

Contextuele theologie in Europa: Autobiografische aantekeningen van een Fries in Afrika.

(Hinne Wagenaar, 'Wereld en Zending' 31ste jaargang 2002, nr. 1)

1. Inleiding.

Onder de druk van het afronden van mijn colleges aan het einde van het eerste semester 2001-2002, temidden van stapels te corrigeren papers (Afrikaanse theologie) en onder de verzengende hitte van de Kameroense zon aan het begin van de droge tijd, wil ik proberen in te gaan op de vraag om iets te schrijven over contextuele theologie in Europa. Vanwege de tijdsdruk giet ik mijn gedachten in autobiografische aantekeningen, in de hoop dat dit enig licht kan werpen op de problematiek. In dit artikel zal ik proberen te schetsen hoe ik contextuele theologie oorspronkelijk zag in een maatschappijkritisch perspectief (class, race, gender) en, via een lange omweg, dat nu meer zie in het perspectief van cultuur en identiteit. Contextuele theologie in Europa heeft voor mij, momenteel, vooral te maken met inculturatie in Friesland. Dit verhaal gaat daarmee over een Friese Europeaan met een Afrikaanse bril op!

2. Bevrijding.

Tijdens mijn studie in de tachtiger jaren, kwam ik, samen met vele medestudenten, onder de indruk van bevrijdingstheologie in Latijns Amerika. De namen van theologen als Gutiérrez, Sobrino, Segundo, Bonino en Boff werden met een zekere eerbied uitgesproken. We waren, in onze context van academische theologie, jaloers op de combinatie van maatschappelijk engagement en theologische reflectie. Theologie was reflectie op de bevrijdingspraxis! Natuurlijk stelden we ons veelvuldig de vraag hoe we gestalte konden geven aan bevrijdingstheologie in een Europese context. Een docent als Bert Hoedemaker hielp ons door het schrijven van een paper over 'Contextuele Godgeleerdheid'. Het was voor ons toen vrij duidelijk dat een contextuele theologie in de richting zou moeten gaan van genitief-vormen van theologie, zoals feministische theologie, economische theologie en vredes-theologie (tijdens de koude oorlog met de bijbehorende hete debatten). Immers, daar lag onze interesse en maatschappelijke praxis. De centrale begrippen werden samengevat in de 'triniteit' van 'class, race and

gender', maar meer en meer werd duidelijk dat deze antropocentrische begrippen moesten worden aangevuld met 'ecologie'.

Met als doelstelling om na te denken over bevrijdingstheologie in Europa, ging ik naar Union Theological Seminary in New York, een van de centra in de V.S. qua Zwarte, Feministische en 'Derde Wereld' theologie, om daar deze vormen van bevrijdingstheologie te bestuderen. Als witte, Europese man probeerde ik na te denken over de consequenties voor Europese theologie. Ik kwam tot de conclusie dat Europese contextuele theologie om twee denkers niet heen zou kunnen, te weten Karl Marx en Karl Barth. Daarmee zou Europese theologie maatschappij/cultuur-kritisch en religiekritisch zijn! Met die inzet zou er verbondenheid zijn met andere vormen van bevrijdingstheologie (op zoek naar maatschappelijke transformatie) maar zou er tegelijk ook een typisch eigen Europees geluid te horen zijn, namelijk een fundamentele argwaan tegen alle vormen van religie. De combinatie van Barth en Marx zou voldoende worteling in Europa geven en bovendien voldoende diepgang aan een vierkant 'Nee' tegen een uit z'n voegen gegroeide patriarchale, kapitalistische en oorlogszuchtige maatschappij. Europese theologie zou dan reflectie zijn op de zoektocht naar een wereld waarin 'liefde en trouw elkaar omarmen; gerechtigheid en vrede elkaar kussen' (Psalm 85) en zou getypeerd kunnen worden door 'een uitkijken naar een wereld waar elk zijn/haar naam in vrede draagt' (H. Oosterhuis, Lied aan het Licht).¹

Hoewel ik hartstochtelijk meedraaide in deze wereld van engagement en maatschappij-kritiek, ontstond er in die hectische tijd in New York ook een onderstroom van vermoeden dat er iets ontbrak. Maar ik kon het 'tekort' toen nog niet goed onder woorden brengen. Twee ervaringen kan ik me wel herinneren. De eerste was een ervaring van ontluistering. In mijn ijdelheid meende ik al heel wat bereikt te hebben, toen ik in New York studeerde. Als boerenzoon uit een klein dorpje van het Friese platteland meende ik eindelijk mijn gevoel van minderwaardigheid af te kunnen schudden. Maar toen ik mijn eerste brief aan Heit en Mem (mijn ouders) wilde schrijven,

1. Een aantal publicaties uit die tijd zijn: B. Mahan and L.D. Richesin (eds.), *The Challenge of Liberation Theology: A First World Response* (Maryknoll: Orbis Books, 1981); V. Fabella and S. Torres (eds.) *Doing Theology in a Divided World* (Maryknoll: Orbis Books, 1985); L. und W. Schottroff (Hg.), *Wer is unser Gott?: Beiträge zu einer Befreiungstheologie im Kontext der 'Ersten' Welt* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1986); B. Klein Goldewijk, E. Borgman en F. van Iersel (red.), *Bevrijdingstheologie in West-Europa* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1988).

werd ik als door de bliksem getroffen. Ik had nooit mijn eigen taal leren schrijven en moest hen dus in het Nederlands schrijven, een taal waarin ik nooit met mijn ouders had gecommuniceerd. Plotseling begreep ik dat al mijn ambitie en studie me vervreemd hadden van mijn eigen cultuur en achtergrond. Dat ik verschillende talen had moeten leren (als theoloog inclusief Grieks, Latijn en Hebreeuws) terwijl ik mijn eigen taal niet kon schrijven.

Een tweede gewaarwording van tekort ontstond door het bestuderen van de teksten en publicaties van de eerste tien jaar (1976-1986) van EATWOT (Oecumenische Associatie van Derde Wereld Theologen). Daar zag ik voor het eerst hoe Latijns Amerikaanse theologen onder vuur kwamen te liggen vanuit Afrika en Azië. Vanuit Azië werd hardhandig duidelijk gemaakt dat de gebruikelijke kritische houding ten opzichte van 'religie' ernstig tekort kwam. A. Pieris veroordeelde deze bevrijdingstheologische houding als Westers en (neo-)koloniaal en oordeelde dat er erg geen bevrijdingstheologie in Azië zou kunnen bestaan zonder het besef dat religies een belangrijk revolutionair potentieel bezitten.² Vanuit Afrika kwam een soortgelijke kritiek maar dan meer gericht op het tekort van de bevrijdingstheologische houding ten opzichte van 'cultuur'. E. Mveng wist weliswaar de analyses aangaande armoede en bevrijding te waarderen, maar voegde toe dat in Afrika een van de grootste problemen te maken had met 'antropologische armoede'. Hij schrijft:

There is a type of poverty that I call, 'anthropological poverty'. It consists in despoiling human beings not only of what they have, but of everything that constitutes their being and essence - their identity, history, ethnic roots, language, culture, faith, creativity, dignity, pride, ambitions, right to speak ... we could go on indefinitely.³

Door dergelijke ervaringen en inzichten ontstonden er haarscheurtjes in mijn visie op contextuele theologie als uitsluitend maatschappijkritische theologie in de tradities Barth en Marx.

2. A. Pieris, "The Place of Non-Christian Religions and Cultures in the Evolution of Third World Theology" in: V. Fabella and S. Torres (eds.), *Irruption of the Third World: Challenge to Theology. Papers from the 5th International conference of EATWOT* (Maryknoll: Orbis Books, 1983), pp. 113-139.

3. E. Mveng, "Third World Theology. What Theology? What Third World?: Evaluation by an African Delegate" in: *Ibid.*, p. 220.

3. Inculturatie.

Na mijn studie werd ik, aan het begin van de negentiger jaren, beroepen tot predikant voor buitenlandse studenten in Nederland. De problematiek van de wereldsamenleving lag letterlijk elke dag op onze stoep: internationalisering van het onderwijs; pluraliteit van wereldchristendom en van de wereldgodsdiensten; interreligieuze en interculturele spanning en dialoog; vluchtelingenproblematiek. Door de grote hoeveelheid studenten uit Afrika werd ik geconfronteerd met de vele gezichten van dit continent. Niet alleen van 'officiële' uitwisselingsstudenten, maar ook van vluchteling-studenten. Steeds meer werd het me duidelijk dat Afrikaanse studenten, hoewel ze met hartstocht over allerlei zaken discussiëren, pas echt warmlopen wanneer het gaat over cultuur en culturele identiteit. Niet dat politieke en sociale onderwerpen onbelangrijk zouden zijn, maar wanneer het gaat over de koloniale geschiedenis en de betekenis van de botsing tussen Westerse cultuur en traditionele Afrikaanse cultuur dan wordt het pas echt belangrijk. En heel spannend wanneer het gaat over etnische identiteit en conflicten. Opvallend was dat ik volledig mee kon (en mocht) praten wanneer ik mijn Friese perspectief inbracht, iets wat ik steeds meer ging doen.

Ik zag me genoodzaakt om meer Afrikaanse literatuur en Afrikaanse theologie te lezen om het allemaal en beetje te kunnen begrijpen. Qua theologie waren het vooral de boeken van Lamin Sanneh (uit Gambia) en Kwame Bediako (uit Ghana) die me het belang van inculturatie duidelijk maakten. Sanneh's boek "Translating the Message"⁴ maakte een onuitwisbare indruk, vooral door de nadruk op 'translatability' (vertaalbaarheid van het evangelie). Hij betoogt dat het evangelie niet "los verkrijgbaar is"⁵, maar incarneert in de culturen van de mensen die christen worden. Fundamenteel in zijn betoog is dat heiden-christenen in de eerste eeuw van de vroege kerk niet Jood hoefden te worden, maar christen konden zijn in hun eigen culturele context. Sanneh plaatst de apostel Paulus op de grens tussen Joden-christenen en heiden-christenen en analyseert dat Paulus de heiden-christenen voortdurend moest beschermen tegen de dominante stroming van Joden-christenen, die hun Joodse cultuur wilden opdringen aan

4. L. Sanneh, *Translating the Message: The Missionary Impact on Culture* (Maryknoll: Orbis Books, 1989).

5. L. Sanneh, *Het Evangelie is niet los verkrijgbaar: Het Christendom als Inculturatiebeweging*. (Kampen: Uitgeverij Kok, 1996).

deze heiden-christenen en meenden dat zij eerst de cultuur en godsdienst van het Jodendom zouden moeten aannemen voordat ze een Jezus-volgeling zouden kunnen worden. De fundamentele keuze tot cultureel pluralisme binnen het christendom leidde, volgens Sanneh, tot een relativering van de dominante Joodse cultuur en tot een destigmatisering van perifere heidense culturen.⁶

Voor Afrikaanse theologen is dit dynamiet! Immers, vanuit dit perspectief kan een vuist worden gemaakt tegen de oude, maar nog steeds wijd verbreide opvatting dat christendom en Westerse cultuur bij elkaar horen, en dat je als christen de dominante Westerse cultuur zou moeten aannemen ten koste van je eigen inheemse cultuur. Niet voor niets heeft Kwame Bediako een van zijn boeken de titel: 'Christendom in Afrika: de vernieuwing van een niet-westerse godsdienst' gegeven.⁷ Bediako worstelt eveneens met de erfenis van het koloniale christendom, waarbinnen Afrikaanse christenen vervreemd zijn van hun eigen cultuur. Voortdurend stelt hij de vraag hoe je tegelijk authentiek christen en authentiek Afrikaan kunt zijn. Wanneer Afrikaanse christenen niet voor altijd religieus schizofreen door het leven willen gaan, zal de inculturatie van het evangelie werkelijk moeten plaatsvinden. Een van de belangrijkste onderdelen van dit proces is dat de voor-christelijke godsdiensten en culturen een plaats moeten krijgen binnen het huidige christendom. Bediako is van mening dat de overgang tot het christendom gepaard moet gaan met culturele continuïteit en niet, zoals in het koloniale christendom, met zoveel nadruk op discontinuïteit. Afrikaans christendom kan niet zonder haar eigen Afrikaanse geschiedenis, cultuur en identiteit. Dat laatste woord 'identiteit' is kenmerkend voor de theologie van Bediako.⁸

Bovengenoemde gesprekken met studenten en inzichten van Afrikaanse theologen wierpen me steeds meer terug op mijn eigen achtergrond. Ik kon het niet meer anders dan steeds weer terug te koppelen naar Friesland en de Friese kerken, en naar mijn eigen theologische positie en identiteit. Deze Afrikaanse theologen stelden vragen die ik daarvoor nooit had gesteld met betrekking tot mijn eigen achtergrond. Zij gaven me een

6. L. Sanneh, *Translating the Message*, p. 9.

7. K. Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press/Marknoll: Orbis Books, 1995).

8. Zie: K. Bediako, *Theology and Identity: The Impact of Culture upon Christian Thought in the Second Century and in Modern Africa* (Oxford: Regnum Books, 1992) en *Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective* (Accra: Asempa Publishers, 1990).

soort 'discourse' dat andere vormen van theologie mij niet hadden gegeven. De vragen tuimelden over elkaar heen. Waarom gebruiken we, na 1200 jaar christendom in Friesland, onze eigen taal niet in de kerk? En waarom is een volledige vertaling van de Bijbel pas tot stand gekomen in 1943? Waarom beschouwen we onze eigen (voor-christelijke) tradities als minderwaardig? Hoe zijn onze (Friese) voorouders gekerstend en wat betekende dat voor hun taal en cultuur? Moeten we Bonifatius zien als een held die ons van ons achterlijke heidendom verlostte, of als een intolerante missionaris die te vuur en te zwaar het heidendom bestreed? Zijn de goden van de voorouders te vergelijken met de God van Israël? (Afrikaanse theologen staan erop dat de God en Vader van Jezus Christus niet onbekend was aan de Afrikaanse voorvaderen) En 'waar' zijn onze voorouders gebleven binnen het christelijke wereldbeeld? In hoeverre is het Christendom een kracht geweest tegen onze inheemse cultuur, zoals in Afrika, of is er sprake geweest van impliciete (niet bewuste) inculturatie? Waarom is er eigenlijk nooit een bewuste theologische reflectie op gang gekomen aangaande inculturatie in Friesland? En waarom hebben we nooit serieus de vraag gesteld hoe we tegelijk authentiek christen en authentiek Fries kunnen zijn? Dergelijke vragen hebben me ervan overtuigd dat in Friesland verder nagedacht moet worden over inculturatie en geloof. Teveel en te vaak hebben we onze Friese cultuur buiten kerk moeten laten. We zijn zo gelovigen zonder geschiedenis geworden. Bediako schrijft: 'zonder geheugen hebben we geen verleden en zonder verleden hebben we geen identiteit'.⁹ Als voorbeeld haal ik mijn grootouders aan, die al meer dan 90 jaar (als Friezen) naar de kerk gaan. Zij weten wel van de geschiedenis van Israel te vertellen, maar praktisch niets over de geschiedenis van Friesland. Identiteit wordt zo ook een centraal begrip binnen Friese theologie.

Om kort te gaan, nu ik gevraagd word iets te schrijven over contextuele theologie, dan kan ik die vraag niet meer beantwoorden zonder te refereren aan mijn Friese achtergrond en een te ontwikkelen Friese theologie.¹⁰

9. K. Bediako, "Understanding African Theology in the 20th Century" in *Bulletin for Contextual Theology in Southern African and Africa*, Vol. 3/No. 2 (June, 1996): p. 4.

10. Een aantal publicaties in de richting van Friese theologie zijn: Nummer 22 van *Allerwegen, Evangelie en cultuur in Friesland* (Kampen: Uitgeverij Kok, 1996); H. Wagenaar, Y. Schaaf en A. van der Meiden, *In eigen teology?: Afrikaanse fragen yn it Frysk en yn it Saksysk* (KFFB, 1999) De titel van de Nederlandse vertaling luidt: *Een eigen theologie: Friese en Saksische antwoorden op Afrikaanse vragen* (Kampen: Uitgeverij Kok,

4. Afstand en Identiteit (Distance and Belonging)

In het bovenstaande heb ik, heel in het kort, mijn ontwikkeling beschreven van bevrijdings-theologie tot inculturatie-theologie. In de 4 jaar dat ik nu in Kameroen doceer aan het seminarium van de Presbyterian Church in Cameroon, ben ik me steeds vaker gaan afvragen hoe die twee stromen zich tot elkaar verhouden. Elk jaar geef ik een cursus Afrikaanse theologie, maar tegelijk geef ik ook cursussen bevrijdingstheologie. Ik voel me volstrekt thuis in beide stromingen en vind dat ze bij elkaar horen. Maar dat is niet vanzelfsprekend gezien de gespannen verhoudingen tussen theologen uit de twee kampen. In het nu volgende wil ik proberen aan te geven hoe de twee stromingen bij elkaar horen als twee kanten van dezelfde medaille. Daarmee probeer ik te formuleren dat 'inculturatie' en 'bevrijding' beide een fundamenteel onderdeel zijn van elke contextuele theologie. In verschillende contexten kan het echter zijn dat de ene stroming meer benadrukt dient te worden dan de andere. Ik zal dit toelichten aan de hand van de gedachten van twee theologen, Andrew Walls en Miroslav Volf. Andrew Walls, de leermeester van Bediako, schreef in 1982 het artikel 'Het evangelie als gevangene en bevrijder van cultuur'.¹¹ Daarin schrijft hij dat er in de geschiedenis van de kerk twee tegengestelde krachten aan het werk zijn als het gaat om evangelie en cultuur, en dat beide terug zijn te voeren op het evangelie zelf. Het ene noemt hij het 'verinheemings principe' (indigenizing principle) waarmee hij wil aangeven dat het evangelie een plaats hoort te krijgen in de lokale cultuur van de betrokken mensen zodat de kerk een plaats is waar zij zich thuis voelen. Geen enkele groep christenen heeft het recht om in de naam van Christus andere christenen wetten en regels op te leggen. Het andere noemt hij het 'pelgrim- principe' hetgeen impliceert dat christenen steeds de bestaande cultuur onder kritiek stellen en op zoek zijn naar een nieuwe samenleving. Zij zijn voortdurend, als pelgrims, op zoek naar een nieuw 'vaderland'. Terwijl het verinheemings principe (de term werd later vervangen door inculturatie) het geloof laat wortelen in de cultuur, fluistert het pelgrim principe de waarschuwing dat de bestaande cultuur de kritiek van

2000); H. Wagenaar, "Theology, Identity and the Pre-Christian Past: A critical analysis of Dr. K. Bediako's theology from a Frisian perspective", *International Review of Mission Vol. LXXXVIII/ No. 351*, (1999): pp. 364-380.

11. A. Walls, "The Gospel as Prisoner and Liberator of Culture" in A. F. Walls, *The Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith* (Maryknoll: Orbis Books/Edinburgh: T&T Clark, 1996), pp. 3-15.

het evangelie niet kan doorstaan. Het evangelie accepteert iedere lokale cultuur maar transformeert het van binnenuit tot een nieuwe schepping. Aan de ene kant zijn christenen dus van harte thuis in hun eigen cultuur, terwijl ze aan de andere kant steeds bezig zijn met het blootleggen van de tekorten en rottigheden van diezelfde cultuur. Met deze begrippen is Walls in staat om de twee kanten van 'bevrijding' en 'inculturatie' bij elkaar te houden. Inculturatie is het proces waarin kerk en geloof van harte thuis horen in de inheemse cultuur. Geen enkele cultuur is te min voor het evangelie! Bevrijding staat voor het voortdurend zoeken naar het Rijk Gods, waarbij de machten die ons knechten aangeklaagd worden en wij smachten naar recht en vrede voor iedereen. Omdat Walls in zijn denken erg gericht is op de situatie van de kerk in Afrika, legt hij veel nadruk op inculturatie. Hij gebruikt het pelgrim-principe veel minder in zijn werk. Blijkbaar maakt zijn gerichtheid op de Afrikaanse context het noodzakelijk om aspecten van cultuur en culturele identiteit te benadrukken.

Op een zeer indringende wijze schrijft ook Miroslav Volf over de relatie tussen cultuur en evangelie.¹² Hij gebruikt het begrippenpaar 'distance and belonging' hetgeen ik voorlopig vertaal met 'afstand en identiteit'. Hij worstelt met zijn positie als Kroaat en christen temidden van de stormachtige ontwikkelingen in het voormalige Joegoslavië met haar etnische-schoonmaak-oorlogen. Hij schrijft het volgende:

Both distance and belonging are essential. Belonging without distance destroys: I affirm my exclusive identity as Croatian and want either to shape everyone in my own image or eliminate them from my world. Distance without belonging isolates: I deny my identity as Croatian and draw back from my own culture. But more often than not, I become trapped in the snares of counter-dependence. I deny my Croatian identity only to affirm even more forcefully my identity as a member of this or that anti-Croatian sect. And so an isolationist 'distance without belonging' slips into a destructive 'belonging without distance'. Distance from a culture must never degenerate into flight from that culture. Rather, to be a sojourner must be a way of living *in* a culture and *for* a culture. In biblical terminology, the reign of God is not *of* this world, but is *in* this world and *for* this world.

Te midden van grote etnische spanningen spreekt Volf over het grote belang van afstand tussen de Kroatische (kerkelijke) cultuur en het evangelie. Hij benadrukt dat Christenen

12. M. Volf, "A Vision of Embrace: Theological Perspectives on Cultural Identity and Conflict", *The Ecumenical Review*, Vol.47/ No. 2 (1995): pp. 195-205; M. Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation* (Nashville: Abingdon Press, 1996).

een realiteit kennen die belangrijker is dan de cultuur waartoe ze behoren. Die realiteit is namelijk de nieuwe wereld die God creëert; een wereld waarin mensen uit alle volken en stammen, natiën en talen zich verzamelen rond de troon van God; een wereld waarin alle tranen van hun ogen zullen worden gewist (Openbaring 7). Christenen nemen afstand van hun cultuur vanwege hun ultieme verbondenheid met God en God's toekomst. Maar tegelijk vraagt Volf zich af waar deze afstand uiteindelijk toe leidt, omdat christenen kunnen niet in een vacuüm leven en geen 'derde ras' vormen in de wereld. Vandaar dat Volf aangeeft dat deze afstand christenen niet uit hun cultuur haalt. Integendeel, wanneer iemand antwoord geeft aan de roep van het evangelie dan staat diegene als het ware met een voet buiten de cultuur terwijl de andere stevig in de cultuur is geworteld.¹³ Zoals Jezus hartstochtelijk behoorde tot de Joodse cultuur en die van binnenuit probeerde te evangeliseren, zo ook is de relatie van christenen tot hun eigen cultuur. Identiteit en afstand zijn beide essentieel.

Ik voel met zeer verbonden met Volf's woorden. Anders dan Walls legt hij veel meer nadruk op 'afstand' dan op 'identiteit', hetgeen heel goed te begrijpen valt, gezien de context waarin hij schrijft. Natuurlijk is hij uiterst kritisch op een 'belonging' die anderen uitsluit en elimineert. En gelukkig pleit hij voor omarming van andere etnische groepen ('embrace' in plaats van 'exclusion'). Maar zijn begrippenpaar maakt het mogelijk om de aspecten van cultuurkritiek en culturele worteling, van afstand en identiteit, in een perspectief te zien. Volf benadrukt het universele visioen van recht en vrede voor alle mensen, maar weet dat er geen universaliteit-eenheid bestaat zonder particulariteit-identiteit.

5. Conclusie

In een contextuele Europese theologie moet er plaats zijn voor 'bevrijding' en 'inculturatie'. Mijn indruk is dat bij het zoeken naar een contextuele theologie in Europa de balans gewoonlijk uitslaat in de richting van 'bevrijding'. Vanuit mijn eigen achtergrond ben ik steeds meer het belang gaan inzien van inculturatie. Contextuele theologie houdt voor mij, als Friese Europeaan in Afrika, in dat er nagedacht moet worden over Friese theologie. Maar dat impliceert geen kritiekloze omarming van de Friese cultuur en een isolement ten opzichte van anderen. Met de bovenstaande

13. M. Volf, "A Vision of Embrace", p. 198.

gedachten van Miroslav Volf hoop ik enigszins een antwoord te geven aan diegenen die Friese theologie een enge en gevaarlijke zaak vinden. Zij vinden dat Friese theologie teveel riekt naar etnische particuliere belangen en alleen maar kan leiden tot conflicten zoals die veelvuldig in Afrika te vinden zijn. Deze kritiek komt meestal van mensen die deel zijn van een dominante cultuur maar zich dat niet bewust zijn. Van mensen die niet weten wat het is om eeuwenlang cultureel gemarginaliseerd te zijn. Ik ben van mening dat het universele visioen nooit uit het oog mag worden verloren, maar dat het geen pas geeft wanneer dominante culturele (en kerkelijke) stromingen perifere culturele groepen gaan waarschuwen hoe gevaarlijk hun inspanningen zijn om kerk te willen zijn in hun eigen culturele context. In Afrika hebben ze genoeg gehad van missionarissen die universaliteit preken, maar intussen de mensen losmaken van hun culturele erfgoed en hen daarmee slachtoffers maken van globalisering en Westerse cultuur. In Friesland heeft dat ook lang genoeg geduurd. We willen gelovig in de wereld staan vanuit onze specifieke identiteit, en met open armen naar anderen. Elke contextuele theologie, en dus ook contextuele theologie in Europa, leeft van de spanningsboog tussen universaliteit en particulariteit, pelgrim-principe en verinheemsing-principe, afstand en identiteit. Maar in een wereld van verregaande globalisering denk ik dat we in Friesland nadruk moeten leggen op particulariteit, identiteit en inculturatie. Om zo een lang verleden van culturele vervreemding ongedaan te maken en te compenseren.