

Benno van den Toren

Interculturele theologie als driegesprek

Rede bij de aanvaarding van het ambt van Hoogleraar in de Interculturele Theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit te Groningen

11 november 2014



Mijnheer de rector, geachte dames en heren,

Vorig jaar sprak een student uit Nigeria me aan om zijn verbazing met me te delen. Hij was voor een jaar naar Oxford gekomen voor een internationaal studieprogramma in evangelisatie en apologetiek en ik zag hem elke week in mijn colleges dogmatiek. 'Ik begrijp Engeland niet', zei hij. 'Mijn medestudenten uit Engeland begrijpen veel meer van het christelijk geloof dan ik bij Nigeriaanse christenen zie. Ik vind dat heel mooi. En tegelijkertijd lijkt het wel of het Evangelie hier geen kracht heeft. Als we in Nigeria een evangelisatieactie organiseren komen er honderden mensen tot geloof. Als we met mensen bidden om genezing gebeurt dat ook. Hier wordt zoveel georganiseerd, maar er komen maar weinig mensen tot geloof. Het lijkt wel alsof het Evangelie hier geen kracht heeft. Hoe kan dat?' Ik heb wat gemompeld over secularisatie en culturele verschillen en over dat ik zijn onbegrip begreep. Maar uiteindelijk stond ik met een mond vol tanden. En toch zijn dit de vragen die de interculturele theologie aan de orde moet stellen.

De aanduiding 'interculturele theologie' voor een bepaalde discipline is van recente datum en de inhoud van het vak is volop in beweging.¹ Mijn voorganger professor Volker Küster bezette nog een leerstoel 'cross-culturele theologie', op het moment dat hij die stoel in 2002 bezette zelf ook een nieuwe benaming. Deze naamswijzigingen zijn een indicatie van de snelle ontwikkelingen in het vakgebied. Hoewel de term zelf ouder is, is 'intercultureel' waarschijnlijk pas sinds 1975 gebruikt als aanduiding van een theologisch project toen Jochen Margull, Walter Hollenweger en Richard Friedli de drietalige

¹ Volker Küster, "Interkulturelle Theologie," ed. Hans Dieter Betz et al., *Religion in Geschichte und Gegenwart Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 197–199.

serie *Studien zur interkulturellen Geschichte des Christentums* begonnen.²

De keuze voor 'interculturele theologie' is mijns inziens in terminologisch opzicht een gunstige ontwikkeling. Daarvóór werden theologische gesprekken rond vergelijkbare thema's vaak gevoerd onder het kopje 'contextuele theologie'. Deze benaming accentueert terecht dat theologische reflectie wezenlijk betrokken is op de specifieke context waarin ze plaatsvindt. Dit was een belangrijke stap ten opzichte van vormen van theologie die een veelheid aan theologische vragen benaderden alsof de context daarbij geen enkele rol speelt. Het project contextuele theologie gaat ervan uit dat niet zomaar bepaalde onderdelen of aspecten van de theologie contextueel bepaald zijn, maar *heel* de theologie. Het project benadrukt tevens dat *alle* theologie contextueel bepaald is. Dit geldt niet alleen voor de theologie in Afrika, Azië en Latijns-Amerika, maar evenzo voor de westerse theologie die in vergaande mate is bepaald door de invloed van moderniteit en recenter postmoderniteit.³

Met die overtuiging zijn we in 1997 als gezin naar de Faculté de Théologie Evangélique de Bangui in de Centraal Afrikaanse Republiek vertrokken. Als docent systematische theologie hoopte ik bij te kunnen dragen aan de formulering van een contextueel inzichtelijke en relevante christelijke theologie. Vanaf het begin hadden we echter de overtuiging dat we niet alleen naar Franstalig Afrika gingen om daar wat bij te dragen, maar ook en misschien wel in de eerste plaats om daar te leren, om als ogen en oren van de kerk in Nederland mee

² Frankfurt am Main e.a.: Peter Lang.

³ David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 448v; cf. Benno van den Toren, "Can We See the Naked Theological Truth?," in *Local Theology for the Global Church: Principles for an Evangelical Approach to Contextualization*, ed. Matthew Cook et al. (Pasadena: William Carey Library, 2010), 94v.

te leven met de kerk in een ander deel van de wereld en om verrijkt met lessen uit een jonge en groeiende kerk naar het oude en misschien ook wel wat vermoeide Europa terug te keren. Het is een bijzonder voorrecht vandaag formeel deze leeropdracht te accepteren en zo op een nieuwe manier te kunnen bijdragen aan het gesprek tussen de Nederlandse theologie en de wereldkerk.

Dit gesprek tussen kerkelijke gemeenschappen met een uiteenlopende culturele achtergrond wordt door de interculturele theologie gethematiseerd. Waar de contextuele theologie haar aandacht voornamelijk richt op de relatie tussen theologie en een specifieke context, maakt de interculturele theologie een kritisch gesprek over die relatie mogelijk door een intercultureel gesprek aan te gaan tussen uiteenlopende contextuele theologieën.

Zowel de contextuele theologie als de interculturele theologie zijn in haar ontwikkeling sterk gevormd door het gebruik van en de dialoog met de sociale wetenschappen. Voor inculturatie-theologieën, een hoofdstroom in de contextuele theologie, betreft het vooral de culturele antropologie en religiewetenschappen. Voor bevrijdingstheologieën, de tweede hoofdstroom, betreft het vooral de sociologie en de politicologie. De interculturele theologie betreft daarbij verder recente inzichten uit bijvoorbeeld de communicatiewetenschap en interdisciplinaire migratiestudies. Deze focus op het beschrijven van culturele veranderingsprocessen en interculturele ontmoetingen met een sociaal wetenschappelijk instrumentarium is zo sterk dat de vraag op kan komen in hoeverre de interculturele theologie ook werkelijk theologie is. In hoeverre draagt zij bij aan het spreken over God en het spreken over de wereld in het licht van Gods bedoelingen? Of gaat het slechts om wat Robert Schreier 'theologisch toerisme'

noemt,⁴ een interesse in exotische uitingen van het christelijk geloof die vooral een hobby voor liefhebbers blijft, maar het bredere theologisch bezig zijn verder nauwelijks raakt?

Deze vraag wil ik in deze inaugurele rede aan de orde stellen. Om zicht te krijgen op het belang van deze vraag wil ik in de eerste plaats aandacht vragen voor de specifiek westerse culturele setting van het project interculturele theologie zelf. Dit roept dan in de tweede plaats de vraag op of de interculturele theologie voldoende open is voor de eigen aard van de theologische stemmen uit de wereldkerk. In dat licht wordt vervolgens de vraag naar de plaats van God in de interculturele theologie aan de orde gesteld.

De culturele setting van de interculturele theologie

Als de interculturele theologie kritisch reflecteert op de betekenis van de context in de vorming van theologische visies en inzichten, dan kan ze daarbij zelf natuurlijk niet buiten schot blijven. Hoe is het project interculturele theologie zelf door haar culturele en sociale context gekleurd?⁵ Een dergelijke kritische zelfreflectie is een hachelijke onderneming omdat we de onuitgesproken culturele vooronderstellingen van onszelf nu eenmaal minder goed waarnemen dan die van anderen. De interculturele theologie heeft in dit opzicht echter een voordeel ten opzichte van een aantal andere disciplines omdat ze de kritische perspectieven van anderen op de eigen context tot voorwerp van onderzoek maakt en het vermogen om met de ogen van anderen naar zichzelf te kijken wil bevorderen.

⁴ Robert J. Schreier, "Woord vooraf," in Volker Küster, *De vele gezichten van Jezus Christus: een interculturele christologie* (Utrecht: Kok, 2012), xi.

⁵ Werner Ustorf, "The Cultural Origins of 'Intercultural' Theology," in *Intercultural Theology: Approaches and Themes*, ed. Mark J. Cartledge en David A. Cheetham (London etc.: SCM Press, 2011), 11–28.

De invulling van het vak wordt deels bepaald door de institutionele geschiedenis van de betreffende leerstoelen. In Europa zijn er bijvoorbeeld een aantal leerstoelen interculturele theologie ontstaan door het omvormen van oudere leerstoelen in de missiologie of zendingswetenschappen.⁶ Dit weer spiegelt deels een toenemende moeite met het begrip 'zending',⁷ maar betekent anderzijds dat de missiologie zelf nog steeds deel uitmaakt van het onderwijsterrein van de interculturele theoloog,⁸ een spanning die het onderwijs in de missiologie wellicht niet altijd ten goede komt. De interculturele theologie krijgt echter een heel andere kleur wanneer deze zoals in de 'School of Intercultural Studies' van Fuller Theological Seminary juist een sterk missionaire oriëntatie heeft en ten dienste staat van de opleiding van zendingen.

Het is een gelukkige keuze en wellicht uniek dat de leerstoelen Missiologie en Interculturele Theologie in de Protestantse Theologische Universiteit naast elkaar bestaan. Dit betekent enerzijds dat de zendingsopdracht van de christelijke gemeente de volle aandacht krijgt. Zending hoort bij het wezen

⁶ Vgl. Die Fachgruppe „Religionswissenschaft und Missionswissenschaft“ in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und der Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW) *Missionswissenschaft Als Interkulturelle Theologie Und Ihr Verhältnis Zur Religionswissenschaft*, 2005, <http://www.dgmw.org/Missionswissenschaft.pdf>; Frans Jozef Servaas Wijzen, "New Wine in Old Wineskins? Intercultural Theology instead of Missiology," in *Towards an Intercultural Theology: Essays in Honour of Jan A. B. Jongeneel*, ed. Martha T. Frederiks, Meindert Dijkstra, en Anton W. J. Houtepen (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2003), 39v.

⁷ Werner Ustorf, "Rethinking Missiology," in *World Christianity Reconsidered: Questioning the Questions of Ecumenism and Missiology: Contributions for Bert Hoedemaker*, ed. A. W. J. Houtepen en Albert Ploeger (Zoetermeer: Meinema, 2001), 67–78.

⁸ Vgl. een aantal recente Duitstalige handboeken: Klaus Hock, *Einführung in die interkulturelle Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010); Volker Kuster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie* (Stuttgart: UTB, 2011); Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektiven* (Gutersloh: Gutersloher Verlagshaus, 2012).

van de kerk. En zoals Francis Oborji in een reactie op de veranderingen in Duitse theologische faculteiten opmerkt: niet alle zending is intercultureel en niet alle missiologische vragen kunnen worden gereduceerd tot intercultureel theologische vragen.⁹ Er is in de wereld meer missionair werk gaande dan ooit tevoren, dat om kritische missiologische reflectie vraagt.¹⁰ Zeker ook vanuit intercultureel perspectief vraagt dit onze aandacht, omdat juist niet-westerse gelovigen een sterk missionaire drive hebben,¹¹ een drive die nu ook leidt tot zending in omgekeerde richting.¹² Anderzijds kan een toespitsing van 'intercultural studies' op de missiologie de interculturele theologie gemakkelijk een pragmatische invulling geven waarbij de interculturaliteit slechts van belang is met het oog op de cross-culturele zending. De eigen plaats van de leerstoel interculturele theologie aan de PThU laat zien dat dit vak niet alleen van belang is met het oog op de missionaire opdracht van de kerk. In de spiegel van de interculturele 'ander' wordt onze theologie ook zelf *in Frage* gesteld. De interculturele theologie draagt bij aan het zelfverstaan van gelovigen, gemeenten en voorgangers in het licht van de wereldkerk – en in het licht daarvan ook tot een nieuw verstaan van God.

Belangrijker nog dan de institutionele context van het vak is de bredere culturele context. Deze wordt in de eerste plaats bepaald door de inmiddels veel besproken verschuiving van het zwaartepunt van het christendom van Europa en Noord-Amerika naar Latijns-Amerika, Afrika en Azië.¹³ Deze ontwik-

⁹ Francis Anekwe Oborji, "Missiology in Its Relation to Intercultural Theology and Religious Studies," *Mission Studies*, januari 2008, 113–114.

¹⁰ Wijzen, "New Wine in Old Wineskins?", 47.

¹¹ *Ibid.*, 54.

¹² Vgl. Israel Olofinjana, *Turning the Tables on Mission: Stories of Christians from the Global* (Watford: Instant Apostle, 2013).

¹³ Vgl. Philip Jenkins, *The next Christendom: The Coming of Global Christianity* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2002); Todd M. Johnson et al., *Christianity in Its Global Context, 1970-2020* (South

keling loopt parallel met een afname van de kerkelijke betrokkenheid in Europa en het is niet meer dan terecht dat we in de kerk naar het Zuiden leren kijken om te leren van het elan, het vertrouwen, de missionaire drive en het sociale engagement van groeiende christelijke gemeenschappen in het Zuiden.¹⁴

De bredere context waarin deze theologische discipline ontstaat wordt in de tweede plaats bepaald door een aantal ontwikkelingen die aangeduid worden met de term 'globalisering'. Waar het oudere begrip contextuele theologie zich vooral richtte op lokale culturele contexten en hun eigenheid,¹⁵ past de interculturele theologie in een context van globalisering waarin verschillende delen van de wereld in toenemende mate met elkaar vervlochten raken. Het past in een wereld waarin economische ontwikkelingen in China hun weerslag hebben op de beurs in Amsterdam. Ook in de kerk zien we een grote complexiteit aan informatie-, geld- en migrantenstromen en juist in de kerk liggen de knooppunten van die stromen lang niet meer allemaal in het Noord-Atlantische cultuurgebied. Nederland telt ongeveer een miljoen migranten christenen,¹⁶ onder wie bijvoorbeeld ruim 30 gemeenten van the Redeemed Christian Church of God onder leiding van pastor Enoch Adejare Adebayo met het hoofdkwartier in Nigeria en een brede en professionele aanwezigheid in de nieuwe media.¹⁷ Theologie is in deze context niet meer 'lokaal', maar, met een neologisme, 'glokaal': het heeft

Hamilton: Centre for the Study of Global Christianity, Gordon Conwell Theological Seminary, June 2013), <http://www.gordonconwell.com/network/community/CSGCResources/ChristianityinitsGlobalContext.pdf>.

¹⁴ *Contra* Ustorf, "The Cultural Origins of 'Intercultural' Theology," 21.

¹⁵ Cf. Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (London: SCM, 1985).

¹⁶ Marten van der Meulen, "Assessing the Impact of Migrant Christianity. A Case Study of the Netherlands, with a Special Focus on Amsterdam", nog te verschijnen.

¹⁷ "RCCG Netherlands Mission - Parishes," accessed September 8, 2014, <http://rccgnetherlands.org/index.php/parishes-list>.

een lokale kleur, maar is verbonden met internationale netwerken.

Een derde culturele factor is de toenemende invloed van de sociale wetenschappen op het zelfverstaan van de laat moderne Europeaan en ook op de theologie.¹⁸ We zijn er ons in toenemende mate van bewust hoezeer onze waarden en waarheden beïnvloed worden door onze sociale en culturele context. Binnen kerk en theologie hebben de contextuele en interculturele theologie daar zeker aan bijgedragen. In de studie van nieuwe christelijke gemeenschappen is duidelijk geworden hoe de grote variatie aan christelijke expressies niet in de eerste plaats bepaald worden door de leerstellige varianten en tegenstellingen, die de relaties tussen kerkgemeenschappen in de oude wereld eeuwenlang hebben bepaald, maar veeleer door de uiteenlopende socio-politieke en culturele contexten die steeds nieuwe vragen aan het Evangelie stellen.¹⁹

De relatie tussen sociale en culturele ontwikkelingen enerzijds en veranderingen in het theologisch bedrijf anderzijds is natuurlijk complex. Soms betekenen sociale veranderingen eenvoudigweg dat de academische theologie moet meeveranderen om relevant te blijven in deze nieuwe omgeving. Daar is de ontwikkeling van de interculturele theologie een voorbeeld van. In een globaliserende wereld en wereldkerk kan de academische en kerkelijke theologie het zich niet permitteren om haar energie uitsluitend te investeren in de studie van haar eigen lokale geschiedenis en traditie.

¹⁸ Stefan Paas, "Alles Wordt Vloeibaar," *Wapenveld* 63, no. 1 (februari 2013): 2–10.

¹⁹ Ustorf, "The Cultural Origins of 'Intercultural' Theology," 17v; vgl. voor de hiermee samenhangende invloed van het postmodernisme Anton W. J. Houtepen, "Intercultural Theology: A Postmodern Ecumenical Mission," in *Towards an Intercultural Theology: Essays in Honour of Jan A. B. Jongeneel*, ed. Martha T. Frederiks, Meindert Dijkstra en Anton W. J. Houtepen (Zoetermeer: Uitgeverij Meinema, 2003), 30v.

Sociale en culturele veranderingen kunnen echter ook meer positief de gelegenheid bieden nieuwe theologische inzichten te verwerven die voorheen minder goed toegankelijk waren. Zo heeft de toenemende invloed van de nieuwe burgerij en de toenemende alfabetisering van deze bevolkingsgroep in de tijd van de Reformatie bijvoorbeeld bijgedragen aan de (her-) ontdekking van het belang van de toegankelijkheid van de Schrift in de volkstaal en aan de bezinning op de *claritas scripturae*. Op vergelijkbare wijze heeft de globalisering bijgedragen aan de reflectie op de betekenis van de 'katholici- teit' van de theologie. Volgens Schreiter daagt de globalise- ring ons uit te zoeken naar een 'nieuwe katholici- teit' waarbij een kerk pas werkelijk 'katholiek' kan heten als ze luistert naar theologische stemmen uit verschillende geografische en culturele contexten.²⁰ Daarbij vragen gemarginaliseerde groepen en stemmen onze bijzondere aandacht.²¹

Op deze wijze draagt de interculturele theologie dus bij aan het bredere theologische debat in de westerse kerk en aan de vorming van predikanten en geestelijk verzorgers in Neder- land. Dit doet ze door de stemmen van de wereldkerk te laten meeklinken. Het Evangelie van Jezus Christus heeft zoveel meer kanten en een zoveel rijkere betekenis dan we vanuit onze eigen beperkte historische en culturele setting kunnen waarnemen. Andrew Walls verwijst in dit verband vaak naar de Efezebrief, waarin we onder andere de gedachte vinden dat we alleen 'met alle heiligen de lengte en breedte, de hoogte en de diepte kunnen begrijpen, ja de liefde van Chris- tus kennen die alle verstand te boven gaat' (Efeziërs 3:18v, NBV).

²⁰ Robert J. Schreiter, *The New Catholicity: Theology between the Global and the Local* (Maryknoll: Orbis Books, 1997).

²¹ Vgl. World Council of Churches, *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes*, 2012, §§36–54, <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-commissions/mission-and-evangelism/together-towards-life-mission-and-evangelism-in-changing-landscapes>.

Christ's completion [...] comes from all humanity, from the translation of the life of Jesus into the lifeways of all the world's cultures and subcultures through history. None of us can reach Christ's completeness on our own. We need each other's vision to correct, enlarge and focus our own; only together we are complete in Christ.²²

Sociale ontwikkelingen zijn natuurlijk niet altijd alleen maar positief voor de theologie. Dat geldt ook voor de ontwikkelingen die hebben bijgedragen aan de ontwikkeling van de interculturele theologie.²³ De vorm van interculturele theologie in de traditie van Margull en recenter Ustorf ziet theologische identiteiten als fundamenteel bepaald door 'the pressing needs of [...] social, political, religious and cultural contexts', waarbij sociaal engagement een of de fundamentele wijze is van christen-zijn.²⁴ Een dergelijke opvatting van interculturele theologie kan relatief gemakkelijk gecombineerd worden met een epistemologisch en sociaal constructivisme: de inhoud van de theologie wordt niet in de eerste plaats begrepen vanuit haar oriëntatie op de God van Israël en zijn zelfopenbaring in de Schriften, maar vooral in het licht van wat de theologie betekent voor het zelfverstaan van concrete christelijke gemeenschappen en hoe het hen helpt om op een constructieve manier te leven in een specifieke sociale en culturele context. Bij de analyse van de betekenis van geloofsen theologische overtuigingen van concrete geloofsgemeenschappen treden God en zijn openbaring als referent terug

²² Andrew F. Walls, "The Ephesian Moment: At A Crossroads in Christian History," in Andrew F. Walls, *The Cross-Cultural Process in Christian History: Studies in The Transmission and Appropriation of Faith* (Maryknoll: Orbis Books, 2002), 79.

²³ Het is daarbij wel de vraag over welke 'interculturele theologie' het gaat. Ustorf meent bijvoorbeeld dat het omdopen van de Fuller 'School of Mission' tot 'School of Intercultural Studies' een onterechte toe-eigening van het label betekent, omdat ze niet de radicale uitgangspunten deelt die kenmerkend zouden moeten zijn voor het interculturele project: Ustorf, "The Cultural Origins of 'Intercultural' Theology," 15.

²⁴ *Ibid.*, 17; cf. Kuster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, 56.

ten opzichte van de context. Net als in de 'cultureel-linguïstieke' opvatting van dogmatiek en theologie van George Lindbeck wordt niet noodzakelijkerwijs ontkend dat de God van Israël de referent zou kunnen zijn van theologische uitspraken. Voor de betekenis van theologische uitspraken is deze referentie echter van minder belang, omdat deze in de eerste plaats begrepen wordt in relatie tot het leven en engagement van concrete christelijke gemeenschappen.²⁵

Dit verstaan van de theologie weerspiegelt daarmee de laat-moderne of postmoderne context waarin de interculturele theologie zich ontwikkelt. Het past bij de moderne en post-moderne scepsis ten opzichte van een historische openbaring. Het weerspiegelt de toenemende invloed van de sociale wetenschappen op de theologie. Het past bij de postmoderne aandacht voor het concrete leven van (geloofs-) gemeenschappen. Het geeft tegelijkertijd ruimte om theologie te bedrijven in een sterk geseclariseerde academische omgeving: het is op deze wijze mogelijk geloofsovertuigingen te analyseren in relatie tot concrete sociale verhoudingen. Meer nog, het laat zien dat geloofsovertuigingen relevant zijn op een wijze die ook seculiere mensen kunnen begrijpen omdat ze een grote rol blijken te spelen in zingeving, sociale cohesie en maatschappelijk engagement. In deze vorm is interculturele theologie niet alleen een discipline die past in een globaliserende wereld en wereldkerk, maar ook een discipline die een aantal typische laat-moderne of post-moderne westerse waarden weerspiegelt.²⁶

²⁵ George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster Press, 1984), 19, 35; vgl. voor een analyse van Lindbecks positie: Benno van den Toren, *Breuk en brug: in gesprek met Karl Barth en postmoderne theologie over geloofsverantwoording* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1995), 76–79; Benno van den Toren, *Christian Apologetics as Cross-Cultural Dialogue* (London [etc.]: T. & T. Clark, 2011), 63v.

²⁶ 'Interkulturelle Theologie ist ursprünglich ein europäisch Projekt.', Kuster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, 110.

Het project interculturele theologie is daarmee paradoxalerwijs enerzijds een uiting van een nieuwe openheid voor de wereldkerk en wereldtheologie, maar anderzijds in bepaalde vormen ook een typisch westers project. Dat laatste is wellicht onvermijdelijk. Juist de interculturele theologie benadrukt dat ook westerse theologen niet moeten pretenderen contextloze theologie te kunnen bedrijven. Postkoloniale theologen als Kwok Pui-Lan laten in hun analyses zien hoe belangrijk het is de vraag te stellen wie een theologisch discours bepaalt en wiens belangen het dient.²⁷ Daarmee ligt de vraag op tafel hoe een open intercultureel theologisch gesprek mogelijk is en wie de agenda daarvoor mag bepalen.

Barrières in de dialoog met de wereldkerk

In het licht van het voorgaande wordt de vraag of we naar elkaar kunnen luisteren van groot belang. Is een werkelijk intercultureel gesprek mogelijk als één van beide partijen de agenda bepaalt en de randvoorwaarden vaststelt waarbinnen het gesprek plaats kan vinden? In het licht van mijn ervaring²⁸ wil ik in het vervolg twee nauw samenhangende belemmeringen aan de orde stellen die aandacht vragen, willen we tot een open intercultureel theologisch gesprek komen en zo bijdragen aan de vormgeving van een nieuwe katholiciteit. Deze belemmeringen hebben te maken met de aard van de

²⁷ David Bradnick, "Postcolonial Theology," *The Encyclopedia of Christian Civilization* (Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2012), 1850v; zie voor een voorbeeld Pui-lan Kwok, "Unbinding Our Feet: Saving Brown Women and Feminist Religious Discourse," in *Postcolonialism, Feminism, and Religious Discourse*, ed. Laura E. Donaldson en Pui-lan Kwok (New York: Routledge, 2002), 62–81.

²⁸ Tenzij we van te voren menen te kunnen vaststellen in welke opzichten andere culturen van de onze verschillen is het niet mogelijk *a priori* de vraag te beantwoorden wat obstakels zijn die interculturele ontmoetingen belemmeren. Deze kunnen pas in concrete ontmoetingen met anderen worden ontdekt.

bronnen en met de plaats van God in de interculturele theologie.

De eerste belemmering heeft te maken met de aard bronnen die veelal centraal staan in het westers theologisch bedrijf. Westerse theologen – en vooral systematisch theologen zoals ikzelf – zijn vooral gewend om te werken met geschreven teksten. Daarbij komt dat teksten een bepaalde stijl moeten hebben en aan bepaalde vormcriteria moeten voldoen om als adequate theologische gesprekspartners te gelden. Als we naar dergelijke teksten van niet-westerse²⁹ herkomst op zoek gaan komen we vaak uit bij dissertaties van Afrikaanse en Aziatische theologen gepubliceerd bij westerse uitgevers, die per definitie geschreven zijn voor een westers academisch publiek en daarom lang niet altijd de belangrijkste lokale thema's aan de orde stellen in lijn met vormen van theologiseren die in niet-westerse kerken gangbaar zijn. Dit geldt in mindere mate ook voor de voor westerse theologen gemakkelijk toegankelijke compendia en conferentie-bundels. Westerse interesses – ook westerse interculturele theologische interesses – en westerse criteria – ook westerse criteria voor wat interculturele theologie is – bepalen nog steeds wie er uitgenodigd worden voor conferenties, welke boeken worden gepubliceerd bij de grote academische uitgevers en welke niet-westerse theologen uitgenodigd worden om les te geven aan westerse instituten waar ze het beste podium hebben om bij te dragen aan het westerse interculturele debat.

Dit betekent echter niet dat deze theologen noodzakelijkerwijs de meest invloedrijke denkers zijn in de context waar ze vandaan komen of nog werken. Enerzijds worden daar op op-

²⁹ Het begrip 'niet-westers' is zelf problematisch, omdat het de theologische bijdragen vanuit andere continenten definieert in relatie tot het Westen en daarmee het Westen tot centrum van het theologische debat maakt. Tegelijk is het in de context van deze rede onvermijdelijk omdat het de vraag stelt wat de betekenis van de wereld theologie is voor de westerse theologie.

leidingen vaak westerse theologische bronnen bestudeerd.³⁰ Verschillende factoren kunnen hieraan ten grondslag liggen. Misschien is de westerse theologie het gemakkelijkst toegankelijk, qua inhoud of qua beschikbaarheid; misschien hebben westerse bronnen meer prestige; misschien wordt de academische contextuele theologie uit de regio als vervreemdend ervaren; of misschien spelen nog andere factoren een rol zoals een onuitgesproken spanning tussen theologen aan het thuisfront en theologen in de diaspora. Anderzijds worden er lokale publicaties gebruikt die westerse theologen niet als academische bronnen herkennen en wellicht ook niet door academisch gevormde theologen geschreven zijn, maar die lokaal wel als het meest relevant worden ervaren. Denk bijvoorbeeld aan titels als *The Blood-Triumph* van David Oyedepo, voorzittend bisschop van de Living Faith Church World Wide, ook bekend als het Winners' Chapel netwerk, voorganger van de Faith Tabernacle, een kerk met 50.000 zitplaatsen in een voorstad van Lagos, en stichter van twee universiteiten.³¹ Er is inmiddels een belangrijke productie van christelijke teksten in kerken die nauwelijks meer een boodschap hebben aan het Westen en zeker niet aan de westerse academische theologie.

Nog belangrijker dan deze gedrukte bronnen is de theologie die bedreven wordt in andere vormen: theologie die tot uitdrukking komt in preken, liederen, liturgie en in pastorale handelingen als een gebed voor genezing of een gebedsdienst bij de inauguratie van een nieuwe president. Omdat een aantal nieuwere christelijke bewegingen prominent aanwezig is op het internet is er de laatste jaren veel voorhanden op

³⁰ Zie bijv. Martin Accad, "Middle Eastern Theology in Evangelical Perspective," in *Global Theology in Evangelical Perspective: Exploring the Contextual Nature of Theology and Mission*, ed. Jeffrey P. Greenman en Gene L. Green (Downers Grove: IVP Academic, 2012), 148–62.

³¹ David O. Oyedepo, *The Blood-Triumph* (Ikeja, Lagos: Dominion Publishing House, 1995).

websites van kerken en op sociale media. Dit alles betekent dat de studie van de interculturele theologie alleen mogelijk is als we buiten de grenzen van een dominant westers type van academisch discours durven kijken. Dat vraagt ook de ontwikkeling van nieuwe vaardigheden om de relevante bronnen te vinden, te interpreteren en de inzet om ze toegankelijk te maken voor het bredere theologische gesprek.

Wanneer de Amerikaanse theoloog Harvey Cox na een decennialange interesse in secularisatie zijn aandacht richt op het internationale pentecostalisme, ontdekt hij dat de onderzoeksmethoden die hij gewend is te gebruiken hier niet adequaat zijn:

As a theologian, I had grown accustomed to studying religious movements by reading what theologians wrote and trying to grasp their central and most salient doctrines. But I soon found out that with Pentecostalism this approach doesn't help much.³²

In dit opzicht hebben missiologen een voorsprong op klassiek gevormde systematisch theologen omdat velen van hen ook getraind zijn in het gebruik van sociale wetenschappen zoals de culturele antropologie. Sociale wetenschappen bieden instrumenten om bijvoorbeeld de betekenis van kerkelijke bijeenkomsten en geloofspraktijken te interpreteren en de impliciete theologie in geloofspraktijken te beschrijven en te analyseren.³³

³² Harvey G. Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (Reading, Mass; Wokingham: Addison-Wesley Pub, 1995), p. 7.

³³ Zie bijvoorbeeld Allan Anderson, Michael Bergunder en André F. Droogers, eds., *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (Berkeley: University of California Press, 2010); Miranda Klaver, *This Is My Desire: A Semiotic Perspective on Conversion in an Evangelical Seeker Church and a Pentecostal Church in the Netherlands* (Amsterdam: Pallas Publications, 2011).

Het gebruik van het instrumentarium van de sociale wetenschappen betekent niet altijd dat het echt tot een intercultureel theologisch gesprek komt. Sociale wetenschappers waren bijvoorbeeld veelal eerder dan theologen doordrongen van de betekenis van de spectaculaire groei van de wereldwijde pentecostale beweging. In het bestuderen daarvan wordt echter vooral gekeken naar de relevante omgevingsfactoren, sociale oorzaken en sociale impact van deze bewegingen. Daarbij wordt bijvoorbeeld beschreven hoe het pentecostalisme in Latijns Amerika bijgedragen heeft aan de vorming van een arbeidsethos dat een vergelijkbaar effect heeft gehad als de door Max Weber geanalyseerde invloed van het Europese calvinisme op het ontstaan van het kapitalisme. De betekenis van pentecostale vormen van geloven voor sociale mobiliteit is inderdaad opmerkelijk en het bestuderen waard. Daarmee is echter de theologische betekenis van deze bewegingen nog lang niet beschreven. Ontdekken dat een bekering tot een pentecostale geloofsgemeenschap sociale mobiliteit met zich meebrengt betekent niet dat we kunnen concluderen dat mensen zich bekeren *omdat* dit economisch aantrekkelijk is. Die conclusie volgt alleen bij een zeer materialistisch mensbeeld dat veel theologen niet zullen delen. De motieven van gelovigen zelf zullen veelal van religieuze aard zijn en verdienen het op dat vlak bestudeerd te worden. En wat nog belangrijker is: deze impliciet of expliciet theologische overtuigingen moeten serieus genomen worden in de theologische interculturele dialoog.

Hoe gemakkelijk dat mis kan gaan wordt duidelijk in Cox' analyses van de wereldwijde pinksterbeweging. Cox ziet de pentecostale beweging niet zomaar als een sociaal fenomeen, maar als een werkelijk religieuze beweging. Hij ziet het als een ervaring van wat hij 'primal spirituality' noemt, zeg maar 'oorspronkelijke spiritualiteit', dat wil zeggen een spiritualiteit die oorspronkelijk bij het mens-zijn hoort, in onze geseculariseerde wereld is onderdrukt, maar in het pentecostalisme en

vergelijkbare stromingen toch weer ruimte krijgt. In een verrassende en kritische analyse vraagt de Nigeriaanse theoloog Nimi Wariboko zich echter af of Cox hiermee inderdaad afscheid neemt van zijn eerdere secularisatie thesis, zoals hij vaak wordt geïnterpreteerd. Deze 'primal spirituality' is voor Cox namelijk een immanente karakteristiek van het menselijk bestaan zonder noodzakelijkerwijs betrokken te zijn op een werkelijk transcendente God. Cox gebruikt de pentecostale beweging om ruimte te vragen voor een spiritualiteit die verder sterk individualistisch, ondogmatisch en postinstitutioneel is. Het is daarmee volgens Wariboko een type religie dat de secularisatie niet onder kritiek stelt, maar juist past in de eerder door Cox beschreven *Secular City*.³⁴

Het is duidelijk dat Cox vele intensieve gesprekken gevoerd heeft met aanhangers van diverse pinksterbewegingen. Hij is echter vooral in gesprek gegaan over hun religieuze ervaringen en heeft die binnen zijn eigen theologisch kader geduid. Daarmee is het dus niet echt gekomen tot een theologisch gesprek. De Pinksterbeweging blijft voor Cox vooral een onderwerp van studie en wordt niet werkelijk een theologische gesprekspartner. Het is bijvoorbeeld moeilijk voorstelbaar dat Cox na een dergelijk gesprek pentecostale spiritualiteit nog zozeer op één lijn zou kunnen zetten met religieuze uitingen als bijvoorbeeld vormen van shamanisme of Afrikaanse onafhankelijke kerken.³⁵ Deze worden door de meeste pentecostalen juist gezien als uitingen van een demonische invloed die lijnrecht staat tegenover de invloed van de Heilige Geest van God.³⁶ Het is natuurlijk mogelijk dat Cox het niet

³⁴ Nimi Wariboko, "Fire from Heaven: Pentecostals in the Secular City," *Pneuma* 33 (2011): 391-408.

³⁵ Cox, *Fire from Heaven*, 213-262.

³⁶ Vgl. de kritiek van Ogbu Kalu op de gelijkschakeling van Afrikaanse onafhankelijke kerken vanuit sociologisch perspectief: 'The predominance of Western Sociologists, coming from cultural contexts that emphasize inclusivism and promote religious pluralism, has informed the study of both the AICs and Pentecostalism. They ride roughshod over

eens is met dat theologische oordeel, maar hij wekt de indruk zijn eigen oordeel vooral gevormd te hebben op grond van een fenomenologische analyse van 'primal spiritualities' zonder dat het inhoudelijke theologisch gesprek met de pinksterbeweging daarbij een rol speelt. De pinkstergelovigen zijn voor Cox uiteindelijk onderzoeksobject en geen gesprekspartners.

Methodisch vraagt het intercultureel theologisch gesprek dus niet alleen om het serieus nemen van een breed scala van bronnen. Ook kerkhistorici zijn gewend allerlei genres en geloofspraktijken te bestuderen als bronnen voor de kennis van het geloofsleven van de kerk der eeuwen. Een fundamenteel verschil met de interculturele theologie is dat deze laatste discipline in gesprek is met personen en geloofsgemeenschappen die we kunnen ontmoeten. Dit betekent dat we met hen in gesprek kunnen gaan en dat we onze interpretaties van de betekenis van hun teksten aan henzelf voor kunnen leggen en zo kunnen testen.

Het is verder eigen aan het interculturele gesprek dat onze gesprekspartners niet statisch en gefixeerd zijn, zoals dat met geschriften en geloofsuitingen van historische personen en gemeenschappen het geval is. Ze veranderen voortdurend. Ze veranderen ook in het interculturele gesprek met westerse christenen en theologen, zoals ze ook hopen dat wij door de interculturele dialoog met hen veranderen. Interculturele theologie zal zich daarom niet kunnen beperken tot vormen van onderzoek, waarbij de onderzoeker haar eigen aanwezigheid zo vergaand mogelijk zal proberen te neutraliseren. Ze zal moeten experimenteren met elementen uit vormen van 'participatory research' en 'action research' waar de interactie tussen de onderzoeker en de onderzoekspopulatie zelf wordt gethematiseerd. Het is immers de ervaring van

distinctions that matter to the practitioners.' Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 67.

betrokkenen in interculturele ontmoetingen dat we meer leren in interculturele interactie dan mogelijk zou zijn wanneer we de ander van een afstand blijven observeren. De inzichten in Wilbur Donovans klassieker *Christianity Rediscovered: An Epistle from the Masai* waren niet op dezelfde wijze toegankelijk geweest als hij zich in het gesprek over het christelijk geloof met de Masai niet ook zelf had laten bevragen.³⁷

Van dialoog naar driegesprek

Om tot een werkelijk intercultureel gesprek te komen moeten we dus nadenken over de bronnen die we gebruiken in de interculturele theologie en de wijze waarop we die bronnen bestuderen – en onze gesprekspartners aan het woord laten komen. Om in een intercultureel gesprek tot een werkelijk theologische uitwisseling te komen, zullen we ook ruimte moeten maken voor een gesprek dat ook gaat over God en andere theologische thema's. Ook in dit opzicht is de interculturele theologie vaak sterk beïnvloed door haar westerse context. Hierin ligt een tweede belangrijke belemmering voor een open intercultureel theologisch gesprek die ik in deze rede aan de orde wil stellen. Hierin speelt de al genoemde invloed van de sociale wetenschappen een rol, omdat deze de neiging hebben om elke geloofsovertuiging te verklaren en soms ook 'weg' te verklaren vanuit de sociale factoren die een rol hebben gespeeld bij de vorming van die overtuigingen. Verder is er de invloed van een dominant methodisch atheïsme in de westerse academische wereld waarbij over God alleen maar gesproken kan worden als inhoud van menselijke religieuze overtuigingen, maar zelf geen onderwerp kan zijn van wetenschappelijke reflectie.³⁸ Tenslotte speelt ook 'postkoloniale

³⁷ Vincent J. Donovan, *Christianity Rediscovered: An Epistle from the Masai* (London: SCM, 1985).

³⁸ Een voorbeeld is Ustorf, "Rethinking Missiology."

Angst over de wijze waarop in het verleden westerse theologische modellen soms onnadenkend universeel geldig zijn verklaard. Zoals Frans Wijsen waarneemt:³⁹

Very often scholars feel embarrassed about the mistakes of mission in the past, and therefore want to replace missiology for something else, not only exchange missiology for comparative or intercultural theology, but exchange theology as a whole for science of religion.

Dat het interculturele theologisch gesprek voor alles een gesprek over God zal moeten zijn, is gegeven met de roeping van een theologische universiteit als academische instelling en als kerkelijke predikantsopleiding. Als de interculturele theologie wil bijdragen aan het bredere onderzoek en aan de opleiding die deze instelling haar bestaansrecht geeft, zal ze bij moeten dragen aan het kennen en dienen van de God zoals deze zich in Christus bekend heeft gemaakt. Het is niet de bedoeling van deze rede om deze grondovertuiging te verantwoorden. Er zijn echter ook een aantal redenen om God en zijn werk zelf als een of zelfs als het centrale thema te kiezen van de interculturele theologie die met de specifieke aard van de interculturele theologie als discipline samenhangen.

Deze centrale plaats van God in de interculturele theologie heeft in de eerste plaats te maken met het serieus nemen van onze gesprekspartners. Het is mijn inschatting dat de overgrote meerderheid van de gemeenschappen in de wereldkerk zichzelf in eerste instantie verstaan als gemeenschappen die hun identiteit vinden in hun relatie tot de drieënige God. Als ze een boodschap aan ons hebben en geïnteresseerd zijn in een gesprek met ons is dat in de eerste plaats vanwege een gedeeld geloof in God. Men is zich bewust van de sociale betekenis van het Evangelie en verlangt

³⁹ Wijsen, "New Wine in Old Wineskins?", 44.

naar het zichtbaar worden van het Koninkrijk. Veel sterker dan in het Westen zullen ook veel van de meer evangelikale en pinkstergelovigen in armere delen van de wereld verwachten dat hun geloof betekenis heeft voor hun strijd tegen armoede en hun verlangen naar genezing en naar een rechtvaardiger maatschappij.⁴⁰ Maar dat maakt dit geloof en de impliciete of expliciete theologie van deze gemeenschappen nog niet tot een functie van hun maatschappelijk engagement. Het is eerder zo dat dit maatschappelijk engagement voortkomt uit hun geloof in een God die geneest en bevrijdt en uit een ervaren eenheid van het leven waarin christelijk geloof en de uitdagingen van het dagelijks bestaan niet uit elkaar worden getrokken.⁴¹ Deze theologische drijfveren zijn evenzeer aanwezig in niet-westerse vormen van bevrijdingstheologie die vaak sterk theologisch gemotiveerd zijn, niet alleen vanuit de realiteit van onrecht en onderdrukking, maar evenzeer vanuit een op de Schrift geënte en een door Christus geïnspireerd geloof in God als bevrijder.⁴² Zo merkt Menno van Oel in zijn studie over internationale theologiestudenten in Kampen op:

in de Zuid-Afrikaanse scripties (en dat geldt ook voor die uit Korea en Indonesië) [is] de secularisatie niet aanwezig [...]. Men is ervan overtuigd: God bestaat en Hij werkt en de

⁴⁰ Adoniram Gaxiola, "Poverty as a Meeting and Parting Place: Similarities and Contrasts in the Experience of Latin American Pentecostalism and Ecclesial Base Communities," *Pneuma* 13, no. 2 (najaar 1991): 167–174; Allan H. Anderson, "The Hermeneutical Processes of Pentecostal-Type African Initiated Churches in South Africa," *Missionalia* 24, no. 2 (1996): 171–85.

⁴¹ Vgl. Anderson, "The Hermeneutical Processes of Pentecostal-Type African Initiated Churches in South Africa."

⁴² Vgl. de klassieker Gustavo Gutiérrez, *Theologie van de bevrijding*, trans. Klaus van der Grijp (Baarn: Ten Have, 1974).

kerk getuigt daarvan. De vraag is vooral: *waar* God werkt?
Aan welke kant staat Hij?⁴³

De beslissende rol van het geloof in God en zijn handelen is niet alleen aanwezig in het geleefde geloof van gemeenschappen, maar ook in het werk van academische theologen die werken in een context waarin het veel vanzelfsprekender is God ter sprake te brengen dan in het Westen. Dit leidt tot de door Wijsen geconstateerde paradox, dat niet-westerse academici die werken aan faculteiten voor religiewetenschappen zichzelf veelal als theoloog verstaan terwijl onderzoekers in de interculturele theologie aan theologische faculteiten in het Westen zich nogal eens beperken tot het gebruik van religiewetenschappelijke methoden.⁴⁴

Als de interculturele theologie zich bij de bestudering van de betekenis van niet-westerse geloofsgemeenschappen en theologen beperkt tot het gebruik van sociaal wetenschappelijke methoden, leidt dat tot nog een andere paradox. Het leidt ertoe dat het perspectief dat de gesprekspartners van beslissende betekenis achten voor hun zelfverstaan wordt uitgesloten als thema van onderzoek en gesprek. Blijkbaar leidt het verlangen om deze gemeenschappen in onze postkoloniale tijd serieus te nemen er toch niet altijd toe dat hun stem op hun eigen merites wordt beoordeeld, omdat het moeilijk is vragen te stellen bij de veronderstelde superioriteit van een seculier westers perspectief.⁴⁵

⁴³ Menno van Oel, *De wereld in huis: buitenlandse theologiestudenten in Kampen, 1970-2011* (Kampen: PThU, 2011), 66.

⁴⁴ Wijsen, "New Wine in Old Wineskins?", 45. Wijsen noemt als voorbeelden Mercy Amba Oduyoye (Gana), Jesse Mugambi (Kenia) en Felix Wilfred (India).

⁴⁵ Voorstanders van de theologische exegese hebben gewezen op een vergelijkbare paradox in veel moderne westerse bijbelwetenschappen. Een lange en groeiende reeks onderzoeksmethodieken wordt gebruikt om allerlei aspecten van de bijbelse teksten te onderzoeken – filologische analyse, vorm- en redactiekritiek, literaire analyse, retorische analyse, sociale analyse, etc. –, maar de themata die volgens de au-

Het centraal stellen van God als thema van het intercultureel theologisch gesprek is tevens essentieel om te komen tot een kritische dialoog. Een belangrijke doelstelling van het interculturele gesprek is dat we daardoor respect leren opbrengen voor de culturele 'ander' en op die wijze ook onze eigen culturele vooronderstellingen en blinde vlekken leren kennen en kritisch beoordelen. Dit betreft zowel onze houding naar de ander als naar onszelf. In zijn *Exclusion and Embrace* haalt Miroslav Volf het voorbeeld van Abram aan als de vader van alle gelovigen die zijn eigen familie en cultuur moet verlaten om de roep van de Heer te volgen.⁴⁶ Juist het interculturele gesprek met verschillende delen van de wereldkerk kan ons helpen die afstand te nemen.⁴⁷ Volf is echter terecht kritisch op postmoderne denkers zoals Giles Deleuze voor wie het nomadische verlaten van elke plaats en elke zekerheid geen helder doel heeft.⁴⁸ Volf wijst er op dat een dergelijk nomadisch dwalen zonder ergens heen te gaan dus ook nergens uitkomt.

What can those who wish to depart without wanting to arrive do to resist the evildoer? Without subjectivity, intentionality, and goal-orientedness, they will be carried by the stream of life, "blissfully" taking in whatever ride life has in store for them, always saying and accepting everything, including every misdeed that those who have goals choose to commit.⁴⁹

teurs van deze teksten zelf de eigenlijke reden zijn om deze teksten te schrijven – de God van Israel en in zijn bemoeienis met de mensen in Jezus Christus – blijven als zelfstandig onderzoeksveld nogal eens buiten beeld. Vgl. G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek: een inleiding* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2012), 22v.

⁴⁶ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 40vv.

⁴⁷ Ibid., 50vv.

⁴⁸ Ibid., 40.

⁴⁹ Ibid., 41.

De noodzaak om tot een kritisch oordeel te komen geldt dus niet alleen onszelf maar ook de ander. We kunnen niet verwelkomend zijn aan de ander als we geen grenzen stellen. Zoals Hans Boersma stelt is absolute gastvrijheid, een absoluut en onbegrensd verwelkomen van de ander niet mogelijk.⁵⁰ Dit is alleen al het geval omdat we ook in het interculturele gesprek vele anderen ontmoeten en vele stemmen horen. Als we alle stemmen evenzeer tot hun recht laten komen, zal de stem van de sterke de stemmen van de zwakken overstemmen. We nemen de ander ook als gesprekspartner mijns inziens niet serieus als er nadat we aandachtig geluisterd hebben ook niet een moment komt waarop we kunnen zeggen dat we het oneens zijn, dat de ander naar ons beste inzicht ideeën omarmt en wegen bewandelt die onwaar en schadelijk zijn, onwaar in hun beeld van God en zijn plan voor ons, schadelijk voor de schepping, voor de zwakkeren en voor het tot bloei komen van ware humaniteit.

De theologische vraag is dus hoe we in de woorden van Stephen Bevans en Roger Schroeder in het interculturele gesprek kunnen komen tot een 'profetische dialoog'.⁵¹ Hoe combineren we een werkelijk luisteren naar de ander waarbij we ook onszelf ter discussie stellen met een profetische stem die de moed heeft onwetendheid bespreekbaar te maken, de leugen en het kwaad te veroordelen en hoop te bieden? Dat kan mijns inziens alleen als het intercultureel gesprek theologisch van aard is en een gesprek aangaat over de God die we in Christus hebben leren kennen. Ook een niet-theologisch intercultureel gesprek laat in de praktijk vaak een kritische stem horen en komt op voor waarden als vrijheid, wederzijds respect en bescherming van de zwakken in de samenleving.

⁵⁰ Hans Boersma, *Violence, Hospitality, and the Cross: Reappropriating the Atonement Tradition* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 28–38.

⁵¹ Stephen B. Bevans en Roger P. Schroeder, *Prophetic Dialogue: Reflections on Christian Mission Today* (Maryknoll: Orbis Books, 2011).

Hoe voorkomen we echter dat we in dergelijke gesprekken niet uiteindelijk met onze westerse waarden komen die we universeel geldig achten? Het gaat dan wellicht om waarden die inderdaad gegroeid zijn in de westerse cultuur vanwege de invloed van het evangelie,⁵² maar hoe onderscheiden we voor onszelf en voor anderen waar het gaat om de boodschap van het Evangelie en het Koninkrijk en waar het gaat om vormen van evangelische waarden die vooral in de westerse context van toepassing zijn, om westers aanslibsel, of erger, om gesecculariseerde varianten van deze waarden die daar wellicht precies de evangelische angel hebben uitgehaald?

De studie van de kerkgeschiedenis en van het wereldchristendom laat een overweldigende variatie van vormen en geloofsovertuigingen zien en voor een buitenstaander is het soms moeilijk voorstelbaar dat het hier om hetzelfde geloof gaat. De overgrote meerderheid van tradities en verschijningsvormen deelt echter een aantal kenmerken waaronder de overtuiging dat God zijn karakter en zijn plan voor deze wereld op een beslissende manier heeft bekendgemaakt in Jezus Christus en dat we deze Christus en dit plan leren kennen in een verzameling teksten die voor deze uiteenlopende tradities canonieke waarde hebben.⁵³ Christenen nemen afstand van hun eigen cultuur omdat ze deze God hebben leren kennen en omdat hun toewijding aan deze God en zijn beloofde toekomst elke andere loyaliteit en binding overtreft.⁵⁴ Juist daarom kunnen christenen, volgens Volf, enerzijds open zijn naar alle goeds dat andere culturen te bieden hebben,

⁵² Vgl. Govert Buijs, "Publieke liefde – Agapè als bron voor maatschappelijke vernieuwing in tijden van crisis. Inaugurele rede aan de Vrije Universiteit, Amsterdam," 3 februari, 2012.

⁵³ Andrew F. Walls, "The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture," in *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll; Edinburgh: Orbis Books; T. & T. Clark, 1996), 23v.

⁵⁴ Volf, *Exclusion and Embrace*, 51.

maar biedt dit anderzijds ook een perspectief van waaruit het kwaad in alle culturen kan worden ontmaskerd.⁵⁵

Met een beroep op Jezus Christus zoals we die in de canon leren kennen zijn alle problemen natuurlijk verre van opgelost. Juist de kennismaking met het wereldwijde christendom in al zijn culturele variaties laat zien hoeveel beelden van Jezus er in omloop zijn, hoe gevarieerd de Bijbelgedeelten zijn waarop geloofsgemeenschappen zich oriënteren en hoe verschillend en soms zelfs tegengesteld gelovigen dezelfde Bijbelteksten kunnen interpreteren en toepassen.⁵⁶ En toch be-roepen zowel bevrijdingstheologen,⁵⁷ profeten in de onafhankelijke Afrikaanse kerken⁵⁸ en charismatische welvaartspredikers⁵⁹ zich op de Schriften en de God die ze daar ontmoeten. Hier ligt ondanks alle verwarrende interpretaties dus ook een mogelijkheid voor een kritische en een profetische dialoog.⁶⁰

⁵⁵ Ibid., 52.

⁵⁶ Zie Priscilla Pope-Levison en John R. Levison, eds., *Return to Babel: Global Perspectives on the Bible* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999); R. S. Sugirtharajah, *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World* (Maryknoll: Orbis Books, 1991).

⁵⁷ Ignacio Ellacuría en Jon Sobrino, *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology* (Maryknoll: Orbis Books, 1993).

⁵⁸ Anderson, "The Hermeneutical Processes of Pentecostal-Type African Initiated Churches in South Africa."

⁵⁹ J. Bosco Bangura, "The Charismatic Movement in Sierra Leone (1980-2010): A Missio-Historical Analysis in View of African Culture, Prosperity Gospel and Power Theology" (VU University, 2013).

⁶⁰ Wanneer ik in het navolgende lijnen uitzet voor een intercultureel theologisch gesprek op basis van de canonieke Schriften van de Christelijke kerk dan ben ik me ervan bewust dat een dergelijk gesprek niet op dezelfde wijze mogelijk is met een groep theologen die met name in India is vertegenwoordigd. Deze theologen menen dat het in een postkoloniale context niet langer mogelijk is de Heilige Schrift uit de christelijke traditie een bevoorrechte plaats te geven ten opzichte van andere religieuze tradities. Zo bijvoorbeeld R. S. Sugirtharajah, "Inter-Faith Hermeneutics: An Example and Some Implications," in *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, ed. R. S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 352-63. Op deze wijze wordt mijns inziens geen recht gedaan aan het eschatologische karakter van Gods openbaring in Jezus-Christus (vgl. van den Toren, *Christian Apo-*

Wat er in een dergelijk intercultureel theologisch gesprek plaatsvindt, kunnen we met Kevin Vanhoozer en met een verwijzing naar het werk van de analytisch filosoof Donald Davidson een proces van 'triangulatie' noemen.⁶¹ Het gaat in het interculturele theologisch gesprek niet alleen om een gesprek waar wederzijds aandacht is voor elkaar. Het gaat om een gesprek, waarin met een begrip uit de cognitieve psychologie sprake is van 'joint attention', gezamenlijke aandacht voor een derde realiteit, voor God in Christus zoals we Hem in de canonieke Schriften leren kennen.⁶² Het interculturele theologische gesprek is daarom principieel een driegesprek, een gesprek tussen vertegenwoordigers van de wereldkerk waarbij de derde of veeleer de eerste stem de stem van God is die zich in de Schriften en door de Heilige Geest tot zijn kerk richt. Dit leidt tot een verrassende perspectiefwisseling waarbij we als vermeende autonome onderzoekers in relatie blijken te staan tot een God die in vrijheid tot ons spreekt en zelf aan de oorsprong van de ontmoeting blijkt te staan.

Hiermee heeft de wereldkerk ook een belangrijk instrument in handen om zich teweer te stellen tegen de culturele gevangenschap van de kerk. Volgens cultureel relativisten is het onmogelijk dat we buiten onze eigen culturele huid stappen en een onderscheid maken tussen onze eigen culturele perceptie van de werkelijkheid en hoe deze werkelijkheid in zichzelf is. Juist in dit opzicht zag Davidson een belangrijke rol voor triangulatie: onze kennis van de werkelijkheid ontwikkelt zich in gesprek met anderen waardoor we onze eigen percep-

logetics as Cross-Cultural Dialogue, 204–208.) Dit maakt een intercultureel gesprek met dergelijke theologen niet onmogelijk, maar geeft het wel een ander karakter.

⁶¹ Kevin J. Vanhoozer, "On the Very Idea of a Theological System: An Essay in Aid of Triangulating Scripture, Church and World," in *Always Reforming: Explorations in Systematic Theology*, ed. A. T. B. McGowan (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 16vv.

⁶² Vgl. van den Toren, "Can We See the Naked Theological Truth?," 102vv.

tie van de werkelijkheid kritisch kunnen vergelijken met de perceptie van anderen: 'objectivity itself is ultimately a matter of personal relations and communicative interaction'.⁶³ Het interculturele theologische gesprek heeft een vergelijkbare kritische functie. Op zichzelf is het onvermijdelijk en legitiem dat elke christelijke gemeenschap de Schriften contextueel leest, de drie-enige God begrijpt in cultureel beschikbare vormen en het volgen van Jezus vormgeeft op een wijze die past bij de eigen omgeving. Die gebondenheid aan haar eigen culturele context hebben christelijke gemeenschappen en theologen altijd tot op zekere hoogte kunnen relativiseren door het gesprek met de Schriften en door de band met de kerk der eeuwen. In de huidige context van globalisering zijn de mogelijkheden voor een kritische bezinning op onze eigen cultuur en op onze cultureel gekleurde perceptie van Christus exponentieel toegenomen doordat we in gesprek kunnen gaan met christenen uit andere delen van de wereldkerk. Die mogelijkheden zijn niet alleen kwantitatief enorm toegenomen; ze hebben ook kwalitatief een andere waarde gekregen. We ontvangen nu niet alleen stemmen van medegelovigen en medeleerlingen op papier; we ontvangen hen in levende lijve. Daardoor kunnen we niet alleen figuurlijk, maar nu ook letterlijk met hen in gesprek gaan over de persoon en betekenis van Jezus Christus en we kunnen hen uitnodigen met ons mee te denken wat het betekent *anno Domini* 2014 in Nederland leerling en volgeling van Jezus Christus te zijn.

Dankwoord

Mijnheer de rector, graag wil ik u en in u de Raad van Toezicht van de Universiteit bedanken voor het in mij gestelde vertrouwen. Ik zie het als een enorm voorrecht op deze

⁶³ Vanhoozer, "On the Very Idea of a Theological System: An Essay in Aid of Triangulating Scripture, Church and World," 161.

plaats bij te mogen dragen aan de vorming van studenten uit Nederland en de wereldkerk, aan het theologische gesprek en aan de opbouw van de kerk. Ik kijk uit naar verdere samenwerking met Mechteld Jansen als de nieuwe rector en in het bijzonder naar een nauwe samenwerking tussen de missiologie en de interculturele theologie.

Graag dank ik ook de hoogleraren Gerrit Neven en Antoon Vos die als begeleiders van mijn promotieonderzoek een cruciale bijdrage hebben geleverd aan mijn vorming als academisch theoloog. In de afgelopen jaren ben ik me steeds meer met de interculturele theologie gaan bezig houden, maar ik heb daarbij steeds weer ontdekt hoe schatplichtig ik gebleven ben aan fundamentele theologische denkvormen die ik onder jullie begeleiding van Barth geleerd heb: een denken vanuit de openbaring en de onvergelykbare schoonheid en het onovertrefbare belang van Jezus Christus. Door een samengaan van twee leerstoelgroepen zie ik mij voor de taak gesteld indirect Gerrit Neven en ook mijn meer directe voorgangers Volker Küster en Nico den Bok op te volgen. Ik hoop dat Küster en Den Bok door mijn persoonlijke geschiedenis, die elementen van de Utrechtse school verbindt met een intercultureel *Anliegen*, beiden iets in mijn werk zullen herkennen.

Graag wil ik ook mijn directe collegae in de leerstoelgroep Interculturele theologie noemen, de doctores Lieke Werkman en Klaas Bom, de hoogleraren Rinse Reeling Brouwer, Renée van Riessen en Jan Hoek. Ik dank jullie voor het warme welkom in jullie midden. Het is een voorrecht dat ik ondanks mijn overstap naar de interculturele theologie in deze vakgroep niet op hoeft te houden ook systematisch theoloog te zijn en ik kijk uit naar een voortzetting en verdieping van het theologisch gesprek dat we begonnen zijn.

Ik noem ook de studenten en de promovendi. Zeker ook door de aanwezigheid van internationale studenten en promovendi aan de PThU krijgt het interculturele gesprek vlees en bloed.

Ik hoop dat we daarin samen niet alleen theologisch maar ook spiritueel gevormd worden. Beide gaan noodzakelijkerwijs samen. Alleen als we groeien in de attitude van 'joint attention' gericht op de persoon van Christus zelf die we ontmoeten in het leven en de teksten van medechristenen en in de Schrift komt ons gezamenlijk leren tot zijn doel.

Ik wil ook mijn collegae van de afgelopen jaren aan Wycliffe Hall in Oxford bedanken. In deze gemeenschap heb ik op een heel nieuwe manier geleerd een missionaire drive en een missionair leven vanuit gezamenlijk gebed te verbinden met een academische roeping in een openbare universiteit.

Berdine, Wiger, Derk Anne en Marten, ik vermoed dat er weinig academici zijn die in hun ontwikkeling niet in hoge mate afhankelijk zijn van de mensen die hen het meest na staan. In het geval van ons gezin hangt mijn benoeming op deze leerstoel wel heel nauw samen met het avontuur dat we als gezin in 1997 aangegaan zijn toen we naar de Centraal Afrikaanse Republiek vertrokken en vervolgens ook nog eens een jaar in Canada en acht jaar in Oxford doorbrachten. Het was steeds een gezamenlijke ontdekkingstocht. Berdine, ik zou me misschien wel generen als mensen zouden weten hoeveel mijn vorming niet alleen als mens en gelovige, maar ook als theoloog afhankelijk is van jou. Vanuit mezelf ben ik vooral een mens van ideeën, maar door met jou te leven kan ik er niet onderuit steeds weer te proberen de mensen, gemeenschappen en ervaringen achter de ideeën serieus te nemen. Daardoor is niet alleen ons samenleven, maar ook mijn vak steeds weer verrassender dan het anders zou zijn.

Op dit moment denk ik ook aan mijn collegae met wie ik jarenlang samengewerkt heb in de Centraal Afrikaanse Republiek. Ik noem in het bijzonder onlangs overleden Dr. Isaac Zokoué, oud-rector van de FATEB, zijn opvolgers Dr. Abel Ndjerareou en Dr. Nupanga Weanzana en in hen vele anderen. Als gelovige en docent ben ik diepgaand gevormd in die

context van missionaire bevrogenheid in gesprek met Afrikaanse Traditionele Religies en de Islam en van betrokkenheid op een lijdende wereld en in een vaak chaotische sociale omgeving. In het licht van de onrust en het geweld dat dit land al zolang kenmerkt en de laatste anderhalf jaar zo is gescaleerd heeft het accepteren van een leerstoel interculturele theologie iets tegenstrijdigs. Enerzijds is het een voorrecht om als docent de opdracht en mogelijkheid te hebben het gesprek met deze broeders en zusters te continueren en hun ervaringen en stemmen in te brengen in de Nederlandse kerkelijke en academische wereld. Anderzijds lijkt het bijna onvermijdelijk dat je in een dergelijke relatief comfortabele academische positie gemakkelijk vervreemdt van de pijn en strijd die zoveel delen van de wereldkerk kenmerkt.

Het grootste gevaar van een formele academische positie is misschien niet alleen dat we van onze broeders en zusters elders in de wereld vervreemden, maar van onze Heer zelf. 'Was ist ein Theologieprofessor?' vraagt Karl Barth zich af in zijn *Einführung in die Evangelische Theologie*. Zijn aan Kierkegaard ontleende antwoord brengt mij uit mijn evenwicht: 'er ist ein Professor darin, dass ein Anderer gekreuzigt wurde.'⁶⁴ Is het mogelijk om in een toga en met een zekere maatschappelijke en kerkelijke status trouw te blijven aan een gekruisigde Heer? Ik bid dat mijn Heer mij de moed, integriteit en wijsheid geeft dat vol te houden.

Ik heb gezegd.⁶⁵

⁶⁴ Karl Barth, *Einführung in Die Evangelische Theologie*, 6. A. (Zürich: TVZ Theologischer Verlag, 2006), 169.

⁶⁵ Ik dank Klaas Bom, Gerrit van den Toren, Berdine van den Toren-Lekkerkerker en Peter Verbaan voor hun waardevolle opmerkingen bij eerdere versies van deze tekst.



Protestantse Theologische **Universiteit**

