis.
- O'Donnell, K. and Cross, K. (2022) (eds.) *Bearing Witness: Intersectional Perspectives on Trauma Theology*. London: SCM Press.
- Graham, E.L. (2002). *Transforming Practice: Pastoral Theology in Age of Uncertainty*. Eugene, Oregon: Wipf and Stock.
- Irizarry, J. (2003). The Religious educator as Cultural Spec-Actor: Researching Self in Intercultural Pedagogy. *Religious Education [The Vocation of the Religious Educator]*, Vol. 98, No. 3, pp. 365-381.
- Forrester, B. (2000). *Truthful Action: Explorations in Practical Theology*. Edinburgh: T&T Clark.
- Freire, P. (1990 [1973]). *Education for Critical Consciousness*. New York: Continuum.
- Lattimore Howard, C. (2014). *Black Theology as A Mass Movement*. New York: Palgrave Macmillan.
- Phillip, M. and Phillips, T. (1999). *Windrush: the irresistible rise of multi-racial Britain*. London: HarperCollins.
- *Practical Theology – 'Critical White Theology: Dismantling Whiteness?'*. Vol. 15, Nos. 1-2, 2022.
- Reddie, A.G. (2005). *Acting in Solidarity: Reflections in Critical Christianity*. London: DLT.
- Reddie, A.G. (2006). *Dramatizing Theologies: A Participative Approach to Black God-Talk*. London: Equinox.
- Reddie, A.G. (2006b). *Black Theology in Transatlantic Dialogue*. Basingstoke & New York.
- Reddie, A.G. (2008). *Working Against The Grain: Re-imagining Black Theology in the 21st Century*. London: Equinox.
- Reddie, A.G. (2012). *SCM Core Text: Black Theology*. London: SCM Press.
- Reddie, A.G. (2020 [2010]). *Is God Colour Blind?* London: SPCK.
- Reddie, A.G. (2006c). An Interactive Odyssey. In: G. Stevenson (ed.) *Pulpit Journeys* (pp. 149-165). London: DLT.
- Swinton, J. and Mowat, H. (2006). *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press.
- Troupe, C. (2021). Engagement with Mission Magazine Archives: A Black Laywoman's Perspective. *Black Theology: An International Journal*, Vol. 19, No. 2, pp. 101-121.
- Video: The Christ we Share. <https://www.youtube.com/watch?v=BPOb-IM-UNY> (accessed 31st January 2023)
- Willows, D (2001). *Divine Knowledge: A Kierkegaardian Perspective on Christian Education*. Aldershot: Ashgate.
- Woodward, J. and Pattison, S. (eds.) (2000). *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*. Oxford: Blackwell.





Spirituals en Gospel: muziek die bevrijdt

Onder de tot slaaf gemaakte mensen op de plantages in het zuiden van de Verenigde Staten ontstaat er ongeveer vanaf 1750 een nieuwe muziekvorm: de zogenoemde *spirituals*. In deze muziek werden Afrikaanse muzikale tradities verbonden met een persoonlijk doorleefd christelijk geloof – geïnspireerd vanuit de Great Awakening, een religieus revival in de VS in de achttiende en negentiende eeuw. Bevrijding was een hoofdthema in deze *spirituals*: men identificeerde zich met de lijdende Christus en met het Exodus-motief uit het Eerste Testament ('*Go down Moses ... Let my people go*').

Uit deze *spirituals* is de *gospel* voortgekomen in de beginjaren van de vorige eeuw. Hoewel het afschaffen van de slavernij in Amerika in 1865 een historisch moment is, trekken veel Afro-Amerikanen tijdens de Great Migration uit het Zuiden weg vanwege blijvende armoede, segregatie en racisme. Zij verhuizen naar de steden in het noorden van de Verenigde Staten. Deze migranten sluiten zich niet aan bij de bestaande kerken, maar stichten massaal hun eigen kleine kerkgemeenschappen. Zij komen vaak samen in leegstaande winkelpanden. In deze *storefront churches* geven zij op eigen wijze uiting aan hun geloof in zang, dans en muziek: *Gospel!* Vanuit de gevestigde kerken klinkt kritiek: het zou te werelds zijn, omdat deze muziek soms ook in nachtclubs ten gehore werd gebracht.

Binnen de Amerikaanse Burgerrechtenbeweging in de jaren zestig van de vorige eeuw wordt gospelmuziek een essentieel bestanddeel ('*We shall overcome*'). Voorvechter Martin Luther King wordt muzikaal gesteund door de 'Queen of Gospel' Mahalia Jackson, voordat hij zijn beroemde visioen zal proclameren. In Nederland gaf Mahalia Jackson twee legendarische optredens. Op Hemelvaartsdag 1964 gaf zij voor een gehoor van 23.000 jongeren een indrukwekkend concert onder de titel *Palaver '64* (zie de afbeelding).

Gospel: geworteld in de slavernij.

Gospel: geïnspireerd door bijbelse woorden en waarden.

Gospel: muzikale expressie van bevrijding door geloof, hoop en liefde.

Gospel: zwarte muziek die kleurrijk is.

Uitsnede van de voorkant van de Palaver '64, LP Nederlands Bijbelgenootschap, 1964 >



Interview met Rhoïnde Doth en Andreas Wöhle

Heilzame verwerking van het slavernijverleden in de kerken

In 2017 begon in Amsterdam het proces 'Heilzame verwerking van het slavernijverleden voor 'wit' en 'zwart''. Het leidde tot een symposium, preken, een boek en een mobiele tentoonstelling en duurt tot vandaag voort. Welke ervaringen zijn opgedaan en wat valt er te leren?

Een gesprek met Rhoïnde Doth, predikant van de Evangelische Broedergemeente (EBG) in Utrecht en voorzitter van Samen Kerk in Nederland (SKIN), en Andreas Wöhle, predikant van de Lutherse Gemeente in Amsterdam en voorzitter van de Lutherse Synode.



Hoe is dit proces rond het slavernijverleden begonnen?

Rhoïnde Doth: Voor mij begon het met de uitnodiging om in de Lutherse Gemeente in Amsterdam iets te vertellen over 1 juli 2013, toen de Raad van Kerken bij de 150-jarige her-



denking van de afschaffing van de slavernij in Suriname excuses aanbood voor de rol van de kerken in het slavernijverleden. Destijds was ik nog predikant van de Evangelische Broedergemeente (EBG) in de Koningskerk in Amsterdam. Die excuses waren in 2013 aangeboden in een

stampvolle Koningskerk. Het was een indrukwekkende en emotionele bijeenkomst, maar daarna werd het stil.

Wat is er sindsdien gebeurd in de kerken? Niks! Erg teleurstellend, wat mij betreft. Daarom wilden we het gesprek over het slavernijverleden binnen de kerken op gang brengen. Dat begon met de voorbereiding van een gezamenlijke kerkdienst op 1 juli, op Ketu Koti, het jaarlijkse nationale herdenkingsfestival.

Andreas Wöhle: De stilte na de excuses van de Raad van Kerken was een belangrijke aanleiding. Daarnaast speelde voor ons het volgende: de Lutherse Gemeente in Amsterdam kent witte en zwarte leden, voornamelijk met een Surinaamse achtergrond. Dit heeft zijn oorsprong in een theologische nabijheid tussen beide kerken en in de zendingsgeschiedenis. De EBG komt voort uit een lutherse piëtistische stroming in Duitsland, de Herrnhutters. In Suriname waren beide kerken present. Daardoor bezoeken Surinaamse Nederlanders vaak een van deze twee kerken.

Wij gaven de veelkleurigheid van de gemeente al enige tijd gestalte door het vieren van Ketu Koti. Ik moet toegeven dat dit in het begin ook zeker een folkloristische ondergrond had. De opkomst van *Black Lives Matter* maakte duidelijk dat er daardoor allerlei vragen onbenoemd bleven, bijvoorbeeld: waarom hebben we verhoudingsgewijs weinig kerkenraadsleden van kleur? Waarom zingen we, behalve op Ketu Koti, vrijwel nooit liederen uit de Surinaamse traditie? Hoe communiceren zwart en wit in onze gemeente met elkaar?

Met die vraag werd ik zelf geconfronteerd toen ik met een praktische klus naar een van onze gemeenteleden van kleur stapte. Terwijl

ik praat, merk ik dat ze naar m'n schoenen kijkt. Er is niets mis met mijn veters, dus ik denk: wellicht begrijpt ze me niet goed. Dus ik spreek langzamer en herhaal het nog eens. Ze blijft omlaag kijken. Uiteindelijk kwamen we er wel uit, maar ik bleef met een onaangenaam gevoel achter. Toen bedacht ik: voor ons beiden heeft mogelijk een oud frame gespeeld. Voor haar was ik de witte man met macht. Zij heeft misschien bewust of onbewust geleerd: als je in zo'n situatie bent, kijk naar beneden, want dat is het veiligst. En ik heb geleerd: als iemand je niet aankijkt, dan is die d'r niet echt bij en blijkbaar tot mijn schaamte ook: als iemand zwart is, dan is die ook een beetje dom.

Zulke denkpatronen krijg je alleen uit de wereld als ze worden gethematiseerd. Toen hebben we een werkgroep opgericht en de EBG uitgenodigd, en vanwege hun expertise ook het Nederlands Instituut Slavernijverleden, het NiNsee. We waren met een groep van ongeveer tien, twaalf mensen.

In het boek *Heilzame verwerking van het slavernijverleden voor wit en zwart staat dat deze titel ook een programma is. Hoezo?*

AW: De patronen uit het slavernijverleden zijn in de hoofden van zowel zwart als wit gefreesd. Als je die niet allebei adresseert kom je niet zo veel verder. Mijn ervaring uit het gesprek tussen joden en christenen, waar ik sinds veertig jaar bij betrokken ben, is dat je alleen verder komt als je afsprekt: we houden elkaar vast, ook als het moeilijk wordt. Je begint met vertrouwen, al liggen er allerlei schuldpatronen in de relaties. Je loopt niet weg, ook als je dat soms echt zou willen, als het pijn doet of ongemakkelijk is. Dat commitment lag ook aan de basis van dit project.

RD: De gesprekken in de werkgroep waren zeker een uitdaging, maar onderling gesprek is heel erg belangrijk. We wonen samen in dit land. We moeten samen naar onze geschiedenis kijken, hoe moeilijk dat ook is. Natuurlijk hoor je ook geluiden als: laten de witten hun huiswerk zelf maken. Maar we hebben ook ervaren dat velen zich gewoon niet bewust zijn van de manier waarop ze met ons omgaan.

In de kerk speelt ook wel mee dat men er om de lieve vrede maar niet over begint. Maar je kunt er niet omheen. Onze voorouders hebben gestreden, dwars door alle moeilijkheden heen. Dat is ook de kracht die ons gaande houdt. We moeten wel verder. Het heeft geen zin om in het verleden te blijven stilstaan.

Waarom 'Heilzame verwerking van het slavernijverleden'? Je weet van tevoren toch niet of het heilzaam zal zijn?

AW: Verwerken om het verwerken is niks. Je constateert dat er gebrokenheid is en dan kan de doelstelling van verwerking niet anders-zijn dan heling. Theologisch gezien zit daar het begrip *shalom* achter: heel maken. De *Black Lives Matter*-beweging was nodig was om het thema in alle scherpheid neer te zetten, maar dat kan ook zorgen voor een verharding aan beide kanten.

Wij proberen het met de bereidheid kwetsbaar te zijn, waarbij je je niet eerst gewonnen hoeft te geven. Wezenlijk is dat je samen kerk bent. Je hebt al een allesoverstijgende verbinding met elkaar van waaruit je zegt: we moeten werken aan onze relatie. Die Christus, die lijdt aan de gebrokenheid, dat is, als je dat over en weer met elkaar deelt, een heel diepe motivatie om naar elkaar toe te komen.

Wat gebeurt er in dat proces met de woede en de pijn over wat er is gebeurd en nog steeds gebeurt?

RD: Kijk, ik wil iets bereiken in deze samenleving, dus ik laat me niet kisten. Veel Surinamers en migranten gaan gewoon door, al komt het ons echt niet aanwaaien. De ervaring is dat je er dubbel zo hard voor moet werken, maar dat nemen we op de koop toe. Ik denk wel dat dit een belangrijke drive is van veel mensen van kleur.

Je gaat door, ook als je tijdens een sollicitatiegesprek merkt dat je niet welkom bent en dat je niet voor vol wordt aangezien. Maar je vraagt ook niet altijd verder door, want dan kom je misschien die oude gedachten weer tegen waarin het 'zwarte ras' als een soort dieren werden beschouwd. Niet iedereen relateert zo'n afwijzing bij een sollicitatie aan het slavernijverleden. Maar als je erover nadenkt, is het toch dramatisch wat er is gebeurd, ook in de kerk. God zegt dat we allemaal één zijn, dat er geen onderscheid is, maar we werden met de Bijbel in de hand kleiner gemaakt dan anderen. Hoe kan je?!

Jullie hebben 'zwart' en 'wit' tussen aanhalingstekens gezet. Waarom hebben jullie dat gedaan en waarom hebben jullie voor deze termen gekozen?

AW: Er is natuurlijk discussie over de passende term. We hebben nu voor deze gekozen, daarom die aanhalingstekens. Want in werkelijkheid zijn er natuurlijk vele kleurschakeringen. De term zwart is daarom ook een verzet tegen het hiërarchisch onderscheid dat wordt gemaakt tussen mensen van kleur. We wilden 'blank' niet gebruiken omdat dat te veel herinnert aan het koloniale verleden. Wit en zwart zijn wat dat betreft politieke termen.

Wanneer heb je zelf ontdekt dat je wit was?

AW: Dat ging in gradaties. Vooral tijdens mijn werk bij de Lutherse Wereldfederatie, waar je met collega's van andere kleuren en culturen samenwerkt. Toen werd ik me van mijn privileges bewust. Voor wat ik als vanzelfsprekend beschouwde, had een ander een waanzinnige weg moeten afleggen. Dat mijn weg een hele andere zou zijn geweest als ik zwart was geweest en ergens anders was geboren, werd me toen duidelijk.

Wat ben je tegengekomen tijdens het proces 'Heilzame verwerking'?

AW: Het feit dat ik iets goed bedoel is niet automatisch reden dat anderen het ook als zodanig ervaren. Goede bedoeling is een ding, betutteling een ander. Dat ligt vaak dicht bij elkaar. Zo heb ik geleerd anders te communiceren, ook heel praktisch. Ik ga eerder zitten tijdens een gesprek, om op dezelfde hoogte te zijn. In plaats van te veronderstellen dat de ander het niet begrijpt, vraag ik: wat denk jij daarover? Ik geef meer het woord aan de ander en daardoor ontstaat veel meer heen en weer. Ik laat meer pauzes vallen en wacht op de verhalen van de ander. Dat vraagt echt oefening, maar het is ook een geschenk als je elkaar nader komt en daardoor iets ziet van de werkelijkheid van de ander die je anders zou hebben gemist.

Welke thema's kwamen aan de orde?

AW: We spraken over de relatie van de Lutherse Kerk met slavernij. Wanneer een lutherse predikant naar Suriname kwam, kreeg hij een contract waarin werd vastgelegd dat hij behalve zijn baan en salaris ook twee huisslaven kreeg. We hebben dat contract voorgelezen in de groep. Toen viel er een stilte. Toen zei een zwarte deelnemer

dat hij dit bijna niet kon aanhoren. Ik zei: ik kan het ook bijna niet voorlezen, maar het moet wel uitgesproken worden. Over dat geraakt zijn van beide kanten, op verschillende wijzen, ontstond vervolgens een gesprek. Ik heb dat contract ook eens voorgelezen aan het begin van een preek op de zondag rondom Keti Koti. Toen ontstond dezelfde geraakte stilte.

Ook spraken we met oudere leden van de gemeente over het zich veilig voelen op straat. Hoe loop je op een groep af, van zwarte jongens en van witte jongens? Wat gebeurt er dan in je hoofd en in je houding? Ga je naar de andere kant van de weg? Wat denk je dat er in de hoofden gebeurt van die jongens, wat veronderstel je dat er gebeurt en weet je of dat ook klopt? Dat waren soms lastige gesprekken, waarbij mensen de stereotypen in hun hoofd ontdekten. Zulke gesprekken kun je denk ik alleen voeren binnen een gemeenschap met mensen die je al op allerlei manieren vele jaren kent.

Zwarte Piet was natuurlijk ook een thema. De zwarte leden van de groep zeiden: in eerste instantie vond ik het gewoon een vrolijk feest, tot ik doorkreeg dat witte mensen, als ze naar mij keken, grote oorbellen in mijn oren zagen, terwijl ik die niet draag. Ze identificeerden me met die Pieten die niet serieus te nemen zijn. Toen dacht ik: ja, dat is niet meer niks. Dit verhaal werd herkend door degene die zelf dacht geen vooroordeel te hebben. Maar ja, die oorbellen hebben ze ook gezien.

RD: De ervaring is dat de waardigheid van mensen rond Sinterklaas wordt aangetast. Witte mensen zeggen vaak: ik merk niets van racisme, maar als je ze dan uitlegt wat je meemaakt, valt het kwartje wel.

Ook in de kerken zijn er veel blinde vlekken

over racisme. Een migrantenkerk wordt bijvoorbeeld uitgenodigd om mee te doen aan een viering van de witte gemeente met wie ze het gebouw delen. Ze worden gevraagd met het koor te komen zingen of te komen koken, maar aan samen de viering voorbereiden wordt niet gedacht. Je mag kleur en tropische folklore komen brengen, maar je hebt dus over de viering zelf eigenlijk niets te zeggen. Ik vraag me dan af: waarom erken je mij niet als voorganger? Zitten daar theologische argumenten achter of is het iets anders?

Er is vaak sprake van een subtiele houding van superioriteit. Bijvoorbeeld door de ander steeds te corrigeren. Zo geef je het gevoel dat je het beter weet. Maar wat weet je nou helemaal beter? Er is juist sprake van een gebrek aan kennis over de werkelijkheid van de ander. Of mensen zeggen: je komt niet van hier, maar je praat zo goed Nederlands! Weten mensen dan niet dat Suriname een kolonie van Nederland was en dat er op school Nederlands werd geleerd? Surinaams spreken was zelfs verboden op school. Het is misschien onwetendheid, maar het is wel beledigend. Er is niet altijd sprake van directe uitsluiting, maar er is ook geen acceptatie.

Is een afwijzing van schuld ten opzichte van het slavernijverleden door witte mensen een struikelblok om het gesprek aan te gaan?

RD: Een defensieve houding helpt natuurlijk niet. Maar ik snap die reactie ook wel, want we leven nu. Ook de nazaten hebben het niet meegemaakt. Maar toch ervaren we racisme en discriminatie. De vraag is niet: wie is er schuldig, maar de vraag is: hoe kunnen we het verleden heilzaam verwerken, zodat het niet

langer in het heden doorwerkt. Ik ga er altijd vanuit: je weet niet beter, dus ik moet proberen jou te helpen om mij te begrijpen. Door te laten weten wanneer het pijnlijk is wat iemand zegt. Door te vertellen hoe je geraakt wordt door een opmerking. Dan zegt die ander vaak wel: oh, dat had ik helemaal niet door.

Wat betekenen de excuses die er zijn gemaakt voor jou?

RD: Het is goed dat men erkent: we zijn fout geweest. Ik ben wel blij dat de kerk dat heeft gedaan, als eerste eigenlijk. Daarna kwam de gemeente Amsterdam met excuses, en nu dan het Rijk. Alleen ben je er dan nog niet. We hebben nog niet verder nagedacht over de vraag hoe je die excuses vorm kunt geven.

Er zijn natuurlijk ook verschillende visies in de EBG. Er is een groep die excuses goed vindt en voor erkenning vecht, terwijl anderen zeggen: het is wel mooi hoor, we gaan niet meer afwachten. Je moet niet vergeten dat ook het gesprek in de eigen gemeenschap belangrijk is. De EBG is echt een Surinaamse gemeenschap, daar zijn de witte Nederlanders op één hand te tellen. En ook daar moet het gesprek over het slavernijverleden nog op gang komen. Ook bij ons is gebrek aan kennis, want er werd eigenlijk niet over gesproken. Thuis niet, op school niet en in de kerk niet. Ik hoor wel eens dat iemand zijn of haar oma gevraagd heeft hoe het nu zat, maar het verhaal werd heel vaak niet verteld.

Een ander lastig gespreksthema is de plaats van Winti in de Surinaamse gemeenschap. Wat mij betreft zijn Winti en Christendom twee verschillende godsdiensten, dus je moet daar een keuze in maken. Ik maak wel verschil tussen cultuur en geloof. Wij spelen hier nu op het orgel in de kerk, maar als ik nu met een trom de

kerk in kom, zien sommigen dat als afgoderij. De westerse zendelingen in Suriname hebben van alles en nog wat tot afgoderij verklaart zonder uit te leggen waarom. Ik vind het goed dat er nu onderzoek wordt gedaan naar de rol van de Broedergemeente tijdens de slavernij. Ook de EBG had slaven. Hoe werden die behandeld en hoe ging dat eraan toe? Het is belangrijk om dit te onderzoeken.

Op dit moment hebben we in de EBG in Utrecht de tentoonstelling over het slavernijverleden. Ik was toch verrast hoeveel verhalen die oproept. Dan blijkt er toch wel interesse te zijn. Misschien is het verleden door sommigen ook wel weggeduwd. Die tentoonstelling is dan weer een aanleiding voor gesprek tussen gemeenteleden, tussen generaties. Bij de jongeren zie je vooral een houding van: ik laat me niet kisten.

Hoe voer je het gesprek over racisme in een witte gemeenschap?

AW: Je kunt mensen van buiten uitnodigen om iets te vertellen. Maar in een volledig witte gemeenschap moet de beginvraag anders zijn: hoe komt het dat wij helemaal wit zijn? Waarin bestaat onze witheid? Zit die in ons taalgebruik, in de manier waarop we zingen, vergaderen, hoe we uitstralen wie welkom is en wie niet? Je moet er ook voor waken dat de paar zwarte mensen die er mogelijk wel zijn niet als vertegenwoordiger van alle zwarte mensen benaderd worden. Want iedereen is verschillend.

Wat kunnen andere kerken leren van jullie proces?

RD: Het begint echt met meer diversiteit in je eigen kerk. Die hebben we in de EBG niet en in de Protestantse Kerk in Nederland niet en

ook in vele migrantenkerken is die er niet. Er zijn natuurlijk ook veel redenen om je eigen gemeenschap op te zoeken, vooral voor migranten. In de kerk wil je je veilig voelen en je eigen taal kunnen spreken, de vertrouwde liederen zingen. Het is echt niet eenvoudig dat te veranderen.

Je moet in je eigen situatie ook kijken wat je kunt doen. Er wordt zo vaak aan ons gevraagd: wat moeten we doen, of: wanneer kom jij racisme tegen? En dan moet je het verhaal wéér vertellen. Op een gegeven moment houdt het opvoeden ook op. Ik ben erg voor een open gesprek, maar witte mensen moeten ook hun eigen huiswerk maken: erkennen dat het een gezamenlijk geschiedenis is, en dat er heel veel fout is gegaan. Je kunt het niet allemaal neerleggen bij de zwarte mensen, die onder de doorwerking van het slavernijverleden lijden, en verwachten dat zij het oplossen. Wij zijn gewoon deel van deze samenleving, waarom moeten we wachten op erkenning?

Toch verandert er wel iets. Je ziet bijvoorbeeld veel meer zwarte mensen in de reclame. Soms vraag je je af: waar halen ze opeens al die mensen vandaan? Het kan dus wel! Waar een wil is, is een weg. Want je moet het ook willen. En wij gaan intussen wel verder.

AW: Door dit proces aan te gaan wint je verstaan van elkaar en van het evangelie aan diepte. Voor mij speelt het lutherse begrip *simul iustus ac peccator*: je bent gerechtvaardigd, dus je mag er zijn. Maar je kunt nooit zeggen: ik heb niets met dat onrecht te maken. Ik heb met racisme te maken zoals ik, als Duitser, met nazisme te maken heb. Ik heb geboren kunnen worden, een heleboel Joden niet, omdat hun ouders zijn vermoord. Er is een element

van schuld, in de zin van verschuldigd zijn, van ontwikkeling verschuldigd zijn. Er is voor een mens geen schuldeloze staat. Je hebt altijd vergeving nodig, dus zoals je niet zonder God kunt, kun je ook niet zonder de ander. En als je dat door hebt, heb je het evangelie beter begrepen. (lacht)

Wat hebben jullie over verzoening geleerd?

AW: Dat verzoening een principiële disbalans heeft. Verzoening kan me alleen als geschenk tegemoetkomen. In dat verband is het cruciaal dat je als kerken aanzit aan een en dezelfde tafel van de Heer. Dat heeft een eschatologische dimensie die extra kracht geeft. Het sacrament van de tafel is voor mij het beginpunt van het geloof. Daar hangt alles vanaf. Als er aan de tafel van de Heer sprake is van gescheidenheid, dan brengt dat alles in gevaar waar ik in geloof. Verzoening is dus noodzakelijkerwijs verbonden met gerechtigheid, maar ik zou toch ook willen zeggen: gerechtigheid is niet zomaar voorwaarde voor verzoening. Verzoening is veel meer het proces dat het mogelijk maakt om gerechtigheid ook gestalte te geven. Wat dat betreft is het een soort *saltus fidei*, een geloofssprong. Je springt over de greppel die tussen jou en de ander bestaat en omhelst elkaar, en vanuit die omhelzing ontstaat acceptatie van de pijn en de moed die nodig is voor het werken aan gerechtigheid.

Hoe verhoudt zich dat tot je uitspraak dat verzoening altijd van de ander uitgaat? Wie maakt die sprong dan?

AW: Ik hoop heel erg dat de ander springt. De sprong die ik zelf maak is durven geloven dat de ander bereid is met mij de toekomst in te

gaan. Ik denk daarbij aan *Jom Kipoer*, in de Joodse traditie de 'grote verzoendag'. Dat begrip 'Kipoer' komt van het woord 'bedekken'. In een verzoeningsproces heb je tijden nodig waarin je even heel bewust een doek legt over datgene wat eigenlijk ten hemel schreit. Want als dat de hele tijd op tafel zou liggen, dat houdt geen mens uit. Na de sprong, na de omhelzing, kun je met elkaar wellicht dat doek weer optillen en kijken: wat ligt hier nou eigenlijk?

Kun je als witte dat doek over de ongerechtigheid leggen? Ontken je dan niet de pijn van de zwarte ander?

AW: (stille) Ja, dat kan, want ook als witte moet je een doek leggen over je eigen schuld. Die zit mij immers net zo dwars, want hoe kan ik geloven dat die ander van me houdt, als ik alles zie wat door mijn voorouders is aangericht? Er zijn dus obstakels aan beide kanten om tot elkaar te komen. Alleen als ik hoop heb op vergeving kan ik de rol van mijn voorouders in het slavenijverleden toelaten.

Ik bedoel niet dat er eerst vergeving nodig is voordat ik bereid ben aan gerechtigheid te werken. Want verzoening zonder daden is geen verzoening. Het moet wel tastbaar worden. Er wordt vaak gesproken van herstel, maar dat vind ik niet zo'n goed woord. Er zijn generaties doodgegaan en dat is niet te herstellen of goed te maken. Je kunt alleen de voorwaarde scheppen dat het zich niet herhaalt, en vooral dat er een positieve ontwikkeling ontstaat. Je hebt de *trias* dat je God moet eren met heel je hart, met heel je ziel, met heel je vermogen. En dat laatste mag je ook heel letterlijk verstaan.

Het ingewikkelde bij herstelbetalingen is wel dat het snel iets rekenkundigs wordt. Want in principe is de schuld oneindig. Elke betaling

schiet dus altijd tekort. Ook kan het de vraag oproepen: denk je je schuld soms te kunnen afkopen? In de samenleving kun je er wel zo over spreken, maar in de kerk is het ingewikkelder, omdat het veel kleiner is, vooral in de plaatselijke gemeente. In de praktijk moet het vooral om herstel van relaties gaan. En dat moet en mag ook geld kosten.

RD: Verzoening begint met het erkennen van je eigen verleden en van de ervaringen van de ander. Je kunt je met het verleden eigenlijk niet verzoenen, want het blijft onverteerbaar. Maar je kunt wel een punt bereiken dat het je niet meer beheerst. De kerken hebben in 2013 om vergeving gevraagd, dat is daarbij een belangrijke stap. Dat heeft ook tijd nodig. Er moeten verhalen verteld worden, die zo lang niet zijn verteld. En tegelijkertijd moet je het op een gegeven moment ook loslaten. Om op dat punt te komen moet je beiden iets doen. Ik proef de bereidheid wel bij de kerken, maar het hoe is vaak moeilijk.

Veel Surinamers zeggen: goed dat de excuses er zijn en dat het verleden nu eindelijk wordt erkend, maar wat gebeurt er nu verder? Daar wacht natuurlijk iedereen op. Het gaat niet om die pot met geld, maar wel om concrete manieren om bewustwording te bevorderen. Ik steun het idee om een slavernijmuseum op te zetten. Dat is een goed begin. Het gaat erom dat de geschiedenis van slavernij niet alleen wordt gezien als de geschiedenis van zwarte mensen, maar ook van witten. En andersom, dat zwarte mensen niet alleen zeggen dat witte mensen hun huiswerk moeten doen. In de Surinaamse gemeenschap is ook nog veel huiswerk. Uiteindelijk moeten we gezamenlijk verder.

Komt er op 1 juli nog een verklaring van de Protestantse Kerk in Nederland, die voortbouwt op de verklaring van de Raad van Kerken uit 2013? Is dat nodig?

RD: Ach, heel eerlijk gezegd zit ik niet te wachten op (weer) een verklaring. Bij veel mensen, wit en zwart, zie ik bewustwording. Laten we wegen zoeken om op een heilzame manier samen verder te gaan in dit land. Van een gedeeld verleden naar een gezamenlijke toekomst. Hoe? Begin elkaar te accepteren, als gelijkwaardig schepsel van God; Ontmoet en spreek met elkaar van hart tot hart op gelijkwaardig niveau. Daar gaat het voor mij om.

AW: Ik vind het zeker zinvol dat de kerk dat doet. Het is hoopvol dat het proces dat wij op lokaal niveau hebben doorgemaakt nu op een nationaal niveau wordt getild. Er komt in elk geval een viering in de Nieuwe Kerk in Amsterdam, en ik heb de hoop dat de Protestantse Kerk dan met een verklaring komt, al hoort daar dan wel een programma met echte acties bij. Je moet laten zien dat het menens is. <

TIPS BIJ HET THEMA

- Egbert Boeker, Rhoinde Doth, Urwin Vyent, Andreas Wöhle (red.) (2020). *Heilzame verwerking van het slavernijverleden voor 'wit' en 'zwart'. Een bijdrage vanuit de kerken*. Den Haag: SLUB.
- Meer informatie over het proces 'Heilzame verwerking' op: <https://www.diaconie.com/themas/slavernij/>



Willemijn Piksen

De andere plek

Hoe een heterotopisch perspectief kan bijdragen aan diakonia

Universiteit

Masterscriptie Diaconiewetenschap
Protestantse Theologische Universiteit,
locatie Groningen
Afstudeerrichting: Gemeentepredikant

Datum

Verdediging scriptie:
26 januari 2023

Begeleiders

dr. Erica Meijers
dr. Theo Pleizier

TIP BIJ HET THEMA

• Documentaire 'Een ander verhaal'

Film over jongeren die hun weg proberen te vinden in België. Vier jongeren van de Jongerenwerking van het Protestants Sociaal Centrum (PSC) in Antwerpen, laten zien hoe ze met andersheid en vreemdheid te maken krijgen, onder andere in ontmoeting met studenten uit de omliggende Universiteitsbuurt. Deze documentaire is onderdeel van de masterthesis 'De andere plek' van Willemijn Piksen.

https://youtu.be/GnOp_KKff7Q

De andere plek

In traditionele diaconale praktijken zien we geregeld een beweging van het 'centrum', de plek die de norm bepaalt, naar de 'marges', de plekken die ten opzichte van die norm afwijken. Mensen die hulp nodig hebben worden niet als subject in hun eigen verhaal benaderd, maar als object dat ondersteund en in zekere zin 'gerepareerd' moet worden. Wat en wie afwijkt van de heersende normen van de samenleving wordt daarin gemakkelijk geproblematiseerd. Uitgaande van het bijbelse beeld van een God die zich steeds verbindt aan wie onderdrukt en uitgesloten worden is echter veel te zeggen voor een benadering die het perspectief van de marge in zijn andersheid serieus neemt.

Een heterotopisch perspectief

Het spreken over marge en centrum is een spreken over ruimte, een discourse waar de Franse filosoof Michel Foucault veel aan bijgedragen heeft, specifiek met zijn concept 'heterotopie'. Hij stelt heterotopieën voor als plekken in een cultuur die zo anders zijn dan alles eromheen, dat ze door te bestaan de continuïteit van het normale, het dagelijkse, doorbreken en bevragen. Ook een utopie kan een dergelijke spiegelende werking hebben, maar het verschil is dat heterotopieën concrete, werkelijk bestaande plekken zijn.

Hoe kan een heterotopische duiding van ervaringen van vreemdheid en andersheid bijdragen aan de theorie en de praktijk van *diakonia*? Dat was de leidende vraag in dit onderzoek. In de diaconiewetenschap is het denken over heterotopie geïntroduceerd door de Noorse theoloog Trygve Wyller en daar is door veel anderen op voortgebouwd. Zo'n heterotopisch perspectief neemt de

levens en de sociale context van gemarginaliseerden – als afwijkend van de norm – als epistemologisch startpunt. Het gaat ervan uit dat kennis over heterotopie meer licht werpt op mechanismen van exclusie en de consequenties daarvan dan traditionele theorieën van *diakonia* tot nu toe gedaan hebben. Het legt de werking van macht bloot, zowel de uitsluitende en normaliserende macht van het 'centrum' als de disruptieve macht van de marges in hun andersheid.

Trygve Wyller, Kaia Rønsdal, Thijs Tromp en veel anderen benadrukken daarbij het belang van ontmoeting tussen de hetero- en homotopie. Aan dit soort ontmoetingen wordt een zekere heiligheid toegeschreven. Ik kies er echter voor om de Noorse theoloog Gyrid Gunnes te volgen in haar waarschuwing dat met die nadruk op ontmoeting de complexiteit en polyfonie van dit soort plekken verloren dreigt te gaan. Een heterotopisch perspectief legt juist de focus op het alles-onderuithalende, pijnlijke karakter van de 'andere plek'.

Documentaire 'Een ander verhaal'

Pas naar België verhuisd, dus zelf in zekere zin zelf een vreemde, richtte ik mij voor dit onderzoek op het Protestants Sociaal Centrum (PSC) in Antwerpen, dat gevlochte jongeren een plek biedt voor ontspanning, ontmoeting en hulp. Deze groep is in het overwegend migratiekritische België maar al te bekend met ervaringen van vreemdheid en andersheid.

Aansluitend bij de thematiek was de keuze voor een collaboratieve onderzoeksmethode met deze jongeren logisch, om zo de jongeren zoveel mogelijk zelf aan het woord te laten. Als onderdeel daarvan heb ik met vier PSC-jongeren een documentaire gemaakt, waarin we het tot een 'ontmoeting' hebben laten komen tussen enkelen van hen en een paar studenten uit de omliggen-

de universiteitsbuurt. Ik heb daarbij ook steeds op mijn eigen positie en reacties gereflecteerd. De vreemdheid en alles wat daar rond speelt wordt in de documentaire meer voelbaar dan in enkel een geschreven tekst.

Complex en confronterend

Zo kwamen veel aspecten van andersheid aan het licht. Analyse aan de hand van een heterotopisch perspectief legde de complexiteit bloot van de thematiek rond 'andere plekken', maar ook de moeilijkheid in het *spreken over* dat wat zo anders is. Al met al zorgt dit heterotopisch perspectief ervoor dat de *messy* en gelaagde kant van *diakonia* niet weggemoffeld wordt. Het maakt het daarentegen mogelijk om diaconale praktijken als deze jongerenorganisatie in hun complexe, confronterende karakter te waarderen, met verschillende opbrengsten tot gevolg.

Allereerst kan het een waarschuwing zijn om te waken voor reductie van andersheid. De ander is niet te vereenvoudigen tot 'zelig' of juist 'moedig' of andere versimpelingen. Zelfs initiatieven die uitgaan van 'gelijkheid' moeten met wantrouwen bekeken worden, aangezien de eigenheid van de ander daarin verloren kan gaan.

Dit onderzoek heeft bovendien de aanvankelijke argwaan over het idee van werkelijke ontmoeting bevestigd, in elk geval in de context van de PSC-jongeren en de studenten. Als zo'n ontmoeting al mogelijk is, dan alleen onder een aantal voorwaarden en alleen tussen bepaalde mensen. En dan nog lijkt het risico groot dat een nadruk op ontmoeting de soms pijnlijke andersheid van de heterotopie afvlakt. Diaconale praktijken als deze hoeven geen mooie plekken van bijzondere, heilzame ontmoetingen tussen homo- en heterotopie te zijn. Dat doet weer aan utopie denken.

Het in de documentaire voelbare ongemak van

de op straat geïnterviewde studenten, het feit dat bijna niemand kwam opdagen, en de momenten waarop het contact tussen mij en de jongeren of de studenten en de jongeren moeizaam verliep, zijn minstens zo relevant als de mooie ervaringen die de deelnemers eraan overhouden.

In Gods heterogene schepping worden we geroepen om deel te nemen aan de *Missio Dei* waarbij we geconfronteerd worden met wat pijnlijk is, wat vreemd is, anders dan wij. Wij worden ertoe geroepen om het niet alleen in die spanning uit te houden maar deze pijn te voelen.

Epistemologische kwaliteit

Deze thesis heeft dan ook duidelijk gemaakt dat het waardevol is om uit te gaan van de epistemologische kwaliteit van heterotopie, zoals ook de eerder genoemde theoloog Gunnes doet. Dat verlegt de aandacht van de situatie van deze jongeren als een op zichzelf staand gegeven naar de mechanismen en normen als gevolg waarvan plekken als het PSC bestaan.

Zo wordt ook zichtbaar dat *diakonia* altijd dweilen met de kraan open blijft. Het systemische onrecht waardoor deze jongeren gedisciplineerd en uitgesloten worden, en van plekken als deze afhankelijk zijn, wordt door het werk van het PSC niet verholpen. Een heterotopisch perspectief vestigt daar de aandacht op. Dat kan als ontmoedigend ervaren worden, maar voorkomt een utopische benadering en zet aan tot maatschappijkritiek. Diaconale projecten kunnen er meer over nadenken hoe ze dit kunnen borgen in hun praktijk. Zo kan het PSC het als haar taak opvatten de stem van vreemdheid van de jongeren te laten klinken als een proteststem. Een heterotopisch perspectief binnen het diaconaat zet aan tot een kritische houding ten opzichte van de status quo, juist omdat het de aandacht vestigt

op datgene wat de homotopie onzichtbaar of onschadelijk tracht te maken. Het ontmaskert 'normaliserende' mechanismen en kan als spiegel fungeren om de schadelijke systemen bloot te leggen die niet in overeenstemming zijn met wat God met deze wereld voor ogen heeft.

Spreken over God in de marges

Tegelijkertijd is echter duidelijk geworden dat het de vraag is in hoeverre het werkelijk mogelijk is toegang tot de heterotopie te verkrijgen, vanwege de complexiteit van andersheid en vanwege het geïsoleerde karakter van dit soort plekken. Er blijft dus een zekere epistemologische afstand bestaan. Is een werkelijk heterotopisch perspectief, dus niet één dat uiteindelijk toch door het centrum geformuleerd wordt, überhaupt mogelijk? Het is belangrijk dat men zich binnen *diakonia* ook daarvan bewust is, om onterechte toe-eigening te voorkomen.

Een belangrijke basis van *diakonia* is de overtuiging dat God in de marges te vinden is. In relatie tot het voorgaande roept dat de vraag op of we als theologen wel toegang tot deze God kunnen krijgen. Misschien zit ook hier een onoverbrugbare epistemologische ongelijkheid: zou God zich enkel of in elk geval bij uitstek laten kennen door wie zelf tot de heterotopie behoort? Hoe kunnen we over God spreken op plaatsen waar wij als theologen geen toegang toe hebben? <

Literatuur

- Foucault, M. (1986). Of other spaces. (J. Miskowiec, vert.). *Diacritics* 16, nr. 1, 22-27. (Origineel gepubliceerd 1984).
- Gunnes, G.K. (2017). Our Lady of the heterotopia: An empirical theological investigation of heterotopic aspects of the Church of Our Lady. Trondheim. *Diaconia* 8, nr. 1, 51-68.
- Wyller, T. (2009). Research in contemporary religion: Vol. 4. Heterotopic citizen: New research on religious work for the disadvantaged. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Handelingen levert een waardevolle bijdrage aan het professionele handelen van pastores, geestelijk verzorgers en andere betrokken academici, die de reflectie op de religieuze en levensbeschouwelijke aspecten van hun eigen beroepspraktijk willen verdiepen. *Handelingen* wil enthousiaste professionals een inhoudelijke oriëntatie bieden voor hun omgang met kerkleden, cliënten of personeel op terreinen van geloof, spiritualiteit, zingeving, levensoriëntatie en gemeenschapsvorming.

Redactie

Frank G. Bosman, dr. Jorge Castillo Guerra, drs. Harry Harmsen (webredacteur), dr. Eric Luijten, dr. Erica Meijers, drs. René Rosmolen (beeldredacteur), prof.dr. Hans Schaeffer, prof.dr. Martijn Steegen, prof.dr. Theo van der Zee (hoofdredacteur)

Redactiesecretariaat

Francisca Folkertsma-Huizer MA
Dick Ketstraat 79
6717 NZ Ede T 0318 701054
redactiesecretariaat@handelingen.com

Eindredactie

Redactie.AMG | Marieke van der Giessen-van Velzen, Zoetermeer

Vormgeving

Frank de Wit, Zwolle

Druk:

Pumbo.nl

Foto's en illustraties

Omslag en binnenwerk: René Rosmolen

Handelingen verschijnt viermaal per jaar en is gratis online te lezen op

www.handelingen.com of www.radbouduniversitypress.nl

Blijf op de hoogte van nieuwe nummers via onze nieuwsbrief.

Aanmelden hiervoor kan op de website van *Handelingen*.

Abonnement papieren uitgave

Standaard jaarabonnement Nederland: € 51,95

Standaard jaarabonnement buitenland: € 68,65

Studentenabonnement: € 27,50 (na inzending fotokopie collegekaart)

Los nummer: € 15,00

Het jaarabonnement wordt automatisch verlengd. Opzeggen kan schriftelijk via radbouduniversitypress@ru.nl, uiterlijk voor 1 december voor het begin van het nieuwe kalenderjaar.

ISSN 1876-8024

E-ISSN 2773-2096

**RADBOUD
UNIVERSITY
PRESS**

© 2023 *Handelingen*

Handelingen wordt gepubliceerd in Diamond Open Access met de volgende Creative Commons-licentie: Attribution-4.0-International (CC BY 4.0). Deze licentie houdt in dat het kopiëren, distribueren, vertonen en uitvoeren van het werk en afgeleide werken is toegestaan op voorwaarde van het vermelden van de oorspronkelijke auteur(s) en bron.

In het volgende nummer:

Theologie aarden

Themaredactie: Mirella Klomp & Ciska Stark



In het juninummer van *Handelingen* staan we stil bij onze omgang met de aarde. Klimaat- en ecologische problematieken schreeuwen om theologische bezinning op onze plaats als mensen en ons handelen ten opzichte van de aarde en al wat daar leeft. In de afgelopen decennia zijn er diverse initiatieven ontplooid om te komen tot theologie die daar aandacht voor heeft.

Het onderzoeksproject *Grond*, dat in september 2023 aan de Protestantse Theologische Universiteit start, gaat ervan uit dat de urgentie van klimaat- en ecologische problematieken een fundamentele perspectiefwisseling vragen dan een thematische aanpak of genitief-theologie: er is een vernieuwde, integratieve theologie nodig, waar praktische theologie onderdeel van uitmaakt.

In het komende juninummer van *Handelingen*, dat nauw aansluit bij dit project *Grond*, schetsen we eerst de contouren van wat de praktische theologie aan dat vernieuwde perspectief op 'aarde' kan bijdragen. We verkennen enkele specimen in de daarop volgende artikelen, die zich richten op de handelingsvelden van voorgangerschap, liturgische en diaconale praktijken.