

Theologie-missologie in beweging: liefhebben en de ander, terug naar af

Mevrouw de rector, geachte aanwezigen!

Stelt u zich voor! U zit in een stampvolle zaal tijdens de verdediging van een dissertatie die over theologie en migratie gaat. De vragen pingpongen tussen de kandidaat en de professoren en docenten. Je voelt dat het ergens om gaat, en je ziet dat de tijd bijna op is... zo aan het einde van de passieve discussie klinkt nog een vraag over liefhebben en de naaste. Professor Becking wil weten waarom ik het grote gebod tegen de conventies in niet met 'heb je naaste lief als jezelf' maar 'heb je naaste lief, hij/zij is als jezelf' vertaal. Ik heb net genoeg tijd om de ingewikkelde zaak rondom de grammatica van het Hebreeuws, met grote namen zoals Martin Buber, Franz Rosenzweig (1968), Takamitsu Muraoka (1978) en Karel Deurloo (2003) op te lossen en mij door hun kennis te laten dragen. Ik hoor de pedel al naderen. Ik haast me Deurloos mooie vertaling te herhalen: "Je moet je naaste liefhebben, omdat hij of zij er net zo eentje is als jij" (Deurloo 2003: 24; vgl. Schüle 2001a en 2001b), maar daar is de pedel al met haar staf en *hora est*. De commissie trekt zich terug. Dit heb ik, hebben wij, velen in deze zaal, goed zeven jaar geleden meegemaakt... voor mijn gevoel bleef de promotiecommissie veels te lang weg. In mijn naïviteit dacht ik nog voor een moment dat ze over de niet afgeronde vraag zonder mij toch verder aan het debatteren waren. Wie weet? Maar toen ze eindelijk weer terug waren, was alles *back to normal* – althans de officiële plechtigheid werd voortgezet en ik was gepromoveerd.

Wat me toen, zeven jaar geleden, door het keurige gedrag van de pedel, niet gelukt was, is te benadrukken op welke wijze ik de twee in één adem uitgesproken geboden 'heb God lief' en 'heb de ander lief' bepalend zie in mijn bezig-zijn met migratiedynamieken. Dat antwoord – als deel van een langer gesprek – ben ik het bredere publiek nog steeds schuldig... en vandaag, in het vertrouwen dat de pedel zich ook hier keurig aan de regels houdt, ga ik hiermee verder. U zult begrijpen dat deze vanuit Utrecht meegenomen vraag vandaag ook nog een ander kader en daardoor ook een andere betekenis krijgt. De thematiek wordt toegespitst op de vraag: hoe wordt deze leerstoel theologie-missologie die bijzondere aandacht geeft aan migratie en het bewust omgaan met de veelkleurigheid van het Christelijke wereldwijd bekleed? Mijn korte antwoord hierop luidt: met het centraal stellen van liefhebben en de ander op een interdisciplinaire manier. Mijn wat langere maar niet volledige antwoord geef ik vandaag middels drie deelvragen: 1. In welk opzicht staan liefhebben en de ander centraal in mijn begrip van theologie-missologie? 2. Hoe verbind ik theologie-missologie bepaald door liefhebben en de ander met de bestudering van migratie? En 3. Wat versta ik onder interdisciplinariteit?

Het koppelteken

Het koppelteken in de titel van mijn rede verwijst niet – althans nog niet – naar de vaste uitdrukking 'theologie-missologie' maar ik gebruik het koppelteken om aan te geven dat voor mij, in mijn manier van denken en doen, theologie en missologie niet los van elkaar kunnen (be)staan.

Ze op deze manier samen te stellen geeft ook meteen iets van het relationele, van de saamhorige kant van mijn onderneming aan. In de afgelopen goed honderd jaar, sinds de term missiologie bekendheid heeft gekregen binnen de wereld van het hoger onderwijs, is het gebruikelijk om de vraag 'wat is zending?' te stellen bij het definiëren van deze discipline. Regelmatig komt de dwang op in collega's om een artikel of een boek geschreven te hebben waardoor missiologie weer eens goed op de kaart wordt gezet. Dankbaar ben ik voor die uitstekende en uitdagende teksten (zoals Myklebust 1989, Jongeneel 1991, Patmury 1994, Oborji 2006, Skreslet 2012, Hanciles 2014). Hoe goed ze ook slagen in hun definities van zending (*missio*), missiologie blijft bij het bredere publiek bekend als de discipline die zich vooral bezighoudt met bekering tot het Christelijk geloof (Kritzinger 1996) en het bredere publiek wordt, in mijn ervaring, verder uitgebreid met academici en zelfs met theologen.

Wanneer ik het over theologie-missiologie heb, stel ik niet wat zending is, maar wat theologie is als inleidende vraag.¹ Het actuele antwoord op die vraag schept het kader waarin andere 'theologische' vragen binnen een bepaalde setting, dus ook de vraag van wat zending is, wat missie is, gesteld kunnen worden en op hun beurt een antwoord krijgen. De vraag naar zending wijst dan ook naar de vraag van hoe geloofgerelateerde veranderingen binnen samenlevingen theologisch bestudeerd kunnen worden. Zo'n benadering wil meer ruimte creëren om theologie-missiologie breder te verstaan dan alleen maar het bestuderen van het Christelijke wereldwijd en op die manier aandacht te geven aan wat het geloof met, in en door gemeenschappen doet.

Het is in deze brede ruimte waarin ik mijn actuele antwoord formuleer: Theologie is het georiënteerd bewegelijke van het geloof, het uiten van het bewegelijke van het geloof. Het geloof beweegt omdat het ergens om draait, en dat ergens is het bepalende, het is existentieel (Moltmann 2000). Dat ergens krijgt beeld en klank en vorm en betekenis voor mij in de grote context van de verhalen waarin Jezus de twee geboden 'heb God lief' en 'heb je naaste lief' in zijn mond neemt of waarin hij mensen in staat stelt om uit te spreken wat 'ons hoe-dan-ook aangaat' ("uns unbedingt angeht", "ultimate concern" [Tillich 1951]), namelijk: heb God lief en heb je medemens lief, hij/zij is er net zo eentje als jij. Het geloof beweegt zich in het verborgene en openbare waar God God is en de mens mens wil worden. ...en daar is de Vader, de persoon van Jezus en de Heilige Geest die elke vorm van dichotomie, van diametraal tegenover elkaar staan van God-mens, God-de wereld oplost en uitnodigt tot een geheel, tot saamhorigheid, tot het centraal stellen van de verbinding. Verbinding tussen God en mens én mens en alles wat er verder er nog is.

Christelijke theologie is de uiting van het geloof van de belijdenis, dat nooit exacte wetenschap is of wil zijn, maar het geloof, dat *fides quaerens intellectum* is,² het geloof dat vrij is om te zoeken, in

¹ In de afgelopen decennia zijn er verschillende keren discussies geweest over het herbenoemen van het vak. Interculturele theologie, bijvoorbeeld, is een van de uitkomsten van die discussies.

² Ralph Norman (2007) geeft een prikkelende uitwerking van deze formulering juist door de vraag negatief te stellen: waarom is theologie geen geloof dat inzicht zoekt, althans niet op een manier dat dat vanaf de twintigste eeuw zonder verwijzing naar Abelard (in de traditie van Augustinus) gedaan wordt? Zijn conclusie is "an openness of mind and serious, responsible questioning is necessary, intellectually and spiritually, when the mind engages with Christian teaching. Take the wonder out of theology, and you risk being left with mere church dogmatics." (Norman 2007: 10).

elke hoek van elk levensverhaal en wereldverhaal naar zin, naar inzicht, naar begrip, het geloof dat vragen durft te stellen bij onbegrip maar niet verlamd wordt door zich opeenstapelende waarom-vragen en blijft zoeken (Sölle 1990, Kritzinger 2008, Bevans 2009) en terugkomt op al eerder gestelde vragen, en weer ergens op terugkomt – ergens op het geloof van anderen – in andere tijden, in andere tradities, en op andere plaatsen. In deze zin is theologie-missologie altijd in beweging, en die beweging houdt ook cirkelbewegingen in (praxis), en beweging terug naar af. Theologie-missologie doet haar werk in het dagelijkse, daar waar de verbinding van de wereld in zijn geheel gaande is, daar waar sprake is van allerlei sociale processen, van gemeenschapsvorming. Het is binnen dit perspectief dat ik het ultieme, het begin en het oriëntatiepunt van theologie-missologie begrijp als: ‘heb God lief en heb de ander lief’.

Liefhebben en de ander

De Nieuwtestamentische context van de twee geboden vraagt om een beweging terug naar af, om het ‘God liefhebben en de ander’ vanuit een scheppingstheologie te benaderen, die de schepping als een overvloed van liefde beschouwt. “Als God de wereld niet uit liefde heeft geschapen, blijft elke opvatting omtrent schepping zinloos en leeg” (Sölle 2000: 31). Het is het inzicht om onszelf als “wezens te begrijpen, die verwacht en bemind waren, al voordat ze ter wereld kwamen” (Sölle 2000: 31). Dit inzicht houdt in dat er naast ‘ik’ altijd nog een ander bestaat, zonder wie het ik worden niet mogelijk is (1 Johannes 4:7-21). Een scheppingstheologie die liefhebben centraal stelt, ziet God en mens niet als elkaars rivalen maar brengt het spreken over de ander naar voren. Het uitgangspunt is dan altijd het ik of wij, een noodzakelijk bewustzijn om de ander te kunnen waarnemen. Vanuit het ik of wij, is God de ander, niet de absolute ander, maar God, de Ander. Vanuit hetzelfde uitgangspunt is de mens, de ander, maar ook niet de absolute ander, wel de andere mens. God, de ander volgens de logica van het liefhebben is de schepper die verbonden is met zijn wereld en die door liefde in samenwerking met mensen de wereld verder schept. Volgens dezelfde logica worden mensen Gods medewerkers in de voortgezette schepping, want liefhebben gaat altijd van het tegenwoordige uit en is creatief. Wanneer Jezus de twee geboden ‘heb God lief’ en ‘heb de ander lief’ in één adem uitspreekt, gebeurt dat wat Buber zo treffend formuleert: “Jesus brings to light the Old Testament truth that God and man are not rivals. Exclusive love to God (‘with all your heart’) is, because he is God, inclusive love, ready to accept and include all love. It is not himself that God creates, not himself he redeems; even when he “reveals himself” it is not himself he reveals: his revelation does not have himself as object. He limits himself in all his limitlessness, he makes room for the creatures, and so, in love to him, he makes room for love to the creatures.” (Buber 2002: 60, cursief origineel).

Het schijnt dat Sölles vraag waarom de westerse theologie een leer over *creatio ex nihilo* ontwikkeld heeft maar nooit een *creatio ex amore*³ bedacht in de laatste jaren steeds serieuzer wordt genomen door theologen en bij deze theologen sluit ik me aan (zoals Jeanrond 2010, Schmiedel en Matarazzo 2015). Ook hier gaat het om meer ruimte te creëren voor wat liefde kan en mag betekenen. De liefde als centraal stellen van de scheppingstheologie impliceert ook het centraal stellen van de relatie: God-mens-de andere mens. Een theologie-missologie die het ‘heb

³ Hier gaat het niet om het negeren van het in de middeleeuwen, vooral bij Thomas van Aquino, uitgewerkte *fides caritate formata* gedachtegoed, maar het bevragen van de machtsrelaties die door ‘liefdestaal’, vooral door het concept van *caritas* in gang worden gezet.

God lief en heb de ander lief' vanuit een scheppingstheologisch perspectief centraal stelt, geeft als programma aan om telkens opnieuw bij het bestuderen van, reflecteren op, zich normatief opstellen ten aanzien van sociale processen in de wereld de mens in deze primaire relatie als mens te verstaan en vraagt om voorzichtigheid met het labelen van mensen met wat voor soort identiteiten dan ook. Zo'n theologie-missologie kan niet anders dan twijfelachtig kijken naar beschrijvingen van mensen zoals 'de niet-westerse ander', of de ander als migrant om maar twee van de labels te noemen die deze leerstoel zeer aan het hart gaan. De ander als mens ontmoet ik én in de duidelijkheid van zijn/ haar anders-zijn én in de gelijkheid en het gemeenschappelijk hebben van mens-zijn. Die twee gaan altijd gepaard.

U hebt gemerkt dat ik het constant over 'de ander' heb en het begrip 'de naaste' nog niet liet vallen. Dit heeft te maken met dezelfde logica waarmee ik exegetisch de hele Hebreeuwse tekst van de twee geboden behandel. Ook hier overtuigt mij Martin Buber wanneer hij zegt dat וְאֵלֶיךָ uit Leviticus 19:18 door de Zeventig te voorbarig als degene die dicht bij is, wordt vertaald en daaruit is dan te snel de naaste, de meest dichtbijge geworden. Bubers redenering hierbij is dat "If everything concrete is equally near, equally nearest, life with the world ceases to have articulation and structure, it ceases to have human meaning. But nothing needs to mediate between me and one of my companions in the companionship of creation, whenever we come near one another, because we are bound up in relation to the same centre." (2002: 25). De gewone straattaal doet meer recht in deze kwestie wanneer het in plaats van om je naaste om je medemens gaat.

Liefhebben overstijgt hier, zoals Jezus dat ook aangeeft de Gouden Regel "behandel anderen dus steeds zo als je zou willen dat ze jullie behandelen" (Matteüs 7:12), want "only love can transform calculating justice into creative justice. Love makes justice just. Justice without love is always injustice because it does not do justice to the other one, nor to oneself, nor to the situation in which we meet. For the other one and I and we together in this moment in this place are a unique, unrepeatable occasion, calling for a unique unrepeatable act of uniting love. If this call is not heard by listening love, if it is not obeyed by the creative genius of love, injustice is done." (Tillich 1955: 16). Deze benadering van liefhebben betekent dat liefhebben getoetst wordt aan de ervaring van de mens of een groep mensen over wie een ander mens of een groep mensen zegt hem of haar lief te hebben. Dit om te bewaken dat het gebod niet uiteen valt in de delen van heb God lief en heb je naaste lief op een manier dat het lief hebben van God, de medemens – in de naam van lief hebben – leed berokkend. Deze verwerpelijke dynamiek herhaalt zich en was niet ontypisch voor de zogenaamde koloniale tijd. De complexiteit van deze liefhebberij zet zich ook vandaag de dag in en door Christelijke gemeenschappen wereldwijd voort.

Het liefhebben moet ook de relationaliteit, de verbondenheid uitgesproken door de scheppingstheologie kenmerken. De diepte en de hoogte van diens intensiviteit varieert van situatie tot situatie. Ook de woordenschat die bij liefhebben thuishoort is groot. Het gaat over de wederkerigheid van liefhebben waarin God God blijft en de mens mens blijft. Gods liefde mag hier niet voorgesteld worden als "een liefhebbend mens in het groot en Gods liefde als een menselijke liefde in het groot, een soort 'superliefde' van God als een soort 'supermens'" (Muis 2012: 94), het gaat om wederkerigheid maar niet symmetrie en daarin blijft er – moet er altijd ruimte blijven voor de mogelijkheid "dat Gods goddelijke liefde op bepaalde punten met geen enkele vorm van menselijke liefde te vergelijken" is (Muis 2012: 94). Het liefhebben onder mensen gaat dan over de

wederkerigheid en ook de asymmetrie van mens-zijn. Het liefhebben en de ander houdt ook rekening met het onbeantwoorde van het liefhebben. Het lijkt hier passend om de filosoof Lieven De Caeter te citeren, die in zijn kleine etymologie over liefhebben en het ontbreken van het werkwoord “lieven” in het Nederlands concludeert: “liefde is nijging, een aantrekking die een libidinaal⁴ pompsysteem in gang zet dat niet alleen verlangt naar lust maar als lof en aanbidding, ook gericht is op geloof en gelofte: de liefdesverbintenis. Een gelofte met lijf en leden, zeg maar met lijf en leven. Vandaar ook de twijfel en de wanhoop aan de liefde, want het is een waagstuk.” (De Caeter 2011: 54).

In een meer theologische context heeft Song dit zo geformuleerd. “Try, then, to make a biblical and theological shift from ‘the Great Commission’ to ‘the Great Commandment’. Reconstruct a theology of Christian mission on this shift and reshape programs and practices of Christian mission with God’s healing love at its heart. This will call for huge changes in the tradition and ministry of the church to which we belong and which we serve. But is there a shift worthier than this to make? It is a great risk to take, but is there a risk more challenging to take than this shift from ‘the Great Commission’ to ‘the Great Commandment’ in Christian mission?” (Song 2005: 6). Hier gaat het om meer dan over herbenoeming en hetzelfde doen, het gaat over een theologische-missiologicalische beweging die boven de dichotomieën van gospel en culture uitstijgt.

Het gaat over een theologische-missiologicalische beweging die zich wil inzetten voor *creatio ex amore*. Zo kom ik aan bij de tweede vraag van mijn rede: hoe komen theologie-missiologicalie die liefhebben en de ander centraal stelt en het bestuderen van migratie bij elkaar?

Migratie: liefhebben en de ander

De Rooms Katholieke theoloog, Giocchino Campese gebruikt een passend beeld wanneer hij het heeft over het ‘uitbarsten van migranten’, “irruption of migrants” (Campese 2012) om ook de toenemende intensiteit van theologiseren over migratie via de lens van ‘de migrant’ aan te geven. Het grote gebod, vooral het gedeelte van ‘heb je naaste lief’ wordt vaak als Bijbelse basis genomen voor theologiseren over migratie en migranten. Verdere articulaties, zoals de rol van gastvrijheid, aandacht voor de gemarginaliseerden vloeien voort uit het benadrukken van deze tekst. De ander, de naaste, degene die liefde nodig heeft, is de migrant, en dan wordt het grote gebod ingevuld als: heb de migrant lief.⁵ Campese observeert dat systematische theologen een lange tijd nodig hadden om migratie op hun agenda te zetten, en Bijbelse theologen “Precisely because the movements of

⁴ Ik hoor hier het libido-concept van Karl Jung klinken en niet dat van Freud. *Pace De Caeter!* Jung theoretiseert het libido (verlangen) als een energie die bepaalde spirituele, geestelijke en intellectuele bewegingen veroorzaakt in een mens.

⁵ Deze lijn wordt ook voortgezet in de nieuwste publicatie van de WCC over omgaan met migratie en migranten. Terwijl *The “Other” is my neighbour* (2015) de relevante vraag stelt “How can churches overcome the tendency of “othering” the outsiders?” valt het telkens opnieuw terug om de huidige migratie-ervaringen in theologische taal om te zetten en komt uit bij stellingen zoals: “that the Scriptures refer to followers of Jesus as ‘aliens and exiles’ implies that migration in itself is not viewed as an experience to be aspired to. Much rather, it calls us to justly and inclusively relate to others who equally experience alienation.” (2015: 10). De ander blijft toch de migrante ander, en ‘wij’ zijn de niet-migrante volgelingen van Jezus. Hier loopt theologiseren over migratie, in mijn lezing, telkens opnieuw spaak.

persons and entire peoples are ubiquitous in the Bible” hebben al heel veel met migratie en migranten gedaan (Campese 2012: 5).

Wat ik zover uit mijn eigen onderzoek kan observeren is dat de huidige manieren van theologiseren over migratie en migranten gegroeid zijn vanuit spontane reacties en acties van Christelijke gemeenschappen en theologen op de dagelijkse confrontaties met de meest diverse vormen van migratie maar vooral vluchtelingenstromen en zogenaamde gastarbeiders in de historische situatie tijdens en na de Tweede Wereldoorlog. Eerst was er een spontane interactie, een aan de slag gaan met veranderingen van het sociale leven, die om overtuigende theologische statements vroegen om Christelijke gemeenschappen in hun omgang met migratie en migranten te legitimeren. Het lijkt erop dat de urgentie van de situaties meestal tot prooftexting van de Bijbel leidde. De vraag die hierbij werd gesteld was: wat heeft de Bijbel en de theologische traditie te melden over migratie en migranten en de vraag was niet: wat gebeurt er hier überhaupt onder migranten, en hoezo migratie?

De vraag wat de Bijbel over migratie en migranten heeft te melden lokt antwoorden uit die de Bijbel uiteindelijk als het ultieme boek over migratie en migranten beschouwen. Theologische reflecties die in Jezus vooral de vreemdeling, de vluchteling, de migrant en ook de kerk vooral al vreemdeling, vluchteling en migrant zien, zijn allemaal begrijpelijk vanuit deze vraagstelling. Het probleem hiermee is dat deze logica telkens opnieuw uitloopt op het kijken naar de ander via de ultieme identiteit van de ander, het zij God in Jezus, het zij de andere mens, als migrant, als vreemdeling, als pelgrim, de hier niet thuis horende of zich niet thuis voelende. Deze ontwikkeling vind ik uitermate zorgwekkend, want die laat nauwelijks ruimte om de tweede vraag te stellen: wat is eigenlijk migratie en wie is eigenlijk een migrant?

Mijn collega Martha Frederiks attendeert erop dat de termen “migratie” en “migrant”, centrale begrippen in migratiestudies, zijn “usually employed without explanation or stipulation, presuming that the reader will understand what the concepts entail” (Frederiks 2015: 183), “it seems that some of | the stakeholders are rather served by a certain fuzziness of the concept; governments and individual politicians use the terms at their own expediency, in order to advance their own cause” (Frederiks 2015: 183–184). Hetzelfde verschijnsel is ook aantoonbaar binnen de kerkpolitiek, en zelfs binnen academische theologische benaderingen van migratie. Er wordt beleid gemaakt over migratie en migranten zonder de vraag te stellen waar deze termen voor staan en waar ze vandaan komen. In deze context blijven het liefhebben en de ander in het theologisch bezig zijn beperkt en gereduceerd tot de ander als migrant. Ook in de wereld van theologiseren over migratie en migranten is er een ‘terug naar af’ nodig, naar een beschouwing van migratiedynamieken wereldwijd, waarin de mens mens en God God mag blijven.

Maar hoe pak je zo’n ‘terug naar af’ voor theologiseren over migratie aan? Ik heb het al aangegeven dat in mijn lezing in het proces van theologiseren over migratie een belangrijke stap overgeslagen werd: de vraag naar wat migratie is en wie een migrant is. Mijn stelling hier is dat op het moment dat er tijdens en na de Tweede Wereldoorlog theologen (binnen en buiten de academische setting) aandacht begonnen te geven aan migratie, ze het gedaan hebben met een volledige acceptatie van de omstandigheden waaronder migratie gebeurde. Het is net als een slecht gelukte oefening in contextuele theologie: de taal, het vocabulaire, de concepten van migratiemanagement zoals

overheden dat in het leven hebben geroepen, werden door theologen simpelweg geaccepteerd en tot theologische concepten gemaakt. Theologisch wordt de lezing van de Bijbel en de traditie bepaald door deze onbevroegde sociaal-politieke situatie van migratiemanagement geregeld door natiestaten en burgerrechten.

In een uitstekende studie over de uitvinding van het paspoort beschrijft de socioloog John Torpey de geschiedenis van het proces waardoor natiestaten het legitieme monopolie hebben gekregen om migratie, menselijke beweging, te controleren en te managen (Torpey 2000). Een van de retorische uitspraken, regelmatig herhaald (zeker in het afgelopen jaar) is dat de staat dit monopolie gebruikt om hun eigen burgers te beschermen, dat de staat weet wanneer er geen ruimte meer is voor migranten (ook vluchtelingen). Migratiemanagement gebeurt voor de veiligheid van de eigen burgers van een natiestaat. Verlichtingsideologie en modernisatie-ideologieën spelen daarbij een belangrijke rol (Bauman 2004, Beck 2009). Dit proces werd in Europa (en we zijn nog steeds gefocust op Europa) intensiever rondom, tijdens en na de Tweede Wereldoorlog toen ingewikkelde bureaucratische systemen in het leven zijn geroepen om vrije menselijke beweging te regelen. De eerste theologische documenten van de oecumenische beweging over migratie dateren ook uit deze tijd (Fey 2004). Dit is de tijd waarin de natiestaat als rechtsstaat en met de aspiratie om welvaartsstaat te worden op grond van bepaalde ideologieën menselijke beweging tot 'tot in de puntjes' in regels en procedures wilde vatten: visum, verblijfsdocument, werkvergunning, verblijfstatus, illegale migranten, asielzoekers zijn slechts de meest bekende uit deze terminologie. Tot eind jaren tachtig bleek dat dit bureaucratische systeem in staat was migratie te regelen. Met de val van het communistische systeem en de daarop volgende veranderingen wereldwijd, zoals de gebeurtenis van 9/11 en de oorlogen daaraan verbonden, bleek echter dat de natiestaten nog lang niet klaar waren met het regelen en vooral het onder controle krijgen van migratie. Migratiemanagement moest niet alleen actief maar proactief gebeuren. Vervolgens hebben de natiestaten hun 'managementskrachten' gebundeld in afspraken zoals Schengen, Maastricht, Lissabon (Spijkerboer 2013) om de wilde kanten van de migratie te temmen. Financiering door de overheden van onderzoek naar migratie heeft ook zijn directe link met het migratiemanagement. Hoewel er theologische reflecties zijn die kritiek uitoefenen op migratiemanagement van natiestaten en hun gebundelde krachten, toch blijft het kader waarin over migratie wordt gesproken nauwelijks bevroegd. Veel theologisch onderzoek blijft binnen de conventies van mensen die zich van de ene natie staat naar de andere bewegen; en ook de zo genaamde transnationale bewegingen worden vooral in termen van natiestaten bekeken. Deel van de conventie is dat mensen door migratie een natiestaat verlaten en in een andere aankomen. De migrant komt als een buitenlander, een vreemdeling aan en als hij/zij de legale route volgt dan moet hij/zij geïntegreerd worden in de nieuwe natiestaat (Favell 2008); daarnaast worden ook de 'illegale migranten' gemaakt. De overgang van de ene naar de andere status hangt regelmatig van 'de geloofwaardigheid van verhalen' af.

Migrantenkerken: hoezo?

Een uitstekend voorbeeld hoe theologische reflecties het taalgebruik van migratiemanagement niet alleen overnemen maar die verder uitbreiden, wordt zichtbaar in de veel gebruikte term "migrantenkerken". Al vijftien jaar geleden werd er geroepen "We gebruiken het omdat er (nog) geen beter alternatief gevonden is." (Ferrier 2002: 33). Een onderzoek naar bestaande definities

over migrantenkerken laat zien dat deze term uitermate discriminerend is, in eerste instantie omdat het de dichotomie van migrantenkerken en Nederlandse kerken koestert.

Zoals eerder gesteld: de intentie om de nodige aandacht te schenken aan een snel veranderende samenleving uit de invalshoek van migratie was er, niet alleen in het dagelijkse leven van Christelijke gemeenschappen, maar ook op academisch niveau, ook hier in Nederland. Zoals eerder gezegd was het overnemen van de migratiemanagement-terminologie voorbarig, net zoals die in te zetten voor een theologische-missiologicalische analyse. Op deze manier kon er zonder enige moeite gesproken worden over migrantenkerken en zelfs over verschillende soorten migrantenkerken. Cornelis van der Laan (2006) heeft het over “historical migrant churches” en “newer migrant churches”. De nieuwe migrantenkerken deelt hij verder op in “ecumenical mainstream migrant churches”, “reverse mission migrant churches”, “independent migrant churches”, “denominational migrant churches” en naast deze allen of beter gezegd tegenover deze staat de term “Dutch churches”.⁶ De manier waarop deze categorieën tijdens theologiseren gebruikt worden komt ook in het bredere veld van migratiestudies voor. Het komt vaak voor dat migratiestudies zich “nauw verbonden met een moderniteitsvertoog waarin de wetenschap – en daarmee inzichten in sociale processen – groeit door analyse en differentiatie. Het moderniteitsvertoog houdt immers een groeiend onderscheidend vermogen in om classificaties te kunnen aanbrengen, verschillen te kunnen benoemen, tegenstellingen te creëren en daarom op een bijna natuurwetenschappelijke wijze de wereld te beschouwen als een veld van analytisch van elkaar te onderscheiden culturen.” (Van Dijk 2012: 205).

Het verhaal rondom ‘migrantkerken’ werd steeds ingewikkelder. In 2006 deed Karlijn Goossen een kritische lezing van de toen al bestaande literatuur over migrantkerken en migrante christenen. In haar zoektocht naar een definitie schrijft ze: “Om ‘migrantkerk’ te zijn moeten zowel het kerk-aspect als het migranten-aspect aanwezig zijn. Een definitie van ‘migrantkerk’ moet breed genoeg zijn om de veelheid aan kerken plaats te geven, maar moet ook afbakenen. [...] doel en vorm leveren wel bijzondere elementen op. Die moeten dus in de definitie een plaats krijgen” (21–22). Vervolgens gaat ze verder de ingrediënten te invullen en stelt vast dat het migrantenaspect betekent dat “de niet-Nederlandse of niet-westerse etnische of culturele achtergrond” bepalend is. (22). Ze benadrukt ook dat een definitie niet statisch mag zijn (23) en komt bij de volgende definitie uit:

Een migrantkerk is een christelijke geloofsgemeenschap die regelmatig bij elkaar komt, voor georganiseerde vieringen, waarin Bijbellesing, gebed, uitleg, muziek en rituelen een plaats hebben, waarbij de niet-Nederlandse of niet-westerse, etnische of culturele achtergrond een bepalende rol speelt in de identiteitsbeleving van de gemeenschap en/of in dagelijkse leefwereld van de betrokkenen. De vorm van vieringen en/of de inhoud van de geloofsbeleving worden in belangrijke mate bepaald door de etnische/culturele achtergrond waarin het christendom buiten Nederland vorm kreeg en/of de kerk heeft bijzondere doelstellingen en functies gerelateerd aan de problematiek die migranten ondervinden. (Goossen 2006: 24)

Deze definitie betreft een discriminerende potentie in de term want volgens deze zijn migrantkerken vooral herkenbaar door de huidskleur van hun leden. De beeld-zoek-functie van Google maakt deze veronderstelling zichtbaar, want onder de zoekopdracht ‘migrantkerken’

⁶ Een soortgelijke categorisatie komt ook bij Ferrier (2002) voor.

staan vooral beelden van zwarte mensen. Goossen observeert vervolgens dat “uit de contacten met de migrantenkerken duidelijk [wordt] dat deze christenen hier gekomen zijn vanuit andere culturen, zich lang niet altijd herkennen in de beschrijvingen en definities die blanke onderzoekers en blanke christenen van hen geven.” (Goossen 2006: 8).

Een verdere complicatie van de term ‘migrantenkerken’ trad op toen er ook ‘blanke’ migrantenkerken verschenen. Omdat de meeste leden van deze kerken uit voormalige communistische, Oost-Europese landen kwamen, voldeden ze aan het ‘niet –Westerse’ criterium van de bovengenoemde logica en werden dus ook zij migrantenkerken genoemd. De climax van het gebruik van deze term zie ik in de manier waarop die functioneel ingezet wordt in het kerkzoeker-programma van de Protestantse Kerk in Nederland met vijf categorieën onder de rubriek denominaties: Kerken buitenland, Migrantkerken, Pioniersplek, Protestantse Kerk, VPKB België. Het is een theologisch-missiological moeielijk interpreteerbaar pragmatisme, zeker wanneer de denominatie van bijvoorbeeld International End-Time Revival Ministry te Amsterdam (http://www.protestantsekerk.nl/overons/kerkzoeker/kerkzoeker/Paginas/International_End-Time_Revival_Ministry_te_Amsterdam_Zuidoost.aspx 14 januari 2016) en die van de Roemeens Orthodoxe kerk H. Gregorios de Theoloog te Schiedam (http://www.protestantsekerk.nl/overons/kerkzoeker/kerkzoeker/Paginas/Roemeens_Orthodoxe_kerk_H_Gregorios_de_Theoloog_te_Schiedam.aspx 14 januari 2016) dezelfde zijn: migrantkerken. De vraag naar de functionaliteit van deze term blijft voor mij open. Welk doel dient deze term? Het voorbeeld bevestigt wel de stelling dat theologische ondernemingen inzake migratie simpelweg het taalgebruik van het migratiemanagement van de natiewelvaartsstaat overnemen.

Nog een laatst voorbeeld: Onder de veel gestelde vragen op haar website geeft Samen Kerk in Nederland, de onafhankelijke landelijke vereniging van christelijke migrantkerken en – geloofsgemeenschappen in Nederland aan dat:

deze term steeds minder toereikend is om dit zeer diverse geheel te beschrijven. Steeds minder zien deze kerken zichzelf als migrantkerken. Er is een groeiend besef, zowel onder individuele christenen als onder christelijke gemeenschappen, dat men hier in Nederland zal blijven en hierdoor dan ook deel uitmaakt van de Kerk en samenleving van Nederland: [...] Om recht te doen aan de grote diversiteit heeft SKIN dan ook besloten om de terminologie uit te breiden met ‘internationale en/of interculturele kerken’: christelijke geloofsgemeenschappen in Nederland waarin christenen uit allerlei naties en culturen met elkaar optrekken en ernaar streven om de cultuur van het Koninkrijk van God gestalte te geven. (<http://skinkerken.wix.com/skin#!vragen/chwt>, 15 januari 2016)

Deze redenering suggereert de veronderstelling dat ‘migrantkerken’ een soort komen en gaan verschijnsel van de samenleving hadden kunnen zijn, een veronderstelling die moeielijk interpreteerbaar is in het licht van andere SKIN teksten die over migratie als een continuüm van samenlevingen spreekt.

In dit alles blijft de dichotomie van migrantkerken en Nederlandse kerken intact, deels omdat er nauwelijks verkeer is (mogelijk is) tussen de twee (Frederiks en Pruiksma 2010), deels omdat er geen hermeneutische basis aanwezig is om zo een verkeer mogelijk te maken (Jansen 2010). De observaties dat mensen onderzocht door de migrantkerken-lens zich niet geaccepteerd voelen door “the Dutch churches” leidt vervolgens naar de vraag hoe ze beter geïntegreerd kunnen

worden. Voelt u, hoe telkens opnieuw theologische reflectie in de valkuil van migratiemanagement valt? Van wat voor soort integratie is er hier sprake? Het is al problematisch genoeg om mensen met het label 'migrant' te identificeren, laat staan om gemeenschappen met de term 'migrantenkerken' te identificeren. Ondanks of juist wegens de argumenten die ik hierboven genoemd heb, kan de term niet zomaar afgeschaft worden omdat het al instrument is geworden van sociale verbeeldingen (Taylor 2004); door die term zijn er mensen gekwetst, terwijl anderen de term gebruiken voor zelfidentificatie. Samen met deze term is er een terug naar af met het verlangen om ook deze dichotomie op te lossen.

Ik stel voor om in eerste instantie terug te gaan naar een term die twintig jaar geleden in de titel van een door Jongeneel, Budiman en Visser (1996) geredigeerd boek stond: *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden- en Zuidamerikaanse christenen in Nederland*. Het gaat hier om de term gemeenschapsvorming! Gemeenschapsvorming bepaald of beïnvloed door migratiedynamieken. Door deze term serieuzer te gaan nemen, geef ik aan dat de theologie-missologie die ik wil beoefenen de bredere vraag stelt: wat gebeurt er met de sociale wereld vanuit de invalshoek van migratiedynamieken? Wat voor soort veranderingen vinden plaats in gemeenschappen? In welke gemeenschappen? Als men naar een stad, naar een stadsdeel, naar een dorp kijkt, wat gebeurt er daar? Wat gebeurt er met de PKN vanuit de invalshoek van migratie? Waarom krijgt internationale migratie buitenproportioneel veel aandacht en de binnenlandse migratie minder? Wat gebeurt er binnen de theologische opleiding? Waar worden processen, krachten van migratie expliciet genoemd? Wat betekent dat voor mensen en, breder, voor de gehele geschapen wereld? Wat voor motivaties zijn er om theologisch-missologisch onderzoek naar migratiedynamieken te starten? Door zulke vragen te stellen probeer ik terug te gaan naar af, terug naar de wederkerigheid en asymmetrie van relaties waar de mens mens, de andere mens de andere mens, en God God mag zijn ter wille van de samenleving en deze wereld in wording. Deze theologie-missologie wil zich in vrijheid bewegen met lef, door Gods liefde in Christus (Efeziërs 2:4-10 en 4:1,15) tot leven geroepen en ze wil meedoen in Gods scheppend, herscheppend werk in dit aardse bestaan waarin ze thuishoort.

Geachte aanwezigen, u begrijpt dat deze gedachten slechts een flits zijn van het werk dat ik op het oog heb voor de komende jaren. Ik zie uit naar gemeenschappelijke ondernemingen met studenten, collega's, leiders van gemeenschappen, dominees en pastores, gemeenteleden en mensen uit de breedte van de samenleving. Bij dezen kom ik aan bij het derde en laatste punt van mijn rede: hoe wil ik theologie-missologie beoefenen? Mijn korte antwoord hierop in het begin was: interdisciplinair.

Interdisciplinariteit

De inzichten die ik van Steven Tötösy de Zepetnek en Louise O. Vasvári (2011) heb geleerd over interdisciplinariteit zijn tot een van mijn stokpaardjes geworden. Ik herhaal ze omdat ik de precisie die ze aangeven belangrijk vind. Hun visie van interdisciplinariteit kent drie dimensies: intradisciplinariteit, multidisciplinariteit en pluridisciplinariteit.

Het al door velen besproken KNAW Rapport over Theologie en Religiewetenschappen van vorig jaar (2015), spreekt over een "academisch isolement" in het geval van "confessionele theologie" (KNAW Rapport 2015: 10). Afgezien van de vraag of de term "confessionele theologie" houdbaar is,

onderstreept de observatie de relationele behoefte ook binnen de academische wereld. Isolement kan doorbroken worden door interdisciplinariteit. Om te beginnen met intradisciplinariteit: luisteren en in gesprek gaan met andere theologen. Theologie-missologie kan geen moment zonder, bijvoorbeeld, Bijbelse theologen of systematische theologen. Multidisciplinair bezig zijn betekent dat ik het werk van de disciplinaire ander, de filosoof, de antropoloog, de socioloog, de literatuurwetenschapper, de historicus – en dan is er geen einde aan de lijst voor mijn werk – aanvullend acht. Pluridisciplinariteit betekent dat de wetenschappelijke relaties in daadwerkelijke samenwerkingen tussen wetenschappers vorm krijgen. Voor theologie, die een lange geschiedenis van *einzelgängers* kent, is dit misschien de grootste uitdaging. Toch heeft theologie-missologie de ander nodig, en door een positieve lezing van de KNAW Rapport, stel ik: theologie-missologie wordt door anderen gemist.

Met het oog op het bekleden van deze leerstoel wil ik nog een vierde dimensie van de interdisciplinariteit benadrukken en dat is ‘inradisciplinariteit’: theologie-missologie als beweging onder discipline; de houding van een discipel om door lerende gemeenschappen God en de ander lief te hebben.

Woorden van dank

Ik heb gezegd.

Referenties:

Bauman, Zygmunt, *Wasted Lives: Modernity and its Outcasts* (Cambridge: Polity, 2004).

Beck, Ulrich, *World at Risk* (Cambridge: Polity, 2009).

Bevans, Steve, *An Introduction to Theology in Global Perspective* (Maryknoll: Orbis, 2009).

Bloechl, Jeffrey, “Love of God and Love of one Another According to Paul”, in Ulrich Schmiedel & James M. Matarazzo, Jr. (eds), *Dynamics of Difference: Christianity and Alterity. A Festschrift for Werner G. Jeanrond* (New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2014), 87-94.

Buber, Martin, *Zweisprache*, 1929 in Martin Buber, *Between Man and Man*, translated by Ronald Gregor-Smith (London: Routledge 2002), 1-45.

Buber, Martin, *Die Frage an den Einzelnen*, 1936 in Martin Buber, *Between Man and Man*, translated by Ronald Gregor-Smith (London: Routledge 2002), 46-97.

Canale, Fernando, “Interdisciplinary Method in Christian Theology? In Search of a Working Proposal”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43 (2001), 366-389.

Cauter, Lieven De, “Het werkwoord liefde: over het freudiaanse pompsysteem”, in *De oorsprongen of het boek der verbazingen* (Leuven: LannooCampus, 2011), 49-54.

Deurloo, Karel, *Exodus en Exil: Kleine Bijbelse Theologie I* (Kampen: Kok, 2003).

Die fünf Bücher der Weisung: Verdeutsch von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig (Köln: Jakob Hegner, 1968).

Dijk, Rijk Van, "Geboorte in een Ghanese pinksterkerk", in Irene Stengs (ed.), *New in Nederland: Feesten en rituelen in verandering* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012), 189-210.

Favell, Adrian, "Rebooting Migration Theory: Interdisciplinarity, Globality, and Postdisciplinarity in Migration Studies", in Caroline Brettel & James F. Hollifield (eds), *Migration Theory: Talking Across Disciplines* (Second Edition; New York: Routledge, 2008), 259-278.

Ferrier, Kathleen, *Migrantenkerken: over vertrouwen en aanvaarding* (Kampen: Kok, 2002).

Fey, Harold (ed.), *A History of the Ecumenical Movement, Volume 2: 1948-1968* (Eugene: Wipf & Stock, 2004).

Frederiks, Martha, "Religion, Migration and Identity", *Mission Studies* 32 (2015), 181-202.

Frederiks, Martha & Nienke Pruiksmā, "Journeying Towards Multiculturalism? The Relationship between Immigrant Christians and Dutch Indigenous Churches", *Journal of Religion in Europe* 3 (2010), 125-154.

Goossen, Karlijn, "Definities", in Hans Euser, Karlijn Goossen, Matthias de Vries & Sjoukje Wartena (eds), *Migranten in Mokum: De betekenis van migrantenkerken voor de stad Amsterdam* (Amsterdam: Vrije Universiteit, 2006), 13-32.

Hanciles, Jehu, "The Future of Missiology as a Discipline: A View from the non-Western World", *Missiology: An International Review* 42 (2014), 121-138.

Jansen, Mechteld, "Hermeneutics as a Key Issue between Migrant and Non-Migrant Churches", *Studies in Interreligious Dialogue* 10 (2010), 133-147.

Jeanrond, Werner G., *Theology of Love* (New York: T&T Clark, 2010).

Jongeneel, J.A.B., *Missiologie* (Den Haag: Boekencentrum, 1991).

Jongeneel, J.A.B., R. Budiman & J.J. Visser (eds), *Gemeenschapsvorming van Aziatische, Afrikaanse en Midden-en Zuidamerikaanse christenen in Nederland* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1996).

Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen (KNAW), *Klaar om te wenden... de academische bestudering van religie in Nederland: een verkenning* (2015).

Kritzinger, J.N.J., "Studying Religious Communities as Agents of Change: An Agenda for Missiology", *Missionalia* 23 (1996), 366-396.

Laan, Cornelis van der, "Knocking on Heaven's Door: Non-Western Pentecostal Migrant Churches in the Netherlands", in André Droogers, Cornelis van der Laan & Wout van Laar (eds), *Fruitful in this Land: Pluralism, Dialogue and Healing in Migrant Pentecostalism* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2006), 47-61.

- Kritzinger, J.N.J., "Faith to faith – Missiology as Encounterology", *Verbum et Ecclesia* 29 (2008), 764-790.
- Moltmann, Jürgen, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 2000).
- Myklebust, Olav Guttorn, "Missiology in Contemporary Education: A factual Survey", *Mission Studies* 12 (1989), 87-107.
- Muis, Jan, "De liefde van God", *Nederduitse Gereformeerde Theologiese Tydskrif* 53, Supplementum 3 (2012), 91-99.
- Norman, Ralph, "Abelard's Legacy: Why Theology is not Faith Seeking Understanding?", *Australian eJournal of Theology* (2007), 1-10.
- Nyers, Peter & Kim Rygiel (eds), *Citizenship, Migrant Agency and the Politics of Movement* (London: Routledge, 2012).
- Oborji, Francis Anekwe, "Contemporary Missiology in Theological Education: Origins and New Perspectives", *Missiology: An International Review* 34 (2006), 383-397.
- Patmury, J., "Missiology in Theological Education", *Indian Journal of Theology* 36 (1994), 18-30.
- Schmiedel, Ulrich & James Matarazzo (eds), *Dynamics of Difference: Christianity and Alterity: A Festschrift for Werner G. Jeanrond* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2015).
- Schüle, Andreas, "Kāmōkā – der Nächste, der ist wie Du. Zur Philologie des Liebesgebots von Lev 19,18.34", *KUSATU: Kleine Untersuchungen zur Sprache des Alten Testaments und seiner Umgebung* 2 (2001a), 97–129.
- Schüle, Andreas, "Denn er ist wie du. Die Übersetzung und Bedeutung des Liebesgebots von Lev 19,18", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 113 (2001b), 315–334.
- Skreslet, Stanley, H., *Comprehending Mission: The Questions, Methods, Themes, Problems, and Prospects of Missiology* (Maryknoll: Orbis, 2012).
- Song, Choan-Seng, "From the Great Commission to the Great Commandment: A Biblical and Theological Shift", paper presented at Consultation on Mission The Presbyterian Church in Taiwan, June 2-3, 2005.
- Sölle, Dorothee, *Gott Denken. Einführung in die Theologie* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1990).
- Sölle, Dorothee, *Lieben und arbeiten. Eine Theologie der Schöpfung* (München: Piper, 2001).
- Sölle, Dorothee, *God heeft mensen nodig: een theologie van de schepping*, vertaald door Harmina van der Vinne (Kampen: Ten Have, 2000).
- Spijkerboer, Thomas, "Moving Migrants, States, and Rights Human Rights and Border Deaths", *Law and Ethics of Human Rights* 7 (2013), 213-242.

Taylor, Charles, *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).

Tillich, Paul, *The New Being* (Charles Scribner's Sons, 1955).

Torpey, John, *The Invention of the Passport: Surveillance, Citizenship and the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Tötösy de Zepetnek & Louise O. Vasvári, "The Study of Hungarian Culture as Comparative European Cultural Studies", in Tötösy de Zepetnek & Louise O. Vasvári (eds), *Comparative Hungarian Cultural Studies*. (Lafayette: Purdue University Press, 2011), 11-34.

World Council of Churches, *The "Other" is my Neighbour: Developing an Ecumenical Response to Migration* (Geneva: WCC, 2015).