

Een wereld naar Gods plan

Duurzaamheid in een religieuze
ontwikkelings-ngo, 1968-1994

Hanne-Lise Frateur

Masterproef aangeboden binnen de opleiding
master in de geschiedenis

Promotor: prof. dr. Idesbald Goddeeris

Academiejaar 2019-2020

248.827 tekens



Ik verklaar me akkoord met de code of conduct van de faculteit Letteren voor geloofwaardig auteurschap.

Een woord van dank

In de eerste plaats wil ik mijn promotor professor dr. Idesbald Goddeeris bedanken, zowel voor zijn aanmoedigende en gedetailleerde feedback als voor de grote mate aan autonomie waarmee hij me liet werken.

Ook de personeelsleden van het KADOC ben ik grote dank verschuldigd voor de vele karren aan archiefmateriaal die zij tot mijn tafeltje hebben gereden.

Daarnaast ook een bedanking aan mijn Portugese Erasmus-vrienden die me hielpen bij het correct vertalen van enkele citaten uit Portugees bronnenmateriaal. Eventuele fouten zijn uiteraard volledig mijn verantwoordelijkheid.

Bedankt tot slot aan mijn ouders om me in deze bijzondere omstandigheden een rustige schrijfomgeving te bieden en aan mijn vrienden om vanop afstand voor wat welkome afleiding te zorgen.

Een woord van dank.....	
Inleiding.....	2
1. Omkadering.....	4
1.1 Vraagstelling, bronnen, methode en structuur.....	4
1.2 Trends in ontwikkelingshulp, een overzicht.....	16
1.3 Religie en ontwikkeling: nieuw debat, oude praktijk.....	23
1.4 De case van Broederlijk Delen.....	27
2. Organisatorische en financiële duurzaamheid.....	37
2.1 Katholiek tiersmondisme en structurele hulp.....	38
2.2 Structurele hulp bij Broederlijk Delen (ca. 1968 – ca. 1985).....	42
2.3 Het einde van het (katholiek) tiersmondisme (ca. 1985 – 1994).....	51
3. Groeiende aandacht voor ecologische duurzaamheid.....	58
3.1 Maatwerk.....	59
3.2 Indigeni magistri vitae.....	68
3.3: l’Environnement pour l’environnement.....	77
4. Religieuze interpretatie van ecologische duurzaamheid.....	87
4.1 Een christelijke verantwoordelijkheid.....	89
4.2 Aanvankelijke neiging tot terughoudendheid (1968 – ca. 1987).....	93
4.3 Reflex tot bewaring van de schepping (ca. 1987 – 1994).....	101
5. Oproep tot versobering.....	108
5.1 Kritiek op de weeldeslavernij.....	109
5.2 Versobering als ecologische levenswijze (1989-1994).....	113
Besluit.....	123
Bibliografie.....	131
Bronnen.....	131
Literatuur.....	131
Digitale informatie.....	140

Inleiding

“Helpen helpt” kopt de website van het Rode Kruis zelfverzekerd. Bij uitstek in tijden van een globale gezondheids crisis kan solidariteit mensenlevens redden.¹ Boodschappen doen voor een oudere buurvrouw, enkel van achter het raam naar je grootouders zwaaien, mondkmaskers naaien voor je vriendenkring. Het lijkt evident: helpen helpt. Wanneer het echter aankomt op solidariteit met het Globale Zuiden via ontwikkelingshulp lijkt de evidentie behoorlijk af te nemen en klinkt het eerder als een vertwijfelde vraag. In 2019 bijvoorbeeld bracht PANO, een reportageprogramma van de VRT, een kritisch verslag uit over hulpverlening.² De reportage stelde onder andere vast dat het Globale Zuiden nog te vaak oud en onaangepast materiaal krijgt, dat zich geleidelijk opstapelt tot een vuilnisbelt van afgedankte westerse spullen. De meest brandende vraag ging daarnaast uit naar de manieren waarop inkomsten werden verworven door ontwikkelings-ngo's en hoe die werden besteed.

Die vraag naar het nut van hulpverlening en naar financiering is niet nieuw en dook al eerder op in Vlaanderen. Eerst betrof die bekommernis vooral overheidssteun, omdat overheden hun hulp te veel vanuit politieke en strategische overwegingen aanboden. Bovendien was hun (vaak neoliberale) hulp vooral gericht op staten in plaats van op bevolkingen.³ Al in 1993 bekritiseerde toenmalig VRT-journalist Dirk Barrez echter ook ngo's. Dat waren enkel “ontwikkelings-geldmachines” die zich beter op politiek lobbywerk zouden focussen in plaats van geld in te zamelen voor projecten.⁴ De Vlaamse studentenvereniging Student Aid bekritiseerde ook de afhankelijkheid van ngo's tegenover de geldschietende overheid.

¹ ‘Helpt helpen #samentegencorona’, Rode Kruis-Vlaanderen, maart 2020, <https://www.rodekruis.be/>.

² ‘Ontwikkelingssamenwerking 2.0’, Documentaire, PANO (VRT, 2 oktober 2019), <https://www.vrt.be/vrtnu/a-z/pano/2019/pano-s2019a14/>.

³ Roger C. Riddell, *Does foreign aid really work?* (New York: Oxford University Press, 2007), 2–38.

⁴ Graham Hancock, *The Lords of Poverty: The Power, Prestige, and Corruption of the International Aid Business* (New York: Atlantic Monthly Press, 1994); Dirk Barrez, ‘De val der engelen: waarom ontwikkelingsorganisaties falen’, in *Het orkest van de Titanic. Werken aan andere Noord-Zuid verhoudingen*, onder redactie van Student Aid (Brussel: VUB Press, 1993), 37–116.

Volgens vier socialistische artsen waren ngo's omwille van die afhankelijkheid "missionarissen van de nieuwe kolonisatie".⁵

In die kritiek zit ook een ander pijnpunt vevat, namelijk de aanklacht dat er grote continuïteit blijft bestaan tussen koloniale en postkoloniale praktijken. Ontwikkelingshulp wordt dan wel in toenemende mate met termen als samenwerking en partnerschap beschreven, maar kan nog altijd erg paternalistisch zijn.⁶ Dat geldt zowel voor ngo's als voor officiële ontwikkelingshulp. Kritiek op die laatste concentreert zich zowel op de afnemende budgetten als op de blijvende prioriteit van strategisch eigenbelang op de strijd tegen armoede.⁷ West-Europese landen willen hun "speciale band" met hun voormalige kolonies daartoe vaak behouden. Zo ook is de Belgische relatie met de Democratische Republiek Congo voor ontwikkelingswerk van een andere aard dan de relatie met andere landen.⁸ Nochtans wil het ministerie van ontwikkelingssamenwerking de link met het koloniale verleden niet leggen. In de woorden van minister van ontwikkelingssamenwerking Alexander De Croo klinkt het dat hulp "geen *Wiedergutmachung* van wat er in het verleden gebeurd is" mag zijn. "Ik vind dat fout. Ik vind dat je internationale ontwikkeling vandaag niet op die manier mag koppelen." Toch heeft België wel "veel kennis en expertise" in de DRC omwille van de gedeelde geschiedenis en kan het daardoor de meeste "toegevoegde waarde" bieden.⁹ Dat betekent echter niet dat er noodzakelijk veel financiële steun naar de DRC gaat. De terughoudendheid in het debat over een mogelijke herstelbetaling voor het leed van de kolonisatie is daar een goed voorbeeld van.

⁵ Student Aid, red., *Het orkest van de Titanic: werken aan andere Noord-Zuid verhoudingen*. (Brussel: VUB Press, 1993), 117–31; Mark Vandepitte e.a., *NGO's: missionarissen van de nieuwe kolonisatie?*, Internationale dossiers (Breda: EPO, 1994), 11–12, 167.

⁶ Bijvoorbeeld: Maria Eriksson Baaz, *The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid* (Londen en New York: Zed Books, 2005).

⁷ Marleen Bosmans, e.a., 'Ontwikkelingssamenwerking moet één van de fundamenteën van het herstelbeleid zijn. Komt er een post-coronatijdperk voor ontwikkelingssamenwerking?', *MO*magazine*, 6 juli 2020, <https://www.mo.be/de-ontwikkelaars/komt-er-een-post-coronatijdperk-voor-ontwikkelingssamenwerking>.

⁸ Gie Goris, 'Gedeelde geschiedenis en hernieuwde samenwerking in 2020. Dekoloniseren België en Congo 60 jaar na de onafhankelijkheid eindelijk hun relatie?', *MO*magazine*, 10 februari 2020, <https://www.mo.be/analyse/dekoloniseren-belgi-en-congo-2020-eindelijk-hun-relatie>.

⁹ Brecht Castel, 'Alexander De Croo: "Onze ontwikkelingshulp in Congo is geen Wiedergutmachung"', *Knack*, 30 juni 2020, <https://www.knack.be/nieuws/belgie/alexander-de-croo-onze-ontwikkelingshulp-in-congo-is-geen-wiedergutmachung/article-interview-1615949.html>.

1. Omkadering

De voorbeelden in de inleiding van kritieken op ontwikkelingswerk uit de media tonen de complexiteit en het gecontesteerde karakter van ontwikkelingshulp aan, maar ook de fixatie op financiële onderwerpen. Deze masterproef komt daarvan los en onderzoekt aan de hand van een ngo als case study een aspect van het brede debat over ontwikkelingswerk dat meer verbonden is met intenties en motivaties. Dit eerste hoofdstuk stelt de specifieke vraagstelling voor, de gebruikte bronnen en methode en de structuur waarin de analyse is uitgeschreven (1.1). Daarna plaatst het hoofdstuk de vraagstelling in een bredere context, door de vaststellingen van de literatuur over de geschiedenis van ontwikkelingswerk te schetsen. De vier pijlers van ontwikkelingshulp zowel als de benamingen en inhoud van opeenvolgende trends en onderwerpen worden toegelicht (1.2). Vervolgens zoomt het hoofdstuk in op de status quaestionis van één debat binnen *development studies* over ngo's om zo de leemte waarin dit onderzoek zich plaatst verder te verduidelijken (1.3). Enkele belangrijke concepten en stromingen die in het vervolg van de analyse aan bod komen worden in die twee paragrafen geïntroduceerd. Het laatste deel bespreekt de geschiedenis en de relevantie van de case study.

1.1 Vraagstelling, bronnen, methode en structuur

“A predominantly economics focused view of development pursued by global development institutions emerging since the end of the Second World War has gradually given way to a greater consideration of ‘bottom-up development’ and ‘human development’, which, although not completely replacing economic models of development, seeks to measure and pursue it in terms of a broader set of factors, and to consult a wider range of

*individuals. This, I argue, played a role in paving the way for the 'turn to religion'.*¹⁰

Het debat over het nut van ontwikkelingswerk leeft niet alleen in de Belgische media, maar eveneens op academisch en internationaal vlak. Al in de jaren zeventig en tachtig kreeg officiële ontwikkelingshulp vanuit deze hoek kritiek.¹¹ Ngo's daarentegen bleven buiten schot en waren zelfs de zogenaamde *magic bullets* die de tekortkomingen van overheidshulp zouden overstijgen. Ze zouden een sterke morele basis hebben die boven partijpolitiek uitsteeg.¹² Tegen de jaren negentig viel dat ideaalbeeld echter uiteen en kwamen ngo's ook in de vuurlinie terecht.¹³ Het werd immers duidelijk dat de werking van ngo's niet onafhankelijk was van de overheid. Ook het academisch debat richtte zich daarbij op de impact van financieringsbanden tussen de twee, die de autonomie van ngo's inperkten. Daarnaast bleek het onmogelijk de efficiëntie van hun werking te meten, aangezien ze aan niemand verantwoording aflegden. Er was dus nog minder controle op wat er met ngo-geld gebeurde dan op de besteding van overheidssteun. Om daarin verandering te brengen, ontstond een zoektocht naar nieuwe evaluatievormen voor ngo-werk.¹⁴

Die evaluatietrend leidde echter niet tot meer inzicht in de (lange-termijn) impact van ngo's of in het specifieke karakter van ngo-werk.¹⁵ Enerzijds lieten ontwikkelingsstudies het

¹⁰ Emma Tomalin, 'Religions, Poverty Reduction and Global Development Institutions', *Palgrave Communications* 4, nr. 132 (december 2018): 6, <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0167-8>.

¹¹ Een overzicht is te vinden bij: Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, 3de dr. (Londen en New York: Zed Books, 2008); Riddell, *Does foreign aid really work?*

¹² Zie bijvoorbeeld: David Lewis en Nazneen Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, Routledge Perspectives on Development (Londen en New York: Routledge, 2009), 24.

¹³ Thomas W. Dichter, *NGOs and the replication trap*, Findings '89 (Norwalk: Technoserve, 1989); Jessica Vivian, "NGOs and Sustainable Development in Zimbabwe: No Magic Bullets", *Development and Change* 25, nr. 1 (januari 1994): 167–93, <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.1994.tb00513.x>;

Als een langer perspectief in rekening wordt gehouden, was dit echter niet de eerste keer dat ngo's kritiek kregen. Davies begint zijn geschiedenis van ngo's in de achttiende eeuw en detecteert drie golven van op- en neergang: Thomas Davies, *NGOs a new history of transnational Society* (New York: Oxford University Press, 2014).

¹⁴ Adil Najam, 'NGO Accountability: A Conceptual Framework', *Development Policy Review* 14, nr. 4 (december 1996): 339–54, <https://doi.org/10.1111/j.1467-7679.1996.tb00112.x>; Hyman van Zyl en Frederik Claeys, 'Up and Down, and Inside Out: Where Do We Stand on NGO Accountability?', *The European Journal of Development Research* 31, nr. 3 (juli 2019): 604–19, <https://doi.org/10.1057/s41287-018-0170-3>; Ignace Pollet, 'Algemene barometer draagvlak ontwikkelingssamenwerking Enquête en focusgroepsgesprekken over het draagvlak voor ontwikkelingssamenwerking bij de Belgische bevolking: rapport' (Leuven: PULSE en HIVA-KU Leuven, 2012); Elke Van Hamme, 'Evaluatiemethodes voor NGO-ontwikkelingsprojecten. Case-study: Vredeseilanden - Artsen Zonder Grenzen' (Masterproef, Leuven, KU Leuven, 1995).

¹⁵ Roger C. Riddell e.a., 'Etude Synthétique des évaluations ONG: Méthodologie et impacts des actions' (Helsinki: Ministerie van buitenlandse zaken, 1997); Riddell, *Does foreign aid really work?*

historische perspectief immers vaak onderbelicht.¹⁶ Anderzijds zorgde de focus op financiën ervoor dat andere onderwerpen minder aandacht kregen.¹⁷ Beide vaststellingen betekenen uiteraard niet dat op die twee terreinen geen onderzoek bestaat. Ten eerste vormen de historische evolutie van ontwikkelingshulp van *ad hoc* noodhulp naar hulp met een perspectief op lange termijn of de veranderende aandachtspunten van hulpverlening het onderwerp van zowel historische als sociaalwetenschappelijke werken. Ten tweede kwamen alternatieve onderwerpen ook aan bod, zoals bijvoorbeeld in het gepubliceerde doctoraatsproefschrift van Jan Van de Poel. Die ging uitdrukkelijk niet in op financiering om aandacht te kunnen besteden aan ngo's als onderdeel van sociale bewegingen en aan hun organisatorische en democratische karakter.¹⁸ Een ander alternatief onderwerp kwam op rond het begin van het nieuwe millennium en gaf aandacht aan de ideologische gronden, beweegredenen en intenties van ngo-werk. Daarbij kreeg het religieuze karakter van vele ngo's aandacht. Het debat concentreerde zich op de vragen over welke organisaties als *faith-based* te bestempelen zijn (*faith-based organisations* of *fbo's*) en wat de invloed is van hun religieuze motivatie op ontwikkelingswerk.¹⁹ In die *turn to religion* in ontwikkelingsstudies is het historische perspectief echter vaak afwezig.

Deze masterproef wil daarom een aanvulling bieden op het debat over *faith-based organisations* en de vraag stellen naar de evoluties in religieuze motivaties en inspiratie voor ontwikkelingswerk. Concreet wordt dat gedaan door te kijken naar de interactie tussen religieuze inspiratie enerzijds en de invulling van het concept duurzaamheid anderzijds. De verhouding tussen de christelijke religie en milieu is al vaker onderzocht (voornamelijk vanuit theologisch perspectief), maar dat onderzoek concentreert zich vooral op de houding van de Kerk als instituut en minder op door het christendom geïnspireerde organisaties.²⁰ De

¹⁶ Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 35.

¹⁷ Jan Van De Poel, 'Tussen participatie en representatie. Contextuele en structurele dimensies van de Vlaamse derde wereldbeweging, 1955-2000' (Uitgegeven doctoraatsproefschrift, Brussel, VUB Press, 2011), 1–2.

¹⁸ Van De Poel, 'Tussen participatie en representatie'; Marc Hooghe en Jaak Billiet, 'Inleiding: Tussen vernieuwing en continuïteit. Sociologen en historici over nieuwe sociale bewegingen', *BTNG* 34, nr. 3 (2004): 319–29; Stefaan Walgrave, *Nieuwe sociale bewegingen in Vlaanderen – een sociologische verkenning van de milieubeweging, de derde wereldbeweging en de vredesbeweging* (Leuven: KUL sociologisch onderzoeksinstituut, 1994).

¹⁹ Bijvoorbeeld Gerard Clarke, 'Faith Matters: Faith-Based Organisations, Civil Society and International Development', *Journal of International Development* 18, nr. 6 (augustus 2006): 835–48, <https://doi.org/10.1002/jid.1317>; Tomalin, 'Religions, Poverty Reduction'.

²⁰ Enkele voorbeelden rond dit onderwerp: Artur Pawłowski, 'Religion versus Sustainable Development. The Problem of Human Eco-Development in the Teachings of John Paul II and Benedict XVI', *Problemy Ekorozwoju* 10, nr. 1 (2015): 31–40; Christopher Hrynkow en Dennis P. O'Hara, 'The Vatican and Ecospirituality: Tensions,

specifieke vragen waarop deze masterproef een antwoord zoekt, gaan enerzijds over de veranderende betekenis van duurzaamheid en anderzijds over de rol van het christelijke karakter in die betekenisgeving: Welke betekenis gaf een religieuze ngo aan het concept duurzame ontwikkeling, hoe en wanneer veranderde die betekenis in de tweede helft van de twintigste eeuw en wat waren de continuïteiten? Was de religieuze inspiratie belangrijk om de betekenis van duurzaamheid te duiden, te verdedigen en toe te passen; of was een religieus karakter net nefast voor het nastreven van duurzaamheid; of hadden de religieuze ideeën geen invloed en zou de invulling van duurzaamheid er hetzelfde uit hebben gezien zonder religieuze insteek? Was de opkomst van duurzaamheid in het discours omgekeerd evenredig aan de aanwezigheid van religieuze ideeën of versterkte de opkomst van het duurzaamheidsdiscours de religieuze identiteit net? Daarbij wordt steeds teruggegrepen naar de bredere tendensen van ontwikkelingswerk waarin het discours paste.

De eerste vraag weerspiegelt het gebrek aan consensus over de definitie van het begrip duurzame ontwikkeling. Het kan zowel een impact op lange termijn aanduiden als een ecologische betekenis krijgen. De eerste invulling houdt financiële en organisatorische duurzaamheid in. Dat betekent met andere woorden financiële zelfbedruiping en zelfstandig management van projecten zodat ze kunnen doorlopen eenmaal ze geen steun van buitenaf meer krijgen.²¹ Volgens onderzoekster Nonita Yap was die invulling dominant in ontwikkelingsngo's tot aan de jaren negentig.²² Tegenwoordig behelst het begrip vaak een driepijlerstructuur, waarin zowel milieubehoud, economische vooruitgang als het oplossen van sociale ongelijkheid een plaats krijgen. Over de verhouding van die pijlers bestaat echter evenmin eensgezindheid.²³ Een ecologische invulling ontstond bovendien niet pas de laatste

Promises and Possibilities for Fostering an Emerging Green Catholic Spirituality', *Ecospirit: Religion and the Environment* 2, nr. 2 (2011): 177–97; Edgardo Bucciarelli, Nicola Mattosco, en Tony E. Persico, 'The Christian Ethics of Socio-Economic Development Promoted by the Catholic Social Teaching', *The Journal of Philosophical Economics* 1 (2011): 90–119.

²¹ Alnoor Ebrahim, *NGOs and organizational change. Discourse, Reporting, and Learning* (New York: Cambridge University Press, 2003), 43.

²² Nonita Yap, 'NGOs and Sustainable Development', *International Journal* 45, nr. 1 (1989): 75–105, <https://doi.org/doi:10.2307/40202652>.

²³ Dilys Roe, 'The Origins and Evolution of the Conservation-Poverty Debate: A Review of Key Literature, Events and Policy Processes', *Oryx* 42, nr. 4 (oktober 2008): 491–503, <https://doi.org/10.1017/S0030605308002032>; William M. Adams, *Green Development: Environment and Sustainability in a Developing World*, 3de dr. (Londen en New York: Routledge, 2009); Fanny Guillet en Tiphaine Leménager, 'Fostering Environmental Integration in Public Aid: Influence of Interactions Between Environmental NGOs and Aid Donors', *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 28, nr. 4 (augustus 2017): 1695–1716,

decennia. Al vanaf 1713 werd de term in die betekenis gebruikt in de Duitse taal, schrijft Nederlands historicus Henk van Zon, die de geschiedenis van “duurzaamheid” tot 1945 samenvatte. Hij haalde daarvoor het voorbeeld aan van *nachhaltende Nutzung* (duurzaam gebruik) van bossen tegenover rooibouw. In het Nederlands bleef de term duurzaamheid wel langer “geschikt om te blijven bestaan” betekenen.²⁴

Het debat over de betekenis van duurzaamheid leidt vooral tot een verwoede zoektocht naar “meetbaarheid” door sociale wetenschappers en economen.²⁵ Die zoektocht is gericht op de toekomst en besteedt te weinig aandacht aan een historische perspectief.²⁶ Nochtans kan een historische analyse afstand bieden, door te vertrekken vanuit de betekenis voor de actor in het verleden eerder dan uit de hedendaagse invulling. Toch is het onmogelijk om een hedendaagse bril volledig te vermijden. Alleen al het stellen van de vraag naar duurzaamheid weerspiegelt de context van het schrijfproces, waarin middelbare scholieren niet lang geleden in wekelijkse klimaatprotesten donderdags de straten vulden en een gezondheids crisis geïnterpreteerd wordt als een positieve zaak voor het milieu. De grote mate van aandacht die ecologie zal krijgen in deze masterproef is het duidelijkste voorbeeld van die hedendaagse bril.

De tweede vraag onderzoekt vervolgens of en hoe de verschillende betekenissen van duurzaamheid specifiek vanuit een religieuze insteek vorm kregen. Het debat over fbo’s twist immers over het al dan niet unieke karakter van religieuze ngo’s tegenover seculiere. Vertrekkend vanuit het concept duurzaamheid wordt dus nagegaan of christelijke inspiratie invloed had op de interpretatie van goed ontwikkelingswerk. De derde vraag peilt naar de ‘overlevingskansen’ van religie in ontwikkelingshulp in de laatste decennia van de twintigste

<https://doi.org/10.1007/s11266-016-9720-5>; Tom Kuhlman en John Farrington, ‘What Is Sustainability?’, *Sustainability* 2, nr. 11 (november 2010): 3436–48, <https://doi.org/10.3390/su2113436>.

²⁴ Henk Van Zon, *Geschiedenis en duurzame ontwikkeling. Duurzame ontwikkeling in historisch perspectief, enkele verkenningen*, Vakreviews duurzame ontwikkeling 5 (Nijmegen: Netwerk Duurzaam Hoger Onderwijs, 2002), 19–22.

²⁵ Een centrale doelstelling van duurzaamheidsonderzoek is om meetbare indicatoren voor te stellen: Hartmut Bossel, ‘Indicators for Sustainable Development: Theory, Method, Applications: A Report to the Balaton Group’ (Winnipeg: International Institute for Sustainable Development, 1999); David Lempert en Hue N. Nguyen, ‘A Sustainable Development Indicator for NGOs and International Organisations’, *International Journal of Sustainable Society* 1, nr. 1 (2008): 44–54, <https://doi.org/10.1504/IJSSOC.2008.020376>; Jari Lyytimäki e.a., ‘The Use, Non-Use and Misuse of Indicators in Sustainability Assessment and Communication’, *International Journal of Sustainable Development & World Ecology* 20, nr. 5 (oktober 2013): 385–93, <https://doi.org/10.1080/13504509.2013.834524>; Lester O. King, ‘Functional sustainability indicators’, *Ecological Indicators* 66 (2016): 121–31.

²⁶ Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 35.

eeuw. Het zou immers verondersteld kunnen worden dat de opkomst van een werelds thema als milieu ten koste ging van religieuze karaktertrekken. Tot slot kan in de context van de derde vraag gereflecteerd worden over de oprechtheid waarmee duurzaamheid in een religieus discours werd ingepast. Was een discours over duurzame ontwikkeling enkel een noodzaak om nog fondsen te kunnen werven of sloot het aan bij bestaande motivaties, in dit geval specifiek religieuze motivaties? De rekkelijkheid van het begrip duurzaamheid heeft immers tot over- en misbruik ervan geleid. Het meest bekende voorbeeld van misbruik zijn de ‘*greenwashing*’-praktijken van bedrijven die zich verschuilen achter een duurzaam discours om hun niet-duurzame producten te promoten. Ook overheden hebben het begrip duurzaamheid ingezet als een façade om hun beleid te legitimeren.²⁷ De laatste optie van de derde vraag stelt dan ook de mogelijkheid voor dat duurzaamheid gebruikt werd om een religieus karakter te kunnen handhaven. Als dat de enige reden was, was dat ook een vorm van *greenwashing*.

De onderzoeksvragen worden uitgewerkt aan de hand van de case study Broederlijk Delen.²⁸ Die ontwikkelingsorganisatie leent zich daar uitstekend toe, aangezien ze van bij haar oprichting gebaseerd was op een christelijke inspiratie.²⁹ Bovendien ontstond de ngo in de periode voordat duurzame ontwikkeling een officieel ontwikkelingsparadigma werd. Dat

²⁷ Frances Bowen, *After Greenwashing: Symbolic Corporate Environmentalism and Society*, Organizations and the Natural Environment (Cambridge: Cambridge University Press, 2014); Dat wordt aangeklaagd in onder andere: Sally E. Eden, ‘Using Sustainable Development: The Business Case’, *Global Environmental Change* 4, nr. 2 (juni 1994): 160–67, [https://doi.org/10.1016/0959-3780\(94\)90050-7](https://doi.org/10.1016/0959-3780(94)90050-7); Adams, *Green Development*, 2009; Tom Waas e.a., ‘Sustainable Development: A Bird’s Eye View’, *Sustainability* 3, nr. 10 (september 2011): 1637–61, <https://doi.org/10.3390/su3101637>; Andrea Cornwall en Deborah Eade, red., *Deconstructing development discourse. Buzzwords and fuzzwords* (Rugby: Practical Action Publishing in association with Oxfam GB, 2010); Lyytimäki e.a., ‘Use, Non-Use and Misuse of Indicators’; Giles Atkinson e.a., red., *Handbook of Sustainable Development*, 2de dr. (Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2014).

²⁸ De geschiedenis van Broederlijk Delen is al behandeld wat betreft de ontstaansgeschiedenis en de kritieken van de Leuvense studentenbeweging, de vertwijfeling in de jaren tachtig, de mate en toepassing van religieuze inspiratie in zijn werking en tot slot zijn al dan niet democratische karakter, respectievelijk in: Lieven Corneillie, ‘“Een vasten van delen”: De geschiedenis van Broederlijk Delen, 1960-1969’ (Masterproef, Leuven, KU Leuven, 2006); Bart Latré, *Strijd en inkeer. De kerk- en maatschappijkritische beweging in Vlaanderen 1958-1990*, KADOC-studies 34 (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2011), 188–92; Jonas Bervoets, ‘Ontwikkeling in het Verloren Decennium: Een onderzoek naar de projectenwerking van Broederlijk Delen in de jaren tachtig’ (Masterproef, Leuven, KU Leuven, 2011); Sarah Vangenechten, ‘Van katholieke inspiratie naar universele, ethische normen. De evolutie in het ontwikkelingsdenken bij de Vlaamse, religieusgeïnspireerde derdewereldebeweging Broederlijk Delen, 1977-2000’ (Masterproef, Leuven, KU Leuven, 2019); Georges Goethals, ‘Broederlijk delen en de drie aspecten van de veertigdagentijd: gebed – vasten – delen. Inhoudelijke evolutie van de actie vanuit de jaarthemabrochure van de voorbije 35 jaren’ (Masterproef, Leuven, KU Leuven, 1997); Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’.

²⁹ Sarah Vangenechten, “Van katholieke inspiratie naar universele, ethische normen. De evolutie in het ontwikkelingsdenken bij de Vlaamse, religieusgeïnspireerde derdewereldebeweging Broederlijk Delen, 1977-2000” (Masterproef, KU Leuven, 2019).

maakt het mogelijk om de evoluerende betekenis van het begrip te reconstrueren in de aanloopfase. Door die vroege periode mee te nemen, kan nagegaan worden hoe met duurzaamheid werd omgegaan voordat het een modewoord werd dat fondsen kon aantrekken. Een meer uitgebreide geschiedenis van de organisatie komt in 1.4 aan bod, maar kort kan al gezegd worden dat de ngo in 1961 als Vastenactie werd opgericht door Caritas Catholica Belgica. Vanaf 13 juni 1962 kreeg de actie een vzw-statuuat en daarmee de opdracht om honger, onwetendheid en ziekte in het Globale Zuiden te bestrijden aan de hand van materiële en morele steun. Die steun moest niet enkel een verlichting van de gevolgen beogen, maar ook de oorzaken aanpakken. Als zelfstandige vzw was Broederlijk Delen juridisch niet afhankelijk van Caritas Catholica, maar in praktijk was het er sterk mee verbonden.³⁰

Aanvankelijk was Broederlijk Delen een Belgische ngo die een geheel vormde met zijn Franstalige tegenhanger Entraide et Fraternité. In 1977 zette zich echter een splitsing in langs de taalgrens die tegen 1979 werd afgerond. Eerst was het enkel de campagnevoering in eigen land die een aparte Vlaamse en Waalse werking kreeg (animatiedienst), maar uiteindelijk ging ook de projectendienst een eigen weg.³¹ De animatiedienst voorzag de achterban van informatie over de lopende projecten, maar wilde ook inspireren tot een verandering van levensstijl in het Westen. Daarvoor gebruikte het bijvoorbeeld liturgieteksten, lesmateriaal voor jongeren, films, muziek, enzovoort. De projectendienst regelde de hulpverlening in het Globale Zuiden. De organisatie initieerde daarbij geen eigen projecten, maar gaf financiële steun aan (een selectie van de) projecten die bij hen werden ingediend. Daarom was Broederlijk Delen een niet-operationele ngo.³²

Het onderzoek richt zich op de periode tussen 1968 en 1994. Het jaar 1968 is in meerdere opzichten een breekpunt voor dit onderwerp. Ten eerste werd in dat jaar de Conferentie over de Biosfeer gehouden in Parijs en werd er beslist tot de oprichting van de Conferentie van het Menselijk Leefmilieu in Stockholm tegen 1972. Beide conferenties brachten voor het eerst de

³⁰ Goethals, 'De drie aspecten van de veertigdagentijd', 36; Corneillie, 'Een vasten van delen', 71–73.

³¹ Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 8; Simoens, *25 jaar solidariteit, strijd en inkeer, '1977' - '1979'*.

³² Baziël Maes, 'De rol van de christelijke NGO's in de ontwikkelingssamenwerking', in *De noord-zuidrelatie: een uitdaging voor Europese christenen*, onder redactie van Maurice Dewulf (Leuven: Acco, 1987), 102.

ideeën rond duurzame ontwikkeling op de internationale agenda.³³ Ten tweede lanceerde Lynn White jr. in 1968 zijn beschuldiging dat de kerk verantwoordelijk was voor de ecologische crisis en zette hij daarmee een debat in gang rond de houding van de Kerk tegenover ecologie.³⁴ Ten derde vergaderden de Braziliaanse bisschoppen dat jaar in Medellín en gaven zij daarmee het startschot voor de bevrijdingstheologie. Tot slot luidde het jaar een herdenken van de werking van Broederlijk Delen in.³⁵ Het jaar 1968 is dus een belangrijk startpunt omwille van de context. De concepten die toen hun intrede deden in ontwikkelingswerk kristalliseerden echter pas tegen het midden van de jaren zeventig uit en ook het bronnenmateriaal is vanaf dan omvangrijker. De eerste jaren zullen dus verhoudingsgewijs iets minder aandacht krijgen.

Het jaar 1994 vormt het eindpunt voor dit onderzoek. Enerzijds is dat pragmatisch: het bronnenmateriaal laat geen verdere analyse toe. Anderzijds is dat ook inhoudelijk verdedigbaar: de periode omvat zo de gehele aanloopperiode naar duurzame ontwikkeling als nieuw paradigma. Met de VN-conferentie over Milieu en Ontwikkeling (UNCED) van 1992 kwam die periode immers tot zijn besluit.

Het bronnenmateriaal bestaat uit zowel uitgegeven als onuitgegeven bronnen. Met het uitgegeven materiaal wilde Broederlijk Delen zijn werking tonen aan een breed publiek. Vanaf 1977 gaf Broederlijk Delen daartoe het vierjaarlijkse informatieblad *Broederlijk Delen info* uit.³⁶ Op het einde van ieder jaar was er een toonkrant die het volgende jaarthema aankondigde, de inspiratiebronnen voor dat thema besprak en omschreef hoe Broederlijk Delen het thema zou toepassen. De overige nummers gaven voornamelijk voorbeelden van projecten die in dat thema pasten. De regelmaat van de uitgaven geeft een goed inzicht op de veranderende focus van Broederlijk Delen. Toch heeft het blad twee tekortkomingen voor dit onderzoek. Een eerste betreft de leemte voor de periode van 1968-1976. Twee documentatiemappen van 1968 en 1972 waarvan de inhoud ook voor het publiek was

³³ William M. Adams, *Green Development: Environment and Sustainability in a Developing World*, 3de dr. (Londen en New York: Routledge, 2009), 59–60.

³⁴ Willis Jenkins, 'After Lynn White: religious ethics and environment problems', *Journal of religious ethics* 37, nr. 2 (mei 2009): 283–309.

³⁵ Bart Latré, *Strijd en inkeer. De kerk- en maatschappijkritische beweging in Vlaanderen 1958-1990*, KADOC-studies 34 (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2011), 184–91; Corneillie, "Een vasten van delen", 98–108.

³⁶ Broederlijk Delen, *Broederlijk Delen Info*, 1977-1994, KYB1295, KADOC.

bedoeld, bieden hiervoor een oplossing.³⁷ Ook reflectiewerken die bij jubileumjaren werden uitgegeven kunnen hiervoor een oplossing vormen, aangezien ze een meer overkoepelend beeld geven van veranderingen in het ideeëngoed.³⁸ Een tweede beperking van deze bronnen is het publieke karakter ervan. Het discours focust waarschijnlijk op positieve elementen en actuele thema's, waardoor een selectief beeld ontstaat. De projecten die werden uitgelicht in de infokrant waren immers diegene die het jaarthema illustreerden, waarover voldoende informatie beschikbaar was, die een band hadden met de eigen samenleving en die "goed in de markt lagen bij het publiek".³⁹ Daardoor kunnen betekenisverschuivingen bruusk lijken, terwijl ze 'achter de schermen' al langer in aantocht waren.

De inhoudelijke beperking is te overkomen door ook onuitgegeven archiefmateriaal te betrekken. Zowel het Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst als het Archief Broederlijk Delen zijn daarvoor interessant.⁴⁰ Het eerste is toegankelijk in het KADOC tot 1994 en bevat ondanks de naam ook bronnenmateriaal van de projectdienst. Die beoordeelde welke criteria en prioriteiten bepalend waren om projectaanvragen al dan niet goed te keuren. Zijn verslagen zijn dan ook uitermate interessant om betekenisverschuivingen van begrippen na te gaan. Het tweede archief is toegankelijk tot 1987 (en soms iets verder) en bevat informatie over specifieke projecten per continent en land. Ieder dossier bestaat uit rapporten over de projecten en correspondentie tussen de projectaanvragers uit het Zuiden, intermediaire adviesverleners en Broederlijk Delen. De redenen om steun te verlenen of te weigeren werden in die correspondentie uiteengezet en waren gebaseerd op de adviezen van derden. De dossiers geven dus informatie over de praktische toepassing van de criteria en prioriteiten die door de projectencommissie en projectdienstvergadering werden opgesteld. Het aantal

³⁷ Broederlijk Delen, "Broederlijk Delen: documentatiemap '68", 1968, KBRB35209, KADOC; Baziel Maes en A. Franssens, "Samen op weg naar bevrijding: Broederlijk Delen voor jonge mensen van nu" (Broederlijk delen, 1972), KBRB20451, KADOC.

³⁸ Jos Fannes, Jef Felix, en Roos Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad: de spiritualiteit van Broederlijk Delen* (Broederlijk delen, 1995), KB39309, KADOC; Luc Simoens, *25 jaar solidariteit, strijd en inkeer: vastenactie Broederlijk Delen* (Broederlijk Delen, 1986), KBRB21514, KADOC; Broederlijk Delen, *Van waar komen wij? Ontstaan en evolutie van Vasten- en Adventsactie in het licht van de recente wereld- en kerkgeschiedenis* (Mens en samenleving, 1979), KBRB11624, KADOC; Ward Bruyninckx e.a., *Ommeekeer ommekaar: twintig jaar Broederlijk delen, tien jaar Welzijnszorg: een werk- en leesboekje voor de adventsactie Welzijnszorg 1979 en de vastenactie Broederlijk delen 1980 i. v. m. hun jaarthema gemeenschapsvorming, met tijdstabellen 1945-'79* (Welzijnszorg-Broederlijk delen, 1979), KB760, KADOC.

³⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Nota Projectdienstvergadering over infoprojecten, 27 mei 1986.

⁴⁰ Broederlijk Delen, "Archief Broederlijk Delen/ Animatiedienst", 1968-1994; Broederlijk Delen, "Archief Broederlijk Delen", 1968-1987.

projecten is erg omvangrijk. Per jaar schommelde werden tussen de 400 en 600 projecten gesteund. Het archief bestaat bijgevolg uit 56,5 strekkende meter archiefdozen.

Om hieruit een werkbare hoeveelheid te abstraheren, selecteerde deze masterproef drie regio's van elks een ander continent: het Noorden en Noordoosten van Brazilië (de rest van het land was voorbehouden voor Entraide et Fraternité), Ethiopië en Palestina/Palestijnen in Israël. Brazilië stond in 1989 in de schijnwerpers met betrekking tot de bescherming van het Amazonewoud.⁴¹ Het jaarthema was toen Ontwikkelingshulp en Milieu, waardoor een ecologische benadering van duurzaamheid expliciet vorm kreeg. Bovendien is het een land waar de bevrijdingstheologie sterk bloeide en biedt het dus de mogelijkheid om na te gaan of de bevrijdingstheologie een invloed had op duurzaamheidsconcepten. Ethiopië is interessant vanwege zijn centrale plaats in het debat tussen verschillende strekkingen in het ontwikkelingswerk (tiersmondisten en sans-frontieristen) in de jaren tachtig.⁴² Daarnaast voerde het land strijd tegen erosie en woestijnvorming en is het daarom vanuit ecologische betekenis interessant. Projecten ten voordele van Palestijnen hadden tot slot betrekking op capaciteitsopbouw, mensenrechten en bevrijdingsstrijd. Daarom kunnen ze een goed voorbeeld vormen van een andere invulling van duurzaamheid, namelijk de invloed van de projecten op de mogelijkheden van de geholpen groepen op lange termijn. Vanaf 1988 waren de Palestijnen de enigen in het Midden-Oosten die nog steun kregen.⁴³ De drie regio's zijn niet evenredig vertegenwoordigd in het bronnenmateriaal, wat zich in de masterproef weerspiegelt. Ze staan hier in volgorde van projectaantallen.

Deze bronnen werden geanalyseerd aan de hand van een discoursanalyse. Op het semantisch niveau werden zowel de semasiologische benadering als de onomasiologische benadering toegepast.⁴⁴ De semasiologische benadering gaat na wanneer het begrip duurzaam(heid) expliciet in het bronnenmateriaal voorkwam en welke betekenis het dan kreeg. De

⁴¹ Arthur F. McGovern, *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009).

⁴² Eleanor Davey, *Idealism beyond Borders: The French Revolutionary Left and the Rise of Humanitarianism, 1954–1988*, Human Rights in History (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), <https://doi.org/10.1017/CBO9781107706880>.

⁴³ Gregor Stangherlin, 'Les organisations non gouvernementales de coopération au développement.', *Courrier hebdomadaire du CRISP* 1714–1715, nr. 9 (2001): 16, <https://doi.org/10.3917/cris.1714.0005>; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Nota werking Midden-Oosten, december 1994.

⁴⁴ Marnix Beyen, *De taal van de geschiedenis: hoe historici lezen en schrijven* (Leuven: Universitaire pers Leuven, 2019), 76–78.

omgekeerde, onomasiologische benadering vertrekt niet vanuit een begrip, maar vanuit een betekenis en gaat na welke woorden daaraan werden gelinkt – in deze paper met bijzondere aandacht voor religieuze concepten. De betekenissen van duurzaamheid die het semasiologisch onderzoek blootlegt, vormen hiervoor de basis. Door de term duurzaam(heid) als centraal begrip te nemen, kan de term ook benaderd worden als een hoofdbetekenaar of ‘knooppunt’ uit de discoursanalyse theorie van Laclau en Mouffe.⁴⁵ Zo’n knooppunt is een term die op zichzelf niets betekent, maar pas betekenis krijgt in zijn link met andere begrippen. Aandacht voor intertekstualiteit is tot slot belangrijk om na te gaan hoe een christelijk gedachtegoed werd aangewend met betrekking tot duurzaamheid.

De resultaten van het onderzoek zijn in thematisch geordende hoofdstukken uitgewerkt. Die thematische structuur werd gekozen omdat verschillende vormen van duurzaamheid en verschillende concepten die daarmee samenhangen elkaar overlappen. Binnen ieder hoofdstuk wordt wel zo veel mogelijk een chronologische structuur gevolgd. Steeds wordt eerst een meer theoretisch kader gegeven van waaruit daarna de werking van Broederlijk Delen aan de hand van het bronnenmateriaal wordt geanalyseerd.

Hoofdstuk twee bespreekt niet-ecologische vormen van duurzaamheid, wat deze masterproef overkoepelend structurele duurzaamheid zal noemen. Daarbinnen vallen zowel financiële duurzaamheid als organisatorische/sociale duurzaamheid. Eerst worden de stromingen binnen ontwikkelingshulp toegelicht die pleitbezorgers waren van zulke vormen van duurzaamheid en wordt de band met een religieuze inspiratie besproken (2.1). Daarna volgen twee chronologisch opeenvolgende paragrafen die het discours van Broederlijk Delen over structurele duurzaamheid analyseren. In 2.2 komt de opkomst en bloeiperiode aan bod (ca. 1968- ca. 1985). Vervolgens is er oog voor kritieken op de voorstanders van structurele duurzaamheid, maar ook voor de continuïteiten binnen Broederlijk Delen (ca. 1985- 1994) (2.3).

Vanaf het derde hoofdstuk gaat de aandacht uit naar ecologische duurzaamheid. Dat derde hoofdstuk laat de context van religieuze ngo’s even los om te analyseren vanuit welke hoek milieu voor het eerst aandacht kreeg bij Broederlijk Delen. In twee paragrafen gaat het na in

⁴⁵ Marianne Jørgensen en Louise Phillips, *Discourse Analysis as Theory and Method* (Londen: SAGE Publications, 2002), 50, <https://doi.org/10.4135/9781849208871>.

welke mate de organisatie meeding in de *appropriate technology movement* en het *ecologically noble savage debate*. Daarbij wordt ook een onderscheid gemaakt tussen het interne en het publieke discours (respectievelijk 3.1 en 3.2). De laatste paragraaf bespreekt de projecten van Broederlijk Delen die expliciet ten voordele van het milieu werden ingericht (3.3). Het hoofdstuk is ruwweg chronologisch opgedeeld, maar doordat er geen strikte scheiding mogelijk is tussen de drie onderwerpen, overlappen de periodes wel. Het vierde hoofdstuk koppelt terug naar het belang van de religieuze inspiratie in het al dan niet opnemen van een ecologisch engagement. Deel 4.1 staat stil bij de evoluerende relatie tussen de katholieke kerk en de zorg voor het milieu. Daarna gaat het hoofdstuk na of religieuze redenen een rol speelden in de aanvankelijke terughoudendheid van Broederlijk Delen tegenover ecologische criteria in de projectwerking en/of in de uiteindelijke overtuiging daar wel aandacht aan te moeten besteden (respectievelijk 4.2 en 4.3). Het vijfde hoofdstuk schenkt ten slotte aandacht aan een kernconcept van de organisatie Broederlijk Delen, namelijk vasten en versobering. Het bespreekt eerst de rol van vasten als een solidaire daad tegenover het Globale Zuiden (5.1). Verder licht het de manier toe waarop Broederlijk Delen vasten en ecologie met elkaar verbond. De vraag wordt gesteld of het vooral de bedoeling was om met ecologie de vasten te herwaarderen of dat andersom de vasten ecologie moesten legitimeren (5.2).

Een korte noot over de gebruikte terminologie sluit deze paragraaf af. Aangezien de masterproef het onderwerp ontwikkelingswerk behandelt, is een onderscheid nodig tussen het hulpverstrekkende land (België) en de landen die hulp ontvangen. Een terminologie die de hulpontvangende landen in algemenere termen wil vatten, is echter nooit zonder problemen.⁴⁶ Zonder al te diep op deze kwestie in te willen gaan, geef ik hieronder een zeer beknopt en daardoor noodzakelijkerwijs ongenueanceerd overzicht van gangbare termen en hun knelpunten. Een eerste mogelijke opdeling zou de tegenstelling tussen ontwikkelde en onderontwikkelde landen zijn. Die constructie is echter niet vol te houden, aangezien hulp soms ook wordt gegeven aan landen die op bepaalde vlakken wel reeds ontwikkeld zijn en die term überhaupt paternalistisch en problematisch is.⁴⁷ Daarnaast bestond bij aanvang van de

⁴⁶ Marcin Wojciech Solarz, *The Language of Global Development: A Misleading Geography* (Londen en New York: Routledge, 2014).

⁴⁷ Felipe Antunes de Oliveira, 'Development for Whom? Beyond the Developed/Underdeveloped Dichotomy', *Journal of International Relations and Development*, 9 april 2019, <https://doi.org/10.1057/s41268-019-00173-9>.

officiële ontwikkelingshulp het trias Eerste, Tweede en Derde Wereld. Aangezien die benaming kadert in de context van de Koude Oorlog en een te duidelijke hiërarchie impliceert, is ook zij voorbijgestreefd. Ze werd vervangen door het idee van een Globaal Zuiden tegenover een Globaal Noorden. Nochtans slaagt ook die aanduiding er niet in om de problemen van de oude dichotomie volledig te overstijgen. Enerzijds kan de nieuwe benaming niet uitsluitend geografisch worden geïnterpreteerd (Australië ligt bijvoorbeeld ook in het Zuiden); anderzijds kan de metaforische Noord-Zuid tegenstelling het idee van noordelijke superioriteit in stand houden.⁴⁸ De toevoeging ‘globaal’ moet echter aantonen dat noch het Zuiden noch het Noorden een uniforme identiteit hebben. Dat houdt in dat binnen beide gehelen evenveel verschil bestaat als ertussen, zodat een hiërarchisch denken toch enigszins wordt gerelativeerd.⁴⁹ Rekening houdend met de minpunten van deze terminologie en bij gebrek aan een meer neutrale aanduiding, zal deze masterproef dus het begrip Globaal Zuiden hanteren. Uiteraard zal “derde wereld” of “ontwikkelingsland” wel worden gebruikt indien naar uitspraken van historische actoren wordt verwezen.

1.2 Trends in ontwikkelingshulp, een overzicht

Ontwikkelingswerk is geen statisch gegeven, maar heeft sinds de jaren veertig heel wat evoluties doorgemaakt. Die veranderingen zijn gedocumenteerd door *development studies*.⁵⁰ Enerzijds hebben verschillende actoren opgang gemaakt, anderzijds hebben die actoren verschillende theorieën van ontwikkelingswerk aangehangen. Doorheen die veranderende tendensen stonden ook steeds andere onderwerpen in de schijnwerpers. Religieuze ngo’s vormden slechts een onderdeel van een gediversifieerd geheel van hulpverstrekkers en duurzaamheid was slechts een van de vele aandachtspunten.

Hulp aan het Globale Zuiden werd vanuit vier pijlers aangeboden. Overheden reikten programma’s aan van bilaterale steun, zeker aan hun voormalige kolonies. Internationale

⁴⁸ Nina Schneider, ‘Between Promise and Skepticism: The Global South and Our Role as Engaged Intellectuals’, *The Global South* 11, nr. 2 (2017): 18; Russell West-Pavlov, ‘Toward the Global South: Concept or Chimera, Paradigm or Panacea?’, in *The Global South and Literature*, onder redactie van Russell West-Pavlov (Cambridge University Press, 2018), 4–8, <https://doi.org/10.1017/9781108231930.001>.

⁴⁹ West-Pavlov, ‘Toward the Global South’, 8.

⁵⁰ Uma Kothari, *A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions and Ideologies*, 2de dr. (Londen: Zed Books, 2019).

organisaties ontstonden om “onderontwikkelde” landen tot modernisering te leiden. Ngo’s zetten hun eigen kleinschaligere projecten op en ook allerhande organisaties of zelfs individuen voelden zich tot slot geroepen om hun steentje bij te dragen aan de vooruitgang van het Globale Zuiden. Daarmee kwamen die laatsten wat betreft medefinanciering soms in het vaarwater van ngo’s terecht.⁵¹ Deze masterproef focust zich op de hulpverlening die uitging van die derde pijler: de ngo’s. Ook die groep op zich, of die groep bij uitstek, vormde geen homogeen geheel. Ruwweg bestonden er vier stromingen van ngo’s: de eerste voerde vrijwilligerswerk uit, de tweede trachtte aan basisnoden tegemoet te komen, een derde wilde de verhoudingen tussen Noord en Zuid aanpassen door emancipatie en een vierde concentreerde zich op technische en humanitaire steun.⁵² De case study die deze paper gebruikt behoort tot de derde stroming. Ontwikkelings-ngo’s konden bovendien vanuit verschillende invalshoeken ontstaan: vanuit politieke partijen en de maatschappelijke macrostructuren van een verzuilde samenleving (cultureel, sociaal of religieus gedefinieerd) of net los van een institutionele context; vanuit een ideologische identificatie (zoals religieuze ngo’s) of vanuit een specifieke bekommernis (*one-issue* organisaties); vanuit een affiliatie met specifieke groepen in het Globale Zuiden; enzovoort.⁵³ Pas op het einde van de jaren tachtig “ontdekten” onderzoekers en beleidsmakers deze groep van hulpverleners, alsof ngo’s voordien geen belangrijke rol hadden gespeeld. Zo ontstond de te hoge verwachting dat zij als *magic bullets* plots het ontwikkelingswerk zouden redden. Ngo’s volgden, of contesteerden en hervormden, echter al van bij aanvang de bredere tendensen van ontwikkelingswerk.⁵⁴

De eerste tendens vertrok vanuit de moderniserings- of inhaaltheorie. Die theorie was gebaseerd op een historicistische visie, waarbij alle landen na verloop van tijd op eenzelfde eindpunt zouden belanden. Een inspiratie daarvoor was de fasentheorie van Walt Rostow (1960): anders dan de tegenstelling tussen kolonies en koloniserende landen, maakte de tegenstelling tussen ontwikkelde en onderontwikkelde landen een inhaalbeweging mogelijk. De enige voorwaarde was het verkrijgen van voldoende steun van de ondertussen verder

⁵¹ Vangenechten, ‘katholieke inspiratie’, 22; Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 23.

⁵² Patrick Develtere, Bénédicte Fonteneau, en Ignace Pollet, ‘L’évaluation dans les ONG Belges: entre volonté et contrainte’, *Revue Tiers Monde* 4, nr. 180 (2004): 804.

⁵³ Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 14–21.

⁵⁴ David Lewis, ‘Individuals, organisations and public action: trajectories of the “non-governmental” in development studies’, in *A radical history of development studies: individuals, institutions and ideologies*, onder redactie van Uma Kothari, 2de dr. (Londen: Zed Books, 2019), 200–215; Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 17–24; Vivian, ‘No Magic Bullets’.

groeïende economieën uit het Globale Noorden. Op die manier zouden “traditionele samenlevingen” zich kunnen “moderniseren” en zou het Globale Zuiden zowel aantrekkelijk worden voor investeringen als een afzetmarkt zijn voor overschotten goedkoop voedsel. In de speech van 1949 stelde Truman dan ook dat “alle landen, inclusief het onze” baat zouden hebben bij een beter gebruik van menselijke en natuurlijke rijkdommen.⁵⁵ In 1968 klonk het in de woorden van Richard Nixon nog meer onomwonden: “Laat ons niet vergeten dat het hoofddoel van Amerikaanse hulp niet het helpen van andere naties is, maar onszelf helpen.”⁵⁶ Een element dat daartoe bijdroeg – zeker voor grootmachten – was de Koude Oorlog-context, waarbij ontwikkelingshulp sympathie moest opwekken voor de ideologie van de donor. De invloed van de Koude Oorlog kon ook rechtstreeks: 86% van de Amerikaanse ontwikkelingshulp werd voor militaire doeleinden aangewend.⁵⁷

In de jaren vijftig en zestig werd daarnaast vooral ingezet op technische assistentie en economische groei door het aanleggen van grootschalige infrastructuur en industrieën. Ook verbeteringen in de landbouw kregen aandacht, zeker naarmate integrale rurale ontwikkeling zich tegen het volgende decennium aandiende.⁵⁸ Om voor al die investeringen op een constante basis financiering te voorzien, vroegen de Verenigde Naties in 1960 aan de overheden in het Globale Noorden om 1% van hun bruto nationaal product (BNP) in ontwikkelingswerk te investeren. De VN waren daartoe aangemoedigd door de Wereldraad van Kerken, maar de vrijblijvende doelstelling werd door de individuele landen nooit gehaald.⁵⁹ Tegen het einde van de jaren zestig overheerste daarom het gevoel dat het bestaande model van ontwikkelingshulp had gefaald. Als oplossing kwam in de jaren zeventig het *basic needs*-model op (*redistribution with growth*). Dat model met de door Robert McNamara geïntroduceerde naam ging ervan uit dat ontwikkeling zich vanzelf zou doorzetten eenmaal aan menselijke basisbehoeften was voldaan. Voor het eerst werd armoede daarmee een centraal onderwerp in het ontwikkelingsdebat. Economische groei moest met sociale rechtvaardigheid worden verzacht en mocht niet tot uitbuiting van armen door rijken leiden. Individuele mensen eerder dan landen vormden daarbij de doelgroep. Ngo’s konden zich

⁵⁵ Patrick Develtere, *De vrije markt van de ontwikkelingssamenwerking*. (Leuven: Davidsfonds Uitgeverij, 2009), 66–67; Rist, *The History of Development*, 71–98.

⁵⁶ Ilan Kapoor, *The Postcolonial Politics of Development* (Routledge, 2008), 85.

⁵⁷ Develtere, *De vrije markt*, 67.

⁵⁸ Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 34–35; Develtere, *De vrije markt*, 62.

⁵⁹ Develtere, *De vrije markt*, 31–33.

hierin vinden, omdat ze dichter bij lokale bevolkingen stonden dan overheden of internationale organisaties. Het model slaagde er op die manier in om ngo's in overeenstemming te brengen met de officiële ontwikkelingsstrategie. Wel bleef in dit model het doel behouden om het Globale Zuiden in het marktsysteem in te schakelen.⁶⁰

Dat was anders bij de afhankelijkheidstheorie, die zijn wortels had in de jaren vijftig en de moderniseringstheorie tegen het eind van de jaren zestig uitdaagde. Aanhangers van die theorie geloofden niet in een deterministische trapsgewijze groei en dus ook niet dat kapitaalinjecties ongelijkheid zouden beëindigen. In plaats van rijkdom te vermeerderen moest ongelijkheid verminderen. Het waren immers de bestaande structuren, voortkomend uit koloniale verhoudingen, die uitbuiting tussen en binnen landen faciliteerden en zo het Globale Zuiden afhankelijk hielden. Alleen een bevrijding uit uitbuitingsmechanismen kon tot een blijvende, duurzame verbetering in de levensomstandigheden van de meest armen leiden. (Nood)hulp daarentegen verergerde de situatie enkel.⁶¹ Zowel neomarxisten als Latijns-Amerikaanse *dependistas* of “afhankelijkheidstheoretici” vertegenwoordigden die nieuwe theorie. Marxisten spoorden aan om uit het kapitalistisch marktsysteem te stappen in plaats van te pogen er volwaardig deel van te worden. De *dependistas* op hun beurt wilden via historische analyses beter begrijpen hoe ze zich tot het internationale kapitalistische systeem verhielden en hoe de economie vormgaf aan machtsverhoudingen. Die kennis moest de aanzet zijn om afhankelijkheid te doorbreken.⁶²

Ook anderen bouwden mee aan de afhankelijkheidstheorie. In 1967 stelde Julius Nyerere als toenmalig president van Tanzania de Arusha-verklaring op. Hierin introduceerde hij het begrip zelfredzaamheid (*self-reliance*), dat de afhankelijk van het Globale Zuiden van buitenlandse hulp veroordeelde. Het was geen oproep tot autarkie, maar een pleidooi voor een vorm van hulpverlening die de bestaande inspanningen van lokale actoren bevorderde. Hulp moest bijvoorbeeld de mogelijkheid stimuleren om lokale producten te consumeren en om lokaal aan onderzoek te doen, in plaats van afhankelijk te zijn van zowel materiële als intellectuele

⁶⁰ Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 34–38; Rist, *The History of Development*, 162–65; Riddell, *Does foreign aid really work?*, 29–33.

⁶¹ M.D. Litonjua, 'Third World/Global South: from modernization, to dependency/liberation, to postdevelopment', *Journal of Third World Studies* 29, nr. 1 (2012): 25–31, <https://doi.org/10.2307/45194852>; Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 30; Rist, *The History of Development*, 109–23; Develtere, Fonteneau, en Pollet, 'L'évaluation dans les ONG Belges', 805.

⁶² Rist, *The History of Development*, 110–18.

importproducten.⁶³ Tegen de jaren zeventig kende de afhankelijkheidstheorie een globale verspreiding en ging ze op in de tiersmondistische stroming in ontwikkelingswerk. Die stroming putte zowel uit het postkoloniale idee dat dekolonisatie geen afgerond proces was als uit het structuralisme. Tiersmondisten steunden de (veelal linkse) bevrijdingsbewegingen van het Globale Zuiden, aangezien onderontwikkeling volgens hen in rechtstreeks verband stond met het westers kapitalisme. Daardoor kreeg solidariteit een politieke dimensie in plaats van enkel een caritatieve.⁶⁴

De basis van het tiersmondisme lag in de Algerijnse oorlog (1954-1962) en werd theoretisch uitgewerkt in Sartres voorwoord op *Les damnés de la terre* van Franz Fanon. In plaats van nog langer naar de twistende “Eerste” en “Tweede Wereld” te kijken, moest Frankrijk (en bij uitbreiding het hele Globale Noorden) zich volgens tiersmondisten nederig tot het voorbeeld van de “Derde Wereld” richten. Die kon het Noorden inspireren tot verandering richting rechtvaardigheid. West-Europa ging immers gebukt onder de schuld van de kolonisatie en de Sovjet-Unie was niet revolutionair genoeg en (enkel) daarom te gewelddadig. De bevrijdingsstrijd in de “Derde Wereld” mocht daarentegen wel geweld gebruiken, omdat diens guerrillastrijders “the right kind of violence” vertegenwoordigden. Na het ontsporen van onder andere de Cubaanse revolutie kwam wel een einde aan die verheerlijking van de guerrillastrijder en kreeg de figuur van de politieke gevangene, vluchteling of banneling een meer centrale plaats in het discours.⁶⁵

De afhankelijkheidstheorie kon echter nooit het hele ontwikkelingsterrein veroveren. In de jaren tachtig namen anti-tiersmondisten de theorie en het tiersmondisme dan ook onder vuur. Centraal figureerde daarin de opkomst van het meer rechtsgerichte en anticommunistische sans-frontierisme, zo genoemd naar het in 1971 gestichte Médecins sans Frontières (MSF). De “zonder-grenzers” benadrukten mensenrechten en specifiek het recht op hulpverlening, ook wanneer overheden aan hulpverleners de toegang tot hun land weigerden. Eerder dan het uitbuitende internationale systeem benadrukten zij dus de corruptie van onderdrukkende regimes in het Globale Zuiden. Dat stond haaks op de tiersmondistische “zelfkastijding van het westen” die blind was voor de impact van

⁶³ Rist, 123–34.

⁶⁴ Vangenechten, ‘katholieke inspiratie’, 29–32; Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 44; Develtere, *De vrije markt*, 69–71; Stangherlin, ‘organisations non gouvernementales’, 15–16.

⁶⁵ Davey, *Idealism beyond Borders*, 59–111.

uitbuitende zuiderse elites. De stroming had een utopie in leven gehouden van een zuiders slachtofferschap, een utopie van “edele wilden”. Door het verlaten van het discours van een westerse schuld verschoof ook de praktijk van emancipatie en structurele hulp naar apolitieke technische interventies en noodhulp. Met de val van de Sovjet-Unie als reëel bestaande socialistische maatschappij werd een laatste klap toegebracht, ondanks de kritiek die tiersmondisten er zelf op hadden geuit. Desondanks bleef het tiersmondisme ook verdedigers hebben, die op zijn minst delen van het gedachtegoed bruikbaar bleven vinden.⁶⁶

Ondertussen was de moderniseringstheorie niet verdwenen en moest het *basic needs*-model opnieuw plaats maken voor een neoliberale aanpak van de Bretton Woods-instellingen. De jaren tachtig staan dan ook bekend als het verloren decennium in de ontwikkelingshulp, omdat de focus opnieuw naar economische groei verschoof ten koste van herverdeling en armoedeverlichting. Leningen konden enkel nog verkregen worden binnen de zogenaamde “structurele aanpassingsprogramma’s” (SAP’s) en dus op voorwaarde van gedwongen hervormingen. Het einde van de Koude Oorlog leek bovendien even het complete einde van ontwikkelingshulp te betekenen. De praktijk leefde echter toch terug op en focuste zich niet meer alleen op economische liberalisering, maar ook op *good governance* en het uitbouwen van de *civil society*. Armoede kreeg opnieuw een cruciale plaats en ook gendergelijkheid en ecologische duurzaamheid kwamen rond die periode op de voorgrond terecht. Zeker in de aanloop naar de millenniumdoelstellingen (2000) kregen ze een stevige duw in de rug. Er moest een balans ontstaan tussen economische vooruitgang, sociale gelijkheid (inclusief gendergelijkheid) en milieubescherming.⁶⁷

Het milieuthema kwam op dat moment niet uit de lucht gevallen voor ontwikkelingswerk. De meeste historische overzichten nemen VN-vergaderingen en VN-initiatieven als markeringspunten voor een opkomend milieubewustzijn in die sector. De United Nations Conference on the Human Environment (1972) in Stockholm geldt daarbij als beginpunt. Voor het eerst werden toen ecologie en ontwikkeling officieel met elkaar in verband gebracht. De conferentie resulteerde in de oprichting van het UN Environmental Programme (UNEP) dat

⁶⁶ Davey, 215–46; Develtere, *De vrije markt*, 186; Develtere, Fonteneau, en Pollet, ‘L’évaluation dans les ONG Belges’, 804; Stangherlin, ‘organisations non gouvernementales’, 17; Rist, *The History of Development*, 174–78.

⁶⁷ Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 34–48; Bervoets, ‘Ontwikkeling in het verloren decennium’, 14–32; Develtere, *De vrije markt*, 71–77; Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 121; Patrick Develtere en Aristide Michel, *Kroniek van een halve eeuw Belgische Ontwikkelingssamenwerking*. (Brussel: FOD Buitenlandse zaken, buitenlandse handel en ontwikkelingssamenwerking, 2014), 36–39.

een hoofdzetel kreeg in Kenya, in de hoop ook het Globale Zuiden van het nieuwe thema te overtuigen. De milieubeweging had zich aanvankelijk immers vooral geïnteresseerd voor schadelijke effecten van industrialisering op het eigen milieu. Milieuactivisten toonden weinig interesse in de rol van ecologische schade in (onder)ontwikkeling. Aandacht voor ecologie in het Globale Zuiden ontstond bij hen pas na die Stockholmconferentie en het rapport van de club van Rome *Limits to growth*, eveneens uit 1972. Eco-ontwikkeling werd dan het nieuwe begrip om te verwijzen naar ontwikkelingshulp die rekening hield met de grenzen die ecologie aan ontwikkeling stelde.

In 1980 werkten de UNEP, het World Wildlife Fund (WWF) en de International Union for Conservation of Nature (IUCN) de *World Conservation Strategy* (WCS) uit. Milieuactivisten waren in de jaren na de WCS echter erg ontevreden over de ecologische inspanningen van ontwikkelingsdonoren. Die onvrede werd beantwoord met een nieuwe VN-commissie: de UN World Commission on Environment and Development (WCED). De titel van de commissie combineerde expliciet milieu met ontwikkeling, zodat beide vanaf dan ontegensprekelijk met elkaar verbonden waren. Tegen 1987 publiceerde de commissie het rapport *Our Common Future*, bekend geworden onder de naam van de voorzitter Gro Harlem Brundtland: het Brundtland-rapport. De definitie die het rapport gaf aan duurzame ontwikkeling wordt, nog meer dan de Stockholmconferentie, gezien als de basis van het nieuwe paradigma. De definitie luidde: “Sustainable development is development that meets the needs of the present without compromising the ability of future generations to meet their own needs.” In 1992 publiceerden dezelfde drie organisaties van de WCS het vervolgdocument *Caring for the Earth*. Dat kwam er net voor de UN Conference on Environment and Development in Rio de Janeiro (UNCED, of Rio-conferentie, 1992) die als eindpunt van de evolutie geldt waarin “duurzame ontwikkeling” het nieuwe ontwikkelingsparadigma werd.⁶⁸

⁶⁸ W. M. Adams, *Green Development: Environment and Sustainability in a Developing World*, 3rd ed (London ; New York: Routledge, 2009); Yap, ‘NGOs and Sustainable Development’, 84; Lars Rydén, ‘A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation’, in *Universities and Sustainable Communities: Meeting the Goals of the Agenda 2030*, onder redactie van Walter Leal Filho, Ubiratã Tortato, en Fernanda Frankenberger, World Sustainability Series (Cham: Springer International Publishing, 2020), 326, https://doi.org/10.1007/978-3-030-30306-8_19; Adil Najam, ‘Developing Countries and Global Environmental Governance: From Contestation to Participation to Engagement’, *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics* 5, nr. 3 (september 2005): 303–21, <https://doi.org/10.1007/s10784-005-3807-6>; ‘IUCN - A brief history’, International Union for Conservation of Nature, geraadpleegd 19 april 2020, <https://www.iucn.org/about/iucn-a-brief-history>.

1.3 Religie en ontwikkeling: nieuw debat, oude praktijk

Religie en ontwikkelingswerk waren nauw met elkaar verbonden, zeker in het licht van de *resource dependency theory*. Die theorie stelt dat de richting die organisaties inslaan, in dit geval ontwikkelings-ngo's, bepaald wordt door de actoren die hen van cruciale middelen voorzien. Het gaat daarbij niet enkel over actoren die financiële steun bieden, maar evengoed over diegenen die normen en overtuigingen aanrijken. Dat laatste behoort tot de *corebusiness* van religieuze elites. Zoals de Vlaamse politieke wetenschappers stellen: “ontwikkelingsproblemen en oplossingen [...] zijn gefilterd door de *percepties* van bepaalde elites” [cursivering origineel].⁶⁹ De nadruk op het religieuze aspect mag echter de bredere context niet doen vergeten, waarin religieuze instellingen na de Tweede Wereldoorlog geleidelijk aan belang inboetten op het terrein van sociale welvaartsvoorziening. Bovendien leidde secularisering ertoe dat de religieuze wortels van ontwikkelingshulp in veel gevallen werden genegeerd, zowel in de praktijk van (zeker officiële) ontwikkelingshulp als in het onderzoek.⁷⁰ Een westerse visie die een tegenstelling tussen rede en geloof verkondigde en de scheiding van kerk en staat nastreefde, zag in religie immers een antithese op ontwikkeling. Religie focuste te veel op moraliteit en zag daardoor materialiteit over het hoofd.⁷¹ In (voornamelijk) het publieke debat over ontwikkelingswerk staat de metaforische figuur van de dominee of priester inderdaad als vertegenwoordiger van moraliteit tegenover de figuur van de handelaar.⁷²

Rond 2000 kwam er in het onderzoek naar ontwikkeling echter een *turn to religion*. Die *turn* werd ingeleid door een onderzoek uit 1998 van de World Faith and Development Dialogue dat de mogelijke voordelen van een integratie van religie in ontwikkelingswerk onderzocht. Een verdere stimulans was het morele engagement dat van de Millennium Development Goals

⁶⁹ Nadia Molenaers, Sara Dewachter, en Sebastian Dellepiane, ‘Moving into the New Aid Approach, Dilemmas for NGOs: The Belgian Case’, *Public Administration and Development* 31, nr. 3 (augustus 2011): 190, <https://doi.org/10.1002/pad.600>.

⁷⁰ Tomalin, ‘Religions, Poverty Reduction’, 2–4; Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 4.

⁷¹ Gerard Clarke en Michael Jennings, ‘Introduction’, in *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*, onder redactie van Gerard Clarke en Michael Jennings, International Political Economy Series (London: Palgrave Macmillan, 2008), 1–4, https://doi.org/10.1057/9780230371262_1.

⁷² Peter van Dam en Wouter van Dis, ‘Beyond the merchant and the clergyman: assessing moral claims about development cooperation’, *Third World Quarterly* 35, nr. 9 (21 oktober 2014): 1636–55, <https://doi.org/10.1080/01436597.2014.970863>.

(2000) uitging en het rapport van de Wereldbank *Voices of the Poor* van 2001.⁷³ Voorstanders van religieuze ontwikkelings-ngo's of *faith-based organisations* zoals Séverine Deneulin en Masooda Bano schreven zelfs dat er geen onderscheid was tussen religie en ontwikkelingswerk. Religie was niet slechts een strategie voor ontwikkelingswerk, maar ontwikkeling was een intrinsiek onderdeel van wat het betekende een goede gelovige te zijn. Om de rol van religie in ontwikkelingshulp te begrijpen, moest dus de hele religieuze traditie in acht worden genomen en de socio-culturele context waarin die bestond. Zo kon duidelijk worden dat de post-Vaticaanse katholieke kerk zich om drie redenen uitstekend leende voor ontwikkelingswerk. Ten eerste propageerde het Concilie de plicht om de 'tekenen van de tijd te interpreteren in het licht van het Evangelie', ten tweede riep het de gelovigen op om zich voor een meer rechtvaardige economische en sociale vooruitgang te engageren en ten derde stapte het af van het idee dat buiten de Rooms-Katholieke Kerk geen verlossing te vinden was. Concreet betekende dat het prediken van religieuze vrijheid en de toestemming aan katholieken om met andersgelovigen (zowel binnen als buiten het christendom) samen te werken in hun streven naar sociale rechtvaardigheid.⁷⁴

Het nieuwe onderzoeksveld wordt gedomineerd door sociaal-politieke wetenschappers en door antropologen.⁷⁵ De eerste groep concentreert zich op de definiëring van het begrip *faith-based organisation* en tracht de verhouding van religieuze ngo's tegenover seculiere ngo's vast te leggen.⁷⁶ Oorspronkelijk kaderde de term in een binnenlandse Amerikaanse context, waarin religie onder president George W. Bush (2001-2009) opnieuw meer ruimte kreeg in het publieke leven. De term werd van daaruit geëxporteerd naar ontwikkelingswerk, waar het onder andere een voedingsbodem vond in de opkomst van ngo's in het ontwikkelingsdebat

⁷³ Kurt A. Ver Beek, 'Spirituality: A development taboo.', *Development in Practice* 10, nr. 1 (februari 2000): 31–43; Emma Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development: where have we got to and what next?', *Development in Practice* 22, nr. 5–6 (1 augustus 2012): 691, <https://doi.org/10.1080/09614524.2012.686600>; Tomalin, 'Religions, Poverty Reduction', 5; Clarke en Jennings, 'Introduction', 2; Andrea Paras, 'Between missions and development: Christian NGOs in the Canadian development sector', *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement* 35, nr. 3 (3 juli 2014): 442, <https://doi.org/10.1080/02255189.2014.934213>.

⁷⁴ Séverine Deneulin en Masooda Bano, *Religion in Development: Rewriting the Secular Script* (London en New York: Zed Books, 2009), 4, 136–48.

⁷⁵ Giuseppe Bolotta, Catherine Scheer, en R. Michael Feener, 'Translating religion and development: Emerging perspectives from critical ethnographies of faith-based organizations', *Progress in Development Studies* 19, nr. 4 (1 oktober 2019): 244–45, <https://doi.org/10.1177/1464993419862453>.

⁷⁶ Asma Lailee Mohd Noor en Noor Hisham Md Nawj, 'Faith-Based Organisations (FBO): A Review of Literature on Their Nature and Contrasting Identities with NGO in Community Development Intervention', *European Journal of Economics and Business Studies* 2, nr. 1 (30 april 2016): 14–28, <https://doi.org/10.26417/ejes.v4i1.p14-28>.

sinds de jaren tachtig.⁷⁷ Een bekende typologie is de vijfdelige onderverdeling van hoogleraar internationale ontwikkeling Gerard Clarke, die fbo's definieert als: ontwikkelings- of liefdadigheidsorganisaties; missionaire organisaties; representatieve organisaties van geloofsgroepen; socio-politieke organisaties; illegale en terroristische organisaties.⁷⁸ Toch heerst over de typologie geen algemene consensus. Sabina Alkire houdt de definitie algemener, waarbij fbo's alle organisaties zijn die hun motivatie of financiering deels uit hun geloof halen.⁷⁹ Volgens Steven Smith en Michael Sosin is echter de term *faith-based* zelf fout, omdat hij te veel organisaties uitsluit die een impliciete geloofsbasis hebben. Ze verkiezen daarom het begrip *faith-related*.⁸⁰ In ieder geval zijn de ontwikkelings-ngo's de grootste groep binnen fbo's en hebben zij steevast de meeste financiering ontvangen – zeker als ze christelijke waren en hun geloof op een passieve manier uitten.⁸¹

Ook de tegenstelling die Clarke aanbracht tussen missionering en ontwikkeling is onderwerp van debat. Volgens politiek wetenschapper Andrea Paras kan er geen onderscheid gemaakt worden tussen religieuze ngo's die missioneren en diegenen die aan ontwikkelingswerk doen. "Ontwikkeling is de missie" voor die laatsten en beiden geven hun activiteiten betekenis vanuit het christelijk geloof. Toch wilden religieuze ngo's zich vaak van missies onderscheiden omwille van de negatieve connotaties met kolonialisme.⁸² Ze worden er inderdaad soms van beschuldigd een verderzetting van paternalistische missionering te zijn die emancipatie ondermijnt. Ook krijgen ze het verwijt vooral aan hun eigen geloofsgroepen hulp te verlenen.⁸³ Daartegenover staat echter het idee dat alle ontwikkelingsorganisaties, dus ook seculiere, voortkomen uit het missieverleden. Zowel seculiere als religieuze doen bovendien aan een vorm van "bekering" van de lokale populatie, aangezien ze op een verandering in

⁷⁷ Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development', 692–96.

⁷⁸ Clarke, 'Faith Matters'; Naar verwezen in onder meer: Deneulin en Bano, *Religion in Development*; Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development'; Paras, 'Between missions and development'.

⁷⁹ Sabina Alkire, 'Religion and Development', in *The Elgar Companion to Development Studies*, onder redactie van David Alexander Clark (Cheltenham en Northampton: Edward Elgar publishing, 2006), 504.

⁸⁰ Steven Rathgeb Smith en Michael R. Sosin, 'The Varieties of Faith-Related Agencies', *Public Administration Review* 61, nr. 6 (2001): 651–70, <https://doi.org/10.1111/0033-3352.00137>; Gelijkaardig argument bij: Ronald J. Sider en Heidi R. Unruh, 'Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs', *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33, nr. 1 (1 maart 2004): 109–34, <https://doi.org/10.1177/0899764003257494>; Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development', 693.

⁸¹ Clarke en Jennings, 'Introduction', 3–4.

⁸² Paras, 'Between missions and development', 447–50.

⁸³ Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development', 697.

levensgewoonten aansturen.⁸⁴ Als daarbij het idee wordt opgeteld dat ook seculiere ngo's vaak in religieuze contexten werkten, wordt de tegenstelling tussen "religieus" en "seculier" moeilijk houdbaar.⁸⁵

De tweede groep van onderzoekers, antropologen die etnografische studies naar *faith-based organisations* uitvoerden, stelde inderdaad vast dat de tegenstelling die tussen religieuze en seculiere ngo's werd gemaakt een typisch westerse constructie was.⁸⁶ Cultureel antropoloog Philip Fountain noemde het een "mythe van religieuze ngo's" dat die volledig anders zouden zijn dan seculiere. Die tegenstelling ontkennt immers de grote gelijkenis tussen beide, zoals de vaststelling dat geen enkele vorm van ontwikkeling waarde vrij is.⁸⁷ Ook volgens Emma Tomalin is de grens tussen seculiere en religieuze echter ngo's moeilijk te trekken en kunnen de twee niet strikt tegen elkaar worden afgewogen. Bovendien vertrokken pogingen om dat wel te doen vaak vanuit een verkeerde insteek, namelijk vanuit het verlangen van donoren te weten welke organisaties hun financiële steun het best zou besteden. Zo'n politiek geïnspireerde vraag leidde echter tot simplistische antwoorden.⁸⁸ Vaak was het resultaat een te positieve bias rond religieuze ngo's, waarin religie als een noodzakelijke factor van goed ontwikkelingswerk werd bestempeld.⁸⁹ Bovendien blijven enkele onderzoeksvragen en vooral de historische dimensie vanuit dat perspectief onderbelicht. Het onderzoek focust immers niet zozeer op de religieuze ngo's die al decennia bestaan, maar eerder op recente en in aantal toenemende confessionele ngo's.⁹⁰ Volgens Paras is er te weinig onderzoek naar de manieren waarop christelijke organisaties zich hebben aangepast aan bredere veranderingen in de ontwikkelingssector, zonder daarbij hun religieuze identiteit te verliezen.⁹¹ Er klinkt dan ook

⁸⁴ Tomalin, 'Religions, Poverty Reduction'; Dan Heist en Ram A. Cnaan, 'Faith-Based International Development Work: A Review', *Religions* 7, nr. 3 (maart 2016): 11–12, <https://doi.org/10.3390/rel7030019>.

⁸⁵ Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development', 694.

⁸⁶ Bolotta, Scheer, en Feener, 'Translating religion and development', 245.

⁸⁷ Philip Fountain, 'The Myth of Religious NGOs: Development Studies and the Return of Religion', in *International Development Policy: Religion and Development*, onder redactie van Gilles Carbonnier, Kalinga T. Silva, en Moncef Kartas (Londen: Palgrave Macmillan, 2013), 9–30.

⁸⁸ Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development', 701.

⁸⁹ Tomalin, 697–700; Leah Selinger, 'The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development', *Social Compass* 51, nr. 4 (1 december 2004): 523–43, <https://doi.org/10.1177/0037768604047872>.

⁹⁰ Tomalin, 'Religions, Poverty Reduction', 2–4; Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 4.

⁹¹ Paras, 'Between missions and development', 440–52.

een oproep om historische en etnografische methoden toe te passen op analyses van specifieke case studies.⁹²

In die leemte zal deze masterproef zich dus plaatsen, met een focus op het concept duurzaamheid. Ook de link tussen religie, ontwikkelingswerk en duurzaamheid is immers vooral bestudeerd met betrekking tot de huidige context of door naar de religie in zijn geheel te kijken, zoals Deneulin en Bano promootten.⁹³ De vraag naar hoe en of duurzaamheid in religieuze ngo's hun begrip van het "goede christelijke leven" paste, is een andere insteek dan diegene die vanuit een positieve bias beweert dat fbo's beter waren in het bieden van alternatieven en vernieuwingen voor ontwikkelingswerk dan seculiere ngo's.⁹⁴ Daarnaast moet steeds de nuancering in het achterhoofd worden gehouden dat de focus op het religieuze element in deze masterproef een constructie is. De religieuze ideeën vormden uiteraard nooit de enige inspiratie voor het handelen van een ngo.⁹⁵ Om terug te koppelen naar de *resource dependency theory*: medefinanciering van de overheid bijvoorbeeld had tegelijk een invloed op diens werking.

1.4 De case van Broederlijk Delen

Deze paragraaf schetst ten eerste de rol van religiositeit in hulpverlening in het algemeen. Ten tweede toont deze paragraaf dat Broederlijk Delen tot de categorie van religieuze ngo's behoort, zowel wat betreft het discours als de projectwerking. Daarbij wordt zowel aandacht besteed aan de religieuze ontstaanscontext van Broederlijk Delen, als aan het belang van religie nadien. De oprichting van Broederlijk Delen valt buiten de tijdsperiode van deze masterproef, maar is hier relevant omdat ngo's vaak het product zijn van het discours tijdens hun oprichtingsfase. De ideeën die aan de basis van hun ontstaan lagen, blijven achteraf veelal

⁹² Philip Fountain en Marie J. Petersen, 'NGOs and Religion: Instrumentalisation and Its Discontents', in *Handbook of Research on NGOs*, onder redactie van Aynsley Kellow en Hannah Murphy-Gregory (Cheltenham en Northampton: Edward Elgar Publishing, 2018), 404–32, <https://doi.org/10.4337/9781785361685>.

⁹³ Jeffrey Haynes, *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* (Hampshire en New York: Palgrave Macmillan, 2007); Sigmund Bergmann, 'Sustainable development, climate change and religion', in *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, onder redactie van Emma Tomalin (Londen: Routledge, 2015), 389–404; Ook de islam kreeg aandacht, bijvoorbeeld in: Yazlina M. Yazid, 'Faith-Based Environmentalism: A Case Study of Islamic-Based Environmental Organisations in the United Kingdom' (Masterproef, Den Haag, Graduate school of development studies, 2008).

⁹⁴ Deneulin en Bano, *Religion in Development*.

⁹⁵ Tomalin, 'Thinking about faith-based organisations in development', 698–99.

een belangrijke rol spelen.⁹⁶ De oprichting van Broederlijk Delen is reeds beschreven in de literatuur, zoals de masterproef van Lieven Corneillie.⁹⁷ Ook het religieuze aspect is al uitgewerkt in de doctoraatsthesis van Bart Latré en de masterproef van Sarah Vangenechten. Die beschrijven respectievelijk de evoluties in de Vlaamse christelijke gemeenschap in het algemeen en de blijvende nadruk op religie in het publieke discours van Broederlijk Delen specifiek.⁹⁸ Die werken gelden dan ook als vertrekpunt en worden aangevuld met een bronnenanalyse.

Overzichtswerken rond ontwikkelingshulp nemen aan dat de praktijk, in de vorm zoals die vandaag bestaat, zijn aanvang vond op het einde van de jaren veertig. Als ijkpunten gelden daarbij zowel de Marshallhulp aan Europa als de inauguratiespeech van president Truman in 1949.⁹⁹ Die elementen als beginpunt nemen, impliceert echter niet dat het idee van ontwikkelingshulp in 1940 volledig nieuw was, noch dat het een volledig westers concept was. De praktijk kon bogen op wortels die zich uitstrekken tot de periode van kolonisatie en missionering vanaf de achttiende eeuw. Het Verenigd Koninkrijk richtte in 1929 bijvoorbeeld een koloniaal ontwikkelingsfonds op om de economische groei in zijn kolonies te steunen. De toen recent opgerichte Volkenbond verplichtte koloniserende landen in het interbellum immers om te investeren in de ontwikkeling van hun overzeese gebieden.¹⁰⁰ Ontwikkelingshulp kwam daarnaast niet enkel via eenrichtingsverkeer vanuit het Noorden in het Globale Zuiden terecht. Landen uit bijvoorbeeld Latijns-Amerika of het Midden-Oosten waren al voor de jaren veertig vragende partij en werkten zelf redistributieve plannen uit.¹⁰¹

Religie speelde een belangrijke, maar ook een dubbele rol in die prefiguratie van ontwikkelingshulp. Enerzijds bood ze een legitimatie voor een civiliserende missie die tot structurele uitbuiting leidde. Anderzijds legden religieuze instellingen en missionarissen de basis voor heel wat contemporain ngo-werk met hun voorzieningen in onderwijs of

⁹⁶ Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 50–51.

⁹⁷ Corneillie, 'Een vasten van delen'.

⁹⁸ Latré, *Strijd en Inkeer*; Vangenechten, 'katholieke inspiratie'.

⁹⁹ Riddell, *Does foreign aid really work?*, 24; Rist, *The History of Development*, 69–78.

¹⁰⁰ Peter Hjertholm en Howard White, 'Foreign Aid in Historical Perspective: Background and Trends', in *Foreign Aid and Development: Lessons Learnt and Directions for the Future*, onder redactie van Finn Tarp (New York: Routledge, 2002), 81–82; Develtere, *De vrije markt*, 61–62.

¹⁰¹ Stephen J. Macekura en Erez Manela, *The development century. A global history* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

gezondheidszorg.¹⁰² In 1932 resulteerde die inspiratie in de pionier van de Belgische ngo-wereld, met de oprichting van Caritas Catholica (Belgica). Dat was een noodhulporganisatie die uitging van de Belgische bisschoppen.¹⁰³ Ook de speech van President Truman entte zich in 1949 op een christelijke eschatologische opvatting. Hij riep op om de voordelen van de wetenschappelijke en industriële vooruitgang in te zetten voor de ontkieming van de economische groei in “onderontwikkelde gebieden”. Imperialisme en buitenlandse exploitaties moesten daarbij tot een einde komen. Toch bouwde hij verder op zowel het koloniaal discours van vooruitgang, waarbij het Westen de “Rest” omhoog zou trekken, als het recentere discours van investering.¹⁰⁴

1. Oprichting in de jaren zestig

In 1961 kondigden de Verenigde Naties het eerste ontwikkelingsdecennium af. In die context ontpopte zich een derde generatie (soms ook als tweede generatie geteld) van ngo's. De sterkste organisaties behoorden veelal tot het sociaal-katholiek veld, waarvoor de missionaire wortels als een deel van de verklaring kunnen gelden.¹⁰⁵ De onafhankelijkheidsverklaringen van een groot aantal kolonies betekenden immers niet meteen het einde van een zeker verantwoordelijkheidsgevoel vanuit het ex-moederland. Zo wensten de Belgische bisschoppen een band te behouden met de parochies in het Globale Zuiden om het ontwikkelingswerk in de voormalige kolonies verder te zetten. Een organisatie als Broederlijk Delen kon daartoe een hulpmiddel zijn.¹⁰⁶ Entraide et Fraternité-Broederlijk Delen ontstond in 1961 uit een initiatief van Caritas Catholica – en bijgevolg van de Belgische bisschoppen – om financiële hulp in te zamelen voor de leniging van de hongersnood in Zuid-Kasaï.¹⁰⁷ De verhouding van Broederlijk Delen met missionarissen was vanuit die ontstaanscontext niet altijd eenduidig. Enerzijds ontstond Broederlijk Delen in een context waarin missionering in

¹⁰² Robert Calderisi, *Earthly mission: the Catholic Church and world development* (New Haven en Londen: Yale University Press, 2013), 3–4; Riddell, *Does foreign aid really work?*, 24–26; Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 31.

¹⁰³ Stangherlin, ‘organisations non gouvernementales’, 8; Develtere en Michel, *Kroniek*, 54–57; Corneillie, ‘Een vasten van delen’, 48–49.

¹⁰⁴ Tomalin, ‘Religions, Poverty Reduction’, 5; Rist, *The History of Development*, 69–78; Riddell, *Does foreign aid really work?*, 24.

¹⁰⁵ Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 16–25; Stangherlin, ‘organisations non gouvernementales’, 14–19.

¹⁰⁶ Develtere, Fonteneau, en Pollet, ‘L'évaluation dans les ONG Belges’, 802–3; Molenaers, Dewachter, en Dellepiane, ‘Moving into the New Aid Approach’, 195–96; Develtere en Michel, *Kroniek*, 54–57.

¹⁰⁷ Corneillie, ‘Een vasten van delen’, 43; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: reflectie op evolutie van Broederlijk Delen door Baziel Maes, [1979].

diskrediet geraakte. De organisatie werd specifiek opgericht om socio-economische ontwikkeling buiten de Pauselijke Missiewerken te ondersteunen. Haar acties moesten het zuiver pastorale daarbij overstijgen.¹⁰⁸ Anderzijds werd ook de missietaak herzien naar een van verlossing en prees Broederlijk Delen missionarissen als de eersten die onrechtvaardigheid hadden blootgelegd. De organisatie betreurde de tegenstelling die tussen hen werd gemaakt en steunde veel lokale missionaire projecten.¹⁰⁹

Een te nauw verband tussen de oprichting van Broederlijk Delen en een rechtstreekse voortzetting van missionaire activiteiten is echter niet correct. De organisatie ontstond immers vanuit de katholieke reactie op de internationale campagne van de Food and Agriculture Organization (FAO) tegen honger. De steunbetuiging aan die campagne op 1 juli 1960 door paus Johannes XXIII ontketende een golf van vastenacties over Europa.¹¹⁰ Zo ook zag Broederlijk Delen het levenslicht.¹¹¹ Daarnaast speelde een interne kerkelijke factor een rol bij de oprichting. In de context van het op handen zijnde Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) ontstond in België onder aartsbisschop Suenens het verlangen naar een geloofsvernieuwing. Inspiratie voor Broederlijk Delen kwam zowel van het Duitse Weltnot, een solidariteitsactie van de katholieke arbeidersbeweging, als van de Duitse vastenactie Misereor. In navolging daarvan moest de inzet van de kerk voor het Globale Zuiden ook leiden tot een heropbloei van de vastenbeleving in de Belgische christelijke gemeenschap. Aanvankelijk was dat zelfs de voornaamste doelstelling.¹¹² Al vanaf de jaren vijftig waren immers stemmen opgekomen om te herinneren aan de christelijke plicht van versobering ten voordele van minderbedeelden. De christelijke leer stelde dat de aardse goederen ter

¹⁰⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Verslag van de vergadering van het uitvoerend comité – commissie projecten, 3 december 1969; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: verslag van de studiedag van het uitvoerend comité van B.D., 15 februari 1969; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Beknopte nota over de projectenpolitiek van Broederlijk Delen (werkdocument) Vergadering van het Uitvoerend comité-Projecten, 17 december 1971.

¹⁰⁹ Corneillie, 'Een vasten van delen', 50, 80; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: Vragen is vrij... veelgehoorde vragen en opwerpen, [1978]; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 66: Documentatiemateriaal voor BD-Info: BD en de missionarissen, 1983.

¹¹⁰ De aanwezigheid van de FAO in Rome zorgde ervoor dat de link met de katholieke kerk van bij aanvang gelegd werd: Claude Prudhomme, 'De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité?', *Le Mouvement Social* 177, nr. 4 (z.d.): 22.

¹¹¹ Stangherlin, 'organisations non gouvernementales', 10–13; Tom De Bruyn en Jan Van de Poel, 'Van hulp naar een gelijkwaardig partnerschap? De Belgische ontwikkelingssamenwerking en India', in *Het wiel van Ashoka. Belgisch-Indiase contacten in historisch perspectief*, onder redactie van Idesbald Goddeeris (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2013), 105.

¹¹² Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 20–28; Corneillie, 'Een vasten van delen', 7–12, 44–46, 77.

beschikking stonden van de voorziening in de noden van alle mensen. De bisschoppen schreven dat het zowel een natuurwet van menselijke solidariteit als een goddelijke wet van naastenliefde was die mensen tot hulpverlening verplichtte.¹¹³

II. Kritiek en hervorming (ca. 1968 – ca. 1975)

Ook na de oprichtingsfase tot het midden van de jaren zeventig bleef religie een factor van belang, dat bevestigen zowel de bronnen als de literatuur. Het jaar 1969 betekende het einde van het eerste ontwikkelingsdecennium, “waaraan Broederlijk Delen van bij aanvang deelgenomen heeft, de katholieken van België tot een actieve (sic) deelname oproepend”.¹¹⁴ Voor het zover was deed zich echter een accentverschuiving voor in de laatste jaren van het decennium. Ze vormden een scharnierpunt voor mentaliteitsveranderingen in de kerk in België en voor de werking van Broederlijk Delen. Voortbouwend op links-katholieke tendensen uit het voorgaande decennium en de vernieuwende wind die het Tweede Vaticaans Concilie door de kerk deed waaien, ontstond in de jaren zestig immers de beweging van progressieve christenen.¹¹⁵ Hun nieuw-linkse ideeën en politieke theologie uitten zich in kritiek op de handelswijze van ontwikkelingsorganisaties zoals Broederlijk Delen. Het meest invloedrijk in die kritiek was de Leuvense Universitaire Parochie (UP), die nochtans de vastenacties aanvankelijk had gesteund. Vanaf het academiejaar 1966-1967 gaf de UP die steun echter op omdat ze de aanpak van Broederlijk Delen te caritatief en systeembevestigend vond en een meer politiek engagement verkoos.

In de context van het bewogen jaar 1968 ontstond als alternatief de tiersmondistische Derde Wereldbeweging. Aangezien die onderdeel was van de libertaire nieuwe sociale bewegingen, nam het de omvorming van uitbuitende structuren tot uitgangspunt. Ze hekelde alle verantwoordelijken voor de door kolonisatie ontstane ongelijkheden.¹¹⁶ De kerk als instituut — niet religie zelf — was in hun visie een van de schuldigen.¹¹⁷ De meest radicale kritieken

¹¹³ Corneillie, ‘Een vasten van delen’, 26–28, 59.

¹¹⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 38: Jaaroverzicht, 1969.

¹¹⁵ Emmanuel Gerard en Gerd-Rainer Horn, red., *Left Catholicism. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation (1943-1955)*, KADOC-Studies 25 (Leuven: Leuven University Press, 2001); Latré, *Strijd en Inkeer*, 12–24.

¹¹⁶ Vangenechten, ‘katholieke inspiratie’, 33–34; Lieve Gevers, *Kerk in de kering. De katholieke gemeenschap in Vlaanderen 1940-1980* (Kalmthout: Pelckmans Uitgeverij, 2014), 374–77; Latré, *Strijd en Inkeer*, 180–89.

¹¹⁷ Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 35; Gevers, *Kerk in de kering*, 374–77; Bervoets, ‘Ontwikkeling in het verloren decennium’, 10.

stelden dat de kerk niet enkel vroeger verbonden was geweest met kapitalistische machthebbers, maar dat diens verzoenende houding ook nu nog hielp om uitbuitingsmechanismen in stand te houden.¹¹⁸ Broederlijk Delen was een kerkgebonden of officiële kerkelijke organisatie. Hij had met andere woorden zijn mandaat van de kerkelijke hiërarchie gekregen en maakte daarom deel uit van een uitbuitende structuur.¹¹⁹ Een extra punt van kritiek in 1968 was de beperking van hulp tot de vastenperiode, wat tot uiting kwam in de aanvallende slogan “40 dagen broederlijk delen, 365 dagen broederlijk stelen”.¹²⁰

Die opmerkingen gingen niet ongehoord aan Broederlijk Delen voorbij. Op 17 mei 1968 al besloot de organisatie om haar werking de veertigdagentijd te laten overstijgen. Een te sterke link met de vasten resulteerde immers in een te eenzijdige motivatie om de ngo te steunen. Dat kon het idee doen ontstaan dat het een manier van boetedoening was. Een associatie tussen ontwikkelingssamenwerking en een nieuwe vorm van kerkelijke aflaten wilde de ngo echter absoluut vermijden.¹²¹ Desondanks bleef de link tussen de campagnevoering en de veertigdagentijd ook nadien bestaan, aangezien de vastentijd een hoogtepunt voor christelijke bezinning was.¹²² Toch groeiden de progressieve christenen en Broederlijk Delen geleidelijk naar elkaar toe. Tegen het midden van de jaren zeventig slaagde de organisatie erin haar ontwikkelingsconcept te hervormen, waarna ze op vele vlakken de tendensen van de (gematigde) bewegingen van progressieve christenen volgde. De nadruk van die laatsten op anti-kapitalisme, een structurele aanpak en een mentaliteitswijziging in het Westen sijpelde dus ook in de werking van Broederlijk Delen door.¹²³ Historicus Bart Latré stelt dan ook vast dat “het ideeëngoed en de doelstellingen van informele kerk- en maatschappijkritische bewegingen na enige tijd dus grote gelijkenissen [vertoonden] met die van organisaties als Broederlijk Delen.”¹²⁴

¹¹⁸ Latré, *Strijd en Inkeer*, 205.

¹¹⁹ Maes, ‘Christelijke NGO’s’, 103.

¹²⁰ Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 39; Bruyninckx e.a., *Ommeekeer ommekaar*, 1; Simoens, *25 jaar solidariteit, strijd en inkeer*, ‘1969’.

¹²¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Werkgroep B.D. Vastencampagne 1969, 17 mei 1968; Bruyninckx e.a., *Ommeekeer ommekaar*, 1.

¹²² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: reflectie op evolutie van Broederlijk Delen door Baziël Maes, [1979].

¹²³ Latré, *Strijd en Inkeer*, 53–54, 117.

¹²⁴ Latré, 190, 443–44.

Naast de kritiek uit de Derde Wereldbeweging droegen nog enkele factoren bij tot die hervorming. Ten eerste vergaderde de Belgische afdeling van de pauselijke commissie *Justitia et Pax* in 1968 over het ontwikkelings-discours in de kerk. De conclusie luidde dat sociaal-historische structuren zondig waren, en dat gelovigen die zonde moesten inlossen. De commissie wilde de christelijke liefdadigheid dus omvormen tot een tiersmondistische, structurele aanpak. Ngo's hadden in dat proces een belangrijke rol te spelen, wat een stimulans tot hervorming betekende voor de kerkgebonden organisatie Broederlijk Delen.¹²⁵ In 1969 kwam de organisatie bovendien onder directeurschap van Baziel Maes. Die Gentse priester was vanuit de KUC (Katholiek Universitair Centrum) nauw betrokken geweest bij de progressief christelijke beweging. De KUC huisvestte net als de Leuvense UP een kring van progressieve christenen, maar was minder prominent in de Derde Wereldbeweging en liet zich bijgevolg minder kritisch uit tegenover Broederlijk Delen.

Door die hervorming kon de organisatie zijn officiële kerkelijke statuut uiteindelijk omvormen tot een voordeel, daarbij geholpen door een grotere mate van autonomie. Die autonomie was een gevolg van de onafhankelijkheid die de organisatie in 1973 van Caritas Catholica verwierf. Daardoor kwam de ngo meer los van de kerkelijke hiërarchie en hadden de bisschoppen niet langer een officiële inspraak in het beleid.¹²⁶ Het blijvende kerkelijke statuut betekende dan enkel dat Broederlijk Delen een uitgebreide en heterogene kerkgemeenschap kon bereiken. Dat maakte de organisatie tot een goed medium om het progressief christelijk gedachtegoed ruimere kenbaarheid te geven.¹²⁷

///. Blijvende christelijke inspiratie (ca. 1975 – 1994)

Broederlijk Delen bleef zich ook na de kritieken en na zijn grotere onafhankelijkheid van Caritas Catholica definiëren als een christelijk organisatie.¹²⁸ De hervormingen tastten de religieuze inspiratie dus geenszins aan. De verbondenheid met de progressieve christenen leidde vanaf het midden van de jaren zeventig tot een grote interesse in de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. Die theologie vormde tot ver in de jaren tachtig het nieuwe

¹²⁵ Van De Poel, 'Tussen participatie en representatie', 93.

¹²⁶ Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 35.

¹²⁷ Maes, 'Christelijke NGO's', 104; Latré, *Strijd en Inkeer*, 443.

¹²⁸ Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 37–38; Bervoets, 'Ontwikkeling in het verloren decennium', 21.

centrale punt in de religieuze inspiratie van Broederlijk Delen.¹²⁹ Daarop gaat het volgende hoofdstuk dieper in. Daarnaast werkte Broederlijk Delen in de jaren tachtig nog actief samen met missionarissen. Op het einde van dat decennium kreeg Broederlijk Delen wel opnieuw te maken met kritiek, deze keer van (voornamelijk seculiere) anti-tiersmondistische organisaties, maar dat leidde niet tot het afleggen van de christelijke identificatie. In de eerste helft van de jaren negentig zocht Broederlijk Delen wel sterker naar andere vormen van identificatie die het christelijke element konden complementeren. Bovendien kwam de link met missionarissen in de context van de vijfhonderdste verjaardag van Columbus' aankomst in Amerika (1992) meer onder druk te staan. Hun onderdrukkende rol in de koloniale periode werd toen immers aangeklaagd vanuit het Globale Zuiden.¹³⁰

IV. Een kort overzicht van de projectwerking

Doorheen de gehele periode kwam de christelijke inspiratie van Broederlijk Delen ook tot uiting in zijn projectwerking. De organisatie vond dat het christelijke karakter haar onderscheidde van niet-confessionele tegenhangers, omdat ze vertrok vanuit de "optie voor de armen". Bovendien streefde de ngo vanuit het christelijk gedachtegoed ook intellectuele vorming en sociale verandering na naast materiële verbetering.¹³¹ Daarnaast stelde het volgende voorwaarde: "als een project duidelijk tegen of niet in overeenstemming met christelijke levensprincipes is, zal het niet in aanmerking komen voor onze steun; dat is duidelijk."¹³² In zijn keuze voor partners – Broederlijk Delen is een niet-operationele organisatie en steunt enkel bestaande projecten – ging het uit van het principe van een "kerk in dienst van de wereld".¹³³ In navolging van de oproep van het Tweede Vaticaans Concilie om een betere samenwerking tussen christenen en niet-christenen na te streven, zou Broederlijk Delen dus niet enkel katholieke/christelijke projecten steunen.¹³⁴ De samenwerking met andersgelovigen kon immers een verrijking zijn voor het Westen, want "hun godsdiensten

¹²⁹ Latré, *Strijd en Inkeer*, 217–67.

¹³⁰ Vangenechten, "katholieke inspiratie", 37-52; *Broederlijk Delen Info - Catalogus*, 1992, 3, 10.

¹³¹ Maes, 'Christelijke NGO's', 104; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.4: Verslag van de studiedag van de projectencommissie Sint-Martens-Bodegem, 11 april 1994.

¹³² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.3: Projectencolloquium, 9-13 maart 1986; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 66: Definitie van Kerk/Kerk-gerelateerde/niet-Kerkelijke projecten, 1983; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: Vragen is vrij... veelgehoorde vragen en opwerpen, [1978].

¹³³ Maes, 'Christelijke NGO's', 102.

¹³⁴ Bervoets, 'Ontwikkeling in het verloren decennium', 24–27.

doen ons waarden in onze herontdekken.”¹³⁵ Toch waren het vooral de andere christelijke kerken die Broederlijk Delen inspireerden. Tussen 1964 en 1974 waren de meeste aanvragen kerkgebonden (in 1969 liep 80% van de projecten via missionarissen), in 1976 bleef meer dan 52% van de aanvragen afkomstig van missionarissen en gedurende de jaren tachtig waren nog steeds gemiddeld meer dan de helft van de aanvragers kerkgebonden of -verbonden christenen.¹³⁶

Verskillende motivaties ondersteunden de keuze voor christelijke of kerkelijke partners. Soms was dat pragmatisch, omdat onder de Braziliaanse dictatuur tot 1978 de kerk een van de enige instellingen vormde die zich nog voor de armen inzetten.¹³⁷ De keuze kon ook gemaakt worden omdat de kerk een groot netwerk had en informatie dus ruim kon verspreiden.¹³⁸ In Afrika was de reden echter dat de kerk er een vertrouwde, westerse ontwikkelingsvisie had.¹³⁹ Het meest opvallend was misschien de expliciete keuze voor christelijke projecten in Israël/Palestina. Zij verdienden steun omdat ze, “ondergedompeld in een moslim-massa”, “de allergeeringste onder de minderheden vormen”.¹⁴⁰ Ook wat betreft adviserende instanties, die zelf lokaal aanwezig waren en waarmee Broederlijk Delen een regelmatige samenwerking onderhield, ging om uiteenlopende redenen een duidelijke voorkeur uit naar christelijke partners. In Palestina was de standaardprocedure bij een nieuwe projectaanvraag om meer inlichtingen over dat project in te winnen bij de pontificale missie van Palestina. Die had veel contacten aan de grond en kon daarom veel informatie verlenen.¹⁴¹ In Ethiopië was de “ideologische campagne tegen godsdiensten van korte duur” geweest. De katholieke kerk had niet ondertekend dat het “huidige regime het beste voor Ethiopië” was en behield dus een zekere bewegingsvrijheid. Aangezien het Ethiopische regime tijdens de

¹³⁵ Broederlijk Delen, *documentatiemap '68* (Brussel: Broederlijk Delen, 1968), KBRB35209, KADOC: Homiliestof eerste zondag van de vasten.

¹³⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Verslag der vergadering van het uitvoerend comité – commissie projecten, 3 december 1969; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.6: Vertrouwelijk document- registratie van projectaanvragers 1983-1988, 1989.

¹³⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Verslag vergadering uitvoerend comité – commissie projecten, 3 december 1969; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.6: Vertrouwelijk document- registratie van projectaanvragers 1983-1988, 1989.

¹³⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 321 - Brasil/AM-845: Projectbeoordeling, oktober 1987.

¹³⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.5: Projectendienstvergadering, 7 januari 1986.

¹⁴⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.380- BD/82/Palestina/AZ-085: Projectbeoordeling, 1984

¹⁴¹ Bijvoorbeeld: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 376 – BD/79/israel/AZ-033: Adviesaanvraag, 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 380 - BD/82/Israel/AZ-092: Projectbeoordeling, juni 1985; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 380 - BD/82/Palestina/AZ-087: Projectbeoordeling, juni 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 381 - BD/83/Palestina/AZ-101: Advies, 1982.

hongersnood van 1973 aanvankelijk buitenlandse hulp geweigerd had, hadden de christelijke kerken toen een belangrijke positie in hulpverlening verworven. Kerkelijke organisaties bleven daarom de voorkeur wegdragen van Broederlijk Delen, omdat de ngo op die manier relatief onafhankelijk van het regime informatie kon inwinnen over projecten. Tegen 1982 werd wel gevreesd dat de kerken hetzelfde lot zouden ondergaan als in Rusland.¹⁴² In Brazilië tot slot was de samenwerking met christelijke adviesorganisaties nog vanzelfsprekender voor Broederlijk Delen, gezien de bevolking overwegend katholiek was.

Dat wil echter niet zeggen dat het christelijke aspect voorrang kreeg op het ontwikkelingsaspect.¹⁴³ Projecten die enkel op het religieuze focusten, behoorden immers tot het terrein van missionarissen. Bovendien erkende Broederlijk Delen de noodzaak om in Palestina een balans te vinden tussen werken met kerkelijke partners met het gevaar in het pastorale te blijven steken en enkel christenen te bereiken, of werken met niet-kerkelijke organisaties en het verwijt te krijgen enkel moslims te helpen.¹⁴⁴ Ook kon de kerkelijke associatie soms een averechts effect hebben, wanneer de kerk lokaal werd gewantrouwd.¹⁴⁵ Die voorkeur voor christenen betekende dan ook niet dat er nooit een niet-christelijk project werd gesteund. In 1981 vroeg een moslimgemeenschap in de Ethiopische Guraghestreek aan de kapucijnen-missiepost om sociale en medische voorzieningen. Broederlijk Delen besloot toen: "Guraghe is wel arm, maar dat is heel Ethiopië, het is niet de armste streek! [...] maar het feit dat het hier om een moslimbevolking gaat verdient wel aanbeveling. Het dispensarium kan een teken van belangeloze naastenliefde worden."¹⁴⁶ De steun aan een niet-christelijke groep werd dus gezien als een vermeldenswaardige uitzondering, waarvoor het ander principe om enkel steun aan de allerarmsten te geven voor een keer werd opzijgezet.

¹⁴² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330 - BD/79/ethiopie/af-071: Reisverslag van Thierry Verhelst, april 1980; *Ibid.*: Document confidentiel ne provenant pas de AI communiqué par coordination Ethiopie - interne, augustus 1982, 4.

¹⁴³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: Verlasgprojectendienst, 14 december 1984.

¹⁴⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.4: Nota werking van Broederlijk Delen in het Midden-Oosten (vertrouwelijk), december 1994.

¹⁴⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.5: Projectendienstvergadering, 3 februari 1987.

¹⁴⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.345- BD/81/Ethiopie/AF-241: Projectbeoordeling, februari 1981.

2. Organisatorische en financiële duurzaamheid

“Als men iemand een vis geeft, heeft hij te eten voor enkele uren; leert men hem echter vissen, dan heeft hij te eten voor heel zijn leven.”¹⁴⁷

Dit hoofdstuk onderzoekt de manier waarop een christelijke inspiratie een motivatie was voor het nastreven van niet-ecologische vormen van duurzaamheid, maar ook de manieren waarop diezelfde inspiratie daar nefast voor kon zijn. Nonita Yap schreef in 1990 dat ecologische duurzaamheid tot op dat moment weinig navolging kende bij ontwikkelings-ngo's. Die verwezen met het begrip duurzaamheid eerder naar doelen als zelfredzaamheid en gemeenschapsparticipatie.¹⁴⁸ Binnen die tweede betekenis onderscheidde Alnoor Ebrahim nog eens twee vormen: financiële en organisatorische duurzaamheid.¹⁴⁹ Het onderscheid tussen die twee is echter niet altijd even scherp. Dat is wel het geval wanneer financiële duurzaamheid gaat over het overleven van de ngo in het Globale Noorden, met andere woorden over diens afhankelijkheid van overheidssteun. Hierover is zoals in de inleiding vermeld reeds veel geschreven.¹⁵⁰ Wanneer financiële duurzaamheid echter gaat over de gesteunde projecten is de grens met organisatorische duurzaamheid dun. Beide gaan dan over het overleven van een project nadat steun (geld of management) van buitenaf is weggevallen en over de langdurige impact die projecten kunnen hebben. Dat idee duidt deze masterproef als structurele duurzaamheid. Aangezien beide vormen overlappen en het discours van Broederlijk Delen geen link legde tussen het financiële aspect en christelijke motivaties –

¹⁴⁷ Chinese zegswijze meermaals geciteerd door Broederlijk Delen, onder andere: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Zelfevaluatie, 1979; Broederlijk Delen, *Ontstaans- en evolutiegeschiedenis, '1961-1968'*.

¹⁴⁸ De rest van deze masterproef gaat in op de vraag of ecologische duurzaamheid inderdaad pas na 1990 doordrong, zoals gesuggereerd door: Yap, 'NGOs and Sustainable Development'.

¹⁴⁹ Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 43.

¹⁵⁰ Zie bijvoorbeeld: Ann Daniels, 'Plaats en rol van de niet gouvernementele organisaties in de Belgische en Europese ontwikkelingssamenwerking. Instrumenten van de overheid of volwaardige partners?' (Masterproef, Leuven, KU Leuven, 2000); Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 71–96; Develtere, *De vrije markt*, 181–83.

terwijl dat wel sterk gebeurde in verband met de organisatorische duurzaamheid – krijgt die eerste vorm hier minder aandacht.

Uit de semasiologische discoursanalyse van het bronnenmateriaal komt duidelijk naar voren dat Broederlijk Delen organisatorische duurzaamheid koppelde aan begrippen uit de stroming van het tiersmondisme en de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie. Daarom beschrijft de eerste paragraaf aan de hand van literatuur wat tiersmondisten als een duurzame vorm van hulpverlening beschouwden en hoe de centrale ideeën van de stroming verbonden waren met een christelijke inspiratie en specifiek met de bevrijdingstheologie (2.1). Daarna volgen de conclusies uit de onomasiologische analyse van het discours van de projectwerking van Broederlijk Delen in de uitgekozen cases Brazilië, Ethiopië en Palestina/Israël vanaf het midden van de jaren zeventig tot het midden van de jaren tachtig. Er wordt nagegaan hoe begrippen uit het tiersmondisme en de bevrijdingstheologie die door de organisatie met duurzaamheid in verband werden gebracht een plaats innamen in het discours (2.2). Vanaf het midden van de jaren tachtig werd de link met die stromingen minder vanzelfsprekend, gezien de sterke kritieken op het tiersmondisme vanaf die periode. Toch tonen de bronnen een grote continuïteit in de betekenisgeving van een christelijk geïnspireerde duurzame hulpverlening in het discours van Broederlijk Delen tot het midden van de jaren negentig. Begrippen over organisatorische en financiële duurzaamheid bleven dus aanwezig in het discours nadat het idee van ecologische duurzaamheid opgang had gemaakt (2.3). Het aantal bronnen dat naar niet-ecologische vormen van duurzaamheid verwijst zou voldoende zijn om meerdere hoofdstukken te onderbouwen. Deze masterproef zal zich vanaf hoofdstuk drie echter richten op de ecologische vorm.

2.1 Katholiek tiersmondisme en structurele hulp

Een structureel duurzaam project was een project dat na het opdrogen van hulp van buitenaf levensvatbaar bleef en impact bleef hebben door de fundamentele veranderingen die het teweeg bracht. De bloei van dat idee was sterk verbonden aan de opkomst van de afhankelijkheidstheorie en het tiersmondisme vanaf de jaren zestig. Tiersmondisten hadden een linkse insteek, maar onderscheidden zich van marxisten door hun “nederigheid als westerlingen tegenover de Derde Wereld”. Het Westen was voor hen de grondlegger van

oneerlijke structuren en niet langer het ideale uitgangspunt waarnaar de “Derde Wereld” gevormd moest worden.¹⁵¹ Integendeel, de “Derde Wereld” bood voor tiersmondisten nu de inspiratiebron voor veranderingen in het Westen. Die veranderingen moesten uitbuitende structuren ontmantelen en gemeenschappen in het Globale Zuiden versterken, zodat die zichzelf konden “bevrijden”. Zolang gemeenschappen immers afhankelijk werden gehouden van (westerse) internationale structuren konden ze zich niet ontplooien. Wanneer sociale problemen eenmaal van onderuit werden aangepakt, werd een “duurzame verandering” teweeggebracht die lokale levensomstandigheden op lange termijn kon verbeteren. Centraal daarbij stonden begrippen als herverdeling en rechtvaardigheid. Ontwikkelingshulp moest dat proces op gang trekken, maar tegelijk “zichzelf overbodig maken”.¹⁵² In de zoektocht naar het nut en de impact van ngo-werk wordt die dimensie vaak over het hoofd gezien. Het is inderdaad erg moeilijk het langetermijneffect van ngo-projecten te meten. Toch is capaciteitsopbouw en het verwerven van controle over de eigen levensomstandigheden vaak een centraal doel van ngo’s en mag het belang ervan niet worden ontkend.¹⁵³

De ideeën van de afhankelijkheidstheorie en het tiersmondisme zijn voor de voorgestelde onderzoeksvragen belangrijk, omdat ze zowel een religieuze uitwerking kregen in de bevrijdingstheologie als bij uitstek weerklank vonden bij religieuze en zeker katholieke ngo’s.¹⁵⁴ Die ngo’s waren gewonnen voor het idee dat in eigen land veranderingen moesten gebeuren opdat het Globale Zuiden meer ademruimte zou krijgen. De kerk moest daarbij moreel toezicht houden op internationale verhoudingen.¹⁵⁵ Nochtans lag een samenkomst tussen het politieke tiersmondisme en de kerkelijke benadering van ontwikkelingswerk, die in de eerste plaats een ethisch uitgangspunt had, niet meteen voor de hand. Pas in de nasleep van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) vonden beide stromingen elkaar in een gezamenlijk doel, namelijk de strijd tegen een kapitalistisch ontwikkelingsmodel dat ongelijkheden versterkte.¹⁵⁶ Het Tweede Vaticaans Concilie had de kerk aangespoord om de “tekenen van de tijd” te lezen om “een dienst aan de wereld” te kunnen zijn. In navolging daarvan schreef paus Paulus VI de vooruitstrevende encycliek *Populorum Progressio* (1967)

¹⁵¹ Davey, *Idealism beyond Borders*, 65–69.

¹⁵² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Zelfevaluatie, 1979.

¹⁵³ Riddell, *Does foreign aid really work?*, 265–72.

¹⁵⁴ Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 89.

¹⁵⁵ Bervoets, ‘Ontwikkeling in het verloren decennium’, 32.

¹⁵⁶ Denis Pelletier, ‘1985-1987: une crise d’identité du tiers-mondisme catholique?’, *Le Mouvement social*, nr. 177 (1996): 101, <https://doi.org/10.2307/3778954>.

waarin hij het liberaal kapitalisme verantwoordelijk hield voor de problemen van het Globale Zuiden. Katholieken moesten zich verzetten tegen die onrechtvaardigheid.¹⁵⁷

Zo ontstond een specifieke tak van katholiek tiersmondisme, die in zijn interpretatie van de rol van het christendom in de wereld sterk aansloot bij de opvattingen van de Action Catholique.¹⁵⁸ Ngo's van de nieuwe stroming kregen geregeld het verwijt met marxistische regimes samen te werken, iets wat zij overigens stevast bleven ontkennen. Onder andere de belangrijke invloed van Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologen die door Rome waren veroordeeld, was een punt van contestatie. Ngo's zouden op die manier een onmogelijke combinatie tussen socialisme en katholicisme willen maken en daardoor de kerk versplinteren in een voor rijken en een voor armen.¹⁵⁹ Onder het pontificaat van Johannes Paulus II (1978-2005) uitte de heilige stoel veel kritiek op die theologie. Vooral bij monde van kardinaal Joseph Ratzinger klonk dat de bevrijdingstheologie Christus te veel tot het symbool van een politieke strijd maakte en de verlossing te veel als een aardse verlossing zag. Ook de paus zelf verwierp het marxisme en delen van de bevrijdingstheologie, terwijl hij zich niet uitsprak tegen Latijns-Amerikaanse onderdrukkende regimes.¹⁶⁰

Nochtans was de bevrijdingstheologie een resultaat van het Tweede Vaticaans Concilie. In navolging ervan kwamen de Latijns-Amerikaanse bisschoppen in 1968 samen in Medellín (Colombia). Daar bespraken ze zowel interne sociale tegenstellingen en klaagden ze het uitbuitende neokolonialisme aan. Een groep rond de Peruaanse theoloog Gustavo Gutiérrez en de Braziliaanse broers Clodovis en Leonardo Boff legden er de theologische basis voor de bevrijdingstheologie. Die was geïnspireerd op de opkomende afhankelijkheidstheorie en had de bedoeling een sociale beweging op gang te trekken.¹⁶¹ Ze wilden dat de kerk haar eeuwenoude band met de elite opgaf en een volkskerk werd. Armoede was immers geen bestrafbare individuele zonde, maar een gevolg van zondige politieke en sociaaleconomische structuren die de bevrijdende werking van het evangelie tegenhielden. Het was daarom de taak van christenen om koloniale structurele ongelijkheden bloot te leggen en met politiek engagement te bestrijden. Ze moesten daarbij een “voorkeursoptie voor de armen” nastreven

¹⁵⁷ Litonjua, 'Third World/Global South', 33.

¹⁵⁸ Prudhomme, 'De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité?', 27–28.

¹⁵⁹ Pelletier, 'tiers-mondisme catholique', 99–102.

¹⁶⁰ McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, 15–19; Latré, *Strijd en Inkeer*, 266.

¹⁶¹ Litonjua, 'Third World/Global South', 25.

en zich baseren op christelijke basisgemeenschappen (*Comunidades eclesiales de base*: CEB's).¹⁶² Dat waren kleine groepen mensen die aan gemeenschappelijke bijbellectuur deden. De boodschap uit de Bijbel moest hen stimuleren om hun problemen te analyseren en om bottom-up hun levensomstandigheden te verbeteren.¹⁶³

Vanaf midden jaren zeventig en zeker in het decennium daarop won de bevrijdingstheologie ook aan populariteit in België. Onder andere de Commissie *Justitia et Pax* die na het Tweede Vaticaans concilie ontstond (1968) wilde een link leggen tussen het evangelie en rechtvaardigheid. De Commissie beschouwde bewustmaking binnen de kerk in eigen land zowel als in het Globale Zuiden als de enige uitweg uit dominantiemechanismen.¹⁶⁴ Ook binnen de Vlaamse progressief christelijke beweging bestond grote interesse, aangewakkerd door de aanwezigheid van Latijns-Amerikaanse studenten in Leuven. Door de populariteit van de Braziliaanse bisschop en bevrijdingstheoloog Dom Hélder Câmara, die in 1975 België bezocht, stond vooral Brazilië volop in de belangstelling bij hen. Câmara had tijdens het Tweede Vaticaans Concilie zijn inzet voor de armen, voor mensenrechten en tegen kerkelijk materialisme getoond en voor het verstrekken van rechtvaardigheid in plaats van aalmoezen gepleit. Bekend van hem is de uitspraak: "Wanneer ik de armen te eten geef noemen ze me een heilige. Wanneer ik vraag waarom de armen geen eten hebben, noemen ze me een communist."¹⁶⁵ Die uitspraak toont de moeilijke verhouding tussen bevrijdingstheologen en de mainstream kerk. Daarin deed zich na het Concilie immers een conservatieve terugval voor. De post-Vaticanum encycliek *Humanae Vitae* (1968) bijvoorbeeld veroordeelde geboortebeperving opnieuw, ook als middel tegen overbevolking en onderontwikkeling. In 1978 kwam er een Vaticaans spreek- en reisverbod voor Câmara en ook Leonardo Boff werd hier in 1985 door getroffen.¹⁶⁶ Voor progressieve christenen was de bevrijdingstheologie daarom een teken van hoop tegenover de reactionaire beweging in de kerk.

Bovendien sloot die theologie aan bij het links-katholicisme van de jaren vijftig. Belgische tijdschriften als *De Maand* toonden toen al de vernieuwingsdrang en het verlangen tot een

¹⁶² Bevrijdingstheologen benadrukten dat ze het marxisme niet steunden. Het voorvoegsel 'voorkeur' moest in de uitdrukking 'voorkeursoptie voor de armen' immers benadrukken dat het om een christelijk begrip met Bijbelse oorsprong ging en niet om een marxistische klassenstrijd: Litonjua, 36–37.

¹⁶³ McGovern, *Liberation Theology and Its Critics*, 15–19; Litonjua, 'Third World/Global South', 33–39.

¹⁶⁴ Stangherlin, 'organisations non gouvernementales', 15–16; Van De Poel, 'Tussen participatie en representatie', 89.

¹⁶⁵ Calderisi, *Earthly mission*, 14.

¹⁶⁶ Gevers, *Kerk in de kering*, 240–54, 304; Latré, *Strijd en Inkeer*, 217–19, 258–66.

dialogoog met links. Het links-katholicisme wilde het typerende anticommunisme en antisocialisme van een verzuilde samenleving doorbreken.¹⁶⁷ Aangezien christenen de verantwoordelijkheid hadden om de ellende in de wereld te verlichten en die ellende voortvloeide uit het neoliberal kapitalisme, was een zekere openheid tegenover het marxistisch alternatief noodzakelijk.¹⁶⁸ Het links-katholicisme bereidde dus de context voor waarin een sociaalgeoriënteerde bevrijdingstheologie aanhang kon vinden bij groepen van westerse christenen. Een discours dat de schuld van onderontwikkeling in het kapitalistisch wereldsysteem zag, ontstond dus niet pas bij bevrijdingstheologen.

2.2 Structurele hulp bij Broederlijk Delen

(ca. 1968 – ca. 1985)

Broederlijk Delen toonde zich erg enthousiast tegenover het tiersmondisme en de bevrijdingstheologie. Vanaf 1966 ontstond bij de ngo het besef dat het “Westen de Derde Wereld arm houdt” en dat een structurele aanpak bijgevolg noodzakelijk was.¹⁶⁹ Individuele giften (zichzelf in de vasten iets ontzeggen ten voordele van een ander) bestreden enkel gevolgen. Ze waren dus niet toereikend voor een rechtvaardige oplossing van de oorzaken van armoede: “structuurhervormingen [waren] belangrijker dan harttransplantaties”.¹⁷⁰ In navolging van Nyerere’s idee over zelfredzaamheid schreef Broederlijk Delen in 1969 dat diens hulpverlening van directe hulp naar hulp ten voordele van *self-help* was geëvolueerd.¹⁷¹ De organisatie stelde in die context dat alle socio-economische projecten “een duurzaam karakter in zich [moesten] dragen en, van nature uit, een opvoedende waarde [moesten] hebben.”¹⁷² In het volgende decennium werd dat gedachtegoed volledig geïntegreerd: niet liefdadig medelijden, maar de strijd voor rechtvaardige herverdeling moest (religieuze) ontwikkelingshulp kenmerken. De “heilsboodschap” had immers “ook structurele zonden op

¹⁶⁷ Gerard en Horn, *Left Catholicism, 1943–1955*; Gevers, *Kerk in de kering*, 233–35; Latré, *Strijd en Inkeer*, 266–67.

¹⁶⁸ Corneillie, ‘Een vasten van delen’, 20–48, 85–91.

¹⁶⁹ Corneillie, 104.

¹⁷⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 1: Werkgroep vastencampagne 1969, 17 mei 1968, 2-5; Simoens, *25 jaar solidariteit, strijd en inkeer*, ‘1969’.

¹⁷¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 38: Jaaroverzicht, 1969.

¹⁷² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 1: Verslag vergadering uitvoerend comité – commissie projecten door dhr. Nachtergaele, 3 december 1969, 5.

het oog”, waardoor de “christelijke inspiratie niet anders dan ook maatschappijkritiek [kon] inhouden”. Vanaf 1973 werden solidariteit en bevrijding de hoofdthema’s voor Broederlijk Delen en daarmee kreeg zijn werking definitief een politieke dimensie.¹⁷³ In dat politiek streven werd het christendom verzoend met het socialisme, dat “enorme kristelijke (sic) waarden in zich” droeg.¹⁷⁴

Toch betekende die toenadering evenmin als voor andere katholieke tiersmondisten een onvoorwaardelijke omarming van links. Nochtans kreeg Broederlijk Delen, net als andere katholieke tiersmondisten, wel die kritiek. De ngo stond volgens critici te positief tegenover het socialistische regime van Allende. Ook de slogan “de aarde behoort aan allen” van 1987 en 1988 werd als socialistisch beoordeeld. Volgens Broederlijk Delen zelf kon socialisme echter even gevaarlijk zijn als kapitalisme. Een uitgesproken christelijk analysemodel vormde bijgevolg een beter alternatief.¹⁷⁵ Dat leidde soms tot gewrongen posities tussen het christendom en het socialisme, iets wat in die periode geen unicum was. Een parallelle ontwikkeling is bijvoorbeeld terug te vinden bij de Franse tegenhanger van Broederlijk Delen: C.C.F.D. (Comité Catholique contre la Faim et pour le Développement). In 1973 gebruikte die organisatie reeds de slogan “La terre est à tous” om structurele veranderingen door te voeren en ook die ngo stond positief tegenover Allende’s regime in Chili.¹⁷⁶

De aandacht voor een linkser, maar nog steeds christelijk alternatief leidde tot een dubbele tendens van bewustmaking in zowel het Westen als het Globale Zuiden. De encycliek *Populorum Progressio* inspireerde Broederlijk Delen al in 1968 tot het streven naar een mentaliteitswijziging in het Westen. Een andere inspiratiebron daarvoor was Dom Hélder Câmara, die het Westen er in 1972 op attent maakte dat een bewustmaking in eigen gebied de enige weg was richting een rechtvaardige politieke, economische en culturele ontwikkelingsstrategie.¹⁷⁷ Industrielanden moesten leren dat economische groei niet alles was. Alleen dan kon een harmonieuze in plaats van dominerende verhouding met het Zuiden ontstaan. Volgens Broederlijk Delen was het aan katholieken om die eis tot hervorming te

¹⁷³ Fannes, Felix en Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad*, 17; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Verslag projectencolloquium, 13 maart 1986.

¹⁷⁴ Maes en Franssens, “Samen op weg naar bevrijding”.

¹⁷⁵ Bervoets, ‘Ontwikkeling in het verloren decennium’, 48–49.

¹⁷⁶ Pelletier, ‘tiers-mondisme catholique’, 89–91.

¹⁷⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Broederlijk Delen zelfevaluatie, 21 september 1979.

stellen, ook al overstegen globale problemen de kerk.¹⁷⁸ De progressief christelijke levensstijl van liefde en zelfopofferend delen werd immers gezien als ideale invulling van zo'n mentaliteitswijziging. Christenen uit Azië en Latijns-Amerika waren "profeten" voor zo'n progressief christendom.¹⁷⁹ "De kerk van Latijns-Amerika en andere continenten (sic)", zo stelde Broederlijk Delen immers, "kan een nieuw gelaat, nieuwe impulsen geven aan onze eigen kerkgemeenschap in haar poging een radicale *ommekeer ommekaar* te verwezenlijken. [...] Kristelijke (sic) basisgemeenschappen uit de Derde Wereld kunnen ons inspireren voor het kerk-zijn hier."¹⁸⁰ Dat wil niet zeggen dat de Europese kerk volledig was afgeschreven. Ook pauselijke encyclieken (*Mater et Magistra* (1961), *Pacem in Terris* (1963), *Populorum Progressio* (1967)) en de Belgische bisschoppen boden inspiratie. Die laatste spoorden Broederlijk Delen actief aan om structuurhervormingen in acht te nemen.¹⁸¹

Een tweede element was het werken aan een bewustmaking van gemeenschappen in het Globale Zuiden, met de bedoeling hen kennis te laten maken met onderukkende structuren zodat ze zich er op eigen kracht uit konden bevrijden. Bewustmaking was met andere woorden een pad richting zelfredzaamheid. Dat idee van *Conscientização* was uitgewerkt door de Braziliaanse pedagoog Paulo Freire. Zelf was hij geen theoloog, maar als progressieve intellectueel was hij wel zeer sterk verbonden met de bevrijdingstheologie. Freire bewonderde die strekking omdat ze, in tegenstelling tot de door hem bekritiseerde geïnstitutionaliseerde kerk, een brug sloeg tussen de wereldse realiteit en het transcendente. Centrale ideeën uit de bevrijdingstheologie kwamen dan ook terug in zijn werk, onder andere de term "bevrijding" zelf, maar ook kritiek op de schending van mensenrechten en de voorkeursoptie voor de armen. Zelf gaf hij op zijn beurt nieuwe dimensies aan de theologie. De nadruk op praktisch ingrijpen en op engagement, het idee van religieuze

¹⁷⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag Hoe kan Broederlijk Delen de ontwikkelingswaarde beoordelen van de initiatieven die zij steunt in ontwikkelingslanden en in industrielanden?, 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 1: Werkgroep vastencampagne 1969, 17 mei 1968, 2-5.

¹⁷⁹ Bruyninckx e.a., *Ommeekeer ommekaar*, 15.

¹⁸⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Persconferentie vastenactie Nederland door Baziel Maes, 21 februari 1980; *Ommeekeer, Ommekaar* was in 1980 de slogan van Broederlijk Delen.

¹⁸¹ Fannes, Felix en Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad*, 21-23; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Persconferentie vastenactie Nederland door Baziel Maes, 21 februari 1980; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: reflectie op evolutie van Broederlijk Delen door Baziel Maes, [1979].

basisgemeenschappen (CEB's) en de centrale rol daarin voor dialoog werden door hem geïntroduceerd.¹⁸²

Naast de bevrijdingstheologie had Freire ook bewondering voor guerrillastrijders als Fidel Castro en Che Guevara. Toch wilde hij een andere manier zoeken om de “onderdrukten” te helpen. De beste optie was volgens hem door politieke *self-help* scholing en alfabetisering van volwassenen.¹⁸³ Die moesten ten eerste opnieuw beseffen dat ook zij volwaardige mensen waren, moesten vervolgens in staat worden gesteld om hun eigen situatie te evalueren en moesten tot slot een sterke onderlinge solidariteit opbouwen. De kracht die ze in solidariteit zouden vinden, zou immers sterk genoeg zijn om zowel zichzelf als hun onderdrukker te verlossen. Onderwijs was daarom een uiting van een universele ethiek van solidariteit en was dus veruit te verkiezen boven zowel het marxistisch determinisme als de valse en schadelijke vrijgevigheid van het kapitalistische westen.¹⁸⁴ De vorming die Freire promoveerde vond meestal plaats in de context van een CEB en werd veelal verstrekt door geestelijken. Hoewel het dus wel degelijk de mensen zelf waren die hun ketenen moesten doorbreken, moest dat proces altijd van buitenaf (door onderwijzers) worden geïnitieerd.

De invloed van Freires ideeën op Broederlijk Delen was groot. Zoals de ngo in het begin van de jaren tachtig zelf zei, was Broederlijk Delen “heel erg fan van consciëntizatieprojecten (sic)” die in lijn waren met zijn denken.¹⁸⁵ Ieder project moest een uitzaaiingseffect hebben en een vormingsproces inhouden dat tot “endogene ontwikkeling” leidde via sociale bewustmaking en mobilisatie.¹⁸⁶ Het moest met andere woorden een “bevrijdingswaarde” hebben om voor steun in aanmerking te komen. Dat criterium kon echter rekkelijk worden ingezet, aangezien

¹⁸² James D. Kirylo en Drick Boyd, *Paulo Freire: His Faith, Spirituality, and Theology* (Sense Publishers, 2017), 82–89, <https://doi.org/10.1007/978-94-6351-056-1>.

¹⁸³ Dat alfabetisering niet enkel voor jongeren, maar net ook aan volwassenen werd aangeboden was belangrijk. Dat werd duidelijk in een alfabetiseringsproject van Broederlijk Delen voor Ethiopische plattelandjongeren. Hun alfabetisering leidde tot plattelandsvlucht, zeker indien volwassenen niet ook werden geschoold. Dan konden die laatsten immers geen vernieuwingen in het plattelandleven doorvoeren, waardoor het onaantrekkelijk werd voor jongeren: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 363 – BD/84/Ethiopië/AF-463: Projectbeoordeling, februari 1984.

¹⁸⁴ Chet A. Bowers en Frédérique Apffel-Marglin, *Re-Thinking Freire: Globalization and the Environmental Crisis*, Sociocultural, Political and Historical Studies in Education (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2005), 13–18; Kirylo en Boyd, *Paulo Freire*, 95.

¹⁸⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag ‘Hoe kan Broederlijk Delen de ontwikkelingswaarde beoordelen van de initiatieven die zij steunt in ontwikkelingslanden en in industrielanden?’, 1984.

¹⁸⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Prioriteiten in Chili binnen de huidige context door Jef Felix, 29 januari 1986.

de bevrijdingswaarde van een langzaam groeiend bewustmakingsproces moeilijk viel uit te drukken in een concreet “veranderingseffect”.¹⁸⁷ Het liefst zag Broederlijk Delen projecten bovendien vertrekken vanuit de allerarmsten die samenkwamen in een CEB. Enkel door te luisteren naar wat lokale gemeenschappen wilden, kon hun bevrijdingsproces worden gesteund.¹⁸⁸ Een basisgemeenschap was voor de ngo een kleine groep van kritische christenen die een verband legden tussen hun geloof en een politiek engagement en was dus geen synoniem voor een hiërarchische en klerikale parochie. De definitie van Broederlijk Delen kwam echter niet altijd overeen met de opvattingen van projectaanvragers. Die zagen een basisgemeenschap soms als een uitsluitend kerkelijke gemeenschap zonder het politieke aspect.¹⁸⁹ In die betekenis was een basisgemeenschap voor Broederlijk Delen echter niet interessant, want aanvragen die een zuiver godsdienstig doel hadden zonder politieke insteek of aanvragen vanuit een parochie werden doorgaans afgewezen (temeer omdat subsidies voor traditioneel pastoraal werk de zelfredzaamheid in gevaar konden brengen).¹⁹⁰ Omgekeerd was de afwezigheid van het religieuze aspect bij politieke projecten even problematisch.¹⁹¹

De steun van Broederlijk Delen aan projecten rond bewustmaking richting zelfredzaamheid kwam in grote mate voor in het land van oorsprong (Brazilië), maar bleef zeker niet beperkt tot dat land: “B.D. steunt bijna in alle DW-landen consciëntizatieprojecten”.¹⁹² Enkele voorbeelden van projecten in Brazilië die zo’n vormingsaspect inhielden (voorbeelden tussen 1979 en 1984) waren de oprichting of ondersteuning van nieuwe CEB’s die de band tussen geloof en politiek engagement uitlegden in cursussen, liturgische teksten of bezinningsteksten in de volkstaal; de uitgave van een nieuwe geschiedenis van de Latijns-Amerikaanse kerk, geschreven vanuit het perspectief van gemarginaliseerde groepen; alfabetiseringscursussen,

¹⁸⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 293- BD/82/Brasil/AM-438: Projectvoorstelling, 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.293- BD/82/Brasil/AM-438: Brief van Thierry Verhelst aan Maria Leda Rodriguez de Almeida, 10 mei 1982.

¹⁸⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 66: Documentatiemateriaal voor BD-Info: BD en de missionarissen, 1983

¹⁸⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 293- BD/82/Brasil/AM-438: Projectvoorstelling, 1982; Ibid.: Brief van Thierry Verhelst aan Maria Leda Rodriguez de Almeida, 10 mei 1982; Ibid.: Brief van Th. Verbruggen aan Thierry Verhelst, 1 juni 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 270 -BD/80/Brasil/AM-231: Brief van Babette Harper aan Meis Bockaert, 7 september 1981.

¹⁹⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 279 -BD/81/Brasil/AM-302: Projectbeoordeling, juni 1978; Ibid., nr.291- BD/82/Brasil/AM-430: Projectbeoordeling, juni 1982.

¹⁹¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 256- BD/79/Brasil/AM-095: Projectbeoordeling, 1978.

¹⁹² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 298- BD/83/Brasil/AM-515: Projectbeoordeling, juni 1983.

soms rechtstreeks aangevraagd door Paolo Freire; boeren bewust maken van hun “rol als christenen” in de verandering van de samenleving; een pastoraal centrum dat wereldgericht onderwijs verstrekke om leiders te vormen die hun gemeenschap konden ontvoogden; toepassing van Bijbelse parabels op de dagelijkse realiteit om maatschappijanalyse en solidariteit te stimuleren; maar evengoed projecten die bestaande bewustmakingsprojecten evalueerden.¹⁹³



Figuur 1: Broederlijk Delen steunde een studie- en documentatiecentrum in Sao Paolo dat onder andere stripboekjes verspreidde om gemeenschappen bewust te maken van hun uitbuiting.

Uit: Leuven, KADOC, Archief Broederlijk Delen, nr. 263 – BD/80/Brasil/AM-150.

¹⁹³ Respectievelijk: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 256 - BD/79/Brasil/AM-095: Verslag projectwerking Vitoria, 1979; *Ibid.*, nr. 250 - BD/79/Brasil/AM-031: Projectbeoordeling, juni 1979; *Ibid.*, nr. 270 - BD/80/Brasil/AM-231: Verslag projectwerking IDAC, 1984; *Ibid.*, nr. 295 - BD/82/Brasil/AM-484: Projectbeoordeling, december 1982; *Ibid.*: nr. 291 - BD/82/Brasil/AM-432: Projectbeoordeling, 1982; *Ibid.*, nr. 298 - BD/83/Brasil/AM-515: Projectbeoordeling, juni 1983.

Een voorbeeld van een door Broederlijk Delen gesteund intercontinentaal project hierrond was het tijdschrift *Convergence* van Pax Romana in 1981. Dat wilde een band leggen tussen verschillende basisgemeenschappen van de internationale beweging van katholieke intellectuelen. Op die manier moest internationale solidariteit ontstaan en moesten “onderdrukten” beseffen dat zij niet alleen stonden in hun bevrijdingsstrijd.¹⁹⁴ Ook in Israël/Palestina vond Broederlijk Delen bewustmaking van groot belang om de Arabische (christelijke) gemeenschappen hun eigenwaarde en trots terug te geven. Emancipatie zou hen op hetzelfde niveau brengen als de Joodse gemeenschap wat wederzijdse verstandhouding kon stimuleren.¹⁹⁵ Voorbeelden waren de Prisoners Friends Association in Israël, die publicaties en conferenties over de levensomstandigheden van gevangenen en hun families verzorgde; of een gemeenschapscentrum voor vluchtelingen in de Gazastrook dat groepen zelfredzaam wilde maken.¹⁹⁶ Daarnaast werden met dat doel voor ogen verhoudingsgewijs zeer veel studiebeurzen verleend aan Palestijnen. Het “ontwikkelingsgehalte” van zulke beurzen moest wel “buiten kijf staan”, maar die vereiste werd eenvoudig vervuld door het argument dat een studiebeurs zowel een complete braindrain als werkloosheid tegen kon gaan. Scholing vormde lokale leiders die zich ten dienste van hun gemeenschap konden stellen.¹⁹⁷

In Ethiopië tot slot was bewustwording eveneens een bruikbare methode voor de ontplooiing van Ethiopische boerengemeenschappen. Daarnaast benadrukte Broederlijk Delen het belang van een langetermijnperspectief in (hongers)noodsituaties. (Voedsel)noodhulp voor de hongersnood van 1984-1985 mocht *self-reliance* niet ondermijnen. Eerbied voor eetpatronen vermeed bijvoorbeeld dat boeren hun producten nadien niet meer kwijtraakten en stimuleerde import uit andere provincies of uit buurlanden in plaats van uit het Noorden.¹⁹⁸ De steun van Broederlijk Delen voor de projecten (niet voor de politieke ideologie) van het Eritrean People’s Liberation Front (EPLF, °1970) tot slot was de meest radicale uitwerking van diens steun voor de “strijd” voor structurele verandering en bevrijding van onderuit.

¹⁹⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 383 - BD/79/interkont/IKO-003: Projectbeoordeling, 1981.

¹⁹⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 381 - BD/83/Israël/AZ-113: Projectbeoordeling, 1983.

¹⁹⁶ Respectievelijk: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 380 - BD/82/Israël/AZ-092: Projectbeoordeling, 1978; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 380 - BD/82/Israël/AZ-093: Projectbeoordeling, september 1982.

¹⁹⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 381 - BD/83/Israël/AZ-103: Projectbeoordeling, 1983.

¹⁹⁸ *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1986; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330 – BD/79/Ethiopië/AF-071: Reisverslag Ethiopië door Thierry Verhelst, april 1980; *Broederlijk Delen Info*, juni 1988.

Broederlijk Delen zag het EPLF als een “indrukwekkende” beweging die niet alleen met de wapens zijn gemeenschap trachtte te bevrijden, maar die vooral democratisch basissocialisme nastreefde met aandacht voor vrouwenrechten, democratie, alfabetisering, goede levensomstandigheden voor boeren, toegankelijke gezondheidszorg, enzovoort.¹⁹⁹

Naast en met al die vormingsprojecten bestond er ook aandacht voor financiële duurzaamheid. Het doel van capaciteitsopbouw en financiële zelfbedruiping lagen dicht bijeen, waarbij het financiële aspect soms als selectie criterium werd ingezet wanneer het aantal projecten rond bewustmaking te hoog opliep. Naast de vraag of projecten wel tot de basis doorstootten, rees dan de bijkomende vraag of ze ook zelfvoorzienend waren. Een project voor technische vorming en “consciëntisatie”werk werd afgewezen zolang er onduidelijkheid was over de toekomstige financiering. Toenemende afhankelijkheid van buitenlandse steun moest immers absoluut vermeden worden.²⁰⁰ De nadruk op die “politique d’auto-sustentation” kwam vanaf de tweede helft van de jaren zeventig meermaals naar boven, steeds in de context van structurele duurzaamheid, en resulteerde vaak in de oprichting van een rollend fonds.²⁰¹ In Ethiopië steunde Broederlijk Delen bijvoorbeeld eenmalig kleine comités die tot doel hadden eigen inkomsten te genereren. Eenmaal de hongersnood van 1984-1985 over zijn piek heen was nam de buitenlandse steun immers snel

¹⁹⁹ Yemane Desta concludeerde in volgend artikel dat de EPLF inderdaad een holistische aanpak nastreefde van de gecombineerde doelen van bevrijding en ontwikkeling: Yemane Desta, ‘Does the EPLF (Eritrean People’s Liberation Front) qualify to be a learning organization? A modern systems theory perspective’, *Journal of Organisational Transformation & Social Change* 6, nr. 1 (1 april 2009): 5–28, https://doi.org/10.1386/jots.6.1.5_1. Toch kunnen er vragen worden gesteld bij de steun van Broederlijk Delen voor een guerrillabeweging. Vanuit evangelische inspiratie verwierp de organisatie immers wapengeweld. Het lijkt erop dat de steun voor het EPLF eerder kaderde in een Koude Oorlog context dan in een context van katholiek tiersmondisme. (“De EPLF was niet zoals de “onbarmhartige” Sovjet-Unie, maar had net het doel “de Russen eruit [te] gooien””: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 324 – BD/79/Ethiopië/AF-003: Projectbeoordeling, juni 1979; Ibid.: Krantenknipsel De Morgen, 24 april 1979.) Een verdere analyse van deze specifieke case valt echter buiten het opzet van deze masterproef.

²⁰⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 285 – BD/81/Brasil/AM-363: Projectbeoordeling, oktober 1981; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 267 – BD/80/Brasil/AM-195: Projectbeoordeling, juni 1981; Ibid.: nr. 259 – BD/79/Brasil/113: Projectbeschrijving FASE Vitoria, 1979.

²⁰¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 257 – BD/79/Brasil/AM-100 I: Overzicht investeringen, 1979; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 250 – BD/79/Brasil/AM-034: Projectbeoordeling, juni 1979; Ibid. nr. 303 – Brasil/AM-591: Projectbeoordeling, december 1984; nr. 367 – Ethiopië/AF-539: Projectbeoordeling, juni 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/ Animatiedienst*, nr. 5: Prioriteiten in Chili binnen de huidige context door Jef Felix, 29 januari 1986.

af, maar de noodsituatie was daarmee niet over. De comités probeerden met eigen inkomsten dat gat op te vullen.²⁰²

De positieve doelstellingen van structurele hulp werden echter niet altijd bereikt en soms zelfs niet geambieerd, ondanks het discours. Het verlangen om geloofsgenoten te helpen kon soms net tot niet-duurzame beslissingen leiden. De genoemde studiebeurzen voor Palestijnse christenen bijvoorbeeld konden hun marginalisering helemaal niet bestrijden. Een goed diploma betekende immers weinig indien er geen arbeidsmogelijkheden aan vasthingen. Aangezien Israël om “veiligheidsredenen” werk weigerde aan Palestijnse ingenieurs, artsen, geografen, enzovoort, moesten die dus toch laagbetaalde jobs aanvaarden of uitwijken. Studiebeurzen droegen dus niet bij aan het doel van langdurige emancipatie.²⁰³ Een ander voorbeeld uit die regio is de bouw van een gemeenschapscentrum in 1982 waarmee “christenen zich zouden kunnen identificeren”. Hoewel de ngo in principe geen bouwwerken financierde omdat die blijvende materiële noden creëerden, kreeg het argument dat het om “de armsten” ging en dat er een “ware pastorale aanpak” achter zat hier de overhand.²⁰⁴ Voorbeelden uit Ethiopië tonen dat een discours van *self-reliance* soms ook een sluier kon zijn. Steun voor de oprichting van een kindercrèche in 1980 had in principe geen bevrijdende functie, maar werd als emanciperend voor vrouwen beschreven en daarom aanvaard.²⁰⁵ Het is echter de vraag of zo’n project niet vooral om animatieredenen steun kreeg (er was interesse voor in België) en minder om zijn intrinsieke waarde. Een gelijkaardig geval deed zich immers voor met betrekking tot de aankoop van een ambulance in 1984 voor een vluchtelingenkamp in Eritrea. Daar werd expliciet toegegeven dat steun aan de aankoop van een ambulance werd toegezegd omwille van animatieredenen. De ambulance droeg immers niet bij tot het stimuleren van preventieve gezondheidszorg.²⁰⁶

²⁰² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330 – BD/79/Ethiopië/AF-071: Projectbeschrijving (precedenten vanaf 1979), 22 januari 1985.

²⁰³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.378- BD/80/Israël/AZ-052: Brief van Père Khoury aan Jef Felix, 1981; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.378- BD/80/Israël/AZ-052: Projectbeoordeling, 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.378- BD/80/Israël/AZ-052: Projectbeoordeling, 1984.

²⁰⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.381- BD/82/Palestina/AZ-101: Reisverslag van Jef Felix Palestina, 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.381- BD/82/Palestina/AZ-101: Brief aan Broederlijk Delen, september 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Notulen projectensessie, juni 1982.

²⁰⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 340 – BD/80/Ethiopië/AF-170: Projectbeoordeling, juni 1980.

²⁰⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 363 – BD/84/Ethiopië/AF-463: Projectbeoordeling, februari 1984.

2.3 Het einde van het (katholiek) tiersmondisme

(ca. 1985 – 1994)

De tekortkomingen zoals het verlangen om geloofsgenoten hoe dan ook te helpen of het gebruik van een discours rond structurele hulp als een sluier deden Broederlijk Delen in 1984 beseffen dat hun projecten, ondanks alle retoriek, de structurele politieke problemen nog te weinig aanpakten. In het algemeen klonk in België dat “25 jaar ontwikkelingssamenwerking hebben aangetoond dat bij middel van projecten nooit oplossingen werden beoogd die fundamentele wijzigingen tot doel hadden. Ondanks de vele goeie wil, en de ‘progressieve retoriek’ [...] zijn de meeste projekten (sic) van ngo’s in feite nog altijd assistentieel van aard, bezigheidstherapie.”²⁰⁷ Die zelfkritiek van ngo’s stond niet op zichzelf, maar kwam naar boven in een context waarin (katholiek) tiersmondisme de wind van voren kreeg.

De beschuldigingen van marxistische voorkeuren en de afwijzing van de bevrijdingstheologie vanuit de kerk werden in het midden van de jaren tachtig vergezeld van twee andere bronnen van kritiek. Een eerste vorm vertrok vanuit pedagogen en wees erop dat Freires ideeën rond bewustwording bleven steken in een westers evolutionair wereldbeeld, waarin onderontwikkelde groepen in stappen tot hogere ontwikkeling zouden komen. Daarbij erkende hij slechts een vorm van rationaliteit, namelijk een die gebaseerd was op geletterdheid, nooit op oraliteit. Zijn pogingen tot emancipatie vertrokken dus vanuit hetzelfde westers model voor globale ontwikkeling als wat hij wilde verwerpen. Het sloot aan bij de assumpties van het westerse verlichtingsdenken, aangezien mensen hun oogkleppen moesten afleggen en mondig worden. Ze konden dat echter nooit uit zichzelf doen, maar hadden steeds een buitentaander nodig die het proces op gang trok.²⁰⁸ Kritiek kwam onder andere van de pedagoog Ivan Illich die voor een *deschooling* van de maatschappij pleitte. Hij vond bewustwording een nieuwe vorm van kolonisering, waarbij het lokale gestandaardiseerd werd aan de hand van “katholieke (dat is, universeel menselijke) regels”. Bewustmaking was voor hem daarom een verwrongen vorm van christelijke hervorming.²⁰⁹ Die kritiek van een te

²⁰⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Nota aan secretaris-generaal Bert Cleymans van Meis Bockaert – samenvatting standpunt Danny Van De Wauwer, 2 mei 1984.

²⁰⁸ Bowers en Apffel-Marglin, *Re-Thinking Freire*, 1–8.

²⁰⁹ Ivan Illich (1982) in: Bowers en Apffel-Marglin, 15; Marcelo Gajardo, ‘Ivan Illich (1926-)', *Prospects: the quarterly review of comparative education* XXIII, nr. 3 (1993): 711–20.

beperkte blik op “rationaliteit” en “het normale” kan ook worden toegepast op de uitwerking van Freires denken door Broederlijk Delen. In 1984 stelde de organisatie dat er in een Ethiopisch project kleine vooruitgangen waren geboekt, omdat er zich een mentaliteitswijziging had voorgedaan zodat mensen ziektes “niet langer als een straf van God zagen, maar ze rationeel gingen benaderen”.²¹⁰ De genoemde onenigheid over de betekenis van een basisgemeenschap is een ander voorbeeld van dat probleem. Broederlijk Delen ging op zoek naar projecten die voldeden aan zijn definitie van een CEB, maar verzaakte daarmee in zekere zin aan zijn opzet om de waarde van een project niet enkel vanuit een westers perspectief te beoordelen.

Een tweede en diepgaandere uitdaging voor tiersmondisten was de nieuwe stroming van sans-frontieristen. Die uitten kritiek op de flagellatie van de eersten die hulpverstreckende landen als enige oorzaak van al het kwaad zag en daardoor de lokale oorzaken (zoals corrupte leiders) negeerde. Ook bekritiseerden ze de inefficiënte lange-termijnaanpak en verkozen ze opnieuw noodhulp. In hun kritiek op het tiersmondisme werd tot slot de link met het christelijke geloof nogmaals erg duidelijk, omdat (links-)katholieke ngo's hun voornaamste slachtoffer waren.²¹¹ De storm van kritiek ontstond naar aanleiding van het boek *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers Monde, culpabilité, haine de soi* (1983) van de Franse filosoof en schrijver Pascal Bruckner. Die verwierp het idee dat armoede van de een als het spiegelbeeld in het water was van de overvloed van de ander. Ook met de conclusie dat solidariteit bijgevolg een politiek doel moest dienen was hij het niet eens.²¹² De voorbeeldfunctie die katholieke tiersmondisten aan het Globale Zuiden toeschreven was bovendien verwerpelijk:

“Ce que dit cette religion pour affligés, c'est qu'il faut pâtir de la vie comme d'une maladie. [...] Exactement comme Jésus disait des pauvres qu'ils sont nos maîtres, les tiers-mondistes font de la détresse des pays du Sud une vertu à prendre pour modèle. On aime ces tropiques pour leurs failles et leurs lacunes, la famine et le mal sont à la fois subtilement combattus et valorisés; il y là une ambiguïté redoutable dont l'Église catholique n'est

²¹⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 363 - BD/84/Ethiopie/AF-463: Werkingsverslag, 4 juli 1984.

²¹¹ Pelletier, ‘tiers-mondisme catholique’; Davey, *Idealism beyond Borders*, 224–25.

²¹² Davey, *Idealism beyond Borders*, 218.

jamais sortie, mais qui contamine également toutes les organisations d'assistance au tiers monde.”²¹³

Verdedigers van het katholiek tiersmondisme wierpen tegen dat het beeld van critici zoals Bruckner niet in realiteit bestond. De critici veroordeelden slechts een door henzelf verzonden Derde Wereld Mythe samengesteld uit marxisme en bastaard-christendom. Die tegenwerpingen konden de verzwakking van het tiersmondisme echter niet verhinderen. Een jaar na Bruckners boek stichtte MSF de denktank Liberté sans Frontières (LSF). Die verklaarde met de organisatie van een groot colloquium in Parijs rond het *Tiersmondisme en question* een “bliksemoorlog” aan tiersmondisten. Vanuit een sterk antitotalitarisme en anticommunisme viel LSF enerzijds de afhankelijkheidstheorie en het slachtofferbeeld van het Globale Zuiden aan en verdedigde het anderzijds het liberaal kapitalisme als de enige manier om socio-economische met burgerlijk-politieke rechten te combineren.²¹⁴ De kritiek vanuit MSF culmineerde vervolgens in de context van de Ethiopische hongersnood. De organisatie linkte de hongersnood aan politieke oorzaken en publiceerde misbruiken van de Ethiopische overheid als bewijs. Die laatste wees MSF daarop het land uit, wat andere ngo's extra voorzichtig maakte om hulp te kunnen blijven verlenen. Voor MSF was hun stilzwijgen echter een teken van medeplichtigheid. In 1986 hield de organisatie het colloquium *Ethiopie, la pitié dangereuse. De l'aide aux victimes à l'aide aux bourreaux?* dat de tiersmondisten er (nog maar een keer) van beschuldigde steun te verlenen aan het marxistische Ethiopische regime in plaats van aan de slachtoffers ervan. Tegen 1989 waren sans-frontieristen ervan overtuigd de strijd tegen het tiersmondisme succesvol te hebben gestreden. De verzwakking van die laatste stroming was volgens Denis Pelletier echter ook een symptoom van een algemenere crisis “van de militante identiteit van de generaties die uit de Katholieke Actie van de jaren vijftig en zestig” kwamen.²¹⁵

Die vaststelling (uit 1996) leek te impliceren dat een militante religieuze inspiratie uit ontwikkelingswerk op het punt stond te verdwijnen. De case van Broederlijk Delen bewijst echter het tegendeel. De organisatie kon voor het behoud van een militant karakter wel profiteren van een zwakkere aanval in België dan in Frankrijk. MSF België splitste zich in juli

²¹³ Pascal Bruckner, *Le sanglot de l'homme blanc. Tiers Monde, culpabilité, haine de soi*, 118-119 in: Pelletier, 'tiers-mondisme catholique', 94-95.

²¹⁴ Davey, *Idealism beyond Borders*, 215-24; Pelletier, 'tiers-mondisme catholique', 94.

²¹⁵ Davey, *Idealism beyond Borders*, 226-46; Pelletier, 'tiers-mondisme catholique', 94-105.

1985 af van de Franse hoofdzetel uit onvrede met de ideologische strijd van LSF en de overdreven afwijzing van langetermijndenken.²¹⁶ Het verschil tussen de Franse en de Belgische tak reflecteerde zich in de uiteenlopende ontwikkelingen van de ngo's C.C.F.D. en Broederlijk Delen. Die eerste werd terug onder sterker bisschoppelijk toezicht geplaatst, waardoor diens manoeuvreerruimte verkleinde. Zij moest weer samenvloeien met andere meer conservatieve katholieke organisaties.²¹⁷ Broederlijk Delen echter behield zijn onafhankelijkheid wat betreft de interpretatie van zijn christelijke inspiratie. Desondanks ging de ngo wel op zoek naar zijn plaats en waarde tegenover MSF/AZG België en het sans-frontierisme in het algemeen.

Om in de nieuwe context concurrentieel te blijven, moest Broederlijk Delen de voordelen van zijn werking beter uitspelen en de nadelen van de nieuwe stroming vermijden. Voornamelijk de focus van sans-frontieristen op publiciteit en het gebruik van eurocentrische stereotypen daarin was een punt van kritiek.²¹⁸ Broederlijk Delen kon en wilde wat betreft investeringen in campagnevoering niet met AZG concurreren. Daarom ging de ngo op zoek naar zijn eigen "meerwaarde" zodat het die beter tot zijn recht kon laten komen. De ngo concludeerde dat AZG door zijn operationele karakter zelf projecten kon voorstellen, maar daardoor miste wat Broederlijk Delen wel had: langdurige partnerschappen op het terrein. De organisatie wilde dus zijn langlopende projecten en "gestoffeerde dossiers" in de kijker zetten via de animatiedienst. Daarom moest zo'n 10% van de projecten gekozen worden om animatieredenen en de rest om zijn ontwikkelingswaarde. Dat was voordien ook al gebeurd (denk aan de kindercrèche en de ambulance), maar werd nu officieel gepromoot. De reden was dat aansprekende langlopende projecten een grote educatieve waarde, of met andere woorden bewustmakingswaarde, konden hebben voor de Vlaamse bevolking.²¹⁹ Ondanks de uitdaging van het sans-frontierisme en de herdenking van Broederlijk Delen zijn werking – in 1986 stelde de ngo dat zijn "tiersmondistische periode blijkbaar voorbij [was]" – gingen de

²¹⁶ Davey, *Idealism beyond Borders*, 223, 238.

²¹⁷ Pelletier, 'tiers-mondisme catholique', 105–6.

²¹⁸ Davey, *Idealism beyond Borders*, 243–44.

²¹⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Projecten en animatie een denkoefening door Dirk Willems, 11 november 1992, 1-6.

centrale premisses ervan dus niet meteen verloren.²²⁰ De achterban moest “concreet zicht van binnenuit” krijgen op “ontwikkeling/bevrijding en [...] structurele oorzaken”.²²¹

Ook in de projectwerking was er grote continuïteit met de vorige periode. In 1987 stond de voorkeursoptie voor de armen, zoals gepopulariseerd door de bevrijdingstheologie, in de schijnwerpers.²²² Wel moet daarbij gezegd worden dat die term ondertussen was doorgesijpeld in de mainstream kerk. Paus Johannes Paulus II bevestigde in een toespraak datzelfde jaar dat de voorkeursoptie een idee was dat tot de leer van de universele kerk behoorde, omdat het een keuze van en voor Christus was.²²³ Daarnaast bleef bewustmaking het uitgangspunt en stond de link met basisgroepen en educatie centraal. Hoewel de ngo in theorie niet veel voelde voor een thematische specialisering in vormingsprojecten, uit schrik om in modes te vervallen, “[wees] de praktijk uit dat de projecten van Broederlijk Delen in veel gevallen een algemeen (niet technisch) vormingsaspect omvatten, de zogenaamde projecten van sociale bewustmaking en bevrijding.”²²⁴

In 1992 vroeg de ngo zich wel af of bevrijding “nog adequaat” was in het motto “projectenhulp kans tot bevrijding”. Het stelde zich vooral de vraag wat bevrijding nu juist betekende. Voor de ngo was dat een combinatie van christelijke verlossing, “rechtmatig gekozen menselijk leven en geluk” en de strijd tegen de schending van mensenrechten.²²⁵ De achterliggende doelstellingen veranderden echter nog steeds niet. Een strategie gericht op endogene ontwikkeling, structurele veranderingen, empowerment, machtsverdeling en participatie bleef aangewezen om tot “duurzame zelforganisatie van de bevolking” te komen en veranderingsprocessen op gang te brengen.²²⁶ Het discours dat projecten beschreef als gangmakers van voortdurende processen en structurele veranderingen moest dus “menens”

²²⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag projectendienstvergadering, 18 maart 1986.

²²¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Projecten en animatie een denkoefening door Dirk Willems, 11 november 1992, 4.

²²² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Vervolg projectencolloquium – werkgroep Afrika, september 1987.

²²³ Gerald S. Twomey, ‘Pope John Paul II and the “Preferential Option for the Poor”’, *Journal of Catholic Legal Studies* 45, nr. 2 (2006): 321–68.

²²⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 60: Beslistingslijst, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Verslag, september 1988, 3; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Verslag projectencommissie, 11 april 1994.

²²⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag projectendienstvergadering, 3 november 1992.

²²⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Verslag projectencommissie medefinanciering, 15 september 1994.

zijn. De organisatie vroeg zich wel af “hoe hard [ze] het criterium [wilden] maken” van “de ‘duurzaamheid’ van de projecten/acties (blijven dóórwerken na ophouden van externe steun)?”²²⁷ Ook het christelijke element van een duurzame oplossing bleef aanwezig. Zo stelde de ngo dat ze als “christelijke solidariteitsorganisatie andere verwachtingen [had] naar de projecten toe dan alleen maar materiele verwachtingen”. Via “vorming van de basis en steun voor sociale bewegingen” wilde Broederlijk Delen een “dienst aan de wereld zijn” zoals het Tweede Vaticaans Concilie had voorgeschreven.²²⁸

Ondertussen was ook financiële duurzaamheid niet van de agenda verdwenen. In het begin van de jaren negentig engageerden zeven Belgische ngo’s zich met de steun van NCOS (Nationaal Centrum voor Ontwikkelingssamenwerking, sinds 2000 11.11.11) om een systeem van alternatieve financiering (ALFI) uit te werken. Dat gebeurde vanuit het besef dat traditionele giften de lokale financiële middelen niet mobiliseerden en dus afhankelijkheid in stand hielden. Ze zochten naar een overgang van giften naar kredietverleningen, maar los van internationale kapitaalmarkten.²²⁹ Broederlijk Delen werd uitgenodigd om bij hen aan te sluiten, maar had tegen het einde van 1994 nog geen besluit genomen. De organisatie was wel akkoord met het opzet – namelijk ALFI als instrument tot zelfhelp en ontwikkeling richting autonomie – maar vreesde dat het sociaal-culturele aspect in die focus op financiering verloren zou gaan.²³⁰

Ook wanneer een ecologisch begrip al lang opgang had gemaakt, bleef duurzaamheid dus tegelijk een organisatorische en financiële betekenis behouden. Een duurzaam project betekende voor Broederlijk Delen niet alleen dat het op eigen benen bleef bestaan, maar ook dat het van onderuit een noemenswaardige verandering teweeg kon brengen in structuren die verantwoordelijk waren voor onderontwikkeling en op die manier op lange termijn verbeteringen kon realiseren. Het aantal projecten rond structurele hervormingen en educatie/bewustmaking bleef torenhoog en de impact van die projecten werd in de laatste periode zelfs nog vaker expliciet met het begrip duurzaamheid benoemd dan in de vroegere

²²⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Opvolging en evaluatie, 1994.

²²⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Verslag projectencommissie, 11 april 1994.

²²⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Documentatie ALFI, mei 1994.

²³⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Verslag aan de ngo-leden van het NCOS, 22 december 1993; *Ibid.*: Verslag projectencommissie, 2 februari 1994; *Ibid.*: Verslag werkvergadering ALFI, 9 juni 1994; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Bespreking projectendienstvergadering door Johan Bastiaensen, 19 oktober 1994.

jaren. Voor de introductie van concepten rond een lange-termijnimpact en structurele verandering was de christelijke inspiratie cruciaal geweest. De bevrijdingstheologie was immers duidelijk herkenbaar in het discours van de ngo en bleef diens uitgangspunt ondanks de veroordeling van theologen als Leonardo Boff en Hélder Câmara. Broederlijk Delen speelde bovendien zijn katholieke karakter uit om de noodzaak tot lange-termijnoplossingen te legitimeren en onderbouwen: solidariteit en herverdeling waren immers christelijke taken. Toch leidde de christelijke inspiratie niet altijd tot een duurzaam effect van projecten. Soms haalde het verlangen om christelijke gemeenschappen te steunen de bovenhand op een langetermijnvisie. Bovendien besepte de ngo in het midden van de jaren tachtig dat zijn opzet om structurele veranderingen te verwezenlijken niet altijd in praktijk was omgezet.

3. Groeiende aandacht voor ecologische duurzaamheid

“De term ontwikkeling wordt vaak misbegrepen en vertaald in termen van economische groei. Het westerse welvaartsmodel wordt het na te volgen voorbeeld. Nochtans is ontwikkeling veel meer dan alleen groei en economische vooruitgang. Het heeft ook te maken met zelfredzaamheid, politieke onafhankelijkheid, behoud van culturele en gemeenschapswaarden, eerbied voor mensen- en volkerenrechten, totale menselijke ontplooiing. Een factor die bij het nadenken over ontwikkeling tot voor kort uit het oog werd verloren, was het milieu. Het milieu vormt nochtans een basisvoorwaarde voor een harmonische en globale ontwikkeling van mens en gemeenschap, met het oog op de toekomst.”²³¹

In dit citaat uit 1988 toonde Broederlijk Delen dat het niet enkel aandacht wilde hebben voor de vormen van duurzaamheid uit het vorige hoofdstuk, maar ook voor ecologische duurzaamheid. Dat “vergeten” element vormt het onderwerp voor de komende drie hoofdstukken. Dit hoofdstuk laat het religieuze aspect even los en beschrijft in drie overlappende chronologische frames (vanaf het midden van de jaren zeventig tot het midden van de jaren negentig) welke betekenis Broederlijk Delen gaf aan milieu en vanaf wanneer ecologische duurzaamheid een rol ging spelen. Het combineert daarvoor literatuurstudie met bronnenanalyse. De literatuurstudie geeft inzicht in evoluties en trends in het ontwikkelingsdenken en de bronnenanalyse onderzoekt hoe Broederlijk Delen daarop inspeelde. Dat laatste is opnieuw een wisselwerking tussen een semasiologische discoursanalyse (die vaststelt dat het begrip duurzaamheid met milieu wordt gelinkt) en een onomasiologische discoursanalyse (die de opkomst van begrippen rond milieu nagaat) van het bronnenmateriaal betreffende de drie gekozen regio’s, de administratie en het tijdschrift. De evoluties in het narratief over milieu verliepen niet gelijk in het discours van de projectwerking

²³¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Programmabladd studiedag jaarthema, 1988.

enerzijds en het publieke discours anderzijds. In het interne discours van de projectwerking kaderde de vroegste aandacht voor het natuurlijk milieu in een vertoog van aangepaste technologie. Dat was echter nog geen, of althans niet in de eerste plaats, bewust ecologische werkwijze (3.1). In het publieke discours won ecologie vanaf het einde van de jaren zeventig aan belang en dan vooral als een kritiek op de eigen consumptiemaatschappij, die lessen moest trekken uit de harmonieuze en milieuvriendelijke levensstijl van niet-industriële bevolkingen. De kritiek richtte zich vooral op grote ondernemingen en leidde daardoor minder tot een introspectie van de eigen werking (3.2). In een laatste fase kwamen al die elementen samen en kreeg het milieu een plaats ‘om zichzelf’. Dat gebeurde tegen het einde van de jaren tachtig (3.3).

3.1 Maatwerk

De natuurlijke omgeving waarin projecten zich afspeelden kwam in het projectdiscours van Broederlijk Delen voor het eerst aan bod in de context van aangepaste technologie. Daarmee sloot Broederlijk Delen aan bij de ideeën van de *appropriate technology movement*, die uit een nieuw-linkse maatschappijkritische tegencultuur ontstond en de oude vorm van technische hulp met “goede technologie” wilde vervangen. De beweging ontsproot dus uit een ongenoegen met de effecten van de hoogtechnologische westerse maatschappij die zowel in binnen- als buitenland tot onderontwikkeling leidde. Ze bekritiseerde daarom de moderniseringstheorie die alle landen tot het westerse technologisch niveau wilde brengen en daardoor te sterk inzette op het creëren van industrieën en de daarbij horende grootschalige elektriciteitsprojecten. Aanvankelijk luidde de kritiek vooral dat die focus tot afhankelijkheid leidde en werkgelegenheid aan lokale ondernemers onttrok.²³² Daarnaast kwam geleidelijk ook een ecologische argumentatie naar voor. De beweging verkoos immers om lokale materialen aan te wenden boven het gebruik van importgoederen, organische

²³² Bess Williamson, ‘Small-Scale Technology for the Developing World: Volunteers for International Technical Assistance, 1959–1971’, *Comparative Technology Transfer and Society* 6, nr. 3 (2009): 239–40, <https://doi.org/10.1353/ctt.0.0019>; Carroll Pursell, ‘The Rise and Fall of the Appropriate Technology Movement in the United States, 1965-1985’, *Technology and Culture* 34, nr. 3 (1993): 629–32, <https://doi.org/10.2307/3106707>; Jessie Lissenden, Siri Maley, en Khanjan Mehta, ‘An Era of Appropriate Technology: Evolutions, Oversights and Opportunities’ (Humanitarian Engineering and Social Entrepreneurship (HESE) Program, Pennsylvanië: The Pennsylvania State University, 2015), 24, <https://doi.org/10.36479/jhe.v3i1.34>.

meststoffen boven chemische varianten en hernieuwbare energie boven fossiele brandstoffen. Toch bleef het begrip van duurzaamheid binnen de aangepaste technologiebeweging balanceren tussen zelfredzaamheid uit het vorige hoofdstuk en een ecologische bekommernis. De beweging verwierf populariteit in Amerika en Europa vanaf het einde van de jaren zestig tot het midden van de jaren tachtig. Ze bouwde voort op oudere bewegingen zoals Volunteers for International Technical Assistance (VITA) die al een decennium eerder aangepaste technologie hadden gepromoot, maar voegde een politieke connotatie toe. De literatuur wijst zelfs verder terug tot Mahatma Gandhi als voorloper van deze beweging.

Het gedachtegoed rond aangepaste technologie kreeg een sterke impuls door het boek van de Britse econoom Ernst Schumacher *Small is Beautiful: A study of economics as if people mattered* uit 1973. Voor hem moest aangepaste of “intermediaire” technologie de menselijke creativiteit uitdagen, goedkoop genoeg zijn zodat iedereen er toegang toe had en bruikbaar zijn op kleine schaal door het gebruik van simpele technieken en lokale materialen. Op die manier moest aangepaste technologie een middenweg bieden tussen “primitieve” werktuigen uit het Globale Zuiden en de grote en krachtige, maar onbruikbare technologische systemen uit het Westen.²³³ Een tweede impuls werd gegeven door het boek *Soft energy paths: Toward a durable peace* uit 1977 van de Amerikaanse natuurkundige Amory Lovins.²³⁴ In dat werk promootte hij hernieuwbare energievormen, zoals organische energie en wind-, water- of zonne-energie, die flexibel vanuit diverse kleine ondernemingen gewonnen konden worden. De energiebronnen moesten breed toegankelijk zijn door hun eenvoudige technologie en de schaal en geografische verspreiding moesten beantwoorden aan lokale noden. Lovins benadrukte dat de keuze voor bepaalde energievormen niet alleen technische of economische overwegingen inhield, maar ook een morele keuze over socio-politieke gevolgen.

Aangepaste technologie was dus niet in eerste instantie een milieubewuste actie. Een essay onder de titel *Inner Technologies* betwijfelde in 1976 zelfs of een “waarlijk holistisch-ecologische ethiek” überhaupt in technologie kon worden ingebouwd als het nog niet in de mens zelf was doorgedrongen. Toch kreeg hernieuwbare energie wel de volledige steun van

²³³ Bess Williamson, ‘Small-Scale Technology for the Developing World’, 239–40; Pursell, ‘Appropriate technology movement, 1965-1985’, 629–31.

²³⁴ Pursell, ‘Appropriate technology movement, 1965-1985’, 629.

milieubewegingen.²³⁵ Aangepaste technologie werd bovendien een containerbegrip dat door verschillende groepen anders werd ingevuld.²³⁶ Afhankelijk van het perspectief en de focus die gelegd werd, kon alternatieve technologie ofwel een milieubewuste onderneming zijn ofwel een uitbreiding op het thema *self-reliance*.

Zoals Lovins' werk aantoont stond de zoektocht naar alternatieve energiebronnen centraal in de beweging. Die laatste wilde inderdaad dat de alternatieve energie het milieu niet verder aantastte en geen nucleaire dreiging inhield, maar tegelijk behoorde de nieuwe energievorm democratisch zijn. Zo had de Santa Barbara Oil Spill van 1969 wel de milieu-impact van fossiele brandstoffen aangetoond, maar de oliecrises van 1973 en 1979 waarbij de brandstofprijzen spectaculair de hoogte in schoten wezen vooral op de nood tot een meer gediversifieerde toegang tot energie aan.²³⁷ Fossiele brandstoffen, net als kernenergie trouwens, hielden een te grote fysieke en politieke (machts)concentratie in. Zonneovens, machines op houtenergie en zelfgebouwde windturbines daarentegen decentraliseerden de toegang tot energie en waren daarom een voorbeeld van een *grassroots* politieke economie die armoede kon tegengaan. Ze vormden een meer "natuurlijk" alternatief in die zin dat de natuur als "equalizer" dienstdeed. Natuurlijk waren ze echter niet in de zin dat het gebruik van hout als vervanging van fossiele brandstof tot grootschalige ontbossing leidde.²³⁸

Het nieuw-linkse karakter maakte de beweging ook populair bij Vlaamse progressieve christenen. Die veroordeelden de door technologie beheerste en door reclame gemanipuleerde consumptiemaatschappij. Ook zij vertoonden in de tweede helft van de jaren zeventig vooral een grote interesse in de energieproblematiek en specifiek in de gevaren van kernenergie. Ze verwierpen die energievorm omwille van zijn milieuverontreiniging, maar ook omwille van zijn veiligheidsgevaren, ondemocratische gecentraliseerde karakter en vanuit

²³⁵ Chelsea Schelly en Aparajita Banerjee, 'Soft Energy Paths Revisited: Politics and Practice in Energy Technology Transitions', *Challenges* 7, nr. 2 (december 2016): 2–3, <https://doi.org/10.3390/challe7020016>; Pursell, 'Appropriate technology movement, 1965-1985', 629–34; Sarah Mittlefehldt, 'From Appropriate Technology to the Clean Energy Economy: Renewable Energy and Environmental Politics since the 1970s', *Journal of Environmental Studies and Sciences* 8, nr. 2 (1 juni 2018): 213–16, <https://doi.org/10.1007/s13412-018-0471-z>.

²³⁶ Mittlefehldt, 'From Appropriate Technology to the Clean Energy Economy', 213.

²³⁷ Bess Williamson, 'Small-Scale Technology for the Developing World', 250–52; Mittlefehldt, 'From Appropriate Technology to the Clean Energy Economy', 212.

²³⁸ Mittlefehldt, 'From Appropriate Technology to the Clean Energy Economy', 212–17.

pacifistisch standpunt bovenal omwille van zijn connotatie met kernwapens. Al die argumenten samen maakten het gebruik van kernenergie voor hen onaanvaardbaar.²³⁹

In dezelfde periode ging ook Broederlijk Delen mee in de ideeën van de aangepaste technologie-beweging. De link met zelfredzaamheid maakte het gedachtegoed immers uiterst relevant voor de projectwerking van de organisatie. In 1979 stelde het daarom: “Broederlijk Delen beveelt overal aangepaste eenvoudige werktuigen en methodes aan, Aangepaste Technologie heet dat. Zo leren die mensen voor zichzelf zorgen [...] dat is zelfontwikkeling of self-reliance [...].”²⁴⁰ Wat betreft landbouwverbeteringen verkoos Broederlijk Delen bijvoorbeeld eenvoudige machines die de mensen zelf konden aandrijven en herstellen boven het financieren van een tractor. Het had geen zin om ingewikkelde technologieën aan te leren, aangezien “de boeren [...] amper het gebruik van het wiel kenden”.²⁴¹ Het was bovendien belangrijk dat ofwel plaatselijke materialen werden gebruikt in plaats van ingevoerde producten ofwel oude materialen werden gerecycleerd. Door mensen te leren smeden konden ze bijvoorbeeld oude vrachtwagens en conservenblikjes tot landbouwgereedschap omvormen.²⁴² Op die manier werden gemeenschappen op termijn onafhankelijk van steun van buitenaf.

In welke mate Broederlijk Delen in zijn projectwerk een ecologische bezorgdheid koppelde aan aangepaste technologie is minder eenduidig en komt in het vervolg van deze paragraaf aan bod. Daarbij wordt een vergelijking gemaakt tussen het discours van de aanvragen en rapporten vanuit het Globale Zuiden enerzijds en het discours van Broederlijk Delen in zijn projectbeoordelingen anderzijds. In zulke beoordelingen vatte de regioverantwoordelijke samen waar een project in zijn opinie voor stond en waarom het al dan niet steun verdiende. Daarom zijn het zeer goede bronnen om inzicht te krijgen in de betekenis die aan de aangepaste technologie gegeven werd. Voor de drie uitgekozen landen wordt nagegaan of

²³⁹ Latré, *Strijd en Inkeer*, 282–95.

²⁴⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Antwoord op veel gestelde vragen aan Broederlijk Delen, 1979, 2.

²⁴¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330- BD/79/Ethiopië/AF-071: Reisverslag van Thierry Verhelst, april 1980, 2, 8.

²⁴² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 419 - Medefinanciering: Projectbeoordeling, oktober 1974; *Ibid.*: Aanvraag co-financiering, [1976], 2; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Antwoord op veel gestelde vragen aan Broederlijk Delen, 1979; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 340 - BD/80/Ethiopië/AF-179: Projectbeoordeling, juni 1980; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 345 - BD/81/Ethiopië/AF-241: Brief van Thierry Verhelst aan mr. H.B. Knüvener, 18 december 1981.

aangepaste technologie er een rol speelde, in wat voor projecten het voorkwam en of het dan een ecologische betekenis kreeg.

Een Braziliaans landbouwproject uit het begin van de jaren tachtig laat een goede vergelijking tussen die twee verschillende discours toe. Het verhogen van landbouwopbrengsten was in alle landen een belangrijk doel voor Broederlijk Delen. Daarom was er nood aan landbouwonderzoek dat theoretische kennis combineerde met lokale empirische kennis over de plaatselijke bodemgesteldheid, de klimatologische omstandigheden en menselijke factoren. Agro-ecologische *zoning* bepaalde dan welk type landbouw, type gewas, type bemesting of type ongediertebestrijding op welke plaats optimaal was.²⁴³ Op die manier konden specifiek aangepaste methodes de traditionele landbouwmethoden, de bodemvruchtbaarheid of erosieproblemen verbeteren.²⁴⁴ Het Braziliaanse project dat Broederlijk Delen steunde was het landbouwprogramma van de Movimento de Organização Comunitária (MOC). Die beweging wilde vanaf 1981 het belang van bio-landbouw en de schadelijke effecten van chemische landbouwproducten in de kijker zetten.²⁴⁵ Dat deed het in de context van de effecten van de Groene Revolutie vanaf de jaren zestig. Die had niet alleen nieuwe zaden geïntroduceerd, maar deed het gebruik van chemische pesticiden, herbiciden en meststoffen ook dramatisch toenemen in grote delen van het Globale Zuiden.²⁴⁶

Bezorgdheid over de nadelen voor mens en milieu van een overmatig pesticidengebruik was al geuit in de jaren zestig, toen ontstond een nieuw concept van *integrated pestmanagement* (IPM). Een sterke impuls kwam bovendien voort uit het boek *Silent Spring* (1962) van schrijfster, wetenschapster en natuurliefhebber Rachel Carson. Dat boek was in de eerste plaats een reactie op de hoge vlucht die pesticiden (vooral DDT) namen in Amerika. Pesticiden boden volgens Carson niet langer een weg richting menselijke vooruitgang, maar betekenden vooral een achteruitgang van de natuur. Het boek werd een groot succes door zijn aangename

²⁴³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 355 - BD/81/Ethiopië/AF-329: Nota over *applied research*, [1982]; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 340 - BD/80/Ethiopië/AF-179: Projectinfo door Broederlijk Delen (Info 3), 1981, 1-3; *Ibid.*: Projectverslag door Didier Pillot en Jean-Christophe Gires, 1982.

²⁴⁴ Erosiecontrole programma's werden vooral opgezet in Palestina en Ethiopië: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 419 - Medefinanciering: Verslag A. Heyboer aan Broederlijk Delen, 14 maart 1976, 6; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 380 - BD/82/Palestina/AZ-093: Projectbeoordeling, september 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 355 - BD/81/Ethiopië/AF-329: Projectaanvraag, 1982.

²⁴⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 292 - BD/82/Brasil/AM-433: Jaarlijks verslag van MOC, 1981.

²⁴⁶ Ewout Frankema, 'Africa and the Green Revolution A Global Historical Perspective', *NJAS - Wageningen Journal of Life Sciences* 70–71 (december 2014): 17–24, <https://doi.org/10.1016/j.njas.2014.01.003>.

schrijfstijl, maar ook door zijn nationalisme en populisme. Carson richtte zich expliciet tot haar lezers en wees hen op de impact van pesticiden op hun levens. Wetenschappers waren volgens haar zowel de schuldigen als degenen die het tij konden keren. Met een geromantiseerd mythisch verleden van Amerika en elementen uit de christelijke canon overtuigde ze haar publiek van de schoonheid van de ruwe natuur en de noodzaak die te beschermen tegen het winstbejag van landbouwondernemingen. Haar invloed stimuleerde de milieubeweging in de jaren zestig om verder te gaan dan enkel natuurbehoud en een progressief karakter aan te nemen. Haar tekst bevatte echter nog geen kritiek op het kapitalisme of de consumptiemaatschappij. Ze beschreef slechts hoe het hele ecosysteem samenhangt en hoe pesticiden daardoor de totale natuurlijke wereld aantastten. De spirituele of esthetische motivatie om parken te beschermen moest zich daarom uitbreiden naar ecologische redenen.²⁴⁷ In 1972 werd de inzet van pesticiden in oorlogen als ecocide veroordeeld op de Stockholmconferentie. Rond dezelfde periode werd het gebruik van DDT verboden en het gebruik van gelijkaardige pesticiden in het algemeen strenger gecontroleerd in de Verenigde Staten en in West-Europese landen.²⁴⁸

De sterkere controle op het gebruik van schadelijke chemische pesticiden in het Westen contrasteerde echter met de aanhoudende productie ervan voor export naar het Globale Zuiden. In 1979 waren meer dan 25% van de vanuit Amerika geëxporteerde pesticiden verboden of sterk in gebruik teruggeschroefde producten.²⁴⁹ Daartegen kwam de MOC dus in protest. De beweging stelde vast dat onder andere bij de opslag van oogsten het gebruik van giftige pesticiden zich in angstaanjagend tempo had verspreid, wat niet alleen de gezondheid van boeren in gevaar bracht maar ook tot milieuschade leidde. Vanaf 1981 begon de beweging het gebruik van chemische producten daarom te ontmoedigen ten voordele van organische alternatieven die op lange termijn goede resultaten konden blijven geven. De beweging wilde op zoek naar aangepaste technologieën om bodem- en milieubehoud met natuurlijke

²⁴⁷ Mark H. Lytle, *The Gentle Subversive: Rachel Carson, Silent Spring, and the Rise of the Environmental Movement* (New York: Oxford University Press, 2007); Peter A. McCord, 'Divergences on the Left: The Environmentalisms of Rachel Carson and Murray Bookchin', *Left History: An Interdisciplinary Journal of Historical Inquiry and Debate* 13, nr. 1 (1 mei 2008), <https://doi.org/10.25071/1913-9632.24606>; Frederick R. Davis, *Banned: A History of Pesticides and the Science of Toxicology* (Yale University Press, 2014), 187–98.

²⁴⁸ Peter Hough, 'Poisons in the System: The Global Regulation of Hazardous Pesticides', *Global Environmental Politics* 3, nr. 2 (mei 2003): 11–12, <https://doi.org/10.1162/152638003322068182>.

²⁴⁹ Ryan E. Galt, 'Beyond the Circle of Poison: Significant Shifts in the Global Pesticide Complex, 1976–2008', *Global Environmental Change* 18, nr. 4 (oktober 2008): 787, <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.07.003>.

methodes te garanderen. Zo promoveerde de MOC het gebruik van plantaardige of dierlijke bemesting, biologische bestrijdingsproducten, oogstopslag in hermetische silo's en het gebruik van biogas en zonne- en windenergie. De mens stond immers in een mystieke relatie tot de levende natuur die hij dan ook op geen enkele manier mocht verminken. Integendeel, de aarde moest geliefkoosd worden.²⁵⁰

Dat discours rond een zorgzame omgang met de natuur werd geenszins gereflecteerd door Broederlijk Delen. Wanneer de MOC in 1978 voor het eerst steun kreeg, omschreef Broederlijk Delen de beweging als een oecumenische groep van wetenschappelijk gevormde leden. Het was een waardig project omdat het samen met de lokale bevolking op zoek ging naar verbeteringen in voedselzekerheid, onderwijs, gezondheidszorg en werkgelegenheid. De landbouwwerking van de beweging was goed omdat ze permanente technische steun bood tijdens alle stappen vanaf de voorbereiding van gronden tot en met de commercialisering van landbouwproducten. Vanaf 1981 begon de MOC in zijn verslagen aan Broederlijk Delen over milieu-ontlastende landbouwmethodes en respect voor de natuur te spreken, maar het discours waarmee die laatste de sterktes van de MOC beschreef bleef onveranderd. In de projectbeoordeling van 1982 kreeg de MOC nog steeds lof omdat zij gemeenschappelijke actie, solidariteitsbanden en bewustmaking promoveerde, zij bereid was te leren van volkswijsheid en samen met de bevolking naar oplossingen zocht. Over de nieuwe wending naar organische landbouw stond niets vermeld.²⁵¹

Daar komt nog bij dat Broederlijk Delen in dezelfde periode andere projecten steunde die net tot doel hadden de aankoop van chemische pesticiden en meststoffen mogelijk te maken.²⁵² Soms zochten die projecten na verloop van tijd wel naar alternatieven, maar zonder ecologische motivatie. Een voorbeeld was de Wolayta Rural Educational Project (WREP) uit Zuid-Ethiopië, dat aangepaste technologieën wilde aanbieden aan boerengemeenschappen. Een aan Broederlijk Delen gericht werkingsverslag uit 1982 blikte terug op het voorgaande decennium. Vanaf 1970 had het WREP het gebruik van kunstmatige meststoffen gecultiveerd

²⁵⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 292 - BD/82/brasil/AM-433: Jaarlijks verslag van MOC, 1981, 10, 17-18; *Ibid.*: Jaarlijks verslag van MOC, 1982, 12; *Ibid.*: Jaarlijks verslag van MOC, 1983, 14-22

²⁵¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 292 - BD/82/brasil/AM-433: Projectbeoordeling, juni 1978; *Ibid.*: Projectbeoordeling, juni 1982.

²⁵² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 419 - Medefinanciering: Verslag van A. Heyboer aan Broederlijk Delen, 1975; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 250 - BD/79/Brasil/AM-034: Projectbeoordeling, juni 1978; *Ibid.*: Projectbeoordeling, juni 1979; *Ibid.*: Brief aan Broederlijk Delen, 24 maart 1980.

naarmate die goedkoper werden. Het resulterende massale gebruik ervan werd echter problematisch wanneer de prijs van die meststoffen plots verviervoudigde terwijl de prijsstijging van de mais die ermee geteeld werd slechts verdubbelde. Als gevolg daarvan ging WREP op zoek naar alternatieven die “goedkoper dan DAP” en in de buurt te vinden waren, zoals organische mest en vulkanisch gesteente.²⁵³ Een ander Ethiopisch project stimuleerde het gebruik van natuurlijke meststoffen en pesticiden wel, maar zou de chemische subsidiëren indien de natuurlijke niet voorhanden waren. Het was dus de prijs en de toegankelijkheid van het product dat de doorslag gaf, niet een ecologische overweging.²⁵⁴ Broederlijk Delen ging bij geen van die projecten in op het soort pesticiden en meststoffen dat werd aangekocht. De organisatie stelde respect voor het milieu tot het midden van de jaren tachtig dus niet als voorwaarde om landbouwprojecten te steunen.

Alternatieve energie stond ook centraal in de aangepaste technologiebeweging en projecten daarrond kwamen veelvuldig voor in Ethiopië. Nadat Thierry Verhelst (de landverantwoordelijke voor Ethiopië bij Broederlijk Delen) in 1980 van zijn reis door dat land terugkwam, schreef hij opgetogen dat de boeren er windmolens voor waterpompen wilden bouwen, de kracht van plaatselijke watervallen wilden gebruiken en met methaangas wilden experimenteren.²⁵⁵ Verschillende Ethiopische projecten speelden inderdaad in op het thema alternatieve energie. In 1980 werd vanuit Ethiopië meer informatie gevraagd aan Broederlijk Delen over rurale energiebronnen zoals wind, water en biogas. Er was immers nood aan een alternatief voor olie en hout. Het eerste was te duur en moeilijk toegankelijk door het gebrekkige Ethiopische wegennet en het tweede was schaars door ontbossing. Met biogas hoopten de Ethiopische projectleiders daarom het brandstof- en bemestingsprobleem op te lossen en meteen “de milieuhygiëne te verbeteren”. Een ander project wilde biogas en zonneovens inzetten om koemest uit te sparen als brandstof zodat er voor bemesting voldoende overbleef. Op die manier kon de *slash and burn*-techniek die de bodem vernielde vermeden worden. Daarnaast werd vanuit de stad Huruta een watervalproject ingediend in de context van een zoektocht naar rurale energie. Ook steunde Broederlijk Delen meerdere dambouwprojecten die zowel irrigatiekosten moesten verminderen als waterenergie

²⁵³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 340 - BD/80/Ethiopië/AF-179: Projectverslag door Didier Pillot en Jean-Christophe Gires, 1982, 10-17; *Ibid.*: Activiteitenrapport, 1984; *Ibid.*: Projectaanvraag, januari 1984.

²⁵⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 367 - Ethiopië/AF-539: Activiteitenrapport, 1985, 19.

²⁵⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330- BD/79/Ethiopië/AF-071: Reisverslag van Thierry Verhelst, april 1980, 2.

moesten verzorgen.²⁵⁶ Broederlijk Delen schreef bijvoorbeeld over het Hurutaproject dat het een “mooi voorbeeld van aangepaste technologie en energiebesparing” was, verwijzend naar een besparing van 51.000 Belgische frank in energieprijzen.²⁵⁷ In tegenstelling tot de Ethiopische documentatie die bijvoorbeeld al kort naar “milieuhygiëne” verwezen, was dat voor Broederlijk Delen dus opnieuw geen prioriteit.²⁵⁸ In het reisverslag van Thierry Verhelst sprak hij nergens over de ecologische voordelen die alternatieve energievormen meebrachten.²⁵⁹

Aansluitend bij de houttekorten die de zoektocht naar alternatieve energiebronnen stimuleerden, werden tot slot op verschillende plaatsen in Ethiopië herbebossingsprogramma's gefinancierd. Droogte, woestijnvorming en ontbossing waren in dat land immers cruciale problemen.²⁶⁰ Aangezien herbebossing vaak ingebed was in projecten die de lokale bevolking onderwezen in aangepaste landbouwmethoden en zelfredzaamheid, valt dit thema onder aangepaste technologie.²⁶¹ Lokale houtvoorraden waren immers noodzakelijk om zelf stevige huizen en landbouwgereedschap te kunnen maken. Thierry Verhelst schreef in zijn reisverslag van 1980: “Het onderhoud van de wouden is van levensgroot belang [...]. Gebrek aan hout kan een zeer ernstige rem betekenen voor de ontwikkeling van het land: eens dat de bevolking een klein beetje kan sparen [...] wil ze niet alleen maar stookhout [...] maar ook [hout] voor het uitrusten van moderne hygiënische huizen met vensters en deuren, en voor allerlei benodigdheden en bijkomend landbouwalaam.”²⁶² Daarmee ging hij opnieuw volledig voorbij aan het effect van ontbossing op het milieu. Vanuit het Globale Zuiden kreeg het discours rond herbebossing daarentegen

²⁵⁶ Respectievelijk: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 342- BD/80/Ethiopië/AF-191: Brief van Beyene Megersa aan BD, 1 december 1980; *Ibid.*: Rapport over biogas technologie door Beyene Megersa, november 1980; *Ibid.*: Documentatie SEDOC over Huruta watervalproject, 1980; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 355 - BD/81/Ethiopië/AF-329: Rapport door Nora McKeon aan Broederlijk Delen, 26 juni 1982; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 365 – Ethiopië/AF-517: Activiteitenrapport, 1985, 13.

²⁵⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 342- BD/80/Ethiopië/AF-191: Projectbeoordeling, juni 1980; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 340 - BD/80/Ethiopië/AF-170: Brief aan Francois Enguehard van Broederlijk Delen, 29 november 1984.

²⁵⁸ *Broederlijk Delen Info -Toonkrant*, december 1986.

²⁵⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330- BD/79/Ethiopië/AF-071: Reisverslag van Thierry Verhelst, april 1980, 2.

²⁶⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 419 - Medefinanciering: Verslag A. Heyboer aan Broederlijk Delen, 23 augustus 1976; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 359 - BD/83/Ethiopië/AF-396: Activiteitenrapport, 12 september 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 365 – Ethiopië/AF-517: Activiteitenrapport, 1986; “Infoprogramma Sahel-Ethiopië”, *Broederlijk Delen Info -Toonkrant*, december 1986.

²⁶¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 359 - BD/83/Ethiopië/AF-396: Projectbeoordeling, april 1983.

²⁶² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 330 - BD/79/Ethiopië/AF-071: Reisverslag van Thierry Verhelst, april 1980, 6.

wel een ecologische invulling. Vooral tijdens de extreme Ethiopische droogte van het begin van de jaren tachtig moest herbebossing erosie en verdamping van watervoorraden tegengaan. Lokale projectleiders noemden herbebossing toen in een adem met trainingen van lokale mensen in milieumanagement. Ze stelden dat “Zo’n initiatieven nodig [waren] in streken waar de boeren de relatie tussen droogte en de uitputting van het milieu nog niet zien.” Diepgaande achteruitgang van het milieu moest door conservatie en herbebossing vermeden worden.²⁶³

Hoewel Broederlijk Delen zich kon vinden in het gedachtegoed van de linksgeïnspireerde aangepaste technologie-beweging, nam het de aandacht voor ecologie die daarin geleidelijk voorkwam dus niet over. Vooral in Brazilië en Ethiopië en in projecten rond landbouwmethoden en energievoorziening steunde Broederlijk Delen het gebruik van aangepaste technologie. In Palestina/Israël kwamen projecten rond aangepaste technologie nauwelijks voor. De projectaanvragers uit die eerste twee landen verbonden hun projecten rond aangepaste technologie vaak sneller aan het behoud van de natuur om ecologische redenen dan Broederlijk Delen. In het discours van die laatste zijn projectwerking was de natuurlijke omgeving in de eerste plaats een bron van goedkope en lokale alternatieven voor importproducten. Een ecologische overweging kwam dus niet voor in het interne discours van projectbeoordelingen.

3.2 Indigeni magistri vitae

Anders dan in de projectwerking had Broederlijk Delen in het publieke discours al oog voor ecologie vanaf het einde van de jaren zeventig. In een gemeenschappelijke publicatie van Broederlijk Delen en Welzijnszorg uit 1979 parafraseerden de twee organisaties uit de tekst van Ernst Schumacher, zoals vermeld een van de centrale figuren van de aangepaste technologie-beweging: “we kennen genoeg van ecologie (bv. evenwicht in de natuur) om de aarde gezond te houden [...]. Er is geen economisch probleem en in zekere zin is dat er nooit

²⁶³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 365 - Ethiopië/AF-503: Activiteitenrapport, 1983; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 367 - Ethiopië/AF-539: Activiteitenrapport, 1985, 3-9; Ibid.: Guidelines, 1985, 4.

geweest. We hebben wel een moreel probleem.”²⁶⁴ Dat laatste argument versterkten ze met een citaat uit de encyciek *Redemptor Hominis* (1979) van Johannes Paulus II – die de consumptiemaatschappij had aangeklaagd als verantwoordelijke voor honger in de wereld – en met een verwijzing naar een uitspraak van Mahatma Gandhi: “Er is op de wereld genoeg voor ieders behoefte, niet voor ieders hebzucht”. Voortbouwend op de trend van aangepaste technologie zetten de twee organisaties de verspilling van een beperkte energievoorraad centraal. Het gebruik van alternatieve energie en energiebesparing moest milieuschade voorkomen. Ook bezuiniging op grondstoffen door recyclage of door een keuze voor duurzame goederen in plaats van wegwerpproducten was aangewezen.²⁶⁵ Broederlijk Delen sprak hier dus wel over milieuzorg in de context van alternatieve technologie, maar deed dat enkel in het publieke discours en enkel als kritiek op de westerse cultuur in het algemeen. Het werd dus nog niet omgezet in een besef dat de projectwerking in het Globale Zuiden ecologisch duurzamer moest worden.

Twee redenen kunnen worden onderscheiden die het verschil tussen het intern en het publiek discours verklaren. Ten eerste koesterden ontwikkelings-ngo’s lange tijd de overtuiging dat enkel megaprojecten een impact op het milieu hadden, niet de kleine initiatieven aan de basis die ze zelf financierden.²⁶⁶ De bronnen tonen echter ook een tweede argument, namelijk het idee dat de levensstijlen van de culturen uit het Globale Zuiden een ideaal van duurzaamheid representeerden. Aan die voorbeeldige levensstijl moesten ontwikkelings-ngo’s niets veranderen, integendeel, noordelijke ngo’s moesten zich de zuidelijke “ecologische wijsheid” eigen maken.²⁶⁷ Het eerste argument uitte Broederlijk Delen in een aanklacht van 1982 op de “diepe en onherroepelijke” aantasting van het Braziliaanse regenwoud door de grootschalige extractie van rijkdommen uit de bodem, de aanleg van fabrieken en het oprichten van “monsterprojecten” als atoomcentrales en enorme stuwdammen. De aanleg van kleine stuwdammen daarentegen juichte de organisatie toe: “Overall waar wij een stuwdam hebben ingeplant is het leven van de omgeving volledig veranderd. Teelten slagen en groentekweek

²⁶⁴ Welzijnszorg was de tegenhanger van Broederlijk Delen die tegen armoede in eigen land ten strijde trok in plaats van in het Globale Zuiden.

²⁶⁵ Bruyninckx e.a., *Ommeekeer ommekaar*, 19-20, 31.

²⁶⁶ Yap, ‘NGOs and Sustainable Development’, 87.

²⁶⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 10, 19.

ontwikkelt zich; dieren groeien meteen.”²⁶⁸ Daarbij moet wel de opmerking worden gemaakt dat het tot het midden van de jaren tachtig ook met betrekking tot de megaprojecten vaak nog bleef bij een verwijt over de sociale gevolgen en de “onmenselijke vorm” van ontwikkeling die ze meebrachten, zonder ecologisch aspect. Vooral de genocide op of minstens de geschonden culturele rechten en grondrechten van gedeporteerde indianen stonden centraal.²⁶⁹ Vanaf 1987 stimuleerde het Globale Zuiden Broederlijk Delen wel opnieuw om naast de aantasting van grondrechten ook ecologie in rekening te houden. De megaprojecten veroorzaakten immers een ecologisch onevenwicht en onherstelbare schade, vernielden en zogen het Amazonewoud uit en pleegden daarmee een inbreuk op de regelgeving van SEMA (speciaal secretariaat voor het milieu in Brazilië) dat van grote ondernemingen een milieu-impact studie eiste.²⁷⁰ Die periode komt uitgebreider aan bod in de derde paragraaf.

De tweede factor kaderde in de context van het begin van de jaren tachtig toen in zowel sociaal- als natuurwetenschappelijke westerse academische literatuur interesse in “inheemse” of “traditionele kennis” uit het Globale Zuiden ontstond. Met een opwaardering van niet-westerse technische kennis wilden academici een te sterk eurocentrisme in hun onderzoek voorkomen. Die aandacht voor inheemse kennis vond van daaruit snel zijn weg naar ontwikkelingswerk, waar antropologen meer erkenning wilden geven aan verschillende kennisvormen en culturele verscheidenheid. Er deed zich in ontwikkelingswerk dus een zogenaamde *cultural turn* voor die lokale culturen in het hart van het ontwikkelingsparadigma plaatste.²⁷¹

²⁶⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 292 - BD/81/brasil/AM-329: Toelichting over infoproject 329, november 1982; “Post voor u”, *Broederlijk Delen Info*, december 1987.

²⁶⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 304 – Brazilië/AM-594: Projectbeoordeling, september/oktober 1984; *Ibid.*: Brief van Thierry Verhelst aan president José Sarney, 8 april 1987; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 304 – Brazilië/AM-599: Projectbeoordeling, september/oktober 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 316 - Brasil/AM-769: Projectbeoordeling, december 1986; *Ibid.*: Advies door CEBEMO, 1986; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 323 – Brazilië/AM-880: Projectbeoordeling, december 1987.

²⁷⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 295 – BD/82/Brasil/AM-479: Activiteitenrapport, 23 april 1985; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 304 – Brazilië/AM-594: Situatierapport door CIMI, maart 1987, 4-5; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 314 – Brazilië/AM-729: Situatierapport door CIMI, 14 augustus 1987; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 321 – Brasil/AM-843: Brief van Frans Gistelincq aan Broederlijk Delen, 30 juni 1987.

²⁷¹ Cristiano Lanzano, ‘What Kind of Knowledge Is “Indigenous Knowledge”? Critical Insights from a Case Study in Burkina Faso’, *Transcience* 4, nr. 2 (2013): 3; Sophia Labadi, ‘Historical, Theoretical and International Considerations on Culture, Heritage and (Sustainable) Development’, in *World Heritage and Sustainable Development: New Directions in World Heritage Management*, onder redactie van Peter B. Larsen en William Logan (Oxon en New York: Routledge, 2018), 37–50.

Ook Broederlijk Delen maakte cultuur tegen het begin van de jaren tachtig tot een kernthema, al had het zich al vanaf het midden van de jaren zeventig aangediend.²⁷² De organisatie schreef dat de toegenomen aandacht voor cultuur deel uitmaakte van een algemene tendens van “fundamentele ontevredenheid met het huidige maatschappijmodel in de geïndustrialiseerde landen” en in de landen van het Globale Zuiden die dat model volgden.²⁷³ Jonas Bervoets merkte in zijn masterproef op dat ontwikkelingsorganisaties op die manier niet alleen het kapitalisme, maar ook het cultuurimperialisme van het Westen hekelden. Ze wilden daarom afstand doen van hun eigen waarden en technieken en inzetten op een “dialogo tussen culturen”. Het voordien “passieve” Globale Zuiden moest op die manier een eigen stem krijgen.²⁷⁴ Sociaal antropoloog Cristiano Lanzano wierp echter tegen dat de cultuur en levensstijl uit het Globale Zuiden vaak enkel als toetssteen voor een maatschappijkritiek van het Westen diende (zoals bijvoorbeeld ook het geval was geweest in de *René* (1802) van Chateaubriand). Het vermogen van het Zuiden om zichzelf te representeren bleef daardoor eerder beperkt. Onderzoek naar of praktijken rond inheemse kennis vervielen regelmatig in reductionisme.²⁷⁵ Zo stelde Sarah Vangenechten in haar analyse van het publieke discours van Broederlijk Delen vast dat de organisatie tot de jaren tachtig “Geen stem [aan] de ‘armen en onderdrukten’” gaf. De gesteunde groepen kwamen niet zelf aan het woord in het infokrantje van de organisatie, waardoor daarin een ongenueanceerd en geïdealiseerd beeld over hen bleef bestaan.²⁷⁶

Aanvankelijk was het in die geïdealiseerde voorstelling vooral de geweldloosheid van oosterse culturen die aandacht kreeg.²⁷⁷ Nadien volgde ook het beeld van de globale zuiderling als profeet van duurzaamheid. De aandacht voor traditionele kennis bleef immers niet steken bij ontwikkelingsorganisaties, maar stroomde door naar de context van natuurbescherming en zelfs Unesco bestempelde traditionele kennissystemen als wegen tot bescherming van

²⁷² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 69: A l'écoute du tiers-monde, 1974; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Verslag projectencolloquium, 13 maart 1986.

²⁷³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Werkgroep intern colloquium, 2.1 Cultuur en ontwikkeling, 15 mei 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Verslag projectencolloquium, 13 maart 1986.

²⁷⁴ Bervoets, 'Ontwikkeling in het verloren decennium', 37–49.

²⁷⁵ Lanzano, 'Indigenous Knowledge', 14.

²⁷⁶ Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 38–42.

²⁷⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Werkgroep internationaal colloquium projecten, 9 november 1983; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Verslag projectendienstvergadering, 13 juni 1984.

cultureel en natuurlijk erfgoed.²⁷⁸ Het idee van duurzame “wilden” ontstond voor het eerst onder natuurbeschermers op het einde van de negentiende eeuw en bouwde voort op het gedachtegoed rond de *nobles sauvages* van Jean-Jacques Rousseau (hoewel de term eigenlijk van de Franse ontdekkingsreiziger Marc Lescarbot (1609) afkomstig was). Er ontstond een tendens om in de bevolkingen van het Globale Zuiden “ecologische engelen”, of “Ecologically Noble Savages” te zien. Niet alleen oosterse religies, maar ook de “bear people” of “fish nations” van autochtone Amerikanen werden als de “eerste ecologisten” bestempeld.²⁷⁹

Het debat over de Ecologische Edele Wilde is tot op heden nog niet tot een consensus gekomen. Het stelt de vraag of culturen uit het Globale Zuiden bewust een meer harmonieuze relatie met de natuur hebben/hadden, of dat ze slechts door toevalligheden en hun minder grote bevolkingsaantal minder schadelijk waren voor hun leefmilieu.²⁸⁰ Met het ontstaan van de discipline culturele ecologie in de jaren zeventig van de twintigste eeuw kreeg het prijzen van de harmonieuze relatie van niet-westerlingen met de natuur een sterke impuls. Empirisch leek het een uitgemaakte zaak aangezien gemeenschappen in het regenwoud zichtbaar minder impact hadden op hun omgeving dan industriële culturen.²⁸¹ Dat gedachtegoed werd versterkt door historici die in hetzelfde decennium de eerste milieugeschiedenissen schreven. Daarin gingen ze op zoek naar succesvolle voorbeelden van duurzame samenlevingen uit het verleden, maar keken ze ook naar voorbeelden uit niet-westerse culturen die “nog niet door de kapitalistische hebzucht waren aangetast”, zoals de autochtone bevolking van Amerika.²⁸²

Het bronnenmateriaal van Broederlijk Delen toont dat het gedachtegoed veel navolgende, ook buiten de organisatie. Een document van de FAO aan Broederlijk Delen betreunde

²⁷⁸ Labadi, ‘Historical, Theoretical and International Considerations on Culture, Heritage and (Sustainable) Development’; Lanzano, ‘Indigenous Knowledge’, 3. De aandacht voor cultureel en natuurlijk erfgoed vanuit Unesco kende een hoogtepunt in de UN World Decade for Cultural Development (1988-1997).

²⁷⁹ John R. McNeill, ‘Observations on the Nature and Culture of Environmental History’, *History and Theory* 42, nr. 4 (2003): 16, <https://doi.org/10.1046/j.1468-2303.2003.00255.x>; Bruce Shelvey, ‘Christian Thought in the Age of Ecology: Historical Roots of a Religious Crisis’, in *Historical Papers 2001: Canadian Society of Church History*, onder redactie van Bruce L. Guenther (Canadian Society of Church History, 2001), 102–3.

²⁸⁰ Hames Raymond, ‘The Ecologically Noble Savage Debate’, *Annual Review of Anthropology* 36, nr. 1 (september 2007): 177–90, <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123321>; Zie bijvoorbeeld: Mayanka Kala en Aruna Sharma, ‘Traditional Indian Beliefs: A Key toward Sustainable Living’, *The Environmentalist* 30, nr. 1 (maart 2010): 85–89, <https://doi.org/10.1007/s10669-009-9247-z>.

²⁸¹ Raymond, ‘The Ecologically Noble Savage Debate’, 178–79.

²⁸² McNeill, ‘Nature and Culture of Environmental History’, 15–16; Een recent voorbeeld van een milieugeschiedenis die op zoek gaat naar historische voorbeelden van duurzame levenswijzen is: Van Zon, *Geschiedenis en duurzame ontwikkeling. Duurzame ontwikkeling in historisch perspectief, enkele verkenningen*.

in 1985 bijvoorbeeld dat kolonisatie tot een barst in de symbiotische relatie tussen Afrikanen en hun milieu had geleid. Voordien hadden die een fragiele balans in stand weten te houden waarin ze enkel gebruikten wat ze nodig hadden.²⁸³ Het idee kreeg ook in het Globale Zuiden zelf steun. Een interview met Shimwaayi Muntemba, een onderzoekster uit Zambia werkzaam in verschillende ontwikkelingsinstellingen die in 1985 gastspreker was voor de Nederlandse Vastenactie, deed dienst als studiemateriaal voor de projectencommissie van Broederlijk Delen.²⁸⁴ In het gesprek ontkende zij dat milieuverslechtering als gevolg van ontwikkeling een paradox was. Ze argumenteerde dat de Sahel een menselijk product was en dat vanuit milieubelang de hoop op (geïsoleerde) vrouwen moest worden gesteld. Zij hadden de moderne methodes die het milieu vernielen immers nog niet geaccepteerd en konden bijgevolg een belangrijke rol spelen in een ecologisch duurzaam ontwikkelingsproces.²⁸⁵ Een gelijkaardig argument klonk uit een paaswens (1987) vanuit Brazilië gericht aan Broederlijk Delen:

“Terwijl we samenwerken, zal dit land gered worden. Sommige mensen spreken van de vernieling van de wereld. Met leven in harmonie en het samenwerken van de indianen zal er geen sprake zijn van een dergelijke vernieling, ondanks [industriële megaprojecten]. Wij geloven in de toekomst van de inheemse volkeren.”²⁸⁶

De bescherming van de autochtone gemeenschappen van het regenwoud was dus van algemeen belang, omdat zij wisten hoe ze ecologisch met het woud moesten omgaan. Zij hadden “voor eeuwen een perfect evenwicht gevonden met de fragiele ecosystemen” waarvan de “westerse wetenschap nog veraf [stond]”. Die kennis kon enkel bewaard blijven

²⁸³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 367-Ethiopië-AF-539: Verslag FAO-programma *freedom from hunger* in Afrika, 1985, 1.

²⁸⁴ Een overzicht van Shimwaayi Muntemba's loopbaan is te vinden op: <https://docs.house.gov/meetings/FA/FA16/20140716/102494/HHRG-113-FA16-Bio-MuntembaS-20140716.pdf>

²⁸⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Werkmateriaal continentenstudiedag: Interview met Shimwaayi Muntemba in 'onze wereld', 3 juni 1985.

²⁸⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 318 – Brasil/AM-795: Paaswens van CIMI Norte II aan Broederlijk Delen, 1987.

Originele tekst: “Enquanto trabalhamos juntos, esta terra será salva. Algumas pessoas falam da destruição do mundo. Com a vida em harmonia a o trabalho em mutirão dos índios não haverá tal destruição. Apesar de: projeto Carajás, P.D.A., inflação, hidrelétricas, Bayma Denys, C.S.N., Polo Noroeste, U.D.R., perimetral norte, mineradoras. Nós acreditamos no futuro dos povos indígenas.”

als de gehele traditionele levenswijze en cultuur van de “indianen” werd beschermd tegen verwoesting.²⁸⁷

Geïnspireerd door die voorbeelden prees ook Broederlijk Delen zelf de harmonische relatie tussen mens en natuur in het Globale Zuiden, dat daarmee een moreel superieur alternatief bood voor de doorgeslagen consumptiemaatschappij van het Westen. Weerspiegelingen van het idee van de “edele wilde” kwamen vooral voor in de animatiewerking die op de Vlaamse achterban was gericht. In 1968 al verwees Broederlijk Delen daarin naar de “edelmoedige inheemsens” die gelukkig waren zonder westerse vooruitgang.²⁸⁸ Tegen de jaren tachtig propageerde de organisatie met regelmaat dat het Westen en het Globale Zuiden “enorm veel van elkaar te leren” hadden. De bezorgdheid van het Westen om de ecologische gevolgen van zijn economisch model leidde diens blik immers met heimwee naar de culturen die “niet zo doordrongen [waren] van utilitarisme, commercialisatie, efficiëntie-denken en rationaliteit.” Het harmoniemodel van indiaanse gemeenschappen was een verademing tegenover het dominantiemodel van het Westen. Ontwikkelingswerk moest daarom “lokale universele waarden” naleven in plaats van westerse universele waarden op te dringen.²⁸⁹ Alleen zo kon het de culturele, ethische en artistieke inzichten van het Zuiden respecteren en wijsheid in de omgang met grond en leefmilieu ontdekken.²⁹⁰

Die positieve houding tegenover lokale kennis bleek ook duidelijk uit de antwoorden die Broederlijk Delen gaf op enkele kritische vragen over het nut van ontwikkelingswerk, die hem in de eerste helft van de jaren tachtig werden voorgelegd. De opwerping dat gemeenschappen uit het Globale Zuiden arm waren door hun eigen onbekwaamheid weerlegde de organisatie met argument dat Europa “veel van hen had geleerd”: geneeskunde, het decimaal stelsel, buskruit, progressieve sociale systemen, enzovoort. Op een andere kritiek, die stelde dat het Zuiden beter met rust gelaten kon worden omdat het dan gelukkiger zou zijn, reageerde

²⁸⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 304 – Brazilië/AM-594: Situatierapport CIMI, maart 1987.

²⁸⁸ Broederlijk Delen, *documentatiemap '68* (Brussel: Broederlijk Delen, 1968), KBRB35209, KADOC: Homilienstof eerste en derde zondag van de vasten.

²⁸⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Werkgroep intern colloquium, 2.1 Cultuur en ontwikkeling, 15 mei 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 304-Brazilië/AM-594: Reisverslag van Thierry Verhelst, mei 1984; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 69: Verslag partnerschapswerking CIDSE-vergadering, 2 juni 1978.

²⁹⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Verslag vergadering Deredewereldstudenten in België, 21 september 1979; *Broederlijk Delen Info*, juli 1989.

Broederlijk Delen dat dat te laat was, omdat er na de kolonisatie “niet langer” ongeschonden “gelukkige wilden” waren. Slechts enkele van hun tradities hadden overleefd en die verdienden dan ook alle respect. Een derde kritiek tot slot vond dat arme gemeenschappen beter eerst hun heilige koeien zouden slachten in plaats van hulp te vragen. Daarop reageerde Broederlijk Delen dat de vegetarische levenswijze net iets goed was, aangezien vleesconsumptie enorme graanvoorraden opslokte.²⁹¹

De these van de “ecologische edele wilde” kreeg echter ook tegenreacties. Ook niet-industriële en niet-kapitalistische culturen konden een sterke impact hebben op de gezondheid van de aarde.²⁹² Zeker vanaf 1985 ondergroeven verschillende publicaties het idee van een (bewuste) harmonieuze relatie, door tegenvoorbeelden aan te reiken waarin gemeenschappen uit het Zuiden ofwel geen interesse hadden in milieuzorg, ofwel effectief schade aanrichtten. In 1991 verwees natuurbehoudsbioloog Kent Redford de figuur van de “ecologische edele wilde” naar het rijk der mythen.²⁹³ De tegenreacties betekenden echter niet het einde van het debat. Cultuurhistorici onderscheidden bijvoorbeeld in het Brundtland-rapport van 1987 een discours dat aan de autochtone bevolkingen van het Globale Zuiden een ecologische voorbeeldfunctie verschafte.²⁹⁴ Ook op de Rio-conferentie van 1992 werden die groepen als authentieke voorbeelden van een duurzame levensstijl voorgesteld.²⁹⁵

Broederlijk Delen bleef in de tweede helft van de jaren tachtig eveneens het idee van een zuiderse voorbeeldfunctie behouden. Zo moest het Westen over zijn eigen omgang met de aarde nadenken aan de hand van de filosofie van de Andesbevolkingen die de aarde als een moeder (*pachamama*) zagen. Milieuvriendelijk leven kon het Westen opnieuw leren van partners uit het Globale Zuiden die “natuurverbonden” waren.²⁹⁶ Wel bracht de ngo in deze periode meer nuance in haar discours. De organisatie legde de sterke aandacht voor cultuur

²⁹¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 66: 12 argumenten voor veel gestelde opwerpingen, [1983], 2-4.

²⁹² McNeill, ‘Nature and Culture of Environmental History’, 16.

²⁹³ Raymond, ‘The Ecologically Noble Savage Debate’, 179–81; Kent H. Redford, ‘The Ecologically Noble Savage’, *Cultural Survival Quarterly* 15, nr. 1 (januari 1991): 46–48.

²⁹⁴ John Ødemark, ‘Touchstones for Sustainable Development: Indigenous Peoples and the Anthropology of Sustainability in Our Common Future’, *Culture Unbound: Journal of Current Cultural Research* 11, nr. 3–4 (17 december 2019): 369–93, <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.191217b>; Stian Ø. Brynildsen, ‘Hegemony and Articulations of the Ecologically Noble Savage: An Analysis of Greenpeace and Our Common Future’s Hegemonic Articulations of Environmentalism’ (Masterproef, 2018), <https://www.duo.uio.no/handle/10852/65776>.

²⁹⁵ Raymond, ‘The Ecologically Noble Savage Debate’, 185.

²⁹⁶ “Infoprojecten - Andes”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1987; “Milieu is leven: leef milieuvriendelijk”, *Broederlijk Delen Info*, juni 1988.

aan banden omdat het geen allesoverheersende benadering mocht worden. Een culturele benadering, stelde de organisatie vanaf 1986, kon immers vervallen in mythische folklore waarin een “geromantiseerde pre-industriële cultuur veel beter was dan een industriële”.²⁹⁷ Het Globale Zuiden behandelen als een verloren paradijs was echter niet hetzelfde als er rekening mee houden. Hoewel ethnocentrisme nog gevaarlijker was dan romantisering, konden beide best vermeden worden door een dialoog waarin Noord en Zuid elkaars cultuur kritisch bevroegen.²⁹⁸

In de campagnetekst voor 1989 – die ecologie voor het eerst tot een centraal thema maakte, zoals in de volgende paragraaf aan bod zal komen – erkende Broederlijk Delen dat landen uit het Globale Zuiden ook een negatieve impact op het milieu konden hebben. Ook het Globale Zuiden wist zijn natuur niet volledig intact te houden (hoewel de mate van vernieling ontegensprekelijk veel lager lag dan in het Globale Noorden). Het Zuiden bestond immers niet uit statische culturen die iedere vorm misten van hoogstaande techniek, wetenschap of rationaliteit waarmee ze de omgeving rond hen konden manipuleren. Dat idee was slechts ontstaan door de “kortzichtigheid van de westerse kolonisator die autochtone wijsheid degradeerde tot primitiviteit”.²⁹⁹

Tegelijk droeg het Zuiden toch weinig schuld, omdat de oorzaak van de milieuschade niet in zijn eigen cultuur en al zeker niet in zijn luiheid of onwetendheid lag, zoals al te eenvoudig werd gezegd. “Het drama ligt hem dikwijls veeleer in het feit dat de eeuwenlang gecultiveerde *ecologische wijsheid* van het zuiden door de hautaine westerling dikwijls niet eens werd gezien, meewarig aan kant werd gezet ofwel brutaal onder de voet gelopen [nadruk origineel].”³⁰⁰ De oorzaak lag volgens Broederlijk Delen daarom in de koloniale erfenis van onevenwichtige internationale machtsverhoudingen en agro-industrie. Zuiderlingen zelf behielden immers steeds een zekere nederigheid tegenover de aarde vanuit hun kosmocentrische wereldbeeld. Enkel de armoede, de onderontwikkeling en het onrecht dat

²⁹⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Studiedag projectencommissie, 7 juni 1986.

²⁹⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Verslag projectendienstvergadering, 18 maart 1986; *Ibid.*: Verslag projectendienstvergadering, 8 mei 1987; *Ibid.*: Verslag projectendienstvergadering, 8 april 1987.

²⁹⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 1-25.

³⁰⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 10.

hen te beurt viel, zorgde voor milieuschade. Broederlijk Delen besloot dan ook: “We hebben al aangeduid op welke ingenieuze manier volkeren er in slagen in hun milieu te leven zonder er geweld op te plegen. Die formidabele creativiteit en verscheidenheid moet geherwaardeerd worden. Ontwikkeling moet wortelen in de 'ecologische wijsheid' van de plaatselijke cultuur. Dat is de beste garantie voor haar duurzaamheid.”³⁰¹

3.3: l'Environnement pour l'environnement

“Er is maar één aarde voor ons allen en maar één leefmilieu om broederlijk te delen.” “Het is steeds duidelijker dat milieuproblemen en ontwikkelingsproblemen verbonden zijn.”³⁰²

De tweede helft van de jaren tachtig kende een belangrijke wending, waarin milieu geleidelijk een thema op zichzelf werd. Het brak dan door in de projectwerking terwijl de hierboven beschreven commentaar op de westerse levensstijl aanhield. Ook aanvragers uit het Globale Zuiden moesten nu aantonen dat ze oog hadden voor het milieu en waren dus niet langer vanzelfsprekend “edele wilden”. Broederlijk Delen ondernam vanaf dan dus enerzijds stappen om enkel ecologisch duurzame projecten te steunen en voerde anderzijds politieke campagnes tegen de milieubelastende westerse levensstijl. Voordien had het daarop enkel kritiek geuit, maar geen actie ondernomen. De tijdsframes van de paragrafen overlappen elkaar, aangezien ideeën niet van het ene moment op het andere veranderden. Zo had Broederlijk Delen het in zijn publieke discours bijvoorbeeld soms nog over de automatische duurzame levensstijl van gemeenschappen in het Zuiden, terwijl het in zijn projectwerking respect voor het milieu tot een criterium maakte waaraan projecten moesten voldoen. Daarmee gaf het dus toe dat het Zuiden niet sowieso ecologisch duurzame projecten voorstelde.

³⁰¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 1-25; *Ibid.*: Campagnemateriaal, 1989.

³⁰² Respectievelijk: *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Persmateriaal, 23 februari 1989.

Het vroegste voorbeeld van een project zich inzetten voor het milieu en waar Broederlijk Delen die inzet waardeerde was de steun voor de Grupo de Defesa da Amazônia in 1986. Die groep wilde naast genocide ook ecocide bestrijden. Hij wilde de Braziliaanse bevolking bewust maken over de misdaden die de agro-industrie en grote veeteeltbedrijven tegen het oerwoud pleegden, over de rooibouw op grondstoffen door multinationals en over de daarmee gepaard gaande uitbuiting van de bevolking door kapitalisten. In de projectbeoordeling van Broederlijk Delen werd nog vooral de bewustmakingswaarde uitgelicht die basisbewegingen versterkte in hun strijd voor het behoud van hun grond en cultuur. De Grupo de Defesa verdiende steun omdat “de problematiek (*economisch en socio-cultureel*) voor ons belangrijk [is] [nadruk toegevoegd]”. Toch schreef Broederlijk Delen toen ook al dat “de plundering van het Amazonegebied wellicht een van de grootste ecologische rampen van Brazilië (zoniet van onze planeet) [is] daar het onschatbaar kapitaal op lange termijn vernietigt, terwijl het nu al onnoemelijk menselijk leed veroorzaakt en de laatste indianengemeenschappen dreigt te elimineren.”³⁰³ Ook het door Broederlijk Delen gesteunde ECOS (Equipo de Comunicação Sindical) bracht in september 1986 een milieutijdschrift *jornal ambientalista de nordeste* uit, waarin het de ecologische beweging van noordoost Brazilië toelichtte. In de projectbeoordeling werd echter enkel het nut van ECOS’ andere activiteiten besproken.³⁰⁴

Tegen het einde van 1987 wendde Broederlijk Delen ecologie met nog meer stelligheid aan als criterium. Dat jaar besloot de projectencommissie dat iedere projectbeoordeling voortaan milieueffecten in rekening moest houden. Aanvankelijk bleef dat nog algemeen, want de aanvrager uit het Zuiden moest enkel bevestigen of ontkennen dat hij ecologisch verantwoord te werk ging. De adviesorganen waarmee Broederlijk Delen samenwerkte waren bovendien veelal religieuze organisaties die niet noodzakelijk expertise hadden in milieuzaken.³⁰⁵ Tegelijk had de toonkrant (hierin werd het thema van het komende jaar aangekondigd) het datzelfde jaar ook voor het eerst over de term “milieuproblemen” die ontwikkelingsorganisaties en milieubewegingen met vereende krachten moesten aanpakken om zowel mens als milieu te herwaarderen. De organisatie verwees daarbij naar erosie, ontbossing, afvaldumping, uitlaatgassen, fabrieksrook, radioactieve neerslag en misbruik van kunstmest, pesticiden,

³⁰³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 316 – Brasil/AM-755: Projectbeoordeling, oktober 1986.

³⁰⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 305 – Brasil/AM-612 II: Projectbeoordeling, april 1987; *Ibid.*: *Jornal ambientalista de nordeste*, juli-september 1986.

³⁰⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 6: Brief van Jef Felix aan Jan De Smedt van wereldsolidariteit, 29 maart 1990.

insecticiden en herbiciden die de aarde vergiftigden.³⁰⁶ De opgesomde oplossingen bleven nog sterk aansluiten bij de alternatieve technologie beweging: organische landbouw, zonnepanelen voor de bewaring van geneesmiddelen in Zaïre of herbebossing in Burundi.³⁰⁷ Anders dan voordien benadrukte Broederlijk Delen nu wel dat aangepaste technologie bevorderlijk moest zijn voor het milieu.³⁰⁸

Het daaropvolgende jaar begon Broederlijk Delen aan de voorbereiding van het campagnethema Milieu en Ontwikkeling voor 1989, met als slogan “Ontwikkeling tegen welke prijs?”. Het thema milieu werd toen uitgekozen boven jeugd, verstedelijking of internationale verhoudingen. Om die keuze gestoffeerd met voorbeelden aan het publiek te kunnen voorstellen, ging de organisatie na welke projecten al steun kregen die betrekking hadden op herbebossing, erosie, aangepaste technologie en landhervorming.³⁰⁹ Vaak veranderde dus vooral het discours en in mindere mate de praktijk, waarbij ecologische argumenten een nieuwe vorm van legitimatie boden voor bestaande projecten. Dat gebeurde niet enkel bij Broederlijk Delen, maar was een algemener fenomeen bij ontwikkelingsorganisaties. Ebrahim verklaart dat ngo’s altijd werkten binnen de grenzen van verschillende discours, waaraan milieu in de late jaren tachtig werd toegevoegd. Ngo’s die zich voordien al bezighielden met de natuurlijke omgeving en ontwikkelingsproblemen vonden toen een taal om hun werk te beschrijven en conceptualiseren.³¹⁰ Broederlijk Delen zelf zag de categorie van projecten rond ecologisch verantwoorde ontwikkeling met aangepaste technologie in 1988 echter wel als een volledig nieuwe prioriteit.³¹¹

De politieke actie die aan de campagne verbonden was bestond uit twee thema’s, namelijk het promoten van duurzaam woudbeheer tegenover ontbossing enerzijds en het aanmoedigen van milieu- en mensvriendelijke gewasbescherming tegenover

³⁰⁶ *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1987.

³⁰⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 319 – Brazilië/AM-802: Tijdschrift Grito da seca, januari-februari 1988, 5-7; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 316 – Brazilië/AM-770: Activiteitenverslag door Pedro Goossens, 28 september 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Beslissingslijst, 1987.

³⁰⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag projectendienstvergadering, 18 april 1988, 2-3.

³⁰⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Projectendienstvergadering, 16 februari 1988.

³¹⁰ Ebrahim, *NGOs and organizational change*, 43.

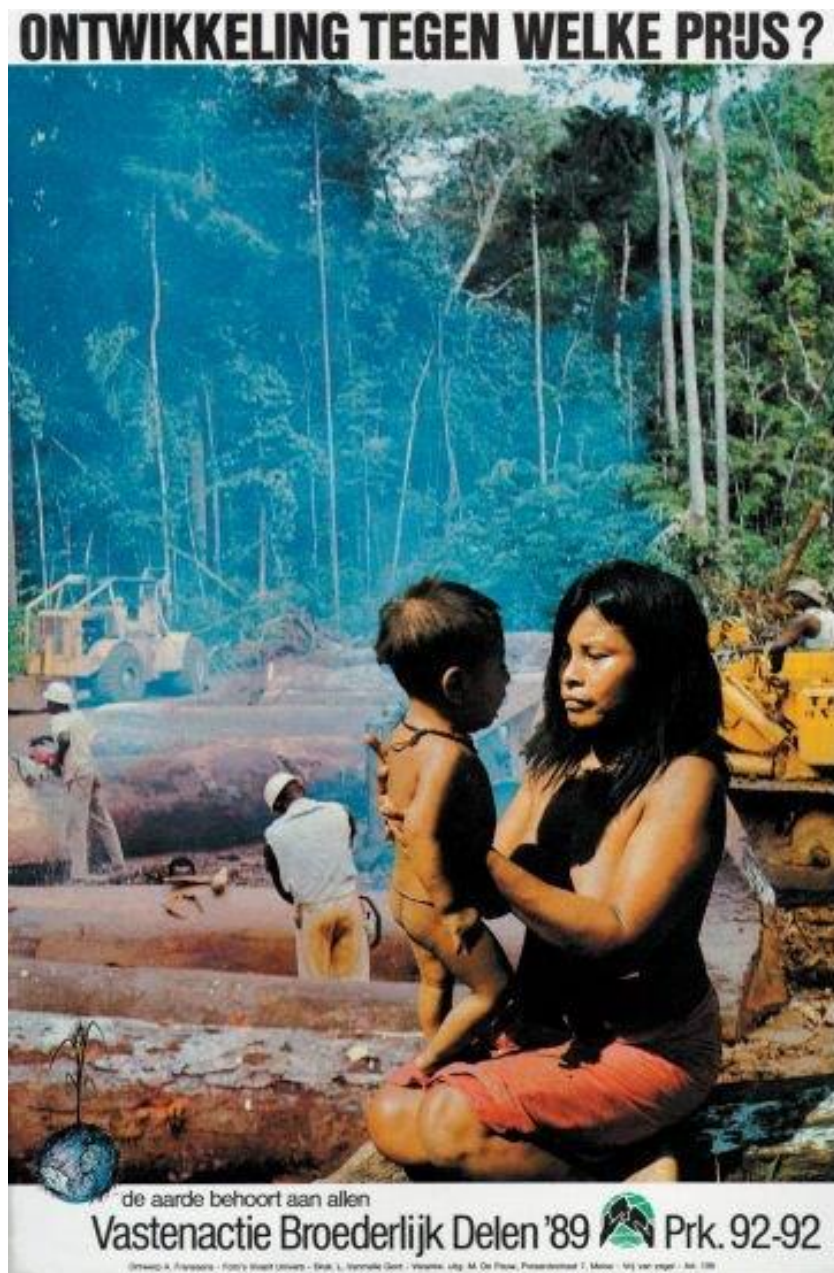
³¹¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Verslag projectencommissie, september 1988, 2; *Ibid.*: Projectenbeleid Chili, 3; *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1988.

pesticidemisbruik anderzijds. Beide acties worden hieronder verder toegelicht. Om het publiek over die thema's te sensibiliseren stelde Broederlijk Delen twee films voor: *Dschungelburger* (1986) over de vernieling van wouden door veeteelt voor de hamburgerindustrie en *Profits from poison* (1988) over de schadelijke effecten van pesticiden op mens en milieu in de Filipijnen en Thailand.³¹² De campagneposter haakte in op het eerste thema en toonde gevelde bomen van het Amazoneoerwoud omgeven door "uitlaatgassen die de longen van de aarde verstikken". Een vrouw met haar huilend kind op de voorgrond representeerde het lijden dat ontbossing veroorzaakte voor de autochtone bevolking. Broederlijk Delen stelde zich de vraag: "Is dat nog ontwikkeling of zaagt de mens de boomtak af waarop hij zit? Ontwikkeling tegen welke prijs?"³¹³

³¹² *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag ad hoc vergadering, 31 augustus 1988.

De films waarnaar wordt verwezen zijn: Peter Heller, *Dschungelburger - Hackfleischordnung International* (Peter Heller filmproduction GbR, 1986), <http://www.environmentandsociety.org/mml/dschungelburger-hackfleischordnung-international-jungleburgers>; Jamie Hartzell, *Profits from Poison* (TVE, 1988), <https://tve.org/film/profits-from-poison/>.

³¹³ "Campagneposter", *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988.



Figuur 2: Poster vastencampagne 1989: Ontwikkeling tegen welke prijs?

Uit: "Kiezen voor duurzaamheid is kiezen voor "het goede leven"", Broederlijk Delen tot iedereen mee is, 14 november 2016, <https://www.broederlijkdelen.be/nl/nieuws/kiezen-voor-duurzaamheid-kiezen-voor-het-goede-leven>

l. Laat alle bomen juichen in het woud (psalm 96).³¹⁴

Concreet richtte de eerste actie zich op de inperking van de handel in en vraag naar tropisch hout in het Westen. Voor Broederlijk Delen was dat een van de drie elementen die samen een oplossing konden bieden. De andere twee waren enerzijds het kwijtschelden van schulden van het Globale Zuiden, aangezien die ertoe leidden dat natuurlijke rijkdommen werden uitverkocht, en anderzijds herbebossing en landbouwhervormingen. Wat de inperking van houtimport van tropisch hout betrof, had de ngo het gevoel dat België achterliep op acties van internationale milieu- en ontwikkelingsorganisaties. In Europa hadden onder andere Nederland, Duitsland, Italië en Groot-Brittannië daarin een duidelijke voorsprong. Wanneer Broederlijk Delen in 1989 samen met milieuorganisaties de petitieactie “red het tropisch regenwoud” organiseerde, putte het dan ook inspiratie uit die voorgangers. Die petitie breidde immers een Vlaamse tak aan een initiatief dat het Engelse tijdschrift *The ecologist* twee jaar eerder had opgestart. Dat initiatief had als doel de VN te overtuigen een internationaal reddingsplan voor tropische wouden op te stellen. De Vlaamse petitie werd een groot succes, met 620.000 verzamelde handtekeningen (tegenover de doelstelling van 150.000). Op 2 juni 1989 werd dat succesresultaat ook in eigen land aan de regering overgemaakt. Samen met een tweede optreden, een briefschrijfactie, werd daarmee aandacht gevraagd voor de problematische ontbossing in Maleisië. België en Europa moesten de verdere uitvoer van tropisch hardhout uit dat land aan banden leggen. Tot slot richtte Broederlijk Delen zich ook tot architecten, die met alternatieve houtsoorten aan de slag moesten gaan.³¹⁵

Tegen 1990 had Broederlijk Delen het gevoel dat het rond houtkap en herbebossing eigen deskundigheid had opgebouwd en de achterstand tegenover het buitenland daarmee had ingehaald.³¹⁶ De strijd voor het behoud van regenwouden kan gekaderd worden in de nadruk die vanuit milieuorganisaties vaak gelegd werd op behoud (*conservation*) en biodiversiteit. Tot in de jaren negentig bleven beide een hoofdrol spelen, daarna nam de bestrijding van

³¹⁴ *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988.

³¹⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Jaarverslag, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Actiedossier politieke actie – red het tropisch regenwoud, 1989, 11-13; *Ibid.*: Petitie-actie, 1989.

³¹⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 6: Brief aan wereldsolidariteit, 29 maart 1990.

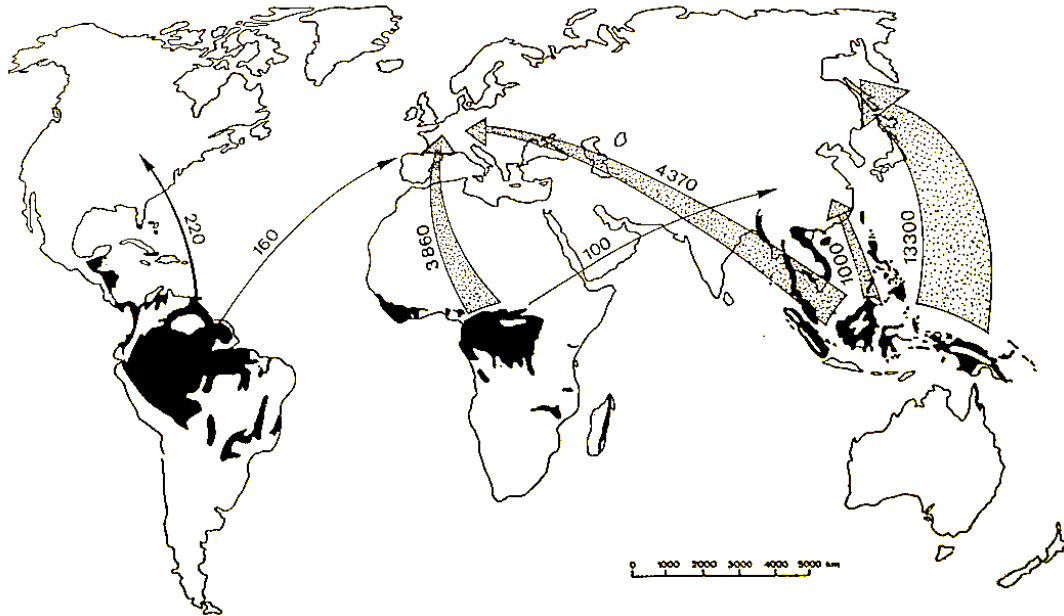
klimaatverandering een centralere rol in.³¹⁷ De motivatie die de organisatie zelf aanhaalde voor de specifieke projecten was dat commerciële houtkap in 70% van de gevallen de ontsluiting van onaangetast bos veroorzaakte. Houtimport was daarom enkel te verantwoorden als er herbebossing en een beheerplan aan vasthingen. Dat percentage is echter ietwat misleidend, aangezien commerciële houtkap in totaal – heraan geplante en onaangetaste bossen – slechts voor 5 tot 10% van de totale jaarlijkse ontbossing verantwoordelijk was.³¹⁸ Broederlijk Delen had ook wel aandacht voor andere oorzaken van ontbossing, zoals grootschalige veeteelt of mijnbouw en de bijhorende reuzestuwdammen zoals bij het Grande Carajàsproject in Brazilië, maar zette daar politiek gezien minder op in. Wel duidde het zulke projecten als “prototype[s] van ‘ontwikkeling’ die veel geld opbreng[en] voor banken en (multinationale) ondernemingen, maar een catastrofe beteken[en] voor het milieu en plaatselijke indianen en boeren”.³¹⁹ Broederlijk Delen was dan ook opgetogen wanneer Braziliaans president José Sarney in 1989 aankondigde dat hij niet alleen houtexport aan banden wilde leggen, maar ook minder landbouwprojecten zou financieren die het woud aantastten. In april 1987 al had de organisatie de president daartoe opgeroepen, hoewel het toen vooral de territoriale en culturele rechten van de door etnocide bedreigde autochtone bevolking had benadrukt.³²⁰

³¹⁷ Roe, ‘Conservation-Poverty Debate’; Adams, *Green Development*, 2009; Guillet en Leménager, ‘Environmental Integration in Public Aid’; Davies, *NGOs a new history of transnational Society*, 144; Monique Borgerhoff Mulder en Peter Coppolillo, *Conservation: Linking Ecology, Economics, and Culture* (Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2018).

³¹⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Analyse ontbossingsproblematiek door Pouvier Dominiek, september 1988; *Ibid.*: Actiedossier politieke actie – red het tropisch regenwoud, 1989; *Ibid.*: Petitie-actie, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Jaarverslag, 1989.

³¹⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Kwartaalblad van Welzijnszorg en Broederlijk Delen, speciaal nummer: Broederlijk delen projecten 1989, september 1988; *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988.

³²⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 304 -Brazilië/AM-594: Brief van Thierry Verhelst aan president José Sarney, 8 april 1987; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Persmap, 2 juni 1989.



*Figuur 3: Verspreiding van het tropisch regenwoud en internationale handel in tropisch hout in 1989. (Cijfers in 1000 m³ rondhoutequivalenten - 1986)
Uit: Leuven, KADOC, Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst, nr. 27: Analyse ontbossingsproblematiek door Pouvier Dominiek, september 1988, 12.*

II. Laat alle planten juichen in het veld

De tweede actie was een aanklacht tegen de door reclame aangemoedigde spectaculaire toename van chemische verdelgers die op termijn de grondvruchtbaarheid ondermijnden.³²¹ Zoals reeds vermeld in hoofdstuk 3.1 leidde een toegenomen controle op het gebruik van schadelijke chemische pesticiden in het Westen niet tot een samengaan afname ervan in het Globale Zuiden. Nochtans richtten ze daar niet alleen directe lokale schade aan, maar werden ze ook gebruikt voor exportgewassen die uiteindelijk terug in het Globale Noorden terechtkwamen. In 1981 werd aan die kringloop voor het eerst de term gifcirkel (*circle of poison*) toegewezen in een boek van de Amerikaanse journalisten David Weir en Mark Schapiro. Hun boek lag in mei 1982 mee aan de basis van de oprichting door ngo's van het Pesticide Action Network (PAN) in Maleisië. In 1985 hield het PAN een internationale *Dirty Dozen*-campagne die de pesticiden-problematiek op de internationale agenda plaatste. Het netwerk probeerde daarnaast de FAO in te schakelen als internationale spreekbuis en slaagde er inderdaad in om die organisatie tegen november 1987 een vrijblijvende regeling over *prior*

³²¹ Leuven, KADOC, Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst, nr. 27: Actiedossier politieke actie – halt aan de gifcirkel, dans der pesticiden, 1989, 1.

informed consent te laten opstellen. De onderhandelingen daarover waren in het midden van de jaren tachtig begonnen en stuurden aan op een betere internationale communicatie over de gevaren van bepaalde pesticiden en de mogelijkheid voor ieder land, zeker in het Globale Zuiden, om zelf te beslissen of het die producten nog wilde invoeren.³²²

Tegen 1987 begon Broederlijk Delen daarom ook voor het eerst vraagtekens te plaatsen bij het voorzien van chemische pesticiden aan het Globale Zuiden en vreesde het de nefaste ecologische impact. Dat contrasteerde dus met de financiering van pesticiden voor het Globale Zuiden in de voorgaande jaren, waarbij ecologie geen criterium was. In 1987 verzocht de Senegalese ngo ENDA aan Broederlijk Delen om onderzoek te steunen naar het gebruik en misbruik van pesticiden in de Sahel-landen. Broederlijk Delen ging akkoord en diende het project succesvol in voor medefinanciering. Het stelde nu dat alternatieven de ongezonde gevolgen van de Groene Revolutie in Azië – en in iets mindere mate in heel het Globale Zuiden – moesten vermijden.³²³ Met de Senegalese bioloog en expert in alternatieve bestrijdingsmiddelen Abou Thiam bouwde Broederlijk Delen dan ook een partnerrelatie op en de ngo nodigde hem in 1989 uit om in Vlaanderen over de problematiek te komen spreken. Thiam was betrokken bij het PAN, dat vanaf dan door Broederlijk Delen om advies werd gevraagd voor projecten rond landbouw en bestrijdingsmiddelen.³²⁴ In 1989 werd ook rechtstreeks financiële steun verleend aan het Pesticide Action Network Europe – België.³²⁵

///. Laat het juichen niet verstommen

Na de campagne van 1989 werd milieu als een vaste component in de werking van Broederlijk Delen geïntegreerd. “Efficiëntie”, zo zei de organisatie toen, “zit niet alleen in economische efficiëntie!” Het kon ook over duurzaamheid van het milieu gaan, over de productie van basisvoedsel of over de sociale organisatie van de bevolking.³²⁶ De link met de oude vorm van duurzaamheid ging daarbij echter niet verloren. Verschillende milieu-gerelateerde projecten richtten zich in de eerste helft van de jaren negentig op vorming van de bevolking: een

³²² Galt, ‘Beyond the Circle of Poison’, 786–89; David Weir en Mark Schapiro, *Circle of Poison: Pesticides and People in a Hungry World*, 2de dr. (San Francisco: Institute for Food and Development Policy, 1981).

³²³ *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988; *Ibid.*, december 1987.

³²⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Beslissingslijst medefinanciering, 1987; *Ibid.*: Jaarverslag, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 6: Mogelijkheden voor medefinanciering, februari 1991; *Ibid.*: Brief aan wereldsolidariteit, 29 maart 1990; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Actiedossier, 1989; *Ibid.*: Persmateriaal, 23 februari 1989.

³²⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Beslissingslijst december 1989.

³²⁶ *Broederlijk Delen Info*, juli 1991.

vormings- en communicatieprogramma van het instituut voor ontwikkeling en milieu in Peru (1990), ecologische vorming van jongeren in Colombia en een gids voor ecologische ontwikkeling in Chili (1991), een Afrikaans seminarie voor duurzame landbouw (1992), micro-radioprogramma's over milieuthema's (1993) of milieueducatie in Venezuela en promotie van duurzame landbouw in Gujarat (1994).³²⁷ De actie rond het Braziliaanse regenwoud liep ondertussen ook verder: "In 1989 en 1990 voerde Broederlijk Delen speciaal actie rond de bescherming van het tropisch regenwoud. In 1990 werden de gemeentebesturen benaderd met de vraag het gebruik van tropisch hout drastisch te verminderen. Dit initiatief kreeg ook in 1991 nog ruime belangstelling en zal wellicht in 1992, n.a.v. de VN-conferentie rond milieu en ontwikkeling, die in juni plaatsvindt in Rio de Janeiro, nieuwe impulsen krijgen."³²⁸ Broederlijk Delen was erg blij dat het "evenement eco 92" nieuwe impulsen gaf aan Braziliaanse ngo's.³²⁹

³²⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Beslissingslijst, december 1990; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Beslissingslijst, 1992; *Ibid.*: Beslissingslijst, 1993; *Ibid.*: beslissingslijst, 1994; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 62: Beslissingslijst, 1991.

³²⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Jaarverslag 1991.

³²⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Nota projectensteun Brazilië, september 1993, 4.

4. Religieuze interpretatie van ecologische duurzaamheid

*Wordt ons brokje aarde een monster zonder waarde, of maken wij ervan, een wereld naar Gods plan?*³³⁰

In dit hoofdstuk wordt de langzaam opkomende aandacht voor het milieu opnieuw aan het (progressief) religieuze karakter van Broederlijk Delen gekoppeld. Milieuorganisaties, bewegingen van progressieve christenen en ontwikkelingsorganisaties als Broederlijk Delen waren immers kinderen van dezelfde tijd. Allen ontstonden of hervormden ze zich immers als deel van de nieuwe sociale bewegingen in de jaren zestig. Die ‘nieuwe’ sociale bewegingen zetten zich af tegen hun systeembevestigende voorgangers. Ze wilden niet langer geassocieerd worden met verzuiling, het politiek establishment of oudere arbeidersbewegingen. Dat leidde tot een grote mate aan (minstens vermeende) coherentie in ideologie, organisatievorm en politiek engagement. Kwamen de doelstellingen van die verschillende vertakkingen echter ook samen in het discours van ontwikkelings-ngo’s? Volgens politicoloog Stefaan Walgrave bestonden er in ieder geval organisaties die de “sectoriële” grenzen overschreden en elementen uit de verschillende takken integreerden.³³¹ Milieusocioloog Mario Salomone benadrukte dan weer dat katholieken op de eerste rij stonden om projecten te steunen die zowel sociale verbetering als milieubescherming combineerden.³³²

³³⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Liturgiemap, kinder- en gezinsviering, 1989.

³³¹ Van De Poel, ‘Tussen participatie en representatie’, 2–7; Latré, *Strijd en Inkeer*, 22–24; Walgrave, *Nieuwe sociale bewegingen in Vlaanderen – een sociologische verkenning van de milieubeweging, de derde wereldbeweging en de vredesbeweging*, 7; Hooghe en Billiet, ‘Inleiding: Tussen vernieuwing en continuïteit. Sociologen en historici over nieuwe sociale bewegingen’; Staf Helleman en Marc Hooghe, *Van ‘Mei ’68’ tot ‘Hand in hand’: nieuwe sociale bewegingen in België, 1965-1995* (Antwerpen: Garant, 1995).

³³² Mario Salomone, ‘Under the Sign of Saint Francis: Catholics, Ethics of Responsibility, and Environmental Education’, *Canadian Journal of Environmental Education* 11, nr. 1 (2006): 83–85.

De zes kenmerken die Lucia Silecchia, hoogleraar in de rechtsgeleerdheid en gespecialiseerd in de katholieke sociale leer, identificeert in de katholieke sociale leer met betrekking tot het milieu brengen daarin echter meer nuance. Die kenmerken zijn volgens haar dat: 1) de menselijke waardigheid steeds prioritair bleef ten opzichte van de integriteit van het milieu; 2) eigendomsrechten en de plicht om eigendom voor algemeen welzijn te gebruiken geen van beiden geschonden mochten worden door milieumaatregelen; 3) beslissingen bovendien volgens het principe van subsidiariteit moesten gebeuren, het individuele of lokale niveau kreeg met andere woorden een grote verantwoordelijkheid; 4) de rechten van de volgende generaties de leidraad waren voor alle beslissingen; 5) de mens als een rentmeester voor de aarde moest zijn; 6) en milieuzaken morele kwesties waren die een herdenking van de consumptiecultuur moesten impliceren, het was anders gezegd een verplichting voor alle christenen om weloverwogen te consumeren. Ethische en morele eisen waren cruciaal in de katholieke milieuleer.³³³

De meeste van die kenmerken zijn ook in een of andere vorm terug te vinden bij Broederlijk Delen. Dit hoofdstuk zal nagaan wat zowel de remmende als de stuwende invloed was van religieuze ideeën op de integratie van ecologie in het ontwikkelingsdiscours van de ngo. Daarom zijn Silecchia's argumenten hier in zo een volgorde gerangschikt opdat ze in twee clusters kunnen worden onderverdeeld. De eerste drie kenmerken van de katholieke leer kunnen een vertrekpunt zijn om te verklaren waarom een bekommernis om het milieu bij Broederlijk Delen aanvankelijk werd verhinderd (4.2). De laatste drie kunnen net inspiratie hebben geboden over hoe ecologie geïntegreerd kon worden in een christelijk ontwikkelingsdiscours. De laatste paragraaf van dit hoofdstuk gaat daarom in op de vraag of een christelijke inspiratie inderdaad meespeelde in het opnemen van een ecologisch engagement bij Broederlijk Delen (4.3). Alvorens echter verder in te gaan op de case, wordt de houding van de katholieke kerk in het algemeen tegenover de omgang met de aarde en het milieu geschetst (4.1).

³³³ Lucia A. Silecchia, 'Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching: Ecological Guidance for the 21st Century', *William and Mary Environmental Law and Policy Review* 28, nr. 3 (januari 2004): 733–61.

4.1 Een christelijke verantwoordelijkheid

De houding van het Latijnse christendom tegenover de zijn omringende natuur was vaak niet eenduidig. God was de schepper van de gehele aarde en christenen moesten Zijn creatie vereren. Die verering hield echter een aantasting in, aangezien de mens als uitverkoren schepsel de opdracht had om de ongerepte wildernis, die “des duivels” was, tot orde te brengen. Hij moest de schepping vervolmaken door die naar zijn hand te zetten. In een eschatologische opvatting was de aarde slechts een tijdelijke doorgang naar het hiernamaals die uiteindelijk door God zou worden verwoest. Vandaar is het niet verwonderlijk dat de bezorgdheid in de sociale leer van de kerk voor het welbevinden van de natuur pas van recente datum is. Later dan in wereldse kringen kwam de erkenning van milieuproblemen erin op gang.³³⁴ Ondanks de alarmbel van Rachel Carsons *Silent Spring* van 1962 bracht het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965) geen verandering in die opvatting. Het einddocument *Gaudium et Spes* was nog sterk antropocentrisch en gebod de mensheid de aarde te onderwerpen. De verdeling van goederen over de wereld moest daarentegen wel eerlijk gebeuren.³³⁵ Eerlijke verdeling stond immers sinds 1871 op het programma, toen paus Leo XIII met zijn encycliek *Rerum Novarum* de sociale leer in het leven riep. Vanaf het pontificaat van Johannes XXIII (1958-1963) – de paus achter het concilie – verschoof het accent van de achterstelling van arbeidersklassen in eigen land, naar de achterstelling van landen in het Globale Zuiden.³³⁶

Het negeren van de milieuproblematiek voorkwam niet dat er voortdurend vermeldingen waren van het belang van de natuur in de christelijke leer. Filosoof Roger Gottlieb wijst echter op het onderscheid tussen enerzijds de antropocentrische aandacht voor de natuur met het doel de noden van de mens in zijn aardse leven veilig te stellen en anderzijds aandacht voor de intrinsieke waarde van de natuur op zich.³³⁷ Hoogleraar in de christelijke ethiek John Hart

³³⁴ John Hart, ‘Catholicism’, in *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, onder redactie van Roger S. Gottlieb (Oxford en New York: Oxford University Press, 2006), 65–66; Christopher J. Thompson, ‘Beholding the Logos: The Church, the Environment, and the Meaning of Man’, *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 12, nr. 3 (2009): 34–43, <https://doi.org/10.1353/log.0.0046>; Shelvey, ‘Christian Thought’, 105–6.

³³⁵ Hart, ‘Catholicism’, 73.

³³⁶ Bucciarelli, Mattoscio, en Persico, ‘Christian Ethics of Development’, 100–101.

³³⁷ Roger S. Gottlieb, ‘Introduction: Religion and Ecology - What Is the Connection and Why Does It Matter?’, in *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, onder redactie van Roger S. Gottlieb (Oxford en New York: Oxford University Press, 2006), 6, <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178722.001.0001>.

onderscheidde drie stadia in de ontwikkeling van het katholieke ideeëngoed over de natuur. Aanvankelijk was de natuur enkel een instrument voor het algemeen welzijn van mensen. In het midden van de twintigste eeuw werd de kerk geconfronteerd met milieuproblemen en begon ze kritiek te uiten op de consumptiemaatschappij. In een laatste fase leidde dat tot het opnemen van een engagement, waarbij de kerk een verandering in levensstijl bepleitte. Pas in de laatste decennia van de twintigste eeuw kregen de intrinsieke waarde van de natuur en alle schepselen, de milieuproblematiek en de rol die het christendom daarin kon spelen daarmee een plaats in het katholiek bewustzijn.³³⁸

De aanleiding daartoe lag in de kritiek van Amerikaans hoogleraar mediëvistiek Lynn White junior.³³⁹ In zijn slechts vijf pagina's tellende artikel uit 1967 *The historical roots of our ecological crisis* – verschenen in het toonaangevende tijdschrift *Science* – wees hij het christendom aan als verantwoordelijke voor de problemen.³⁴⁰ Bij zijn onderzoek naar technologische innovatie in de middeleeuwen had hij vastgesteld dat moderne westerse wetenschappen en technologie voortkwamen uit het joods-christelijke religieuze ethos. De zoektocht van gelovigen naar een beter inzicht in Gods creatie en de antropocentrische overtuiging de aarde te mogen “beheersen”, hadden de wetenschappelijke en uiteindelijk industriële revoluties mogelijk gemaakt. Waar Rachel Carson de wetenschap er reeds op had gewezen aan de basis te liggen van milieuproblemen, werd nu dus ook het christendom met de vinger gewezen. Meer nog, het christendom was de grondoorzaak van een verloederde relatie tussen mens en natuur.³⁴¹

Volgens milieuhistoricus Bruce Shelvey valt het inderdaad niet te ontkennen dat de christelijke religie een legitimatie heeft geboden voor de uitbuiting van de aarde. Toch leidt die stelling de aandacht volgens hem te sterk weg van de manieren waarop religie in de voorbije eeuwen ook een motivatie is geweest om zorgzaam met de aarde om te gaan.³⁴² Mediëvist Elspeth Whitney bevestigde inderdaad dat White Jr. vooral een moreel punt wilde uitwerken in de

³³⁸ Hart, 'Catholicism', 66–73.

³³⁹ 'Lynn White Biography', American Historical Association, 2018, <https://www.historians.org/about-aha-and-membership/aha-history-and-archives/presidential-addresses/lynn-white-jr/lynn-white-biography>.

³⁴⁰ Lynn Jr. White, 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis', *Science* 155, nr. 3767 (maart 1967): 1203–7.

³⁴¹ Elspeth Whitney, 'Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" After 50 Years', *History Compass* 13, nr. 8 (2015): 396–410, <https://doi.org/10.1111/hic3.12254>; Shelvey, 'Christian Thought', 101–6; Jenkins, 'After Lynn White', 283–84; Thompson, 'Beholding the Logos', 34–35.

³⁴² Shelvey, 'Christian Thought', 105–7.

context van de recent “ontdekte” milieucrisis en de opkomende milieubewuste tegencultuur van de jaren zestig. Afwijkend van zijn andere werk was dit artikel daardoor volkomen ahistorisch, aangezien het een te monolithisch beeld van het christendom schetste zonder aandacht voor veranderingen binnen specifieke historische contexten.³⁴³ Historicus Christopher Hamlin ontwaarde bijvoorbeeld een katholieke milieutraditie die de seculiere ecologische beweging reeds voorging.³⁴⁴ Sommige milieuactivisten betreurden bovendien dat christelijke waarden door White onbruikbaar waren geworden voor hun pleidooi.³⁴⁵ De impact van het artikel was immers enorm. Tegen het midden van de jaren zeventig leefde het idee dat enkel niet-christenen Gods plan voor de natuur kenden. Nochtans deden theologen voornamelijk vanaf 1971 hun uiterste best om de christelijke canon te herinterpreteren in een ecologische lezing.³⁴⁶ Dat resulteerde onder andere in het ontstaan van ecotheologie die *ecojustice* bepleitte, wat een verband legde tussen de morele verantwoordelijkheid voor zowel de natuur als voor de medemens. De zorg voor het milieu mocht met andere woorden niet ten koste van mensen gaan, noch andersom. Die ijver tot herinterpretatie bevestigde eerder dan ontkende echter de suggestie dat christenen, of althans hun sociale leer, zich voordien niet of nauwelijks met milieuzaken hadden ingelaten.³⁴⁷

Een belangrijke innovatie die voortkwam uit de pogingen milieuactivisme en christendom te verenigen, was het centraal plaatsen van de notie “rentmeesterschap”, zoals ook Silecchia aanhaalde.³⁴⁸ In plaats van een dominante houding aan te meten, moesten gelovigen zich dienend opstellen tegenover de aarde. In plaats van te beheersen, moesten ze beheren. Oorspronkelijk was het een Luthers concept en in 1948 stelde de Nederlandse protestant Egbert de vries het voor in de context van duurzaamheid, maar hij kreeg toen nog weinig navolging.³⁴⁹ Ook bij katholieken vond de term ingang. Zo maakte de vereniging Catholic Rural

³⁴³ Whitney, ‘Lynn White Jr.’s ‘Roots’’, 399–403.

³⁴⁴ Christopher Hamlin, ‘Turning over the right rocks: finding legacies of Catholic environmentalism’, in *Fragile world: ecology and the church*, onder redactie van William T. Cavanaugh, Studies in World Catholicism 5 (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018), 11–32.

³⁴⁵ Whitney, ‘Lynn White Jr.’s ‘Roots’’, 397.

³⁴⁶ Salomone, ‘Under the Sign of Saint Francis’; William T. Cavanaugh, *Fragile world: ecology and the church*, Studies in World Catholicism 5 (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018); Frédéric Dufoing, *Vers un écologisme chrétien, de Lanza del Vasto au pape François* (Parijs: Médiaspaul, 2017).

³⁴⁷ Gottlieb, ‘Introduction’, 7; Shelvey, ‘Christian Thought’, 102–6.

³⁴⁸ Shelvey, ‘Christian Thought’, 102–3.

³⁴⁹ Van Zon, *Geschiedenis en duurzame ontwikkeling. Duurzame ontwikkeling in historisch perspectief, enkele verkenningen*, 117–18.

Life in de Verenigde Staten zich de christelijke ethiek van rentmeesterschap reeds eigen in de jaren dertig en veertig. Mensen moesten vanuit hun eigen wijsheid omgaan met hun land, in plaats van monoculturen te kweken voor groter profijt. Ze moesten daarbij even zorgzaam zijn voor de aarde als voor elkaar. Via radio-uitzendingen en evenementen probeerde de organisatie dat idee ruimer ingang te doen vinden.³⁵⁰

Tegen het begin van de jaren zeventig kwam het begrip ook voor in uitspraken van de kerkelijke hiërarchie. In *Octogesima Adveniens* van 1971 wees Paulus VI op het gevaar dat exploitatie van de aarde tot vernieling zou leiden en de mens zijn eigen slachtoffer zou zijn. Vlak voordat de wereldse Stockholmconferentie van 1972 het VN-milieuprogramma opzette, riep de paus een Synode voor Rechtvaardigheid en Vrede in de Wereld samen. Daarmee legde hij een verband tussen ecologie, rechtvaardigheid en het gevaar van overconsumptie. Na de conferentie reageerde hij opnieuw, benadrukkend dat de mens verbonden was met zijn omgeving en dat er een wisselwerking tussen beide moest zijn. Het milieu was een essentiële voorwaarde voor menselijke ontwikkeling en de mens moest op zijn beurt het milieu ontwikkelen en veredelen, zonder daarbij het regeneratievermogen van de natuur te overschrijden.³⁵¹ Paus Johannes Paulus II (1978-2005) nam dat thema vanaf zijn eerste encycliek over (*Redemptor Hominis*, 1979). Hij sprak hierin over intergenerationele verantwoordelijkheid die de mens ertoe verplichtte de aarde als een geschenk en met zorg te behandelen. Een jaar later legden Amerikaanse bisschoppen tien principes vast, die het menselijk rentmeesterschap over de aarde bezegelden. Daaronder viel voor hen zowel een eerlijke verdeling van aardse goederen tussen alle mensen als het behoud van het milieu.³⁵² In 1983 werd het concept in de zesde algemene vergadering van de Wereldraad van Kerken door alle aangesloten (westerse) christelijke kerken aangenomen. De katholieke kerk behoorde niet officieel tot die Wereldraad, hoewel ze wel als waarnemer aanwezig was.³⁵³

³⁵⁰ Hamlin, 'Turning over the right rocks: finding legacies of Catholic environmentalism', 27–31.

³⁵¹ Giovanni B. Montini, 'Bij gelegenheid van de internationale conferentie van de Verenigde Naties over het milieu in Stockholm', RKDocumenten.nl, 1 juni 1972, <https://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=5225&highlight=>; Salomone, 'Under the Sign of Saint Francis', 76–78.

³⁵² Hart, 'Catholicism', 74–77.

³⁵³ Rydén, 'A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation', 325–26.

4.2 Aanvankelijke neiging tot terughoudendheid

(1968 – ca. 1987)

Ook bij Broederlijk Delen kwamen die twijfels rond de rol van het westers christendom tegenover de natuur uiteindelijk tot uiting. De organisatie stelde zich in 1988 de prangende vraag: “Is het waar dat de westerse houding en meer bepaald ook het christendom debet is aan deze nefaste ontwikkeling?”³⁵⁴ Ook uit een klad nota van een jaar later bleek vertwijfeling:

“Verantwoordelijkheid. Westen/christendom? Veel positiefs en veel negatiefs: groei tot elke prijs moet van binnenuit herdacht worden: autonomie van de mens = ?, kapitalisme als perverse omkering van doel en middelen, idem voor communisme. En het christendom?”³⁵⁵

Rentmeesterschap werd eveneens door Broederlijk Delen als oplossing overgenomen, al duurde de doorbraak van het concept opvallend lang. In de informatiekraant stond wel al een eerste verwijzing naar dat ideeëngoed in 1968 met een citaat uit *Populorum Progressio* (Paulus VI) over de nood niet onverschillig te zijn ten opzichte van de generaties na ons.³⁵⁶ Nadien heerste hieromtrent echter lang stilte. In 1986 citeerde Broederlijk Delen opnieuw Paulus VI's *Populorum Progressio*, maar haalde daar toen “vult de aarde en onderwerpt haar” uit. De winsten die uit de onderwerping voortkwamen moesten uiteraard op een rechtvaardige manier verdeeld worden met een “voorkeursoptie voor de armen”, maar de aarde stond nog steeds onproblematisch ten dienste van de noden van de mensheid. In 1987 klonk min of meer hetzelfde: “God heeft de mens de aarde toevertrouwd om haar te bewonen en te bewerken, om haar vruchtbaarheid te benutten in dienst van de mensheid. Want, grond is leven!”³⁵⁷

Toch begon een verandering zich door te zetten, want de toonkraant van dat jaar schreef dat de visie van de Andesbevolking op de aarde als een moeder westerlingen uitnodigde om “over

³⁵⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Verslag Studiedag over het jaarthema van Broederlijk Delen: Ontwikkeling tegen welke prijs? De aarde behoort aan allen door H. Berghs, 1 oktober 1988.

³⁵⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Notities, [1989].

³⁵⁶ Broederlijk Delen, *documentatiemap '68* (Brussel: Broederlijk Delen, 1968), KBRB35209, KADOC: gebruikte encyclieken.

³⁵⁷ *Broederlijk Delen Info - Toonkraant*, december 1986; *Broederlijk Delen Info*, december 1987.

onze manier van omgang met de ‘Schepping’ te ‘bezinnen’”.³⁵⁸ In 1988 abstraherde directeur Marcel de Pauw uit de pauselijke encycliciek *Sollicitudo Rei Socialis* (1987) dat het gebruik van natuurlijke rijkdommen niet los kon staan van morele eisen. Die eisen legden aan de mens beperkingen op wat betreft het gebruik van niet-hernieuwbare rijkdommen en de zichtbare natuur. In hetzelfde jaar wees de organisatie in zijn toonkrant iedereen terecht die pretendeerde het recht te hebben de aarde te overheersen in plaats van de plicht de aarde te beheren. De mens moest inderdaad een rentmeester zijn, want, zo waarschuwde Broederlijk Delen nog, “wat hij zaait zal hij oogsten”. Dat thema was belangrijk voor ontwikkelingswerk omdat “zelfzuchtige vernieling van de schepping niet los[stond] van de onderdrukking der armen.”³⁵⁹ Dezelfde tendens werd ook de jaren nadien verder getrokken: de aarde had men in bruikleen.³⁶⁰

De relatief late omschakeling bij Broederlijk Delen is opvallend. Ngo’s worden immers gezien als de meest flexibele tak aan de ontwikkelingsboom, in tegenstelling tot een verstard imago van de kerk.³⁶¹ Die flexibiliteit behoeft dan ook de nodige nuance. In wat volgt komen vijf mogelijke factoren aan bod die de late reactie kunnen verklaren. Daarbij worden de drie eerste kenmerken van de katholieke sociale leer tegenover het milieu, zoals ze geïdentificeerd werden door Silecchia (subsidiariteitsprincipe, prioriteit van de menselijke waardigheid en respect voor eigendomsrechten), in een breder kader uitgewerkt. Teruggrijpend naar de *resource dependency theory* uit het eerste hoofdstuk, is het immers zo dat ngo’s proberen te voldoen aan denkbeelden en verwachtingen vanuit verschillende hoeken.³⁶² De kerkelijke invloed werd dus aangevuld en versterkt door niet-religieuze factoren. Bovendien wordt zo de valkuil van de “mythe van de religieuze ngo” vermeden. In paragraaf 4.3 komen vervolgens de stimuli aan bod die uiteindelijk toch leidden tot de hierboven besproken overgang rond 1987-1988.

Het resultaat van het subsidiariteitsprincipe waarbij de kerk van bovenaf geen duidelijke leidraad gaf, was dat het al dan niet opnemen van een ecologisch discours afhankelijk was van lokale factoren. Ten eerste kan daarvoor op de interactie tussen Broederlijk Delen en de

³⁵⁸ *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1987.

³⁵⁹ *Broederlijk Delen Info*, juni 1988; *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988.

³⁶⁰ *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, januari 1989.

³⁶¹ Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 5.

³⁶² Molenaers, Dewachter, en Dellepiane, ‘Moving into the New Aid Approach’, 188.

verwachtingen vanuit de overheid worden gewezen. Vanaf 1976 kregen ngo's daarvan immers in toenemende mate financiële steun, zodat ze meer gebonden waren aan diens visie op ontwikkelingswerk.³⁶³ De overheid lijkt echter geen belangrijke verdragende rol te hebben gespeeld. Integendeel, voor de Belgische overheid werden hernieuwbare energie en milieu respectievelijk in 1981 en 1982 nieuwe aandachtspunten.³⁶⁴ Desondanks richtte de overheid pas in 1993 een nationale (later federale) raad voor duurzame ontwikkeling op. De doelstelling van duurzame ontwikkeling werd ook pas officieel vastgesteld met de wet van 25 mei 1999, waarbij ieder ontwikkelingsproject verplicht rekening moest houden met de impact op het milieu.³⁶⁵ Voordien stelde de overheid dus geen bindende voorwaarde om bij een medefinancieringsproject de milieu-impact te onderzoeken.

Volgens de *magic bullet*-these van ontwikkelingsstudies van de jaren tachtig had de overheid geen valabele inspiratiebron voor ngo's kunnen zijn. Die these ging er immers vanuit dat ngo's de tekortkomingen van overheden in hulpverlening zouden overstijgen. Het waren ngo's die nieuwe tendensen zouden introduceren en de overheden daarin zouden meenemen, niet andersom.³⁶⁶ Sinds het einde van de jaren negentig kwam die theorie echter onder vuur. Critici stelden vast dat de Vlaamse kleine ngo's geen voortrekkersrol konden spelen in nieuwe trends en dat ze een grotere invloed ondervonden van overheidsfinanciering dan van de mondiale context.³⁶⁷ Desondanks wijst Alnoor Ebrahim er in zijn bekroond werk *NGOs and organizational change* op dat de impact van de overheid op de werking van ngo's niet moet worden overschat, omdat ngo's zich er vaak actief tegen verzetten.³⁶⁸ Ook Jan Van de Poel concludeerde dat bij uitstek heterogene campagne-ngo's als Broederlijk Delen vaak hun eigen weg baanden.³⁶⁹ Het gebrek aan bindende stimulansen vanuit de overheid kan dus slechts een bijkomende factor zijn, maar vormt geen alomvattende verklaring. In 1991 had Broederlijk Delen zich zelfs kwaadgemaakt op de beschuldiging dat ngo's te afhankelijk waren van

³⁶³ Develtere, *De vrije markt*, 181–83; Daniels, 'De plaats en rol van niet-gouvernementele organisaties', 100.

³⁶⁴ Develtere en Michel, *Kroniek*, 83.

³⁶⁵ Develtere en Michel, 53, 83–116.

³⁶⁶ Lewis en Kanji, *Non-Governmental Organizations and Development*, 16–24.

³⁶⁷ Dirk Van Esbroeck, 'Luciditeit en durf: waar staan Vlaamse NGO's in het licht van de uitdagingen?', in *De knuppel en het hoenderhok. Zijn de NGO's klaar voor de 21ste eeuw?*, onder redactie van Johan Bastiaensen, vol. 23, Noord-Zuid Cahier 4 (Antwerpen: Wereldwijd, 1998), 10, 28; Vivian, 'No Magic Bullets'.

³⁶⁸ Ebrahim, *NGOs and organizational change*.

³⁶⁹ Jan Van De Poel, 'Doctoraatsonderzoek-doctorats', *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis* 43, nr. 2 (18 november 2013): 241.

medefinanciering. De ngo wierp immers op dat heel wat projecten enkel uit financiering van de Vlaamse (kerk)gemeenschap voortkwamen.³⁷⁰

Een tweede factor van de lokale invloed was daarom de publieke opinie over de werking van Broederlijk Delen.³⁷¹ Individuen vormden naast een bron van inkomsten immers ook het doelpubliek waartoe Broederlijk Delen zich richtte met zijn oproep tot een mentaliteitsverandering. Indien hun goedkeuring verloren ging, had Broederlijk Delen weinig te betekenen. De nog jonge organisatie stelde zich in 1969 dan ook de vraag in welke mate het de bedoelingen van zijn schenkers in rekening moest houden bij zijn projecten.³⁷² Als de achterban van Broederlijk Delen geen projecten rond ecologie wilde steunen, kan dat een reden zijn geweest om dat onderwerp te mijden. Draagvlakonderzoek stelde in 2003 inderdaad vast dat Vlamingen duurzaamheid bijna uitsluitend als milieu-gerelateerd interpreteerden, zonder de bijhorende link met een sociale bezorgdheid te kennen. Duurzaamheid behoorde volgens de bevroegde personen dan ook tot het domein van milieuorganisaties, niet tot het actieterrein van ontwikkelings-ngo's.³⁷³ Indien hetzelfde sentiment ook in de jaren zeventig en tachtig leefde, kan dat een aarzeling van Broederlijk Delen verklaren om met dat thema aan de slag te gaan.

Die hypothese wordt ondersteund door het bronnenmateriaal. Wanneer Broederlijk Delen immers zijn jaarthema voor 1989 "Ontwikkeling tegen welke prijs?" voorstelde, voelde het de noodzaak zich daarvoor uitgebreid te verantwoorden. De organisatie verduidelijkte tegenover zijn doelpubliek waarom het belangrijk was zich ook als ontwikkelingsorganisatie met het milieu bezig te houden, aangezien het milieu een rechtstreekse impact had op het welzijn van de armsten:

"Het klinkt misschien wat bevreemdend dat een Derde Wereldorganisatie als Broederlijk Delen zich gaat bezighouden met milieuproblemen en bovendien een vraagteken plaatst bij het woord ontwikkeling. Broederlijk Delen wil met dit thema de

³⁷⁰ *Broederlijk Delen Info*, juli 1991.

³⁷¹ Kris Bachus en Tom De Bruyn, 'Draagvlak voor duurzame ontwikkeling in België. Verdieping, geen verbreding', in *Het draagvlak voor duurzame ontwikkeling, wat het is en zou kunnen zijn*, onder redactie van Patrick Develtere (Antwerpen: De Boeck, 2003), 79.

³⁷² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Verslag der vergadering van het uitvoerend comité – commissie projecten, 3 december 1969.

³⁷³ Bachus en De Bruyn, 'draagvlak duurzame ontwikkeling', 86–96.

aandacht vestigen op de wereldwijde realiteit dat een economische ontwikkeling die ten koste gaat van het milieu grove sociale onrechtvaardigheid creëert, waarvan de armsten de eerste slachtoffers zijn. [...] Voor [hen] is een gezond leefmilieu immers dé basisbehoefte die hun overleven garandeert. Opkomen voor het milieu in de Derde Wereld betekent dan ook de kansen en de rechten op ontwikkeling van de armsten verdedigen. [...] Moge deze Broederlijk Delen-campagne voor ons dan ook een sterke stimulans zijn om meer wereld- én aardbewuste christenen te worden.”³⁷⁴

Bernard Mazijn wees er bovendien op dat veel organisaties een bezorgdheid voor het milieu in antropocentrische termen formuleerden (namelijk wijzend op de nadelen voor de mens) om een breder publiek aan te spreken.³⁷⁵ De afwezigheid van een ecologisch aspect bij de aangepaste technologie uit het vorige hoofdstuk zou hiermee verklaard kunnen worden, ware het niet dat dat discours niet op het publiek gericht was. Om ook het interne discours te verklaren zijn extra argumenten nodig.

Een derde factor zou kunnen vertrekken vanuit de prioriteit van de menselijke waardigheid die Silecchia aanhaalde, wanneer die gecombineerd wordt met de grote interesse voor Latijns-Amerika en zeker voor Brazilië vanuit Broederlijk Delen. Mensenrechtenactivisten in Latijns-Amerika toonden pas vanaf 1989 interesse in milieuthema's. Met het eerste Latijns-Amerikaanse Congres over Ecologie zetten ze toen hun tegenwerping opzij dat ecologische bezorgdheid een geïmporteerde waarde was die de strijd voor rechtvaardigheid zou belemmeren. Ook de Latijns-Amerikaanse kerk focuste in eerste instantie op het belang van vrede en rechtvaardigheid ter verbetering van levensomstandigheden van de meest armen. Pas in het besluit van de Algemene Bisschoppenconferentie in Puebla (1979) spraken de bisschoppen ook over de negatieve gevolgen van overconsumptie en uitputting van natuurlijke rijkdommen voor die mensen.³⁷⁶ Broederlijk Delen was bovendien een niet-operationele organisatie en gaf dus steun aan projecten die vanuit het Globale Zuiden werden

³⁷⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontwerp basistekst 'milieu en ontwikkeling' door Dirk Willems, september 1988, 2-3.

³⁷⁵ Bernard Mazijn, red., *Duurzame ontwikkeling meervoudig bekeken*. (Gent: Academia Press, 2000), 33.

³⁷⁶ Guillermo Kerber, 'Church advocacy in Latin America. Integrating environment in the struggle for justice and human rights', in *Church, Cosmopolitanism and the environment: religion and social conflict in contemporary Latin America*, onder redactie van Evan Berry en Robert Albrow, Routledge Studies in Religion and Environment (Oxon en New York: Routledge, 2018), 19–25.

ingediend.³⁷⁷ De literatuur stelt vast dat het Globale Zuiden vaak wantrouwig stond tegenover het nieuwe discours van duurzame ontwikkeling. Tot 1992 (Conferentie van Rio) vreesde het Zuiden dat het Noorden daarmee een excuus had gevonden om niet langer in ontwikkeling te investeren, aangezien dat negatieve gevolgen voor het milieu zou hebben.³⁷⁸ Ook in de vergaderingen van de Wereldraad van Kerken deed dat onderscheid tussen kerken uit Noord en Zuid zich voor. Binnen het opzet om de aarde voor iedereen bewoonbaar te maken, vroegen kerken uit het Globale Zuiden om rechtvaardigheid en ontwikkelingsmogelijkheden voorrang te geven op milieuzorg.³⁷⁹

De verklaring te sterk zoeken bij een weigerachtige houding van de partners is echter niet legitiem voor Broederlijk Delen. Het vorige hoofdstuk toonde aan dat al voor 1988-89 projecten rond duurzame omgang met de aarde werden aangevraagd door het Globale Zuiden, maar dat het Broederlijk Delen was die de projecten niet zo benoemde. Bovendien stelde de organisatie in de aankondiging voor het jaarthema voor 1989:

“Het zijn de mensen uit de Derde Wereld zelf die ons erop wijzen dat zij geen boodschap hebben aan ronkende cijfers over de groei van een BNP waaraan zij maar al te vaak hun grond, hun woud, hun gezondheid, hun gemeenschap, hun familie, hun voedsel, hun water, hun cultuur, ja hun ziel zelf moeten opofferen. Daarom vragen zij onze steun voor herbebossingscampagnes, [weerstand] tegen het misbruik van pesticiden, de bouw van kleine dammen [...] en voor tientallen andere initiatieven waarmee zijzelf op kleine schaal willen werken aan een leefbare aarde.”³⁸⁰

Er is bijgevolg een vierde argument nodig om de late omschakeling te verklaren. Een aanknopingspunt komt opnieuw uit een combinatie van enerzijds de interesse in Latijns-Amerika en anderzijds een van Sillecchia's kenmerken, namelijk de prioriteit van respect voor grondeigendom boven milieukwesties. Hoewel Amerika volgens hoogleraar in de christelijke ethiek John Hart de eerste plaats was waar katholieken zich met milieuthema's inlieten, lag

³⁷⁷ Maes, 'Christelijke NGO's', 102.

³⁷⁸ Najam, 'Developing Countries and Global Environmental Governance'; Adams, *Green Development*, 2009, 60–66.

³⁷⁹ Rydén, 'A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation', 320–21; Latré, *Strijd en Inkeer*, 177.

³⁸⁰ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontwerp basistekst 'milieu en ontwikkeling' door Dirk Willems, september 1988, 2.

de nadruk in Latijns-Amerika op de strijd voor grondeigendom. (Noord-Amerika focuste op respect voor de aarde en alles wat erop leefde.) Het ging dus om een rechtvaardige verdeling van de aarde in het belang van de armen, niet om de waarde van de natuur.³⁸¹ Die focus op grond uitte zich in het soort projecten dat Broederlijk Delen steunde in Latijns-Amerika. Volgens de organisatie was de grondroof er gedurende de laatste drie decennia zo schrijnend geworden dat het grondprobleem niet anders dan centraal kon staan. Projecten die enkel een pastorale functie hadden zonder de grondproblematiek aan te pakken, werden afgewezen.³⁸²

De bestrijding van het grondprobleem behoorde bovendien bij uitstek tot de taak van christenen volgens Broederlijk Delen: “Al jarenlang”, zo stelde ze, “is er veel herrie om de grond in Brazilië. Het grondprobleem kreeg vanwege de kerk eerder al veel aandacht.”³⁸³ De belangrijkste religieuze organisatie die zich ervoor inzette was de Braziliaanse Pastorale Commissie voor Grondbeleid (CPT) en die kon sinds 1979 rekenen op jaarlijks steun van Broederlijk Delen. CPT’s overtuiging was dat de grond enkel God toebehoorde en in bruikleen was van wie hem bewerkte: “[Wij steunen] een christelijk principe, nl. dat de grond is van wie erop werkt en niet van wie een eigendomsbewijs bezit.”³⁸⁴ Die sterke focus op herverdeling van de gronden kan een meer algemene aandacht voor milieuvernieling dus hebben verhinderd. Een anekdote uit het archiefmateriaal van 1991 bevestigt dat idee, aangezien de organisatie toen neerschreef dat CPT vreesde dat heel wat ngo’s zich zouden laten “inpalmen” door de UNDEP op de “grote milieuconferentie eco ‘92” waardoor hun aandacht van het grondprobleem zou worden afgeleid.³⁸⁵

Tot slot vormde ook de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie geen stimulans voor een ecologische bezorgdheid. Hoewel die theologie de belangrijkste basis was voor de eerste vorm van duurzaamheid (hoofdstuk 2) is het aannemelijk dat dezelfde inspiratie heeft geleid tot een vertraging in het opnemen van een ecologisch engagement. Gezien de grote toewijding aan

³⁸¹ Hart, ‘Catholicism’, 66.

³⁸² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.279-BD/81/Brasil/AM-302: Projectbeoordeling, juni 1978; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.304 -BD/Brasil/AM-602: Projectbeoordeling, september/ oktober 1984.

³⁸³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.282 -BD/81/Brasil/AM-329: Artikel Kerk en Leven, 17 juni 1982.

³⁸⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.295- BD/82/Brasil/AM-479: Vertrouwelijk/Gesprek met Ranulfo, juni 1985, 11-12; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr.304 -BD/Brasil/AM-602: Projectbeoordeling, december 1985.

³⁸⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 6: Verslag projectendienstvergadering, 11 juni 1991, 4.

de principes van de bevrijdingstheologen hebben die laatsten de manier waarop Broederlijk Delen omging met duurzame ontwikkeling mee gevormd.³⁸⁶ Bevrijdingstheologen gaven milieuzaken echter aanvankelijk geen bijzondere aandacht. Dat wil niet zeggen dat er geen enkele verwijzing was naar de natuur. Leonardo Boff benoemde de aarde bijvoorbeeld als moeder in 1986 en betreurde dat de natuur door de moderne revoluties niet langer een symbolische en sacrale dimensie aan het leven gaf.³⁸⁷ Het was echter pas na het verschijnen van het boek *Dream of the earth* (1988) van cultuurhistoricus Thomas Berry dat Boff de link legde tussen de bevrijding van mensen en de bevrijding van de aarde uit exploitatie. In de eerste helft van de jaren negentig bevestigde hij dat niet alleen milieuactivisten zich te weinig voor de sociale context hadden geïnteresseerd, maar dat ook omgekeerd de bevrijdingstheologie de natuur te veel links had laten liggen. Daarmee werd hij de eerste vooraanstaande bevrijdingstheoloog die ecologie systematisch in zijn theologie verwerkte. In 1993 schreef hij het boek *Ecologie en bevrijding: een nieuw paradigma* en in 1995 volgde zijn bekendste werk hieromtrent, onder de vaak geciteerde titel *Cry of the earth, cry of the poor*. (Ook nu nog refereert paus Franciscus aan dat werk wanneer hij over het verband tussen armoede en ecologische degradatie spreekt.) Boffs bezorgdheid om het milieu bleef wel vertrekken vanuit een sociaal perspectief en baseerde zich daarbij op de Latijns-Amerikaanse sociale ecologie. Theologen moesten de ecologische crisis volgens hem benaderen als een “ecologische zonde”, waarmee hij refereerde aan het oudere discours over structurele zonden.³⁸⁸

Belangrijker dan die late belangstelling is echter dat de effecten van ‘bevrijdende’ acties zelfs een negatieve impact op het milieu konden hebben. Een kritische antropologische studie naar Paolo Freire stelt vast dat ecologische bezorgdheid en de milieucrisis geen plaats hadden in diens focus op bewustmaking. Dat schrijven de auteurs toe aan het feit dat het gedachtegoed van de Braziliaans geboren Freire eigenlijk erg westers was en vooruitgang centraal plaatste

³⁸⁶ Molenaers, Dewachter, en Dellepiane, ‘Moving into the New Aid Approach’, 190.

³⁸⁷ Luis M. Andrade, ‘Liberation Theology: A Critique of Modernity’, *Interventions* 19, nr. 5 (4 juli 2017): 628, <https://doi.org/10.1080/1369801X.2017.1336461>.

³⁸⁸ Iain S. Maclean en Lois Ann Lorentzen, ‘Boff, Leonardo’, in *Encyclopedia of Religion and Nature*, onder redactie van Bron Taylor (Londen en New York: Continuum, 2008), 207–8; Mary Evelyn Tucker en John Grim, ‘Four Commentaries on the Pope’s Message on Climate Change and Income Inequality. II. Integrating Ecology and Justice: The Papal Encyclical’, *The Quarterly Review of Biology* 91, nr. 3 (september 2016): 265, <https://doi.org/10.1086/688095>; Stephen B. Scharper, *Redeeming the Time: A Political Theology of the Environment* (New York: The Continuum International Publishing Group, 1998), 165–69.

ongeacht de gevolgen voor het milieu. Meer nog, zijn antropocentrische pedagogie die mensen bewust moest maken van hun onderdrukking ondermijnde de culturele systemen waarin een wederkerige relatie met de natuur had bestaan.³⁸⁹ Daartegenover staat echter dat de nadruk op zelfredzaamheid uit de afhankelijkheidstheorie er net toe moest leiden dat gemeenschappen hun levenswijzen aanpasten aan de lokale omstandigheden. Dat zou bevorderend werken voor hun lokale cultuur zowel als voor het milieu. Het opzet van zelfredzaamheid was immers om te vermijden dat buitenlanders natuurlijke rijkdommen kwamen exploiteren of hun afval kwamen storten. Gilbert Rist stelde echter vast dat die zelfredzaamheid meestal mislukte.³⁹⁰ Alles bij elkaar vormde de Latijns-Amerikaanse bevrijdingstheologie dus allesbehalve een stimulans voor Broederlijk Delen om ecologie tot een eigen thema te maken.

4.3 Reflex tot bewaring van de schepping

(ca. 1987 – 1994)

Ondanks al die elementen brak een ecologische bezorgdheid tegen het einde van 1987 toch door bij Broederlijk Delen. Dat wil zeggen dat Broederlijk Delen toen oordeelde dat zorg voor de natuur tot het takenpakket van een ontwikkelings-ngo behoorde. Sarah Vangenechten wijst in haar masterproef over Broederlijk Delen op het belang van de beëindiging van de WCED (1983-1987) in 1987 en de daarmee gepaard gaande publicatie van het Brundtland-rapport.³⁹¹ De literatuur rond duurzame ontwikkeling ziet in het rapport inderdaad een scharnierpunt. Het populariseerde immers het concept duurzame ontwikkeling en maakte het definitief tot een nieuw ontwikkelingsparadigma.³⁹² Bovendien vormde het rapport een aanzet om het Globale Zuiden ervan te overtuigen dat een ecologische bezorgdheid niet ten nadele van ontwikkeling moest gaan. Het rapport

³⁸⁹ Bowers en Apffel-Marglin, *Re-Thinking Freire*, 139–40, 147.

³⁹⁰ Rist, *The History of Development*, 134–35.

³⁹¹ Vangenechten, 'katholieke inspiratie', 48.

³⁹² Marc Williams, 'Aid, sustainable development and the environmental crisis', *International Journal of Peace Studies* 3, nr. 2 (1998): 19; Kuhlman en Farrington, 'What Is Sustainability?', 3436; Atkinson e.a., *Handbook*, 1.

bevestigde immers expliciet dat sociale vooruitgang, economische ontwikkeling en zorg voor de aarde samen konden bestaan.³⁹³

Het feit dat het jaarthema van Broederlijk Delen rond milieu pas in 1989 viel, na het Brundtland-rapport van 20 maart 1987, zou een eenvoudige logistieke verklaring kunnen hebben. Broederlijk Delen besliste in het begin van het jaar wat het thema van het daaropvolgende jaar zou worden. Het thema voor 1988 lag tegen de publicatie van Brundtland dus al vast. Als echter het rapport de doorslaggevende factor was die Broederlijk Delen ervan overtuigde dat milieubescherming ook ontwikkelingshulp was, zou het rapport vaker in de bronnen terug moeten komen. De verwijzingen zijn echter summier: in al de geraadpleegde bronnen komt het rapport slechts zeven keer voor. Tijdens de projectdienstvergadering van februari 1988, die het jaarthema voor 1989 vastlegde, werd het rapport voor het eerst vermeld als een van de inspiratiebronnen om het thema mee uit te werken. Ook in de uitwerking van de campagnetekst citeerde Broederlijk Delen Brundtland eenmaal: ““We ontlene aan de volgende generaties een kapitaal natuur, dat we nooit willen terugbetalen.” (Uit het besluit van het Brundtland-rapport)”.³⁹⁴ Ook de publicatie van Thijs de la Court *Onze gezamenlijke toekomst: Het Brundtland-rapport kritisch bekeken* werd vermeld als inspiratiebron.³⁹⁵ Via dat boek werd het rapport ook in de infokrant voorgesteld:

“Het Brundtland-rapport, dat in 1987 werd gepubliceerd, is het belangrijkste document over ontwikkeling, ontwapening en milieu dat in de jaren tachtig verscheen. Het is onder meer een vervolg op het fameuze rapport van de Club van Rome. Thijs de la Court maakte in opdracht van milieu- en ontwikkelingsgroepen een vlotte en leesbare samenvatting van het lijvige rapport, verluchtte het met voorbeelden en citaten, en voegde er kritische commentaar aan toe. Een besliste aanrader voor volwassenen begeleiders, leerkrachten, vormingswerkers, Derde Wereld-, vredes- en

³⁹³ Najam, ‘Developing Countries and Global Environmental Governance’, 311.

³⁹⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 23.

³⁹⁵ Leuven, KADOC, *Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Projectdienstvergadering, 16 februari 1988; Leuven, KADOC, *Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag van de ad-hoc WG/Staff, 31 augustus 1988.

milieuactivisten. Het rapport sluit nauw aan bij het jaarthema van Broederlijk Delen '89.”³⁹⁶

De laatste zin van het citaat is opvallend: het rapport sluit aan bij het jaarthema van Broederlijk Delen, niet andersom. Het rapport lijkt voor Broederlijk Delen dan ook niet de enige en misschien zelfs niet de meest doorslaggevende inspiratiebron te zijn geweest. Ten eerste kunnen enkele persoonsgebonden redenen ook hebben meegespeeld. De impact van de individuele medewerkers leek immers groot. (Een duidelijk voorbeeld daarvan was dat het aantal gesteunde projecten in Brazilië werd ingeperkt wanneer de projectverantwoordelijke voor dat land halftijds ging.³⁹⁷) In 1986 volgde Marcel de Pauw Baziel Maes op als nieuwe directeur. Hoewel hij zich niet voorstelde aan zijn publiek als iemand die uitdrukkelijk ecologisch geëngageerd was, kan hij wel een frisse wind door de organisatie hebben doen waaien. Ook de aanwezigheid van Magda Aelvoet in de organisatie kan een ecologisch bewustzijn hebben gestimuleerd. Zij was zowel vanaf 1985 senator voor Agalev (de groene partij die onder gematigde kerk- en maatschappijkritische groepen erg populair was) als betrokken bij Broederlijk Delen.³⁹⁸ Het bronnenmateriaal geeft echter geen uitsluitel over deze hypothese van een persoonsgebonden impact.

Veel duidelijker was er echter een tweede factor die het Brundtland-rapport voor Broederlijk Delen complementeerde, namelijk het Conciliair Proces voor Gerechtigheid, Vrede en Heelheid van de Schepping. “Onze actie stoelt op stevige achtergronden, o.m. het Brundtland-rapport [...]. Op oecumenisch vlak vormt het Conciliair Proces voor Gerechtigheid, Vrede en Heelheid van de Schepping een stimulans om als christenen onze inzet waar te maken.”³⁹⁹ Dat Conciliair Proces of Conciliaire Beweging (Conciliar Process for Justice, Peace and Integrity of Creation: JPIC) kwam voort uit een initiatief van de Wereldraad van Kerken. Die raad verbond sociale en ecologische bekommernissen al veel langer dan het Brundtland-rapport. De verklaring die de raad in 1974 opstelde riep op tot een “duurzame en rechtvaardige

³⁹⁶ “Onze gezamenlijke toekomst: Het Brundtland-rapport kritisch bekeken”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1988, 15; “Onze gezamenlijke toekomst: Het Brundtland-rapport kritisch bekeken”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1989, 22.

³⁹⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 4: Nota projectensteun Brazilië, september 1993, 5.

³⁹⁸ Latré, *Strijd en Inkeer*, 398–405; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen*, nr. 318 – Brasil/AM-795: Brief van Thierry Verhelst aan Achille Mbembe, 20 februari 1987.

³⁹⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Actiedossier politieke actie, 1989; *Ibid.*: Programmablad studiedag jaarthema 1989, 1988.

maatschappij”. Dat was de eerste keer dat het begrip duurzaamheid de zorg voor mens en natuur combineerde. Het concept bleef ook nadien op de agenda van de Wereldraad van Kerken staan. Bij diens zesde samenkomst (1983) werd naast vrede en rechtvaardigheid “Heelheid van de Schepping” aan de titel van de vergadering toegevoegd.⁴⁰⁰

Op die zesde vergadering werd beslist om een Conciliaire Beweging op gang te brengen die alle lidkerken moest betrekken in de voorbereiding van een wereldvergadering over JPIC tegen 1990. De draagwijdte van die nieuwe beweging moest die van alle voorgaande vergaderingen overstijgen. Enerzijds werd de katholieke kerk, die voordien enkel waarnemer was geweest in de Wereldraad van Kerken, uitgenodigd tot een actieve deelname. In augustus 1987 ging de Katholieke Kerk akkoord en besloot ze het proces mee te sponsoren. Anderzijds was het wenselijk dat kerken op het lokale niveau konden participeren. Daarom gebeurde de voorbereiding in nationale en regionale samenkomsten, zoals de *European Ecumenical Assembly: Peace with Justice*. Die Europese vergadering kwam samen in Bazel in mei 1989 na meer dan een jaar voorbereidende gesprekken. Een belangrijke vraag die rees gedurende het proces was hoe de drie elementen van JPIC gecombineerd dienden te worden. Enerzijds klonk het besluit dat met betrekking tot de ecologische crisis niet de moderniteit en technologie de zondebokken waren, maar de menselijke mentaliteit. Een verandering in die mentaliteit zou meteen de drie elementen ten goede komen. Anderzijds gold Heelheid van de Schepping als een overkoepelend begrip dat milieubezorgdheden oversteeg en rechtvaardigheid en vrede eigenlijk reeds in zich droeg. Het concept maakte het bovendien mogelijk om het milieuprobleem vanuit een specifiek christelijke inslag te benaderen. Dat was een cruciale voorwaarde voor de katholieke deelname.⁴⁰¹

Door de katholieke en lokale betrokkenheid raakte de Vlaamse progressieve christelijke beweging gefascineerd door het Conciliair Proces. Vanaf 1988 kwamen vanuit die beweging informele stuurgroepen samen om de vergadering in Bazel voor te bereiden. Zoals Bart Latré schrijft, hadden zij op hun beurt nauwe contacten met de “progressieve” officiële kerkelijke

⁴⁰⁰ Rydén, ‘A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation’, 320–24.

⁴⁰¹ Ernst M. Conradie, *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*, Study Guides in Religion and Theology 11 (Stellenbosch: Sun Press, 2006), 141–43; Joseph A. Selling, ‘Reflections on the “Conciliar Process” from Basel to Seoul...and Back’, *International Journal for Philosophy and Theology: Bijdragen* 51, nr. 3 (1990): 290–95, <https://doi.org/10.2143/BIJ.51.3.2015383>.

organisaties (onder andere Broederlijk Delen dus).⁴⁰² Hij gaat echter niet in op de invloed van het Proces op een ecologisch discours. Ook de literatuur rond duurzame ontwikkeling schenkt weinig aandacht aan het belang van de Wereldraad van Kerken en diens Conciliair Proces om duurzaamheid bij ontwikkelings-ngo's te promoten. Enkel de inzet van de Wereldraad voor het naleven van de 1% regel (overheden moesten 1% van het BNP in ontwikkelingshulp investeren) komt soms aan bod.⁴⁰³ Pas recent verscheen een artikel dat de spirituele wortels van duurzame ontwikkeling bij de Wereldraad van Kerken situeerde.⁴⁰⁴ Voor Broederlijk Delen gaf het Proces waarschijnlijk de doorslag om ecologie in zijn discours te verwerken. De ngo was zelf betrokken bij de Vlaamse Oecumenische Contactwerkgroep die de Europese vergadering van 1989 moest voorbereiden en die daarbij het milieuaspect accentueerde.⁴⁰⁵ In 1995 reflecteerde Broederlijk Delen dat het "geen voortrekkersrol in het 'Conciliair Proces van Vrede, Gerechtigheid en Heelheid van de Schepping' [had gespeeld] maar in zijn werking wel het ideeëngoed [had] opgenomen."⁴⁰⁶

De tekst "De tijd dringt", die aan de basis lag van het Conciliair Proces, vormde een directe inspiratie voor Broederlijk Delen.⁴⁰⁷ Geschreven door Carl Friedrich von Weizsäcker in 1986, benadrukte de tekst dat de drie elementen van JPIC onderling afhankelijk waren. Er was immers geen vrede zonder rechtvaardigheid, geen rechtvaardigheid zonder de heelheid van de schepping te garanderen, geen heelheid zonder vrede, enzovoort.⁴⁰⁸ Daarnaast vonden de beide besluiten van het Proces gretig aanhang bij Broederlijk Delen. Het belang van een mentaliteitswijziging was immers eenvoudigweg een verderzetting van het tiersmondistische gedachtegoed.⁴⁰⁹ De notie Heelheid van de Schepping vormde daarnaast een ideaal motto

⁴⁰² Latré, *Strijd en Inkeer*, 341–42.

⁴⁰³ Jan Van De Poel, 'Solidarity without Borders? The Flemish Third World Solidarity Movement and Transnational Coalitions', *Revue Belge de Philologie et d'histoire* 89, nr. 3 (2011): 1389, <https://doi.org/10.3406/rbph.2011.8362>; Patrick Develtere, *How Do We Help? The Free Market in Development Aid* (Leuven: Leuven University Press, 2012), 31.

⁴⁰⁴ Rydén, 'A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation'.

⁴⁰⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.3: Jaarverslag 1989, [1990].

⁴⁰⁶ Fannes, Felix en Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad*, 10-45.

⁴⁰⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Verslag Studiedag over het jaarthema van Broederlijk Delen: Ontwikkeling tegen welke prijs? De aarde behoort aan allen door H. Berghs, 1 oktober 1988; "De tijd dringt", *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, januari 1989, 23.

⁴⁰⁸ Rydén, 'A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation', 324.

⁴⁰⁹ De noodzaak van een mentaliteitswijziging komt onder andere voor in: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Liturgieboek – eerste zondag, 1989; "De tijd dringt", *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, januari 1989, 23.

waaronder een christelijke ontwikkelingsorganisatie milieu in zijn discours rond sociale rechtvaardigheid kon integreren. De uitdrukking stond dan ook centraal in de campagne van 1989.⁴¹⁰ Broederlijk Delen vond het immers belangrijk dat er een “band [was] tussen het campagnethema en de diepere inspiratie van B.D.: die moet duidelijk aangebracht worden in de campagne!”⁴¹¹

Door de inspiratie van het Conciliair Proces greep Broederlijk Delen dus wel naar de ecotheologische herinterpretaties van de christelijke canon en naar ecologisch geïnspireerde pauselijke encyclieken. Broederlijk Delen haalde in 1989 bijvoorbeeld inspiratie uit Johannes Paulus II zijn encycliek *Sollicitudo Rei Socialis* (30 december 1987) over het correct omgaan met de natuur en diens rijkdommen in het licht van ontwikkeling om de christelijke en morele dimensie van milieuzorg te belichten.⁴¹² Die encycliek paste in een langere lijn van oproepen door paus Johannes Paulus II om “te zijn, eerder dan te hebben”. De paus hekelde het soort egoïstische ontwikkeling die mensen tot slaaf van hun bezittingen maakte en geen rekening hield met de uitputbaarheid van energiebronnen of met toekomstige generaties.⁴¹³ Zoals Georges Goethals ook reeds aanstipte in zijn masterproef, herhaalde Broederlijk Delen meermaals dat de opdracht om zorg te dragen voor de aarde van “diep uit de Bijbel” kwam.⁴¹⁴ “In het Oude en Nieuwe Testament worden we er voortdurend aan herinnerd dat de aarde uiteindelijk aan God behoort en daarom aan alle mensen. Maar de houding van de mens tegenover de schepping is ontspoord [...] God zorgt weliswaar voor de mens maar evenzeer voor de leliën in het veld en voor de vogels in de lucht.”⁴¹⁵ Verder prees Broederlijk Delen ook Franciscus van Assisi als een voorbeeldfiguur omwille van zijn bescheiden levensstijl en liefde

⁴¹⁰ Zowel in publieke als administratieve documenten, onder andere: *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1988; “De tijd dringt”, *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, januari 1989, 23; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.6: Verslag studiedag projectendienst door Meis Bockaert, 18 april 1989.

⁴¹¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.5: Projectendienstvergadering, 8 november 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.5: Projectendienstvergadering, 16 februari 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Programmablad studiedag jaarthema 1989, 1988.

⁴¹² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Actiedossier politieke actie, 1989; Ibid.: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988.

⁴¹³ Pawłowski, ‘Religion versus Sustainable Development’, 33–35.

⁴¹⁴ Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 79; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Thema-uitleg ‘Ontwikkeling tegen welke prijs?’, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontketend: Kwartaalblad van welzijnszorg en Broederlijk Delen, september 1988, speciaal nummer.

⁴¹⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontketend: Kwartaalblad van welzijnszorg en Broederlijk Delen, september 1988, speciaal nummer.

voor de aarde en de armen.⁴¹⁶ Die heilige was reeds door Lynn White jr. als de positieve uitzondering in de katholieke traditie geïdentificeerd. De ecotheologen na hem hadden eveneens Franciscus' verhaal aangehaald om Whites beschuldiging te weerleggen.⁴¹⁷ Zo ontstond in de jaren tachtig bijvoorbeeld de St. Francis of Assisi Environmental Movement (REFA) in Polen, die de heilige Franciscus expliciet als voorbeeldfiguur nam.⁴¹⁸

Tegen 1988 sloot de organisatie zich dus uiteindelijk aan bij een christelijke stroming die ten laatste van in de jaren zeventig een sociale en ecologische zorg had gecombineerd. Broederlijk Delen was dan volop geëngageerd in het gedachtegoed van het Conciliair Proces. Het is daardoor aannemelijk dat het Brundtland-rapport slechts een secundaire rol heeft gespeeld als inspiratiebron voor de overstap naar een duurzame ontwikkeling die sociale vooruitgang combineerde met zorg voor de natuur. Broederlijk Delen hechtte immers een groot belang aan de link tussen zijn religieuze inspiratie en de zorg voor het milieu. De veelvuldigheid waarmee uitdrukkingen als “de Schepping bewaren”, “de heilheid van de Schepping”, “een Bijbelse opdracht” voorkwamen contrasteert met de eerder summiere vermeldingen van het Brundtland-rapport. Door de mogelijkheid die de uitdrukking “Heilheid van de Schepping” bood, kon een eventueel twijfelende achterban bovendien worden overtuigd. Ook de bevrijdingstheologie werd niet opzijgezet, integendeel, Broederlijk Delen stelde dat “de eerbied voor het leven weliswaar geen specifiek christelijke imperatief [is], toch is ze de kern van elke toekomstige scheppings- of eco-theologie die als zodanig pas echte bevrijdingstheologie zal zijn.”⁴¹⁹ Ook het grondthema moest niet verwaarloosd worden, maar kon in een ecologisch jasje worden gestoken. Zo stelde Broederlijk Delen dat de aarde eerlijk verdeeld moest worden aangezien er genoeg grond was voor leef- en woongebruik. Zo niet trokken land- en daklozen naar de favela's van woekersteden die “nieuwe milieuproblemen scheppen.”⁴²⁰

⁴¹⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988.

⁴¹⁷ Salomone, ‘Under the Sign of Saint Francis’, 74–83.

⁴¹⁸ Emilia Ślimko en Stanisław Jaromi, ‘Being an environmentalist among Catholics ... The School of Integral Ecology Leaders and Other Initiatives of the St. Francis of Assisi Ecological Movement (REFA)’, *Studia Ecologiae et Bioethicae* 18 (30 maart 2020): 73–84, <https://doi.org/10.21697/seb.2020.1.08>.

⁴¹⁹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.27: Verslag Studiedag over het jaarthema van Broederlijk Delen: Ontwikkeling tegen welke prijs? De aarde behoort aan allen door H. Berghs, 1 oktober 1988.

⁴²⁰ *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, december 1987; “Filipijnen”, *Broederlijk Delen Info - Toonkrant*, juni 1988.

5. Oproep tot versobering

“Plundering voor verspilling wordt wel eens verontschuldigd als ‘de onvermijdelijke prijs voor de ontwikkeling’. Maar zo’n ‘overontwikkeling’ van enkelen ten koste van de meesten betekent uiteindelijk de ondergang van allen. Dat is regelrechte ONDERontwikkeling [nadruk origineel]!”⁴²¹

Dit vijfde hoofdstuk staat stil bij een laatste belangrijk element in het discours van Broederlijk Delen dat aan duurzaamheid werd verbonden, namelijk vasten en matiging in het Westen. De ngo was specifiek opgericht als een vastenactie en vasten was dus logischerwijs een belangrijk concept, ook na de kritiek van 1968. In twee paragrafen wordt de omgang van Broederlijk Delen met de vastenbeleving gehistoriseerd en gecontextualiseerd. Het hoofdstuk onderzoekt hoe het concept werd ingezet in een discours van niet-ecologische en ecologische duurzaamheid en welke de continuïteiten en veranderingen waren in de noodzaak van vasten en weloverwogen consumptie. Vasten en ascese pasten volgens de organisatie in een breder credo van soberheid, dat “zo oud als de kerk” was.⁴²² De kerk stelde immers dat een simpel leven, tegengesteld aan zowel overvloed als tekort, de voorwaarde tot sociale vooruitgang was.⁴²³ De eerste paragraaf bespreekt kort de evolutie van de vastenpraktijk in het algemeen en het belang van de vastenperiode en -praktijk voor Broederlijk Delen van de beginfase tot in de tiersmondistische periode (5.1). Daarna wordt de manier besproken waarop Broederlijk Delen vanaf de campagne van 1989 een ecologische betekenis gaf aan vasten (5.2).

⁴²¹ *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1988, 1.

⁴²² Latré, *Strijd en Inkeer*, 294; “Milieu-ontwikkelingswerk met de jeugd”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1988.

⁴²³ Calderisi, *Earthly mission*, 56–60.

5.1 Kritiek op de weeldeslavernij

De geschiedenis van (de neergang van) de vastenbeleving in het Latijns christendom is volgens Frans historicus Paul Airiau nog te weinig besproken, omdat het over een banaal onderwerp als voedsel gaat. Zeker in de periode van de jaren zestig tot het einde van de twintigste eeuw werden katholieke voedingsnormen gelijkgesteld met het meerderheidsdieet en bijgevolg niet voldoende in vraag gesteld.⁴²⁴ Dat was net de periode waarin Broederlijk Delen poogde om de vastenbeleving in België nieuw leven in te blazen. Aandacht voor ascese (breder dan enkel voedselrestricties) bleef belangrijk in de werking van Broederlijk Delen doorheen de gehele hier behandelde periode.⁴²⁵ Naast de hongersnood in Kasaï had het verlangen tot een herwaardering van de Belgische vastenbeleving immers een sterke impuls gevormd voor de oprichting van Broederlijk Delen. Hoewel het doel van ontwikkelingshulp het doel van de vastenherwaardering snel oversteeg, bleef Broederlijk Delen steeds een “Vastenactie”, die een simpele levensstijl als uitgangspunt nam en een hoogtepunt kende tijdens de veertigdagentijd (zie 1.3). De opdracht om de christelijke vasten te herwaarderen was echter geen eenvoudige opdracht, want “vasten werkte niet meer”. Het belang van rituele onthouding was vanaf de jaren zestig inderdaad sterk op de terugweg in België (en Europa). Broederlijk Delen probeerde daar tegenin te gaan door te ageren tegen de consumptiemaatschappij die welvaart bracht en een “droom van een bestendige feestoes” waarin geen plaats meer was voor “onthechting en versobering”.⁴²⁶

Dat leek echter een gevecht tegen de bierkaai te zijn, want al sinds de achttiende eeuw zette zich een evolutie in die ascese een steeds minder belangrijke rol toekende in het dagelijks leven van Europese christenen. Paus Benedictus XIV (1740-1758) had het tij nog proberen keren, maar zonder veel succes. Tegen het midden van de negentiende eeuw staakten bisschoppen in katholieke landen als Frankrijk en België hun pogingen om strikte onthoudingseisen af te dwingen. In het interbellum droomden onder andere Franse

⁴²⁴ Paul Airiau, red., ‘Nourritures terrestres: alimentation et religion’, *Chrétien et Sociétés - Documents et Mémoires* 29 (Lyon: LARHRA, 2016); Het gebrek aan academische interesse voor de praktijk van vasten in de moderne tijd wordt ook vastgesteld bij: Racula Necula en Stefan Mann, ‘The Renaissance of Fasting. Evidence from a Religious Location in Europe’, *Forum for Social Economics*, 2019, 2, <https://doi.org/DOI:10.1080/07360932.2019.1656663>.

⁴²⁵ Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’.

⁴²⁶ Bruyninx e.a., *Ommeker ommekaar*, 1.

moralisten er wel van om de onthoudingseisen terug te installeren en ondernam ook de kerk pogingen om de vastenbeleving te redden. Een voorbeeld was het decreet van 28 januari 1949 waarin de kerk onthouding als een essentieel onderdeel van de veertigdagentijd onderstreepte. Toch zette de achteruitgang van de vastenbeleving zich voort en vormde zij daarmee een van de meest zichtbare factoren van de secularisering in Europa. Tegen het decennium 1965-1975 mondde dat uit in een “crise catholique”.⁴²⁷ Na de Tweede Wereldoorlog, de opkomst van voedselglobalisering en het Tweede Vaticaans Concilie hadden de kerkelijke eisen voor de vastenbeleving zich immers steeds verder versoepeld. Zo reduceerde paus Paulus VI in 1966 de vastenplicht voor de veertigdagentijd tot slechts twee dagen (Aswoensdag en Goede Vrijdag).⁴²⁸ Hij formuleerde de vastenbeleving bovendien als een “liefdevolle overgave aan God” eerder dan als een onthouding van voedsel. De vastenbeleving werd op die manier steeds meer een individuele opgave in plaats van een groepsgebeuren en werd dus steeds minder te controleren.⁴²⁹

Die algemene dalende tendens was voor Broederlijk Delen echter eerder een stimulans dan een afschrikking. De organisatie gaf het concept versobering dan ook op meerdere momenten en in verschillende discours een centrale plaats. Versobering leek zich immers schijnbaar moeiteloos aan iedere verandering binnen de werking van Broederlijk Delen aan te passen, of andersom, vormde de rode draad waarrond de verschillende ideeën die de organisatie hoog in het vaandel droeg soepel samenkwamen. Het concept was in de beginjaren inzetbaar voor een christelijke liefdadigheidsorganisatie waarvoor katholieken in België iets uitspaarden om aan armen in het Globale Zuiden te kunnen geven; het was nadien inzetbaar in een context van tiersmondisme waarin de structurele overconsumptie van het rijke Noorden werd aangeklaagd omdat die rechtstreeks schuldig was aan de armoede in het Zuiden; en ten slotte was het tegen het einde van de jaren tachtig inzetbaar voor een oproep tot een meer ecologisch verantwoorde levensstijl.

⁴²⁷ Sylvio H. De Franceschi, ‘Le jeûne et l’abstinence dans le catholicisme contemporain: contributions françaises du premier xxe siècle au débat sur les mortifications du carême’, *Revue d’Histoire de l’Eglise de France* 105, nr. 1 (1 januari 2019): 85–87, <https://doi.org/10.1484/J.RHEF.5.118148>.

⁴²⁸ Jean-François Galinier-Pallerola, ‘Le déclin du jeûne dans le catholicisme des XIXe -XXIe siècles’, in *Nourritures terrestres: alimentation et religion*, onder redactie van Paul Airiau, *Chrétiens et Sociétés - Documents et Mémoires* 29 (Lyon: LARHRA, 2016); De Franceschi, ‘Le jeûne et l’abstinence dans le catholicisme contemporain’, 111.

⁴²⁹ Necula en Mann, ‘The Renaissance of Fasting. Evidence from a Religious Location in Europe’, 3.

Dat de vastenbeleving op verschillende manieren kon worden ingevuld, was van bij de oprichting van Broederlijk Delen duidelijk. In 1961 verkoos monseigneur Albert Cauwe, de directeur-generaal van Caritas Catholica, om het “oprecht inspinnen door zichzelf iets te ontzeggen” van de vasten als een vorm van boetedoening te zien.⁴³⁰ Anderen zagen het liever als een gift of desnoods een offer dat mensen konden brengen, maar tot het begin van 1968 bleef het boete-aspect behouden. De organisatie schreef toen nog, geïnspireerd door de encycliek *Populorum Progressio* (1967), dat vasten zoals een tocht door de woestijn en een jaarlijkse boetedoening was. Het ging niet om “zelfpijniging”, maar om een zelfverloochening om een noodzakelijke mentaliteitsverandering en herverdeling volgens het gelijkheidsprincipe van het evangelie te bereiken.⁴³¹ Door zichzelf te bevrijden van de “weeldeslavernij en hebzucht”, konden het Westen en een “kerk van zondaars” in “rouwmoedige boete” het lot van het Globale Zuiden verbeteren. Versobering was dus meer dan een gewetens-sussen, maar een poging om te leven zoals Christus.⁴³² Het boete-element verloor na 1968 echter aan belang door de kritiek vanuit maatschappijkritische groepen. Zoals al vermeld in hoofdstuk 1.3 bekritiseerden die de al te sterke link tussen Broederlijk Delen en de veertigdagentijd. Dat leidde tot een minder strikte correlatie tussen de twee, maar zeker niet tot einde van de soberheidsgedachte. De vasten bleven namelijk een hoogtepunt waarop christenen “bezinnen over het christen-zijn, de rechtvaardigheid en de liefdebeleving”.⁴³³ Broederlijk Delen vatte de verandering als volgt samen: “De traditionele trits van vasten (bidden, boeten, aalmoezen geven) werd stilaan hervormd: bezinnen, versoberen (in plaats van boete: omkering, nieuwe levensstijl, persoonlijke bevrijding) en delen (in plaats van aalmoezen: gericht op minsten, op sociale en structurele bevrijding)”⁴³⁴

De bronnen tonen duidelijk dat versobering onder invloed van het katholiek tiersmondistische gedachtegoed een nieuwe impuls kreeg bij Broederlijk Delen. De kritiek op het Sovjetcommunisme en vooral op het kapitalistische consumentisme vormde een ideaal

⁴³⁰ Corneillie, ‘Een vasten van delen’, 55–56; Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 32.

⁴³¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.1: Werkgroep B.D. Vastencampagne 1969, 17 mei 1968; Broederlijk Delen, *documentatiemap '68* (Brussel: Broederlijk Delen, 1968), KBRB35209, KADOC: homilienstof eerste passiezondag.

⁴³² Broederlijk Delen, *documentatiemap '68* (Brussel: Broederlijk Delen, 1968), KBRB35209, KADOC: inleiding, homilienstof eerste, tweede en vierde zondag van de vasten.

⁴³³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr.2: reflectie op evolutie van Broederlijk Delen door Baziel Maes, [1979].

⁴³⁴ Fannes, Felix en Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad*, 10-11.

narratief om versoering opnieuw naar voor te schuiven. De ongeremde consumptiemaatschappij creëerde immers “zondige structuren”, aangezien de overvloed waarin het Westen verdronk rechtstreeks tot tekorten in het Globale Zuiden leidde. Het Westen moest in de jaren zeventig dus nog steeds een “offer” brengen om zijn “bezitsdrang, machtsdrang en geldingsdrang” te matigen.⁴³⁵ Aan de hand van het Cardijns principe zien-oordelen-handelen moest informatie over die onrechtvaardigheid onder christenen leiden tot “creatieve soberheid die de consumptiemaatschappij aantast”.⁴³⁶ Alleen het ontmantelen van dat uitbuitende mechanisme kon tot meer rechtvaardigheid leiden, want een interne aanpassing leek onmogelijk: “een verbruikerseconomie die kunstmatige behoeften aanpraat om meer te kunnen produceren en winst te maken weet geen blijf met versoering.”⁴³⁷ Naast de basis van de christelijke vasten om voor die versoering te pleiten, haalde Broederlijk Delen in de tertiële periode ook inspiratie bij oosterse spirituele tradities en de filosofie van Mahatma Gandhi.⁴³⁸ Met betrekking tot vasten als een morele plicht en als een katalysator voor sociale verandering was Gandhi inderdaad een voorbeeldfiguur voor verschillende wereldreligies.⁴³⁹

Een van de acties die uit dat ongenoegen voortkwamen was de organisatie van “sobere zondagen” zonder auto of televisie vanaf 1979. Een verminderd gebruik van beide zou niet enkel een nieuwe en versoberde levensstijl bewerkstelligen, maar zou ook de gemeenschap versterken door vervreemding en individualisering tegen te gaan. Vanaf 1982 werden met dat dubbele doel ook “48 uur vasten voor gerechtigheid” ingevoerd.⁴⁴⁰ Broederlijk Delen had de nadruk op de ontsporing van de consumptiemaatschappij zowel als het doel van gemeenschapsvorming gemeen met de progressieve christenen. Die verloren tegen het midden van de jaren zeventig hun politieke en militante karakter enigszins en gingen aan

⁴³⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 1: Verslag van de vergadering van het uitvoerend comité – projectencommissie, 3 december 1969, 8-9; Baziël Maes, “Wat wil Broederlijk Delen”, *Broederlijk Delen Info*, februari 1977.

⁴³⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 2: Verslag animatie in eigen land, augustus 1979; *Ibid.*: Persconferentie, 21 februari 1980.

⁴³⁷ Bruyninckx e.a., *Ommeekeer, ommekaar*, 20.

⁴³⁸ Latré, *Strijd en Inkeer*, 316–19; Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 64; *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1986.

⁴³⁹ Maria Nita, ‘Relating to the Planet: Green Prayer and Fasting for the Planet’, in *Praying and Campaigning with Environmental Christians: Green Religion and the Climate Movement*, onder redactie van Maria Nita (New York: Palgrave Macmillan US, 2016), 217, https://doi.org/10.1057/978-1-137-60035-6_10; Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 35, 77.

⁴⁴⁰ Bruyninckx e.a., *Ommeekeer, ommekaar*, 31; Simoens, *25 jaar solidariteit, strijd en inkeer, ‘1979’*; Fannes, Felix en Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad*, 28.

introspectie doen. Daarbij kwamen ook zij uit op de noodzaak van een eenvoudigere levensstijl van “creatieve soberheid”, die ze vaak praktiseerden binnen basisgroepen (volgens het Latijns-Amerikaanse model). Ze bekritiseerden met hun soberheid de verspilling die het resultaat was van de door reclame aangedreven overconsumptie.⁴⁴¹

5.2 Versobering als ecologische levenswijze

(1989-1994)

“Wij, noorderlingen, vreten de onderste helft van de aarde kaal. Onze consumptie-en eetgewoonten zijn mee verantwoordelijk voor de ravage die in het milieu in de Derde Wereld wordt aangericht.” Daarom is er “meer dan ooit een oproep [nodig] om onze levensstijl grondig te bekeren en te zoeken naar constante vormen van solidaire versobering.”⁴⁴²

Vanaf de campagne van 1989 verbond Broederlijk Delen de christelijke vasten met een ecologische levensstijl. Versobering, inclusief voedselrestricties, werd dan bewust en met enthousiasme ten voordele van milieubehoud ingezet. Georges Goethals beschreef in zijn masterproef reeds het standpunt van Broederlijk Delen dat het rijkste vijfde van de bevolking een ecologische schuld had tegenover het Globale Zuiden, die enkel door individuele versobering kon worden ingelost.⁴⁴³ Of Broederlijk Delen het milieudiscours aangreep om de waarden van vasten te herwaarderen of dat de organisatie andersom een gekend discours van vasten gebruikte om het nastreven van ecologische duurzaamheid te legitimeren is niet volledig duidelijk. Waarschijnlijk was het een wisselwerking tussen beide elementen die versobering tot zo’n sterk argument maakte in het discours van de ngo.

Het onderwerp van versobering als ecologische levenswijze is reeds eerder onderzocht in de literatuur. Zo is het populair in werken die zonder historische insteek de religieus geïnspireerde vasten naar voor schuiven als model voor een duurzame levensstijl in het

⁴⁴¹ Latré, *Strijd en Inkeer*, 289–95, 319.

⁴⁴² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 23.

⁴⁴³ Goethals, ‘De drie aspecten van de veertigdagentijd’, 76–79, 93.

heden.⁴⁴⁴ Andere werken geven wel aandacht aan een historisch perspectief, maar focussen enkel op voedseltaboes of voedselbeperkingen die onbewust een alternatief hebben geboden voor eetculturen die tot milieudegradatie leidden.⁴⁴⁵ Zowel permanente voedseltaboes van culturen uit het Globale Zuiden als tijdelijke christelijke voedseltaboes gelden daarvoor als voorbeeld. In 1977 schreef David McDonald reeds het boek *Food taboos: A primitive environmental protection agency (South-America)*, waarmee hij zich expliciet in het “ecologische edele wilde” debat plaatste. Voortbouwend op de populaire notie dat “primitieve mensen” in evenwicht met de natuur leefden, wees hij hun voedseltaboes daarvoor als verklaring aan.⁴⁴⁶ Ook de praktijken van het christendom konden milieuvriendelijke effecten hebben, zoals bijvoorbeeld het in totaal halfjaarlijks taboe op vleesconsumptie in de Ethiopisch Orthodoxe Kerk. Al die positieve ecologische gevolgen waren echter niet-intentioneel.⁴⁴⁷

Nog andere werken focussen zowel op de historische ontwikkeling als op groepen die versobering als een bewuste ecologische strategie inzetten, maar ramen het tijdsframe te kort. Zo schrijven de sociologen Dina Biscotti en Nicole Biggart bijvoorbeeld dat rond het midden van de jaren negentig een religieuze milieubeweging ontstond die morele en spirituele argumenten aanhaalde voor een zuinigere levensstijl.⁴⁴⁸ De analyse van het bronnenmateriaal hieronder zal echter aantonen dat het morele aspect van vasten ten voordele van het milieu al een half decennium eerder werd aangehaald. De conclusies van de twee sociologen over de verschillen tussen seculiere en religieuze groepen van de nieuwe sociale beweging blijven echter interessant. De religieuze groepen gebruikten veel sterker een

⁴⁴⁴ Bijvoorbeeld: Tilahun Zellelew, ‘Meat abstinence and its positive environmental effect: Examining the fasting etiquettes of the Ethiopian Orthodox Church’, *Critical Research on Religion* 2 (9 juli 2014): 134–46, <https://doi.org/10.1177/2050303214535002>; John M.G. Barclay, ‘Food, Christian Identity and Global Warming: A Pauline Call for a Christian Food Taboo’, *The Expository Times* 121, nr. 12 (1 september 2010): 585–93, <https://doi.org/10.1177/0014524610376712>; Marco Tieman en Faridah Hj Hassan, ‘Convergence of food systems: Kosher, Christian and Halal’, *British Food Journal* 117, nr. 9 (1 januari 2015): 2313–27, <https://doi.org/10.1108/BFJ-02-2015-0058>.

⁴⁴⁵ Zellelew geeft een overzicht van auteurs over dit onderwerp: Zellelew, ‘Meat abstinence and its positive environmental effect’, 135.

⁴⁴⁶ David R. McDonald, ‘Food Taboos: A Primitive Environmental Protection Agency (South America)’, *Anthropos* 72, nr. 5/6 (1977): 734–48.

⁴⁴⁷ Victor B. Meyer-Rochow, ‘Food Taboos: Their Origins and Purposes’, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 5, nr. 1 (december 2009): 18–27, <https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-18>; Zellelew, ‘Meat abstinence and its positive environmental effect’, 135–39.

⁴⁴⁸ Dina Biscotti en Nicole W. Biggart, ‘Organizing Belief: Interfaith Social Change Organizations in the Religious Environmental Movement’, *Research in the Sociology of Organizations* 41 (16 april 2014): 413–39, <https://doi.org/10.1108/S0733-558X20140000041019>.

morele argumentatie. Christenen hadden als groep de plicht een voorhoede te zijn in klimaatbescherming, net zoals ze voorlopers waren geweest in andere sociale rechtvaardigheidsbewegingen. Religieuze bewegingen richtten zich bovendien op collectieven in plaats van op individuen. Door gehele groepen aan te spreken konden inspanningen van leden elkaar onderling versterken. Een ander verschil werd al vermeld in hoofdstuk 4.2, namelijk de twijfelende houding van de achterban. Religieuze bewegingen moesten, voor al het andere, hun leden ervan overtuigen dat het milieu een plaats verdiende als een geloofskwestie. Zorg voor de natuur was een werelds, of zelfs heidens probleem in tegenstelling tot de veel populairdere hongerkwesties. Pas als milieu en het transcendentie verbonden werden, konden religieuze bewegingen een verandering van levensstijl onder hun leden voorschrijven.

Wat volgens Biscotti en Biggart hielp om die link te leggen, was enerzijds het gebruik van een bekend discours, zoals de focus op consumptie en collectieve terughoudendheid zoals in hongerkwesties, en anderzijds het gebruik van bestaande rituelen in een ecologisch jasje, zoals bijvoorbeeld *carbon fasts* in plaats van traditionele vasten tijdens de veertigdagentijd. Vasten als matiging was dus een concept dat bij uitstek geschikt was om christenen bewust te maken van hun morele verantwoordelijkheid tegenover het milieu.⁴⁴⁹ Die vaststelling wijst in de richting van de tweede optie uit de eerste alinea, namelijk dat Broederlijk Delen een gekend discours gebruikte om milieubezorgdheid te legitimeren. De organisatie promoveerde inderdaad soms maatregelen die verder gingen dan wat voor een zuiver christelijke overtuiging aanvaardbaar zou zijn. De christelijke vasten waren dus een middel, niet het hoofddoel. Ook het argument van een twijfelende achterban wijst in de richting van de tweede optie.⁴⁵⁰ Bovendien had de organisatie de integratie van bezorgdheid rond het milieu van bij aanvang religieus gemotiveerd, zoals het vorige hoofdstuk aantoonde, en wilde zij die lijn waarschijnlijk verderzetten. Die argumenten maken de eerste optie echter op zich niet minder plausibel, aangezien er duidelijk nood was aan een nieuwe insteek die aansloot bij contemporaine bezorgdheden om de steeds verder achteruitgaande vastenbeleving nog enigszins te redden. Broederlijk Delen wilde immers niet inboeten op zijn christelijke karakter. Indien de organisatie kon aantonen dat religieuze handelingen een goede manier waren om met het

⁴⁴⁹ Biscotti en Biggart, 413–35.

⁴⁵⁰ Wat betreft de twijfelende achterban kan terugverwezen worden naar hoofdstuk 4.2 zowel als naar de oplossing voor dat element van Biscotti en Biggart hierboven.

populaire onderwerp van milieubehoud aan de slag te gaan, kon de populariteit van dat onderwerp afstralen op de religieuze praktijken zelf.

1. Het concrete discours van Broederlijk Delen: een nadruk op vegetarisme

In de campagne van 1989 maakte Broederlijk Delen duidelijk dat het nefast zou zijn indien het Globale Zuiden tot een noordelijk levensstandaard werd opgetrokken (ecologisch), maar ook indien het aan zijn lot werd overgelaten (humanitair). De enige werkbare oplossing was dus om projectensteun te combineren met versobering in het Westen. Milieuproblemen waren immers “geen westers luxeprobleem”, integendeel, het was net door de luxueuze levensstijl van “kunstmatige comfortbehoeften” dat “de wereldlongen uitverkocht” werden.⁴⁵¹ Broederlijk Delen gebruikte het Bijbelse verhaal van de verloren zoon als een metafoor voor de westerse verspillingsmaatschappij. In de trant van *the polluter pays*, een van de principes uit het Brundtland-rapport, moest de schuldige zijn verantwoordelijkheid opnemen.⁴⁵² Broederlijk Delen wilde daarin het voortouw nemen en identificeerde zich daarvoor expliciet als “katholieke vastenactie”.⁴⁵³

De organisatie gebruikte dan ook typische elementen uit de christelijke vasten als inspiratiebron, zoals “iedere vrijdag sober en solidair”.⁴⁵⁴ Enerzijds wilde Broederlijk Delen door een voorbeeldige levensstijl verspillende multinationals terechtwijzen en anderzijds wilde hij ook de eigen achterban tot een bewust en sober leven stimuleren. Dat hoefde echter geen “ascetische en sombere zelfkastijding” te zijn, maar moest net tot bevrijding leiden.⁴⁵⁵ Door minder elektrische huishulpmiddelen en televisie te gebruiken, meer openbaar vervoer te nemen of meer te recyclen, zetten mensen al een stap in de juiste richting. Broederlijk Delen wilde zijn achterban door zulke kleine acties laten nadenken over individuele verantwoordelijkheden: “Gaan wij zo vrijuit in verband met de verloedering van het

⁴⁵¹ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Liturgiemap – vierde zondag van de veertigdagentijd, 1989.

⁴⁵² Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 3: Jaarverslag, 1989; *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 23; *Ibid.*: Liturgiemap – vierde zondag van de veertigdagentijd, 1989.

⁴⁵³ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag studiedag projectendienst door Meis Bockaert, 18 april 1989.

⁴⁵⁴ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag van de ad-hoc vergadering – Staff, 31 augustus 1988.

⁴⁵⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 24.

leefmilieu, wij die onze auto niet kunnen missen en wegwerpverpakkingen toch zo gemakkelijk vinden? Wie zonder zonde is werpe de eerste steen zegt Jezus.”⁴⁵⁶ Ook sponsortochten konden mensen bewust maken van milieuschadelijke of milieuvriendelijke ondernemingen in hun omgeving. Bij aankomst moesten ze dan kunnen genieten van een “eenvoudige en goedkope maaltijd” met gezonde en rechtvaardige voeding.⁴⁵⁷

Vooraf dat laatste kreeg een centrale rol voor ecologische versoering en bouwde verder op oudere praktijken. Sobere maaltijden waren een gegeven dat Broederlijk Delen al langer gebruikte, onder andere op zijn eigen studiedagen.⁴⁵⁸ Het jaarthema van 1987 “Honger hoeft niet” had zowel de wereldvoedselhandel die producenten niet rechtvaardig vergoedde als individuele kwistige en gulzige voedselpatronen reeds in de schijnwerpers gezet. Beiden veroorzaakten honger in het Globale Zuiden, onder andere doordat hoge exportcijfers zelfvoorziening belemmerden. Een belangrijk element dat binnen dat kwistige voedingspatroon werd aangeklaagd, waren de nadelen van hoge vleesconsumptie. Broederlijk Delen legde in 1987 aan zijn achterban uit dat een kilogram vlees zeven kilogram granen nodig had en dat die granen op hun beurt viermaal meer oppervlakte nodig hadden dan fruit voor dezelfde hoeveelheid aan calorieën. De consumptie van fruit was bijgevolg het “zuinigst en voordeligst”.⁴⁵⁹ Met het thema “honger hoeft niet” sloot Broederlijk Delen nog aan bij een typisch christelijk onderwerp van hongerkwesties, maar elementen ervan werden gerecycleerd in de milieucampagne van 1989.⁴⁶⁰ Solidariteitsmalen in 1989 promootten inderdaad niet alleen sobere, rechtvaardig geproduceerde/betaalde en seizoensgebonden voedingswaren, maar ook opnieuw een voedingspatroon met minder vlees:

⁴⁵⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Liturgiemap – vierde zondag van de veertigdagentijd, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Bladwijzer ‘wat kan ik doen?’, 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 23-24.

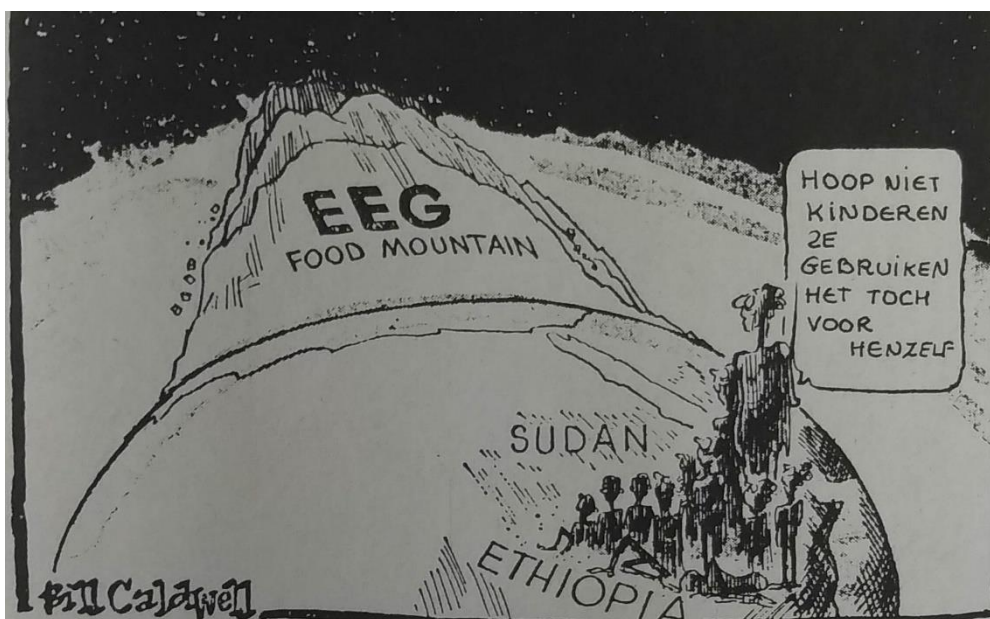
⁴⁵⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Animatiemateriaal – campagnebundel, 1989, 9-11.

⁴⁵⁸ “Extra-sobere maaltijd voorzien op studiedag (soep en brood)”: Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Continentenstudiedag, 3 juni 1985.

⁴⁵⁹ “Wat doen?”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1986; “Diaverhuur”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1986; “Vastenprojecten parochiale jeugdzorg”, *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1987.

⁴⁶⁰ Ter vergelijking: De vastenboodschap van paus Johannes-Paulus II voor 1989 bleef de veertigdagentijd kaderen als een moment van bezinning over “honger in de wereld”. Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Liturgiemap – Vastenboodschap van paus Johannes-Paulus II voor 1989, 1989.

“Om ieder mens op onze aarde te kunnen voeden is er per jaar per persoon 200 [kg.] graan en 10 kg. vlees nodig. Is er voedsel te weinig? Nee want op dit moment wordt er per jaar 352 kg. graan en 32 kg. vlees geproduceerd. De honger heeft te maken met onze eetgewoonten: wij eten graag vlees, 125 kg. per persoon. En om 1 kg. vlees te produceren is er gemiddeld 7 kg. granen nodig. Men heeft 3 kg. granen nodig om 1 kg. kippevlees (sic) te produceren; een varken heeft 9 kg. granen nodig en een koe zelfs 17 kg. Wij eten gemiddeld 125 kg. vlees per jaar en daarbij nog 100 kg. granen, wij hebben dus ieder bijna 1.000 kg. granen per jaar nodig om ons te voeden ($125 \text{ kg.} \times 7 = 875 + 100 = 975 \text{ kg. granen}$). Als wij 1/5 minder vlees eten per jaar dan besparen we per persoon genoeg granen om 1 persoon gedurende 10 maanden te voeden.”⁴⁶¹



*Figuur 4: Cartoon uit de campagnebundel voor 1989 van Broederlijk Delen. Broederlijk Delen klaagde aan dat er geen voedseltekort was, enkel een slechte verdeling. Zeker vleesconsumptie vroeg om enorme hoeveelheden graan.
Uit: Leuven, KADOC, Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst, nr. 27: Campagnebundel, 1989, 37.*

Inspiratiebronnen om de vleesconsumptie te beperken waren enerzijds de schatting van het VN Bevolkingsfonds uit 1987 dat de vleesconsumptie van het Westen ertoe leidde dat de voedselzekerheid slechts voor half zoveel mensen gegarandeerd kon worden in vergelijking met een situatie waarin het Westen een vegetarische levensstijl zou hebben.⁴⁶² Anderzijds

⁴⁶¹ Leuven, KADOC, Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst, nr. 27: Animatiemateriaal – campagnebundel, 1989, 13.

⁴⁶² Zellelew, ‘Meat abstinence and its positive environmental effect’, 141.

haalde de ngo inspiratie bij de progressieve christenen, die al op het einde van de jaren zeventig “de vroegere katholieke gewoonte om op bepaalde vastendagen geen vlees te eten als het ware [heropvisten] in het kader van een creatief sobere levensstijl: een meer ascetische houding inzake eetgewoonten in het algemeen en het verminderen van de vleesconsumptie in het bijzonder droegen bij tot een maatschappijkritische manier van leven.”⁴⁶³ Algemener begonnen (kleine en vooral protestantse) christelijke groepen vanaf de jaren zestig interesse te tonen in een vegetarische levensstijl. In de jaren zeventig ontstond in het Verenigd Koninkrijk bijvoorbeeld The Fellowship of Life, een vegetarische groep die “een christelijke manier van leven die gunstig is voor de hele schepping, mens, dier en milieu” promootte.⁴⁶⁴

Broederlijk Delen spoorde zijn leden en achterban aan om zo min mogelijk vlees te eten omdat grootschalige veeteelt, die onder andere de comfortvoeding van fastfoodketens verzorgde, naast houtkap een belangrijke factor was in ontbossing en onteigening. De reeds vermelde film *Dschungelburger* kon dat thema naar een breed publiek verspreiden.⁴⁶⁵ Zelfs in de projectwerking in het Globale Zuiden raadde Broederlijk Delen vleesproductie af. Op korte termijn kon de organisatie veeteelt eventueel aanvaarden als dat noodzakelijk was voor het humanitaire aspect, maar na verloop van tijd moesten veeboeren op andere producties overstappen.⁴⁶⁶ De nadruk op vleesbeperking wijst in de richting van een heropwaardering van de vastenbeleving. De mate van vleesconsumptie tijdens de vasten is immers geïdentificeerd als een mogelijke parameter om christelijkheid van een gemeenschap te meten.⁴⁶⁷ Toch ging Broederlijk Delen verder dan wat de kerk zou voorschrijven, aangezien het een volledig vegetarische levensstijl promootte.⁴⁶⁸ In die zin was de organisatie meer geïnspireerd door

⁴⁶³ Latré, *Strijd en Inkeer*, 294.

⁴⁶⁴ Samantha J. Calvert, ‘Eden’s Diet: Christianity and Vegetarianism 1809 – 2009’ (Doctoraatsthesis, University of Birmingham, 2013), 273, 337–38, <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/4575/>.

⁴⁶⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag van de ad-hoc vergadering – Staff, 31 augustus 1988; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Bladwijzer ‘wat kan ik doen?’, 1989; *Broederlijk Delen Info – Toonkrant*, december 1989; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Ontwerp basistekst ‘milieu en ontwikkeling’ door Dirk Willems, september 1988, 23-24.

⁴⁶⁶ Denk aan de punten die Silecchia opsomde rond milieu-aandacht in de sociale leer, daarin behield het humanitaire steeds voorrang op het ecologische: Silecchia, ‘Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching’, 733; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag projectendienstvergadering, 18 april 1988, 2-3.

⁴⁶⁷ Reynald Abad, ‘Un indice de déchristianisation? L’évolution de la consommation de viande à Paris en carême sous l’Ancien Régime’, *Revue Historique* 301, nr. 2 (1999): 237–75.

⁴⁶⁸ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Animatiemateriaal – campagnebundel, 1989, 9-13; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 27: Bladwijzer ‘wat kan ik doen?’, 1989.

een seculiere vegetarische beweging en gebruikte het de christelijke connotatie handig om zijn achterban te overtuigen van het belang van ecologie.

Modern seculiere vegetarisme kende in de jaren zestig zijn vierde opleving sinds de negentiende eeuw. In die eeuw paste vegetarisme in een bredere praktijk van *lebensreform* en ascese die de gezondheid van het lichaam centraal plaatste. In België was er een duidelijke confrontatie tussen dat seculier ascetisme en de christelijke religie. Hoewel een aantal christelijke ideeën doorleefden in het gedachtegoed van *Lebensreformers* sloten zij liever aan bij heidense Griekse tradities dan bij katholieke gebruiken. Andersom wantrouwde de katholieke kerk hun praktijken van volledig vegetarisme.⁴⁶⁹ In tegenstelling tot het idee van “matiging”, dat vanaf de negentiende eeuw een boost kreeg in de kerk, brak vegetarisme er nooit in door. Enkel sektarische christelijke bewegingen zoals de Bible Christian Society, het Salvation Army of Quakergroepen toonden sinds de eerste golf interesse in het vegetarisme.⁴⁷⁰

De kerk zag volledige vleesonthouding immers al sinds de eerste eeuw als ondankbaar, een zonde en zelfs ketterij gezien. Het Nieuwe Testament deed immers afstand van de Joodse voedseltaboes en gebod mensen om alles te eten dat God aan hen voorzag. Sekten die Jezus en zijn volgelingen als vegetariërs beschreven werden geëxcommuniceerd, niet alleen in de eerste eeuwen, maar ook tot na de middeleeuwen. Daartegenover stond dat gulzigheid (*gula*) eveneens een van de hoofdzonden was. Een tijdelijke onthouding van vlees als vorm van boetedoening, door afstand te doen van een aards genot, werd daarom wel geprezen als een pieuze daad. Aanvankelijk waren de vasten zelfs veganistisch, maar tegen de achtste eeuw werd vis toegelaten als vastenvoedsel. Filosoof en theoloog Carl Frayne, gespecialiseerd in kerkgeschiedenis, stelt vast dat de kerk zich nog steeds niet over aanpassingen in het dieet heeft gebogen, ondanks de toenemende bekommernis om milieukwesties.⁴⁷¹ “In the Catholic

⁴⁶⁹ Evert Peeters, Leen Van Molle, en Kaat Wils, ‘Modern asceticism: a historical exploration’, in *Beyond Pleasure: Cultures of Modern Asceticism*, onder redactie van Evert Peeters, Leen Van Molle, en Kaat Wils, NED-New edition, 1 (New York: Berghahn Books, 2011), 3–11, <https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qd2zc>.

⁴⁷⁰ Calvert, ‘Eden’s Diet, Doctorat’, 317–43; Samantha J. Calvert, ‘Eden’s Diet, Christianity and Vegetarianism’, in *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*, onder redactie van Andrew Linzey en Clair Linzey, Routledge Handbooks in Religion (Londen en New York: Routledge, 2018), 223–31.

⁴⁷¹ Carl Frayne, ‘On Imitating the Regimen of Immortality or Facing the Diet of Mortal Reality: A Brief History of Abstinence from Flesh-Eating in Christianity’, *Journal of Animal Ethics* 6, nr. 2 (2016): 189–206, <https://doi.org/10.5406/janimaethics.6.2.0188>.

World, nothing seems to be able to reconcile the vegetarian ethic with faith: by fidelity to the Scriptures, the Church guarantees Christians' inalienable right to kill animals".⁴⁷²

In de vierde golf van modern seculier vegetarisme bleef een gespannen verhouding met de kerk dan ook bestaan. Die golf maakte bovendien deel uit van de links geïnspireerde jongeren- en tegencultuur, wat de doorbraak van vegetarisme naar de mainstream (consumptie)cultuur lange tijd verhinderde. Geïnspireerd door de oosterse religies wilde de vegetarische tegencultuur terugkeren naar een voor-technologische en minder materialistische maatschappij.⁴⁷³ Ook globale milieuproblemen stimuleerden de opkomst van het vegetarisme. Met slogans als "putting meat on your plate takes the food from theirs" (Vegetarian Society in het Verenigd Koninkrijk) legden ze bovendien de link tussen vleesconsumptie in het Westen en armoede in het Globale Zuiden.⁴⁷⁴ Aangezien Broederlijk Delen geïnspireerd was door die linkse sociale bewegingen is het aannemelijk dat het van hieruit het vegetarisme overnam. In die zin week de organisatie dus (opnieuw) af van de mainstream religieuze voorschriften en leek zij het christelijke discours vooral te gebruiken om ecologie te promoten eerder dan andersom.

Ook na de campagne van 1989 bleef Broederlijk Delen soberheid toepassen in een ecologische context. In 1990 zei Broederlijk Delen dat het een meditatieve stille maaltijd van water, soep en brood organiseerde "zoals de boeddhisten, maar dan zonder rijst" – een uitspraak die overigens de invloed van de linkse tegencultuur en de oosterse religies bevestigde.⁴⁷⁵ Meer en meer kreeg de soberheidsbeweging in het Westen een centrale rol in de werking van Broederlijk Delen. In 1992 vroeg de organisatie zich zelfs af of projecten wel intrinsiek zinvol waren dan wel dat ze vooral belang hadden vanuit hun "bewustmakings- en mobilisatiebetekenis" in het Westen. Wanneer Dirk Barrez (zie inleiding) een jaar later de projectenwerking van ontwikkelings-ngo's bekritiseerde en de vraag werd gesteld "wat je

⁴⁷² Frayne, 201; In Fraynes werk geciteerd uit: Renan Larue, *Le végétarisme et ses ennemis* (Parijs: Presses Universitaires de France, 2015), 128, <https://doi.org/10.3917/puf.larue.2015.01>.

⁴⁷³ Patrick Pasture en Elwin Hofman, 'Gestalten van de geest. Yoga en "indomanie" in België vanuit een wereldhistorisch perspectief', in *Het wiel van Ashoka. Belgisch-Indiase contacten in historisch perspectief*, onder redactie van Idesbald Goddeeris (Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2013), 155–56.

⁴⁷⁴ Colin Spencer, *The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism* (Hanover en Londen: University Press of New England, 1995), 319–45; Calvert, 'Eden's Diet, Doctorat', 317–43; Calvert, 'Eden's Diet, Routledge', 223–31; Necula en Mann, 'The Renaissance of Fasting. Evidence from a Religious Location in Europe', 3–4.

⁴⁷⁵ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag projectendienstvergadering, 20 maart 1990.

projectenwerking te betekenen kan hebben voor ‘animatie’ en ‘politiek werk’ of ruimer gesteld wat er van deze werking ‘terugkomt’ naar de gemeenschap hier”, verdedigde Broederlijk Delen het nut van zijn projecten dan ook met overtuiging.⁴⁷⁶ “Projecten en animatie zijn onlosmakelijk met elkaar verbonden”, zo stelde de organisatie, “wat Broederlijk Delen ‘hier’ en in de derde wereld wil doen heeft alles met elkaar te maken!” Het belang van vasten moest vanuit dat oogpunt nog beter in de visietekst worden geïncorporeerd, aangezien het de link legde tussen de projectwerking en de animatiewerking, en had tegen het midden van de jaren negentig dus duidelijk nog niet aan belang ingeboet voor Broederlijk Delen.⁴⁷⁷

“Tot zover de geschiedenis van Broederlijk Delen, hoe moet het nu verder?”, vroeg de organisatie zich in 1995 af. Geparafraseerd stelde de organisatie dat vasten opnieuw proberen bewust te leven en handelen in de geest van het evangelie was. Om beter te weten welke keuzes men moest maken, moest men een geloofwaardige en authentieke levensstijl aannemen. Vasten was dus meer dan op bepaalde momenten bidden en minder eten, het was een permanente leefwijze. De mens moest weer deel in het geheel worden door te zoeken naar verbindingen tussen mensen onderling, tussen de mens en de natuur en tussen de mens en het transcendent. Die zoektocht naar harmonie zou geholpen worden door het delen van het materiële.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Nota projectenwerking in het geheel van de solidariteitswerking door André Benoit, 16 december 1993.

⁴⁷⁷ Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Visietekst 1992-1993 door Karel en André, 1992; Leuven, KADOC, *Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst*, nr. 5: Verslag projectendienstvergadering, 24 februari 1993.

⁴⁷⁸ Fannes, Felix en Maes, *Al gaande wordt de weg gebaad*, 43-45.

Besluit

Deze masterproef onderzoekt de ontwikkelingsvisie van een Vlaamse religieuze ngo of *faith-based organisation*. Ze gebruikt Broederlijk Delen als case study om licht te werpen op de interactie tussen religieuze waarden in ontwikkelingswerk en de invulling van het concept duurzaamheid in de periode 1968-1994. De vraagstelling is tweeledig en peilt enerzijds naar de evoluties van het begrip duurzaamheid en anderzijds naar de invloed van het religieuze karakter van de ngo op de betekenisgeving van dat concept. De grote hoeveelheden origineel bronnenmateriaal lieten een uitgebreide discoursanalyse toe en maakten het mogelijk om na te gaan welke ideeën slechts sporadisch voorkwamen en welke een prominente plaats kregen en door wisten te sijpelen in alle bronnen, van officiële publieke teksten en correspondentie tot interne beoordelingen en informele brieven of kattedelletjes. Het bronnenmateriaal zou bovendien toelaten om ieder van de hoofdstukken verder uit te diepen. Voor deze masterproef is echter gekozen om meer synthetisch te werken om zo verschillende onderling verbonden onderwerpen samen te kunnen behandelen.

Een deel van het antwoord op de eerste vraag werd gegeven op basis van de vaststelling in de literatuur die ook door een semasiologische analyse van het bronnenmateriaal werd bevestigd, namelijk dat er ruwweg twee vormen van duurzame ontwikkeling kunnen worden onderscheiden. Ten eerste is dat duurzaamheid die naar een impact op lange termijn wijst en die dus structurele in plaats van caritatieve hulp vereist. Daaronder vallen zowel organisatorische als financiële duurzaamheid die economische zelfbedruipendheid nastreeft. Ten tweede is dat een ecologische invulling die de aarde op lange termijn leefbaar wil houden voor alle mensen en tegelijk ook ontwikkeling en sociale verbetering voor ogen blijft hebben. De verandering van de betekenisgeving binnen Broederlijk Delen is niet strikt chronologisch te vatten. Een structurele betekenis bestond weliswaar vroeger dan een ecologische betekenis, maar die eerste bleef bestaan na de opkomst van de laatste en de laatste bouwde in zeer grote mate voort op elementen van de eerste. Eerder dan een volledig nieuwe definitie van duurzaamheid te vormen, voegde Broederlijk Delen voor de ecologische invulling enkel

een nieuw element toe aan zijn bestaande betekenisgeving van duurzaamheid. Ondanks de “breuk” die de opkomst van ecologie in het publieke discours van de organisatie leek te markeren (ze moest zich er voor verantwoorden), was er dus een grote mate van continuïteit in het begrip van en het handelen naar een ideaal van “duurzaamheid”. De twee vormen van duurzaamheid sloten elkaar dus niet uit, integendeel, ze versterkten elkaar en bouwden op elkaar voort.

Bij die continuïteiten kan hier even worden stilgestaan, omdat ze inzicht geven in wat mogelijks een karakteristieke eigenschap van religieuze ngo’s is, wat ook al aansluit bij het antwoord op de tweede vraag. Tweemaal lag in het nastreven van duurzaamheid de nadruk in eerste instantie op iets mentaal en moreel. Het citaat van Emma Tomalin aan het begin van hoofdstuk 1 wees op de link tussen de opkomst van menselijke en *bottom-up* ontwikkeling en de bloei van religieuze ngo’s. Naast die twee elementen lijkt het mentaal-morele op basis van het geraadpleegde bronnenmateriaal ook een typerend kenmerk te zijn voor de hulpverlening van de religieus geïnspireerde ngo Broederlijk Delen. Onderzoek naar andere case studies kunnen meer helderheid geven over de algemenere toepasbaarheid van die vaststelling voor religieuze ngo’s. Voor Broederlijk Delen stonden bewustmaking en mentaliteitswijziging alvast centraal in zowel een structurele bestrijding van “zondige” en uitbuitende structuren als in een discours van versobering ten voordele van de aarde en de armen. De taak van christenen was in eerste instantie om eisen te stellen aan andere organisaties (in het Westen) of om zelfvertrouwen te bieden aan gemeenschappen (in het Globale Zuiden) die dan de praktijk moesten aanpakken. Dat wil niet zeggen dat Broederlijk Delen geen praktische of tastbare invloed had met zijn projecten, maar die was in zekere zin steeds secundair aan de mentale verandering. Broederlijk Delen anticipeerde in dat opzicht de kritiek van Dirk Barrez van 1993, waarin hij ngo’s opriep om te lobbyen in het Westen in plaats van projecten uit te voeren in het Globale Zuiden. Ook al vond Broederlijk Delen dat projectwerken net voor animatieredenen nut hadden, was het basisidee van Barrez niet onoverkomelijk voor de organisatie.

Dat wil niet zeggen dat Broederlijk Delen in het geheel genomen een voorloper en innovator was met betrekking tot duurzaamheid. De organisatie was eerder laat in veranderingen vergeleken met de katholieke kerk en de Wereldraad van Kerken of met VN-toppen. Tegelijk

moet wel gezegd worden dat veel bouwstenen voor ecologische duurzaamheid al van in het begin of zeker vanaf 1968 aanwezig waren en zonder veel kunstgrepen tot dat doel konden worden ingezet. Breder gezien is het bovendien duidelijk dat religieuze instellingen en ideeën een belangrijkere rol hebben gespeeld in het samenbrengen van ecologie en ontwikkeling dan in ontstaansgeschiedenissen van het duurzame ontwikkelingsparadigma vaak wordt aangenomen. Vooral de Wereldraad van Kerken, maar ook allerhande christelijke groepen die afweken van de Roomse orthodoxie (en ook groepen van andere religies, maar hun rol viel buiten het opzet van deze masterproef) speelden wereldwijd een rol. In België brachten progressief christenen de thema's milieu, religie en ontwikkeling samen en reikten zij bovendien de oplossing van versobering aan. Broederlijk Delen erkende zijn schatplichtigheid aan al die voorlopers in zijn interne discours, hoewel het in zijn infokrant veel minder aandacht aan hen schonk. Daarin werden namelijk vooral de Bijbel en pausen geciteerd. Vooral de uitspraak dat het Brundtland-rapport bij de werking van Broederlijk Delen aansloot eerder dan andersom was in dat opzicht opvallend.

Daarmee is de eerste vraag naar de veranderingen en continuïteiten in de betekenis van duurzaamheid beantwoord. In het antwoord op de tweede vraag, over de invloed van de religieuze identiteit van Broederlijk Delen op zijn ontwikkelingsvisie en specifiek het duurzaamheidsparadigma, wil dit besluit vooral een belangrijk element uitlichten. Hoewel het mentaal-morele aspect mogelijks sterker tot uiting komt bij religieuze ngo's, wil deze masterproef niet beweren dat alle religieuze ngo's tot een groep behoren. De case study van het duurzaamheidsconcept maakt heel duidelijk dat de specifieke vorm van religieuze inspiratie van doorslaggevend belang was om de ontwikkeling van Broederlijk Delen te verklaren. Zonder de linksgeïnspireerde "progressieve" visie op het christendom zou de invulling van duurzaamheid er (in de structurele én ecologische betekenis) wellicht heel anders uit hebben gezien. Door de link met progressieve christenen werd Broederlijk Delen immers ook een onderdeel van de nieuwe sociale bewegingen, wat een even belangrijk onderdeel werd van zijn identiteit als het religieuze aspect.

In heel de masterproef kwam de invloed van een linksgeïnspireerd denken tot uiting en dat kwam niet altijd overeen met het gedachtegoed van Rome. Ten eerste was er de invloed van de links-gerichte afhankelijkheidstheorie en de stroming van het tiersmondisme voor de

structurele vorm van duurzaamheid. Die stroming plaatste een bevrijdende structurele hulp tegenover de caritatieve noodhulp die traditionele katholieke hulpverlening (en later ook sans-frontierisme) typeerde. Ook de religieuze verwoording van de afhankelijkheidstheorie in de bevrijdingstheologie had duidelijk een links karakter, wat haar een veroordeling vanuit de kerk opleverde. De afkeurende houding van het Vaticaan temperde de enthousiaste houding van Broederlijk Delen tegenover dat gedachtegoed echter allerminst. Ten tweede werd Broederlijk Delen geïnspireerd door de aangepaste technologie-beweging die zich inzette om het Globale Zuiden van technieken, energie en werktuigen te voorzien die effectief bruikbaar waren in lokale omstandigheden. Dat doel ontstond vanuit een linksgeoriënteerd ongenoegen met de hoogtechnologische westerse maatschappij. Ten derde ging de vastenbeleving die Broederlijk Delen aan een ecologische levensstijl koppelde veel verder dan een zuiver christelijk vasten en lijkt zij beïnvloed door het vegetarisme van een opkomende linkse tegencultuur.

Als de linkse invloed dus van zo'n groot belang was in het karakter van Broederlijk Delen, dan was de organisatie enkel representant van een specifieke vorm van christelijke inspiratie. De analyse van zijn ideeën geeft dus geen inzicht in hoe de ontwikkelingsvisie van meer orthodoxe religieuze ngo's (of andere organisaties) veranderde en hoe zij met duurzaamheid omgingen. Broederlijk Delen distantieerde zichzelf bijvoorbeeld van zijn moederorganisatie Caritas Catholica die te veel bij noodhulp bleef steken en wiens religieuze insteek dus niet tot dezelfde interpretatie van structurele duurzaamheid leidde. Het tiersmondisme dat Broederlijk Delen inspireerde tot die vorm van duurzaamheid was wel sterk met religieuze inspiraties verbonden (ook al kon het er niet tot worden gereduceerd), maar kon niet met alle vormen van het christendom in verband worden gebracht. Niet alle christelijke ontwikkelingssamenwerking hield op met caritatieve hulp (ook Broederlijk Delen deed dat trouwens lange tijd meer in discours dan in realiteit).

Die vaststellingen bevestigen het idee van onder andere Philip Fountain dat religieuze ngo's niet mogen worden beschouwd als homogene groep die volledig anders was dan de groep van seculiere ngo's. Broederlijk Delen werd wel in grote mate geïnspireerd door zijn christelijke karakter, maar zijn werking kon evenveel van orthodox religieuze caritatieve hulpverlening verschillen als van seculiere sans-frontieristische hulpverlening. Bovendien slaagde de

organisatie er goed in om christelijke ideeën pragmatisch in te zetten. Enerzijds mocht de religieuze insteek geen belemmering vormen en was Broederlijk Delen bereid religie rekkelijk te interpreteren. De duidelijkste voorbeelden zijn de steun aan veroordeelde theologen en de vergaande interpretatie van vasten. Anderzijds hadden religieuze ideeën een legitimerende functie. Het nastreven van zowel structurele als ecologische duurzaamheid beschreef de organisatie als een christelijke taak. Religie werd zo gebruikt om aan de achterban uit te leggen waarom de ngo voor een bepaalde vorm van ontwikkeling koos. Omgekeerd stimuleerden de concepten van duurzaamheid het religieuze karakter, dat in 1994 dan ook nog springlevend was. De reactionaire terugval van de katholieke kerk na het Tweede Vaticaans Concilie was ontmoedigend op een moment dat secularisatie sowieso wild om zich heen greep. De mogelijkheden die een niet-Europese theologie bood om aan ware hulpverlening te doen, kon het nut en de schoonheid van religie weer uitlichten. Ook het ecologische discours was een buitenkans om te tonen hoe religie nog steeds voordelig kon zijn. De organisatie suggereerde dat de oplossing tegen milieuverloeding (mentaliteitswijziging) altijd al in haar werking aanwezig was geweest en alleen nog zo moest worden benoemd.

De religieuze inspiratie was echter niet alleen maar positief. Integendeel, zij kon soms belemmerend werken voor een duurzame oplossing. Soms was het verlangen om de eigen geloofsgenoten te helpen te groot, waardoor een visie op structurele oplossingen en langdurige verbeteringen verloren ging. Bovendien bereikte de hulp daardoor zo goed als alleen christenen en slechts bij uitzondering groepen van moslims. Nochtans representeerden zij zowel in Ethiopië als in Palestina/Israël een groot deel van de bevolking. Daarnaast leidde de grote afhankelijkheid van religieuze adviesorganen ter plaatse tot een gebrek aan expertise op uiteenlopende velden, waaronder milieu. Dat zou een verklaring kunnen zijn waarom in de context van “aangepaste technologie” geen besef ontstond dat een ecologisch duurzame projectwerking belangrijk was. Als de adviesorganen de projecten niet om hun zorgzaamheid voor het milieu aanprezen, was de kans immers klein dat Broederlijk Delen dat zelf wel deed. Verder bestond het gevoel dat zorg voor het milieu niet tot het takenpakket van een religieuze ontwikkelings-ngo behoorde. Het was in eerste instantie de “mens” die geholpen moest worden en het duurde relatief lang voor de organisatie beseftte dat een gezond milieu noodzakelijk was om op lange termijn een goed leven voor gemeenschappen in het Globale Zuiden te verzekeren.

Indien dit onderzoek in het bredere debat rond *faith-based organisations* wordt geplaatst, kan ook worden ingespeeld op de veel gestelde kritische vraag naar de relatie tussen die fbo's en missionering. Een consensus is nog niet bereikt over de vraag of er rechtstreekse continuïteit bestaat tussen beide. Ook de analyse van de werking van Broederlijk Delen kan hierover geen uitsluitsel geven en sowieso moet het debat worden opengetrokken naar de vraag naar continuïteiten tussen de koloniale en postkoloniale samenleving. Enerzijds opereerde Broederlijk Delen uiteraard in een andere context en vaak vanuit een maatschappijkritische “tegencultuur” eerder dan als “handlanger” van de overheid. Tegelijk doet de nadruk op vooruitgang – door het brengen van “bevrijding” via alfabetisering en kennis over de wereld – denken aan het koloniale vooruitgangdenken en het proselitisme van missionarissen – die verlossing wilden bieden aan “primitieven” door hen het christendom aan te leren. De overtuiging dat buitenstaanders als messiasen de bevrijding konden brengen is inderdaad een bestaande kritiek op de bevrijdings- en bewustmakingsbeweging. Het verschil was wel dat nu een aardse bevrijding uit het lijden onder structurele onderdrukking werd geboden en niet een bevrijding van individuele zonden in het leven na de dood.

Tot slot kan vanuit de discussie over *greenwashing* worden gereflecteerd over de oprechtheid van het ecologische discours bij Broederlijk Delen. *Greenwashing* is meermaals vastgesteld bij bedrijven en overheden, die een groen discours als façade gebruiken om hun producten te promoten of beleid te legitimeren maar er niet naar handelen. Bij ngo's wordt de vraag veel minder gesteld. Als populair thema kon ecologie nochtans niet alleen de vasten en breder het religieuze karakter opnieuw leven inblazen, maar ook een mogelijke aanmoediging zijn voor donoren. Toch is vooral dat tweede argument in deze case weinig geloofwaardig. Het ecologische thema vormde geen stimulans voor de achterban, want die moest er juist van overtuigd worden dat ecologie een waardevol thema was. De overheid stelde ook nog geen voorwaarde over milieubescherming. Bovendien sloot het ecologische gedachtegoed zo feilloos aan bij de christelijke ideeën en bij de structurele vorm van duurzaamheid dat het in alle lagen van het discours doordrong. De organisatie schakelde relatief laat over op een ecologisch discours, maar deed dat dan wel met een groot enthousiasme en enkel op het moment dat zij het gevoel had dat haar christelijke inspiratie tot in de details met ecologie verzoend kon worden. Aan de vroegste VN-toppen over ecologie in ontwikkeling (bijvoorbeeld 1972, 1980) werd geen aandacht besteed, maar eenmaal de organisatie beseftte dat behoud

van het milieu cruciaal was voor een verbetering van levensomstandigheden in het Globale Zuiden, nam zij dat thema oprecht op in haar doelstellingen.

De vraag naar oprechtheid is uiteraard geen vraag naar effecten. Deze masterproef behandelde dan ook enkel discours, doelen en intenties. De vraag naar reële effecten van projecten kan met deze onderzoeksmethode en dit bronnenmateriaal niet worden vastgesteld en behoort dan ook tot andere onderzoeksdomeinen. Zelfs als de intenties oprecht waren, konden de effecten uiteraard nog mislopen, wat regelmatig door Broederlijk Delen zelf werd vastgesteld. Wanneer de intenties oprecht waren, ging een organisatie bij zo'n vaststelling echter wel steeds opnieuw op zoek naar een heruitvinding en verbetering van zichzelf. Dat staat haaks op het idee van *greenwashing*. Een historische analyse van intenties en betekenisgeving kan hopelijk een meerwaarde bieden in huidige debatten over het nut van ontwikkelingswerk en zorgzaamheid voor de natuur. De analyse toonde bijvoorbeeld aan hoe belangrijk bewustmakingsprocessen in Noord en Zuid zijn in ngo-werk. Als dat element over het hoofd wordt gezien in evaluaties kunnen ngo-inspanningen nutteloos lijken en kan de vraag of "helpen helpt" enkel negatief beantwoord worden. Bewustmaking over ontwikkelings- en milieuproblemen en het inzicht dat iedere groep, maar ook iedereen met zijn individuele levensstijl verantwoordelijkheid draagt, blijft uiterst relevant.

Deze masterproef sluit dan ook naadloos aan bij hedendaagse debatten. De blijvende overtuiging bij Broederlijk Delen dat de westerse levensstijl een belangrijke (mede)oorzaak was van globale problemen klinkt vandaag niet achterhaald. De link kan worden gelegd met het hedendaagse debat dat in de inleiding al kort werd vermeld, namelijk over mogelijke excuses en herstelbetalingen vanuit België aan de Democratische Republiek Congo in de context van de Black Lives Matter-beweging en de zestigjarige onafhankelijkheid van Congo. Het idee dat het Noorden verantwoordelijk is voor de contemporaine problemen in het Globale Zuiden leeft duidelijk nog steeds. Ook verschillende andere ideeën uit de evolutie van ontwikkelingswerk komen trouwens in die discussie naar boven. Minister van ontwikkelingssamenwerking Alexander De Croo stelde in Terzake op 30 juni 2020 dat het geven van "een zak geld" armoede op lange termijn niet zou oplossen. Zijn gesprekspartner politicoloog Nadia Nsayi wees er dan weer op dat "in eigen land" iets moest veranderen en de reportagemakers van de uitzending spraken over "zelfredzaamheid" als de weg richting

duurzame oplossingen voor Congolese problemen. Die ideeën samen met een discours van “schuld” sluiten aan bij het gedachtegoed rond duurzaamheid dat Broederlijk Delen in zijn tiersmondistische periode uitwerkte en ook nadien nog ondersteunde. De argumenten van De Croo wijken daarvan echter ook af aangezien hij een sans-frontieristisch discours aanhaalt over de corruptie van lokale leiders.⁴⁷⁹ Hoe Broederlijk Delen sinds het midden van de jaren negentig tot op heden een duurzame oplossing nastreefde is voer voor een ander onderzoek, maar duidelijk is alvast dat bepaalde kernconcepten uit vroegere decennia tot nu doorleven in het denken over duurzaam ontwikkelingswerk.

⁴⁷⁹ ‘Spijtbetuinging aan Congo’, Nieuwsuitzending, *Terzake* (VRT, 30 juni 2020), <https://www.vrt.be/vrtnu/a-z/terzake/2020/terzake-d20200630/>.

Bibliografie

Bronnen

- Archief Broederlijk Delen (BE/942855/92), 1968 1987. KADOC.
- Archief Broederlijk Delen/Animatiedienst (BE/942855/1543), 1968 1994. KADOC.
- Broederlijk Delen Info*, 1977 1994.
- Broederlijk Delen: documentatiemap '68*. Brussel: Broederlijk Delen, 1968.
- Van waar komen wij? Ontstaan en evolutie van Vasten- en Adventsactie in het licht van de recente wereld- en kerkgeschiedenis*. Mens en samenleving, 1979.
- Bruyninckx, Ward, Jakob Debruyne, Jef Felix, Jef Hulselmans, Annemie Luyten, Luc Simoens, J. Wauters, en Fons Franssens. *Ommeekeer ommekaar: twintig jaar Broederlijk delen, tien jaar Welzijnszorg: een werk- en leesboekje voor de adventsactie Welzijnszorg 1979 en de vastenactie Broederlijk delen 1980 i. v. m. hun jaarthema gemeenschapsvorming, met tijdstabellen 1945-'79*. Welzijnszorg-Broederlijk delen, 1979.
- Fannes, Jos, Jef Felix, en Roos Maes. *Al gaande wordt de weg gebaad: de spiritualiteit van Broederlijk Delen*. Broederlijk delen, 1995.
- Maes, Bazel. "De rol van de christelijke NGO's in de ontwikkelingssamenwerking". In *De noord-zuidrelatie: een uitdaging voor Europese christenen*, 101–12. Leuven: Acco, 1987.
- Maes, Bazel, en A. Franssens. *Samen op weg naar bevrijding: Broederlijk Delen voor jonge mensen van nu*. Broederlijk delen, 1972.
- Simoens, Luc. *25 jaar solidariteit, strijd en inkeer: vastenactie Broederlijk Delen*. Broederlijk Delen, 1986.
- Student Aid, red. *Het orkest van de Titanic: werken aan andere Noord-Zuid verhoudingen*. Brussel: VUB Press, 1993.

Literatuur

- Abad, Reynald. 'Un indice de déchristianisation? L'évolution de la consommation de viande à Paris en carême sous l'Ancien Régime'. *Revue Historique* 301, nr. 2 (1999): 237–75.
- Adams, W. M. *Green Development: Environment and Sustainability in a Developing World*. 3rd ed. London ; New York: Routledge, 2009.
- Adams, William M. *Green Development: Environment and Sustainability in a Developing World*. 3de dr. Londen en New York: Routledge, 2009.
- Airiau, Paul, red. 'Nourritures terrestres: alimentation et religion'. *Chrétiens et Sociétés - Documents et Mémoires* 29. Lyon: LARHRA, 2016.

- Alkire, Sabina. 'Religion and Development'. In *The Elgar Companion to Development Studies*, onder redactie van David Alexander Clark, 502–9. Cheltenham en Northampton: Edward Elgar publishing, 2006.
- Andrade, Luis M. 'Liberation Theology: A Critique of Modernity'. *Interventions* 19, nr. 5 (4 juli 2017): 620–30. <https://doi.org/10.1080/1369801X.2017.1336461>.
- Antunes de Oliveira, Felipe. 'Development for Whom? Beyond the Developed/Underdeveloped Dichotomy'. *Journal of International Relations and Development*, 9 april 2019. <https://doi.org/10.1057/s41268-019-00173-9>.
- Atkinson, Giles, Simon Dietz, Eric Neumayer, en Matthew Agarwala, red. *Handbook of Sustainable Development*. 2de dr. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2014.
- Bachus, Kris, en Tom De Bruyn. 'Draagvlak voor duurzame ontwikkeling in België. Verdieping, geen verbreding'. In *Het draagvlak voor duurzame ontwikkeling, wat het is en zou kunnen zijn*, onder redactie van Patrick Develtere, 75–100. Antwerpen: De Boeck, 2003.
- Barclay, John M.G. 'Food, Christian Identity and Global Warming: A Pauline Call for a Christian Food Taboo'. *The Expository Times* 121, nr. 12 (1 september 2010): 585–93. <https://doi.org/10.1177/0014524610376712>.
- Bergmann, Sigmund. 'Sustainable development, climate change and religion'. In *The Routledge Handbook of Religions and Global Development*, onder redactie van Emma Tomalin, 389–404. Londen: Routledge, 2015.
- Bervoets, Jonas. 'Ontwikkeling in het Verloren Decennium: Een onderzoek naar de projectenwerking van Broederlijk Delen in de jaren tachtig'. Masterproef, KU Leuven, 2011.
- Bess Williamson. 'Small-Scale Technology for the Developing World: Volunteers for International Technical Assistance, 1959–1971'. *Comparative Technology Transfer and Society* 6, nr. 3 (2009): 236–58. <https://doi.org/10.1353/ctt.0.0019>.
- Biscotti, Dina, en Nicole W. Biggart. 'Organizing Belief: Interfaith Social Change Organizations in the Religious Environmental Movement'. *Research in the Sociology of Organizations* 41 (16 april 2014): 413–39. <https://doi.org/10.1108/S0733-558X20140000041019>.
- Bolotta, Giuseppe, Catherine Scheer, en R. Michael Feener. 'Translating religion and development: Emerging perspectives from critical ethnographies of faith-based organizations'. *Progress in Development Studies* 19, nr. 4 (1 oktober 2019): 243–63. <https://doi.org/10.1177/1464993419862453>.
- Borgerhoff Mulder, Monique, en Peter Coppolillo. *Conservation: Linking Ecology, Economics, and Culture*. Princeton en Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Bossel, Hartmut. 'Indicators for Sustainable Development: Theory, Method, Applications: A Report to the Balaton Group'. Winnipeg: International Institute for Sustainable Development, 1999.
- Bowen, Frances. *After Greenwashing: Symbolic Corporate Environmentalism and Society. Organizations and the Natural Environment*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Bowers, Chet A., en Frédérique Apffel-Marglin. *Re-Thinking Freire: Globalization and the Environmental Crisis*. Sociocultural, Political and Historical Studies in Education. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2005.
- Brynildsen, Stian Ø. 'Hegemony and Articulations of the Ecologically Noble Savage: An Analysis of Greenpeace and Our Common Future's Hegemonic Articulations of Environmentalism', 2018. <https://www.duo.uio.no/handle/10852/65776>.
- Bucciarelli, Edgardo, Nicola Mattosio, en Tony E. Persico. 'The Christian Ethics of Socio-Economic Development Promoted by the Catholic Social Teaching'. *The Journal of Philosophical Economics* 1 (2011): 90–119.
- Calderisi, Robert. *Earthly mission: the Catholic Church and world development*. New Haven en Londen: Yale University Press, 2013.
- Calvert, Samantha J. 'Eden's Diet, Christianity and Vegetarianism'. In *The Routledge Handbook of Religion and Animal Ethics*, onder redactie van Andrew Linzey en Clair Linzey, 223–31. Routledge Handbooks in Religion. Londen en New York: Routledge, 2018.

- . 'Eden's Diet: Christianity and Vegetarianism 1809 – 2009'. Doctoraatsthesis, University of Birmingham, 2013. <https://etheses.bham.ac.uk/id/eprint/4575/>.
- Castel, Brecht. 'Alexander De Croo: "Onze ontwikkelingshulp in Congo is geen Wiedergutmachung"'. Knack, 30 juni 2020. <https://www.knack.be/nieuws/belgie/alexander-de-croo-onze-ontwikkelingshulp-in-congo-is-geen-wiedergutmachung/article-interview-1615949.html>.
- Cavanaugh, William T. *Fragile world: ecology and the church*. Studies in World Catholicism 5. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018.
- Clarke, Gerard. 'Faith Matters: Faith-Based Organisations, Civil Society and International Development'. *Journal of International Development* 18, nr. 6 (augustus 2006): 835–48. <https://doi.org/10.1002/jid.1317>.
- Clarke, Gerard, en Michael Jennings. 'Introduction'. In *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations: Bridging the Sacred and the Secular*, onder redactie van Gerard Clarke en Michael Jennings, 1–16. International Political Economy Series. London: Palgrave Macmillan, 2008. https://doi.org/10.1057/9780230371262_1.
- Conradie, Ernst M. *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*. Study Guides in Religion and Theology 11. Stellenbosch: Sun Press, 2006.
- Corneillie, Lieven. "'Een vasten van delen": De geschiedenis van Broederlijk Delen, 1960-1969'. Masterproef, KU Leuven, 2006.
- Cornwall, Andrea, en Deborah Eade, red. *Deconstructing development discourse. Buzzwords and fuzzwords*. Rugby: Practical Action Publishing in association with Oxfam GB, 2010.
- Dam, Peter van, en Wouter van Dis. 'Beyond the merchant and the clergyman: assessing moral claims about development cooperation'. *Third World Quarterly* 35, nr. 9 (21 oktober 2014): 1636–55. <https://doi.org/10.1080/01436597.2014.970863>.
- Daniels, Ann. 'Plaats en rol van de niet gouvernementele organisaties in de Belgische en Europese ontwikkelingsamenwerking. Instrumenten van de overheid of volwaardige partners?' Masterproef, KU Leuven, 2000.
- Davey, Eleanor. *Idealism beyond Borders: The French Revolutionary Left and the Rise of Humanitarianism, 1954–1988*. Human Rights in History. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107706880>.
- Davies, Thomas. *NGOs a new history of transnational Society*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Davis, Frederick R. *Banned: A History of Pesticides and the Science of Toxicology*. Yale University Press, 2014.
- De Bruyn, Tom, en Jan Van de Poel. 'Van hulp naar een gelijkwaardig partnerschap? De Belgische ontwikkelingsamenwerking en India'. In *Het wiel van Ashoka. Belgisch-Indiase contacten in historisch perspectief*, onder redactie van Idesbald Goddeeris, 103–22. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2013.
- De Franceschi, Sylvio H. 'Le jeûne et l'abstinence dans le catholicisme contemporain: contributions françaises du premier xxe siècle au débat sur les mortifications du carême'. *Revue d'Histoire de l'Église de France* 105, nr. 1 (1 januari 2019): 85–111. <https://doi.org/10.1484/J.RHEF.5.118148>.
- Deneulin, Séverine, en Masooda Bano. *Religion in Development: Rewriting the Secular Script*. London en New York: Zed Books, 2009.
- Desta, Yemane. 'Does the EPLF (Eritrean People's Liberation Front) qualify to be a learning organization? A modern systems theory perspective'. *Journal of Organisational Transformation & Social Change* 6, nr. 1 (1 april 2009): 5–28. https://doi.org/10.1386/jots.6.1.5_1.
- Develtere, Patrick. *De vrije markt van de ontwikkelingsamenwerking*. Leuven: Davidsfonds Uitgeverij, 2009.
- . *How Do We Help? The Free Market in Development Aid*. Leuven: Leuven University Press, 2012.
- Develtere, Patrick, Bénédicte Fonteneau, en Ignace Pollet. 'L'évaluation dans les ONG Belges: entre volonté et contrainte'. *Revue Tiers Monde* 4, nr. 180 (2004): 799–823.

- Develtere, Patrick, en Aristide Michel. *Kroniek van een halve eeuw Belgische Ontwikkelingssamenwerking*. Brussel: FOD Buitenlandse zaken, buitenlandse handel en ontwikkelingssamenwerking, 2014.
- Dichter, Thomas W. *NGOs and the replication trap*. Findings '89. Norwalk: Technoserve, 1989.
- Dufoing, Frédéric. *Vers un écologisme chrétien, de Lanza del Vasto au pape François*. Parijs: Médiaspaul, 2017.
- Ebrahim, Alnoor. *NGOs and organizational change. Discourse, Reporting, and Learning*. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Eden, Sally E. 'Using Sustainable Development: The Business Case'. *Global Environmental Change* 4, nr. 2 (juni 1994): 160–67. [https://doi.org/10.1016/0959-3780\(94\)90050-7](https://doi.org/10.1016/0959-3780(94)90050-7).
- Eriksson Baaz, Maria. *The Paternalism of Partnership: A Postcolonial Reading of Identity in Development Aid*. Londen en New York: Zed Books, 2005.
- Fountain, Philip. 'The Myth of Religious NGOs: Development Studies and the Return of Religion'. In *International Development Policy: Religion and Development*, onder redactie van Gilles Carbonnier, Kalinga T. Silva, en Moncef Kartas, 9–30. Londen: Palgrave Macmillan, 2013.
- Fountain, Philip, en Marie J. Petersen. 'NGOs and Religion: Instrumentalisation and Its Discontents'. In *Handbook of Research on NGOs*, onder redactie van Aynsley Kellow en Hannah Murphy-Gregory, 404–32. Cheltenham en Northampton: Edward Elgar Publishing, 2018. <https://doi.org/10.4337/9781785361685>.
- Frankema, Ewout. 'Africa and the Green Revolution A Global Historical Perspective'. *NJAS - Wageningen Journal of Life Sciences* 70–71 (december 2014): 17–24. <https://doi.org/10.1016/j.njas.2014.01.003>.
- Frayne, Carl. 'On Imitating the Regimen of Immortality or Facing the Diet of Mortal Reality: A Brief History of Abstinence from Flesh-Eating in Christianity'. *Journal of Animal Ethics* 6, nr. 2 (2016): 188–212. <https://doi.org/10.5406/janimaethics.6.2.0188>.
- Gajardo, Marcelo. 'Ivan Illich (1926-)'. *Prospects: the quarterly review of comparative education* XXIII, nr. 3 (1993): 711–20.
- Galinier-Pallerola, Jean-François. 'Le déclin du jeûne dans le catholicisme des XIXe -XXIe siècles'. In *Nourritures terrestres: alimentation et religion*, onder redactie van Paul Airiau. Chrétiens et Sociétés - Documents et Mémoires 29. Lyon: LARHRA, 2016.
- Galt, Ryan E. 'Beyond the Circle of Poison: Significant Shifts in the Global Pesticide Complex, 1976–2008'. *Global Environmental Change* 18, nr. 4 (oktober 2008): 786–99. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.07.003>.
- Gerard, Emmanuel, en Gerd-Rainer Horn, red. *Left Catholicism. Catholics and Society in Western Europe at the Point of Liberation (1943-1955)*. KADOC-Studies 25. Leuven: Leuven University Press, 2001.
- Gevers, Lieve. *Kerk in de kering. De katholieke gemeenschap in Vlaanderen 1940-1980*. Kalmthout: Pelckmans Uitgeverij, 2014.
- Goethals, Georges. 'Broederlijk delen en de drie aspecten van de veertigdagentijd: gebed – vasten – delen. Inhoudelijke evolutie van de actie vanuit de jaarthemabrochure van de voorbije 35 jaren'. Masterproef, KU Leuven, 1997.
- Gottlieb, Roger S. 'Introduction: Religion and Ecology - What Is the Connection and Why Does It Matter?' In *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, onder redactie van Roger S. Gottlieb, 4–24. Oxford en New York: Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195178722.001.0001>.
- Guillet, Fanny, en Tiphaine Leménager. 'Fostering Environmental Integration in Public Aid: Influence of Interactions Between Environmental NGOs and Aid Donors'. *VOLUNTAS: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 28, nr. 4 (augustus 2017): 1695–1716. <https://doi.org/10.1007/s11266-016-9720-5>.
- Hamlin, Christopher. 'Turning over the right rocks: finding legacies of Catholic environmentalism'. In *Fragile world: ecology and the church*, onder redactie van William T. Cavanaugh, 11–32. Studies in World Catholicism 5. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2018.

- Hancock, Graham. *The Lords of Poverty: The Power, Prestige, and Corruption of the International Aid Business*. New York: Atlantic Monthly Press, 1994.
- Hart, John. 'Catholicism'. In *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, onder redactie van Roger S. Gottlieb, 65–92. Oxford en New York: Oxford University Press, 2006.
- Haynes, Jeffrey. *Religion and Development: Conflict or Cooperation?* Hampshire en New York: Palgrave Macmillan, 2007.
- Heist, Dan, en Ram A. Cnaan. 'Faith-Based International Development Work: A Review'. *Religions* 7, nr. 3 (maart 2016): 19. <https://doi.org/10.3390/rel7030019>.
- Hellemans, Staf, en Marc Hooghe. *Van 'Mei '68' tot 'Hand in hand': nieuwe sociale bewegingen in België, 1965-1995*. Antwerpen: Garant, 1995.
- Hjertholm, Peter, en Howard White. 'Foreign Aid in Historical Perspective: Background and Trends'. In *Foreign Aid and Development: Lessons Learnt and Directions for the Future*, onder redactie van Finn Tarp. New York: Routledge, 2002.
- Hooghe, Marc, en Jaak Billiet. 'Inleiding: Tussen vernieuwing en continuïteit. Sociologen en historici over nieuwe sociale bewegingen'. *BTNG* 34, nr. 3 (2004): 319–29.
- Hough, Peter. 'Poisons in the System: The Global Regulation of Hazardous Pesticides'. *Global Environmental Politics* 3, nr. 2 (mei 2003): 11–24. <https://doi.org/10.1162/152638003322068182>.
- Hrynkow, Christopher, en Dennis P. O'Hara. 'The Vatican and Ecospirituality: Tensions, Promises and Possibilities for Fostering an Emerging Green Catholic Spirituality'. *Ecospirit: Religion and the Environment* 2, nr. 2 (2011): 177–97.
- Jenkins, Willis. 'After Lynn White: religious ethics and environment problems'. *Journal of religious ethics* 37, nr. 2 (mei 2009): 283–309.
- Kala, Mayanka, en Aruna Sharma. 'Traditional Indian Beliefs: A Key toward Sustainable Living'. *The Environmentalist* 30, nr. 1 (maart 2010): 85–89. <https://doi.org/10.1007/s10669-009-9247-z>.
- Kapoor, Ilan. *The Postcolonial Politics of Development*. Routledge, 2008.
- Kerber, Guillermo. 'Church advocacy in Latin America. Integrating environment in the struggle for justice and human rights'. In *Church, Cosmology and the environment: religion and social conflict in contemporary Latin America*, onder redactie van Evan Berry en Robert Albrow, 19–36. Routledge Studies in Religion and Environment. Oxon en New York: Routledge, 2018.
- King, Lester O. 'Functional sustainability indicators'. *Ecological Indicators* 66 (2016): 121–31.
- Kirylo, James D., en Drick Boyd. *Paulo Freire: His Faith, Spirituality, and Theology*. Sense Publishers, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-94-6351-056-1>.
- Kothari, Uma. *A Radical History of Development Studies: Individuals, Institutions and Ideologies*. 2de dr. Londen: Zed Books, 2019.
- Kuhlman, Tom, en John Farrington. 'What Is Sustainability?' *Sustainability* 2, nr. 11 (november 2010): 3436–48. <https://doi.org/10.3390/su2113436>.
- Labadi, Sophia. 'Historical, Theoretical and International Considerations on Culture, Heritage and (Sustainable) Development'. In *World Heritage and Sustainable Development: New Directions in World Heritage Management*, onder redactie van Peter B. Larsen en William Logan, 37–50. Oxon en New York: Routledge, 2018.
- Lanzano, Cristiano. 'What Kind of Knowledge Is "Indigenous Knowledge"? Critical Insights from a Case Study in Burkina Faso'. *Transcience* 4, nr. 2 (2013): 3–18.
- Larue, Renan. *Le végétarisme et ses ennemis*. Parijs: Presses Universitaires de France, 2015. <https://doi.org/10.3917/puf.larue.2015.01>.
- Latré, Bart. *Strijd en inkeer. De kerk- en maatschappijkritische beweging in Vlaanderen 1958-1990*. KADOC-studies 34. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2011.
- Lempert, David, en Hue N. Nguyen. 'A Sustainable Development Indicator for NGOs and International Organisations'. *International Journal of Sustainable Society* 1, nr. 1 (2008): 44–54. <https://doi.org/10.1504/IJSSOC.2008.020376>.
- Lewis, David, en Nazneen Kanji. *Non-Governmental Organizations and Development*. Routledge Perspectives on Development. Londen en New York: Routledge, 2009.

- Lissenden, Jessie, Siri Maley, en Khanjan Mehta. 'An Era of Appropriate Technology: Evolutions, Oversights and Opportunities'. Pennsylvania: The Pennsylvania State University, 2015. <https://doi.org/10.36479/jhe.v3i1.34>.
- Litonjua, M.D. 'Third World/Global South: from modernization, to dependency/liberation, to postdevelopment'. *Journal of Third World Studies* 29, nr. 1 (2012): 25–56. <https://doi.org/10.2307/45194852>.
- Lytle, Mark H. *The Gentle Subversive: Rachel Carson, Silent Spring, and the Rise of the Environmental Movement*. New York: Oxford University Press, 2007.
- Lyytimäki, Jari, Petri Tapio, Vilja Varho, en Tarja Söderman. 'The Use, Non-Use and Misuse of Indicators in Sustainability Assessment and Communication'. *International Journal of Sustainable Development & World Ecology* 20, nr. 5 (oktober 2013): 385–93. <https://doi.org/10.1080/13504509.2013.834524>.
- Macekura, Stephen J., en Erez Manela. *The development century. A global history*. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Maclean, Iain S., en Lois Ann Lorentzen. 'Boff, Leonardo'. In *Encyclopedia of Religion and Nature*, onder redactie van Bron Taylor, 1:207–8. Londen en New York: Continuum, 2008.
- Mazijn, Bernard, red. *Duurzame ontwikkeling meervoudig bekeken*. Gent: Academia Press, 2000.
- McCord, Peter A. 'Divergences on the Left: The Environmentalisms of Rachel Carson and Murray Bookchin'. *Left History: An Interdisciplinary Journal of Historical Inquiry and Debate* 13, nr. 1 (1 mei 2008). <https://doi.org/10.25071/1913-9632.24606>.
- McDonald, David R. 'Food Taboos: A Primitive Environmental Protection Agency (South America)'. *Anthropos* 72, nr. 5/6 (1977): 734–48.
- McGovern, Arthur F. *Liberation Theology and Its Critics: Toward an Assessment*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2009.
- McNeill, John R. 'Observations on the Nature and Culture of Environmental History'. *History and Theory* 42, nr. 4 (2003): 5–43. <https://doi.org/10.1046/j.1468-2303.2003.00255.x>.
- Meyer-Rochow, Victor B. 'Food Taboos: Their Origins and Purposes'. *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine* 5, nr. 1 (december 2009): 18–27. <https://doi.org/10.1186/1746-4269-5-18>.
- Mittlefehldt, Sarah. 'From Appropriate Technology to the Clean Energy Economy: Renewable Energy and Environmental Politics since the 1970s'. *Journal of Environmental Studies and Sciences* 8, nr. 2 (1 juni 2018): 212–19. <https://doi.org/10.1007/s13412-018-0471-z>.
- Mohd Noor, Asma Lailee, en Noor Hisham Md Nawawi. 'Faith-Based Organisations (FBO): A Review of Literature on Their Nature and Contrasting Identities with NGO in Community Development Intervention'. *European Journal of Economics and Business Studies* 2, nr. 1 (30 april 2016): 14–28. <https://doi.org/10.26417/ejes.v4i1.p14-28>.
- Molenaers, Nadia, Sara Dewachter, en Sebastian Dellepiane. 'Moving into the New Aid Approach, Dilemmas for NGOs: The Belgian Case'. *Public Administration and Development* 31, nr. 3 (augustus 2011): 188–204. <https://doi.org/10.1002/pad.600>.
- Najam, Adil. 'Developing Countries and Global Environmental Governance: From Contestation to Participation to Engagement'. *International Environmental Agreements: Politics, Law and Economics* 5, nr. 3 (september 2005): 303–21. <https://doi.org/10.1007/s10784-005-3807-6>.
- . 'NGO Accountability: A Conceptual Framework'. *Development Policy Review* 14, nr. 4 (december 1996): 339–54. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7679.1996.tb00112.x>.
- Necula, Racula, en Stefan Mann. 'The Renaissance of Fasting. Evidence from a Religious Location in Europe'. *Forum for Social Economics*, 2019, 1–20. <https://doi.org/10.1080/07360932.2019.1656663>.
- Nita, Maria. 'Relating to the Planet: Green Prayer and Fasting for the Planet'. In *Praying and Campaigning with Environmental Christians: Green Religion and the Climate Movement*, onder redactie van Maria Nita, 205–25. New York: Palgrave Macmillan US, 2016. https://doi.org/10.1057/978-1-137-60035-6_10.
- Ødemark, John. 'Touchstones for Sustainable Development: Indigenous Peoples and the Anthropology of Sustainability in Our Common Future'. *Culture Unbound: Journal of Current Cultural*

- Research* 11, nr. 3–4 (17 december 2019): 369–93. <https://doi.org/10.3384/cu.2000.1525.191217b>.
- Paras, Andrea. 'Between missions and development: Christian NGOs in the Canadian development sector'. *Canadian Journal of Development Studies / Revue canadienne d'études du développement* 35, nr. 3 (3 juli 2014): 439–57. <https://doi.org/10.1080/02255189.2014.934213>.
- Pasture, Patrick, en Elwin Hofman. 'Gestalten van de geest. Yoga en "indomanie" in België vanuit een wereldhistorisch perspectief'. In *Het wiel van Ashoka. Belgisch-Indiase contacten in historisch perspectief*, onder redactie van Idesbald Goddeeris, 155–74. Leuven: Universitaire Pers Leuven, 2013.
- Pawłowski, Artur. 'Religion versus Sustainable Development. The Problem of Human Eco-Development in the Teachings of John Paul II and Benedict XVI'. *Problemy Ekorozwoju* 10, nr. 1 (2015): 31–40.
- Peeters, Evert, Leen Van Molle, en Kaat Wils. 'Modern asceticism: a historical exploration'. In *Beyond Pleasure: Cultures of Modern Asceticism*, onder redactie van Evert Peeters, Leen Van Molle, en Kaat Wils, NED-New edition, 1., 1–18. New York: Berghahn Books, 2011. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qd2zc>.
- Pelletier, Denis. '1985-1987: une crise d'identité du tiers-mondisme catholique?' *Le Mouvement social*, nr. 177 (1996): 89–106. <https://doi.org/10.2307/3778954>.
- Pollet, Ignace. 'Algemene barometer draagvlak ontwikkelingssamenwerking Enquête en focusgroepsgesprekken over het draagvlak voor ontwikkelingssamenwerking bij de Belgische bevolking: rapport'. Leuven: PULSE en HIVA-KU Leuven, 2012.
- Prudhomme, Claude. 'De l'aide aux missions à l'action pour le tiers monde: quelle continuité?' *Le Mouvement Social* 177, nr. 4 (z.d.): 9–28.
- Pursell, Carroll. 'The Rise and Fall of the Appropriate Technology Movement in the United States, 1965-1985'. *Technology and Culture* 34, nr. 3 (1993): 629–37. <https://doi.org/10.2307/3106707>.
- Raymond, Hames. 'The Ecologically Noble Savage Debate'. *Annual Review of Anthropology* 36, nr. 1 (september 2007): 177–90. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.35.081705.123321>.
- Redford, Kent H. 'The Ecologically Noble Savage'. *Cultural Survival Quarterly* 15, nr. 1 (januari 1991): 46–48.
- Riddell, Roger C. *Does foreign aid really work?* New York: Oxford University Press, 2007.
- Riddell, Roger C., Erik Kruse Stein, Timo Kyllönen, Satu Ojanpera, en Jean-Louis Vielajus. 'Etude Synthétique des évaluations ONG: Méthodologie et impacts des actions'. Helsinki: Ministerie van buitenlandse zaken, 1997.
- Rist, Gilbert. *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*. 3de dr. Londen en New York: Zed Books, 2008.
- Roe, Dilys. 'The Origins and Evolution of the Conservation-Poverty Debate: A Review of Key Literature, Events and Policy Processes'. *Oryx* 42, nr. 4 (oktober 2008): 491–503. <https://doi.org/10.1017/S0030605308002032>.
- Rydén, Lars. 'A Search for the Spiritual Roots of Sustainable Development—Justice, Peace and the Integrity of Creation'. In *Universities and Sustainable Communities: Meeting the Goals of the Agenda 2030*, onder redactie van Walter Leal Filho, Ubiratã Tortato, en Fernanda Frankenberger, 319–32. World Sustainability Series. Cham: Springer International Publishing, 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-30306-8_19.
- Salomone, Mario. 'Under the Sign of Saint Francis: Catholics, Ethics of Responsibility, and Environmental Education'. *Canadian Journal of Environmental Education* 11, nr. 1 (2006): 74–87.
- Scharper, Stephen B. *Redeeming the Time: A Political Theology of the Environment*. New York: The Continuum International Publishing Group, 1998.
- Schelly, Chelsea, en Aparajita Banerjee. 'Soft Energy Paths Revisited: Politics and Practice in Energy Technology Transitions'. *Challenges* 7, nr. 2 (december 2016): 16–25. <https://doi.org/10.3390/challe7020016>.

- Schneider, Nina. 'Between Promise and Skepticism: The Global South and Our Role as Engaged Intellectuals'. *The Global South* 11, nr. 2 (2017): 18–38.
- Selinger, Leah. 'The Forgotten Factor: The Uneasy Relationship between Religion and Development'. *Social Compass* 51, nr. 4 (1 december 2004): 523–43. <https://doi.org/10.1177/0037768604047872>.
- Selling, Joseph A. 'Reflections on the "Conciliar Process" from Basel to Seoul...and Back'. *International Journal for Philosophy and Theology: Bijdragen* 51, nr. 3 (1990): 290–313. <https://doi.org/10.2143/BIJ.51.3.2015383>.
- Shelvey, Bruce. 'Christian Thought in the Age of Ecology: Historical Roots of a Religious Crisis'. In *Historical Papers 2001: Canadian Society of Church History*, onder redactie van Bruce L. Guenther, 101–11. Canadian Society of Church History, 2001.
- Sider, Ronald J., en Heidi R. Unruh. 'Typology of Religious Characteristics of Social Service and Educational Organizations and Programs'. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 33, nr. 1 (1 maart 2004): 109–34. <https://doi.org/10.1177/0899764003257494>.
- Silecchia, Lucia A. 'Environmental Ethics from the Perspectives of NEPA and Catholic Social Teaching: Ecological Guidance for the 21st Century'. *William and Mary Environmental Law and Policy Review* 28, nr. 3 (januari 2004): 659–798.
- Ślimko, Emilia, en Stanisław Jaromi. 'Being an environmentalist among Catholics ... The School of Integral Ecology Leaders and Other Initiatives of the St. Francis of Assisi Ecological Movement (REFA)'. *Studia Ecologiae et Bioethicae* 18 (30 maart 2020): 73–84. <https://doi.org/10.21697/seb.2020.1.08>.
- Smith, Steven Rathgeb, en Michael R. Sosin. 'The Varieties of Faith-Related Agencies'. *Public Administration Review* 61, nr. 6 (2001): 651–70. <https://doi.org/10.1111/0033-3352.00137>.
- Solarz, Marcin Wojciech. *The Language of Global Development: A Misleading Geography*. Londen en New York: Routledge, 2014.
- Spencer, Colin. *The Heretic's Feast: A History of Vegetarianism*. Hanover en Londen: University Press of New England, 1995.
- Stangherlin, Gregor. 'Les organisations non gouvernementales de coopération au développement.' *Courrier hebdomadaire du CRISP* 1714–1715, nr. 9 (2001): 5–69. <https://doi.org/10.3917/cris.1714.0005>.
- Thompson, Christopher J. 'Beholding the Logos: The Church, the Environment, and the Meaning of Man'. *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 12, nr. 3 (2009): 33–52. <https://doi.org/10.1353/log.0.0046>.
- Tieman, Marco, en Faridah Hj Hassan. 'Convergence of food systems: Kosher, Christian and Halal'. *British Food Journal* 117, nr. 9 (1 januari 2015): 2313–27. <https://doi.org/10.1108/BFJ-02-2015-0058>.
- Tomalin, Emma. 'Religions, Poverty Reduction and Global Development Institutions'. *Palgrave Communications* 4, nr. 132 (december 2018): 1–12. <https://doi.org/10.1057/s41599-018-0167-8>.
- . 'Thinking about faith-based organisations in development: where have we got to and what next?' *Development in Practice* 22, nr. 5–6 (1 augustus 2012): 689–703. <https://doi.org/10.1080/09614524.2012.686600>.
- Tucker, Mary Evelyn, en John Grim. 'Four Commentaries on the Pope's Message on Climate Change and Income Inequality. II. Integrating Ecology and Justice: The Papal Encyclical'. *The Quarterly Review of Biology* 91, nr. 3 (september 2016): 261–70. <https://doi.org/10.1086/688095>.
- Twomey, Gerald S. 'Pope John Paul II and the "Preferential Option for the Poor"'. *Journal of Catholic Legal Studies* 45, nr. 2 (2006): 321–68.
- Van De Poel, Jan. 'Doctoraatsonderzoek-doctorats'. *Belgisch Tijdschrift voor Nieuwste Geschiedenis* 43, nr. 2 (18 november 2013): 238–42.
- . 'Solidarity without Borders? The Flemish Third World Solidarity Movement and Transnational Coalitions'. *Revue Belge de Philologie et d'histoire* 89, nr. 3 (2011): 1381–1403. <https://doi.org/10.3406/rbph.2011.8362>.

- . 'Tussen participatie en representatie. Contextuele en structurele dimensies van de Vlaamse derde wereldbeweging, 1955-2000'. Uitgegeven doctoraatsproefschrift, VUB Press, 2011.
- Van Esbroeck, Dirk. 'Luciditeit en durf: waar staan Vlaamse NGO's in het licht van de uitdagingen?' In *De knuppel en het hoenderhok. Zijn de NGO's klaar voor de 21ste eeuw?*, onder redactie van Johan Bastiaensen, Vol. 23. Noord-Zuid Cahier 4. Antwerpen: Wereldwijd, 1998.
- Van Hamme, Elke. 'Evaluatiemethodes voor NGO-ontwikkelingsprojecten. Case-study: Vredeseilanden - Artsen Zonder Grenzen'. Masterproef, KU Leuven, 1995.
- Van Zon, Henk. *Geschiedenis en duurzame ontwikkeling. Duurzame ontwikkeling in historisch perspectief, enkele verkenningen*. Vakreviews duurzame ontwikkeling 5. Nijmegen: Netwerk Duurzaam Hoger Onderwijs, 2002.
- Vandepitte, Mark, Freddy Merckx, Pol De Vos, en Dirk Van Duppen. *NGO's: missionarissen van de nieuwe kolonisatie?* Internationale dossiers. Breda: EPO, 1994.
- Vangenechten, Sarah. 'Van katholieke inspiratie naar universele, ethische normen. De evolutie in het ontwikkelingsdenken bij de Vlaamse, religieusgeïnspireerde derdewereldbeweging Broederlijk Delen, 1977-2000'. Masterproef, KU Leuven, 2019.
- Ver Beek, Kurt A. 'Spirituality: A development taboo.' *Development in Practice* 10, nr. 1 (februari 2000): 31-43.
- Vivian, Jessica. 'NGOs and Sustainable Development in Zimbabwe: No Magic Bullets'. *Development and Change* 25, nr. 1 (januari 1994): 167-93. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.1994.tb00513.x>.
- Waas, Tom, Jean Hugé, Aviel Verbruggen, en Tarah Wright. 'Sustainable Development: A Bird's Eye View'. *Sustainability* 3, nr. 10 (september 2011): 1637-61. <https://doi.org/10.3390/su3101637>.
- Walgrave, Stefaan. *Nieuwe sociale bewegingen in Vlaanderen – een sociologische verkenning van de milieubeweging, de derde wereldbeweging en de vredesbeweging*. Leuven: KUL sociologisch onderzoeksinstituut, 1994.
- Weir, David, en Mark Schapiro. *Circle of Poison: Pesticides and People in a Hungry World*. 2de dr. San Francisco: Institute for Food and Development Policy, 1981.
- West-Pavlov, Russell. 'Toward the Global South: Concept or Chimera, Paradigm or Panacea?' In *The Global South and Literature*, onder redactie van Russell West-Pavlov, 1-20. Cambridge University Press, 2018. <https://doi.org/10.1017/9781108231930.001>.
- White, Lynn Jr. 'The Historical Roots of Our Ecologic Crisis'. *Science* 155, nr. 3767 (maart 1967): 1203-7.
- Whitney, Elspeth. 'Lynn White Jr.'s "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis" After 50 Years'. *History Compass* 13, nr. 8 (2015): 396-410. <https://doi.org/10.1111/hic3.12254>.
- Williams, Marc. 'Aid, sustainable development and the environmental crisis'. *International Journal of Peace Studies* 3, nr. 2 (1998): 19-33.
- Yap, Nonita. 'NGOs and Sustainable Development'. *International Journal* 45, nr. 1 (1989): 75-105. <https://doi.org/doi:10.2307/40202652>.
- Yazid, Yazlina M. 'Faith-Based Environmentalism: A Case Study of Islamic-Based Environmental Organisations in the United Kingdom'. Masterproef, Graduate school of development studies, 2008.
- Zellelew, Tilahun. 'Meat abstinence and its positive environmental effect: Examining the fasting etiquettes of the Ethiopian Orthodox Church'. *Critical Research on Religion* 2 (9 juli 2014): 134-46. <https://doi.org/10.1177/2050303214535002>.
- Zyl, Hyman van, en Frederik Claeys. 'Up and Down, and Inside Out: Where Do We Stand on NGO Accountability?' *The European Journal of Development Research* 31, nr. 3 (juli 2019): 604-19. <https://doi.org/10.1057/s41287-018-0170-3>.

Digitale informatie

- Bosmans, Marleen, Paul Gérardin, Pierre Grega, Alain Laigneaux en Georges Pierseaux. 'Ontwikkelingssamenwerking moet één van de fundamenten van het herstelbeleid zijn. Komt er een post-coronatijdperk voor ontwikkelingssamenwerking?'. *MO*magazine*, 6 juli 2020. <https://www.mo.be/de-ontwikkelaars/komt-er-een-post-coronatijdperk-voor-ontwikkelingssamenwerking>.
- Castel, Brecht. 'Alexander De Croo: "Onze ontwikkelingshulp in Congo is geen Wiedergutmachung"'. *Knack*, 30 juni 2020. <https://www.knack.be/nieuws/belgie/alexander-de-croo-onze-ontwikkelingshulp-in-congo-is-geen-wiedergutmachung/article-interview-1615949.html>.
- Goris, Gie. 'Gedeelde geschiedenis en hernieuwde samenwerking in 2020. Dekoloniseren België en Congo 60 jaar na de onafhankelijkheid eindelijk hun relatie?'. *MO*magazine*, 10 februari 2020. <https://www.mo.be/analyse/dekoloniseren-belgi-en-congo-2020-eindelijk-hun-relatie>.
- Hartzell, Jamie. *Profits from Poison*. TVE, 1988. <https://tve.org/film/profits-from-poison/>.
- Heller, Peter. *Dschungelburger - Hackfleischordnung International*. Peter Heller filmproduction GbR, 1986. <http://www.environmentandsociety.org/mml/dschungelburger-hackfleischordnung-international-jungleburgers>.
- 'Helpt helpen #samentegencorona'. Rode Kruis-Vlaanderen, maart 2020. <https://www.rodekruis.be/>.
- 'IUCN - A brief history'. International Union for Conservation of Nature. Geraadpleegd 19 april 2020. <https://www.iucn.org/about/iucn-a-brief-history>.
- 'Kiezen voor duurzaamheid is kiezen voor "het goede leven"'. Broederlijk Delen tot iedereen mee is, 14 november 2016. <https://www.broederlijkdelen.be/nl/nieuws/kiezen-voor-duurzaamheid-kiezen-voor-het-goede-leven>.
- 'Lynn White Biography'. American Historical Association, 2018. <https://www.historians.org/about-aha-and-membership/aha-history-and-archives/presidential-addresses/lynn-white-jr/lynn-white-biography>.
- Montini, Giovanni B. 'Bij gelegenheid van de internationale conferentie van de Verenigde Naties over het milieu in Stockholm'. RKDocumenten.nl, 1 juni 1972. <https://www.rkdocumenten.nl/rkdocs/index.php?mi=600&doc=5225&highlight=>.
- 'Ontwikkelingssamenwerking 2.0'. Documentaire. *PANO*. VRT, 2 oktober 2019. <https://www.vrt.be/vrtnu/a-z/pano/2019/pano-s2019a14/>.
- 'Spijtbetuiging aan Congo'. Nieuwsuitzending. *Terzake*. VRT, 30 juni 2020. <https://www.vrt.be/vrtnu/a-z/terzake/2020/terzake-d20200630/>.