
Het vak missiologie anno nu:

De plaats en betekenis van missiologie in het theologisch curriculum

S. Paas

Abstract

Because missiology as a theological discipline has come under attack in the slip-stream of post-colonialism, Western guilt, and ongoing secularization, proposals have surfaced to change its name into, for example, 'Mission Studies' or 'Intercultural Theology'. This article, while affirming that these proposals are valuable in themselves, advocates the retention of the theological discipline of Missiology. This discipline takes seriously the urgency of evangelization both within and outside Europe, an urgency that is affirmed time and again by Christians from the global South. Missiology's place in the theological curriculum will increasingly be determined by the current turn to practices as the object of theology. In cooperation with other disciplines, especially the social sciences, it will contribute its own theological voice to the science of missions. Finally, as the living memory of Christianity's own expansion, missiology will continue to be a rich resource for public theology in a secularizing and pluralizing society.

1. Wat is missiologie?

Missiologie, als vak ontstaan in de laatste decennia van de 19^e eeuw,¹ is één van de jongste disciplines in de theologie. Misschien komt het door dit jeugdige karakter dat haar tektonische platen nog volop in beweging zijn. Er is een voortdurend debat gaande over vragen als wat precies het studieobject van de missiologie is, wat de eigen methoden zijn van de missiologie en zelfs of missiologie wel 'missiologie' moet heten. Volgens sommigen gaat missiologie over vrijwel alles waar de theologie belang in stelt en is zij relevanter dan ooit. Volgens anderen heeft missiologie nauwelijks een eigen onderzoeksdomein en is

1 Friedrich Schleiermacher was de eerste die de studie van de zending (*Theorie des Missionswesens*) toevoegde aan het theologisch curriculum, in de tweede editie van zijn *Kurze Darstellung des Theologischen Studiums* (1830), §§291-298. Zie *Kritische Gesamtausgabe* I.6, Walter de Gruyter: Berlijn 1998. Vrij algemeen worden de protestantse theologen Alexander Duff (1806-1878; leerstoel Edinburgh in 1864) en Gustav Warneck (1834-1910; leerstoel Halle in 1896), en de katholieke theoloog Joseph Schmidlin (1876-1944; leerstoel Münster in 1914) beschouwd als de eerste academische missiologen.

zij als bijverschijnsel van een koloniale en imperialistische tijd overbodig geworden. Dit alles roept de vraag op naar de eigen aard en betekenis van missiologie als theologisch vak.

De Schotse zendingshistoricus Andrew Walls definieert missiologie als ‘the systematic study of all aspects of mission.’² Die definitie heeft als voordeel dat onmiddellijk duidelijk is wat het studieobject van de missiologie is, maar het effect is wel dat missiologie als discipline aan profiel verliest. Missiologie is in deze benadering niet zozeer een theologisch vak met een eigen benadering en methodiek, maar veel meer een onderzoeksveld waarin allerlei disciplines – theologisch of anderszins – elkaar opzoeken en met verschillende methodieken proberen inzicht te verschaffen in de dynamiek van missionaire bewegingen. Misschien zouden we hier beter kunnen spreken van ‘*Mission Studies*’ of ‘*Missionswissenschaft*’, naar analogie van bijvoorbeeld ‘middeleeuwse studies’ (mediëvistiek) of ‘bewegingswetenschappen’. Net zoals allerlei wetenschappers en *practitioners* zich vanuit verschillende disciplines in deze onderzoeksvelden bewegen en zo al congresserend en samenwerkend een kennissamenleving vormen, zo zouden we zendingswetenschappers kunnen zien als een interdisciplinaire gemeenschap van theologen, sociaal-wetenschappers, zendelingen, historici, filosofen en politicologen, die zich om de een of andere reden professioneel verdiepen in het verschijnsel ‘zending’. Wat deze groep bovendien onderscheidt van andere wetenschappers zou volgens Stanley Skreslet kunnen zijn dat zij een aantal waarden of routines (‘scholarly habits’) delen, zoals interesse in de processen van religieuze verandering, een respectvolle houding tegenover de realiteit van religieus geloof, en een voortdurende zoektocht naar de integratie van het veelvoud van mogelijke wetenschappelijke perspectieven op het gelaagde, multiculturele en eeuwenoude fenomeen dat ‘zending’ heet.³

Deze benadering verheldert het studieobject van de missiologie en zij maakt ook duidelijk dat dit complexe studieobject alleen interdisciplinair kan worden onderzocht. Maar hoe zinvol en belangrijk dit ook is, het lost niet de vraag op wat aan dit alles de eigen bijdrage is van missiologie als *theologische* discipline. Voor die vraag staan faculteiten die missiologie op het curriculum hebben staan. Wat is missiologie als theologisch vak? Welke vragen stelt dit vak aan de orde? Wat is haar benadering en methodiek? En voor theologie- en ambtsopleidingen belangrijk: waarom moeten aanstaande predikanten in Nederland iets weten van missiologie?

2 Andrew F. Walls, ‘Missiology’, *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneve: WCC 2002.

3 Stanley H. Skreslet, *Comprehending Mission: The Questions, Methods, Themes, Problems, and Prospects of Missiology*, Orbis: Maryknoll 2012, 12-14.

2. Missiologie als interculturele theologie?

De discussie over de aard en betekenis van missiologie kan principieel worden aangesneden door te verwijzen naar een discussie die een aantal jaren geleden speelde onder Duitstalige missiologen. In 2005 publiceerden de missiologische sectie van de *Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WGTh)* en het bestuur van de *Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft (DGMW)* een beleidsstuk over de benaming van het vak ‘missiologie’ in het theologische curriculum.⁴ De opstellers van het document constateren dat het begrip ‘zending’ (*Mission*) in het huidige publieke en theologische debat vaak stuit op irritaties en misverstanden.⁵ Mede met het oog hierop stellen de Duitse missiologen een nieuwe naam voor hun vak voor, of liever een uitbreiding van de naam. In plaats van de traditionele benaming ‘*Missionswissenschaft*’ willen zij voortaan spreken van ‘*Missionswissenschaft beziehungsweise Interkulturelle Theologie*’, waarbij het tweede lid een verklarende toevoeging is bij het eerste. Interculturele theologie kan, volgens het Duitse voorstel, worden gedefinieerd als een theologische discipline die in de eerste plaats reflecteert op de verhouding van het christendom tot niet-christelijke religies en wereldbeschouwingen, en in de tweede plaats op de verhouding van het westerse christendom tot zijn niet-westerse culturele varianten. Deze interreligieuze competentie van theologen veronderstelt volgens het document een stevige godsdienstwetenschappelijke achtergrond, maar wat er nu precies *theologisch* is aan interculturele theologie, dat blijft ietwat in het vage.

Dit voorstel heeft ook in Nederland enige respons gevonden. In 2011 stelde Volker Küster, tot voor kort (2002-2012) hoogleraar crossculturele theologie aan de Protestantse Theologische Universiteit, zelfs dat in Nederland de leerstoelen Missiologie bijna overal in leerstoelen Interculturele Theologie zijn veranderd – een ontwikkeling die hij als voorbeeld voorhield aan Duitse theologiefaculteiten.⁶ Een snelle rondblik over de websites van de theologiefaculteiten in Nederland leert dat deze conclusie echter te voorbarig is. Voor zover ik kan zien, heeft de term ‘interculturele theologie’ in ons taalgebied de oudere aanduidingen ‘missiologie’ en (in mindere mate) ‘oecumenica’ bepaald nog niet verdrongen. Aan de andere kant hoeft het handhaven van een naam

4 ‘Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft’, *Zeitschrift für Mission* 31 (2005), 376-382.

5 Vgl. Skreslet, *Comprehending Mission*, 1. Een diepgaande en verstrekkende analyse van de crisis van (westerse) zending geeft James A. Scherer, *Gospel, Church, & Kingdom: Comparative Studies in World Mission Theology*, Wipf and Stock: Eugene 1987, 21-38.

6 Volker Küster, *Einführung in die Interkulturelle Theologie*, Vandenhoeck&Ruprecht: Göttingen 2011, 10-11.

natuurlijk niet te betekenen dat de inhoud ook hetzelfde blijft. Ik vermoed dat Küster wel meer gelijk krijgt als we de invulling van deze leerstoelen en instituten vergelijken met de manier waarop missiologie in de generaties voor ons werd opgevat. Bijna overal is het accent verschoven in de richting van de studie van niet-westers christendom en de vraag hoe dit zich verhoudt tot 'onze' variant van christendom.

Zo lijkt het erop dat 'interculturele theologie' – of het nu de naam is of de zaak – inderdaad een opmars maakt ten koste van de oudere benadering van 'missiologie' als de theologische discipline die dienstbaar is aan de verbreiding van het christelijk geloof. Voor zover 'interculturele theologie' vooral een nieuwe naam is voor 'oecumenica' en gaat over de relaties tussen christenen en kerken uit verschillende culturen, is dat een waardevolle en noodzakelijke correctie op oudere modellen van overdracht en afhankelijkheid. Het 'self-theologizing' karakter van niet-westerse kerken wordt hierin veel beter verdisconteerd.⁷ In het Duitse voorstel wordt 'interculturele theologie' echter ook nadrukkelijk betrokken op de relatie tussen het christendom en andere godsdiensten en levensbeschouwingen, hetgeen de vraag oproept wat er precies 'wederzijds' is in het theologiseren van christenen en niet-christenen.

De term 'interculturele theologie', gebruikt voor het gesprek tussen christenen en niet-christenen, klinkt mij meer ideologisch geladen in de oren dan woorden als 'dialog', aangezien hier blijkbaar de pretentie wordt gevoerd dat christenen en niet-christenen in gezamenlijkheid kunnen werken aan een religie overstijgende theologie, of dat christelijke theologie kan putten uit verschillende religieuze bronnen die als gelijkwaardig worden beschouwd ('interreligieuze theologie' of 'comparatieve theologie').⁸ Missiologisch gezien lijkt de toepassing van de term 'interculturele theologie' op de verhouding met niet-christelijke levensbeschouwingen mij minder gelukkig.

7 Vgl. Henning Wrogemann, *Interkulturelle Theologie und Hermeneutik: Grundfragen, aktuelle Beispiele, theoretische Perspektive*, Gütersloher Verlagshaus: Gütersloh 2012, o.a. 37-41.

8 Vgl. Perry Schmidt-Leukel, 'Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie', *Evangelische Theologie* 71 (2011), 4-16. Geciteerd bij Andreas Feldtkeller, 'Missionswissenschaft und Interkulturelle Theologie', *Theologische Literaturzeitung* 138 (2013), 6. Zie ook James L. Fredericks, *Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity*, Orbis: Maryknoll 2004; Francis X. Clooney, 'Comparative Theology – as Theology', in: David Cheetham e.a. (ed.), *Interreligious Hermeneutics in Pluralistic Europe: Between Texts and People*, Rodopi: Amsterdam 2011, 355-377.

Verder is het de vraag of de naam ‘missiologie’ inderdaad kan verdwijnen wanneer we de internationale relaties tussen christenen serieus nemen. Als iets duidelijk is geworden in de laatste decennia is het dit: zending is niet langer een beweging vanuit een groep christelijke landen in het Westen naar hun niet-christelijke koloniën in het Zuiden. In de literatuur van de laatste jaren dringen zich twee begrippen telkens weer op. Het eerste is dat we tegenwoordig spreken van een ‘*global Christianity*’ of misschien liever ‘*world Christianity*’.⁹ Het tweede is dat zending nu een kwestie is van ‘mission from everywhere to everywhere’.¹⁰ Het christendom heeft een thuis gevonden in tal van culturen, waardoor de wereld er niet langer één is van ‘zenders’ en ‘ontvangers’. Het is niet langer zo dat het christelijk geloof in het westen wordt geproduceerd en in het Zuiden wordt afgenomen; het wordt op tal van plekken geproduceerd, omgewerkt, afgebouwd en opnieuw op reis gezonden. Zending is niet langer een eenrichtingsbeweging. Tegen die achtergrond valt het op hoezeer het Duitse document is gestempeld door het onderscheid tussen westerse en zuidelijke kerk, waarbij de laatste wordt bestempeld als een hoeveelheid ‘culturele varianten’, impliciet daarmee het westerse christendom als norm stellend. Als daarbij nog gezegd wordt dat missiologen bij voorkeur ‘buitenlandervaring’ moeten hebben, ofwel gewerkt moeten hebben in één van de zuidelijke ‘zendingenvelden’, wordt wel duidelijk dat dit voorstel om missiologie om te duiden

9 De missioloog Lamin Sanneh wil onderscheid maken tussen ‘world Christianity’ en ‘global Christianity’, waarbij het eerste begrip wordt gedefinieerd als ‘the movement of Christianity as it takes form and shape in societies that previously were not Christian, societies that had no bureaucratic tradition with which to domesticate the gospel’ en het tweede begrip als ‘the faithful replication of Christian forms and patterns developed in Europe’ (Lamin Sanneh, *Whose Religion is Christianity? The Gospel beyond the West*, Eerdmans: Grand Rapids 2003, 22-23). Zie verder o.a. Michael Pocock e.a., *The Changing Face of World Missions: Engaging Contemporary Issues and Trends*, Baker Academic: Grand Rapids 2005; Craig Ott, Harold A. Netland (ed.), *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, Baker Academic: Grand Rapids 2006; Lamin Sanneh, *Disciples of All Nations: Pillars of World Christianity*, Oxford University Press: Oxford 2008; Andrew F. Walls, ‘The Rise of Global Theologies’, in: Jeffrey P. Greenman, Gene L. Green (ed.), *Global Theologies in Evangelical Perspective: Exploring the Contextual Nature of Theology and Mission*, IVP Academic: Downers Grove 2012, 19-34.

10 Andrew F. Walls, ‘Afterword: Christian mission in a Five-hundred year context’, in: Andrew Walls and Cathy Ross (ed.), *Mission in the 21st Century: Exploring the Five Marks of Global Mission*, Orbis: Maryknoll 2008, 202. Zie ook Andrew F. Walls, ‘The Ephesian Moment: At a Crossroads in Christian History’, in: Idem, *The Cross-Cultural Process in Christian History*, Orbis: Maryknoll 2002, 72-81.

als interculturele theologie, ondanks alle goede bedoelingen, de nieuwe werkelijkheid niet voldoende recht doet.¹¹

Die nieuwe werkelijkheid houdt onder andere in dat Europa ook zendingsveld is geworden.¹² Die gewaarwording, in combinatie met de emancipatie van de niet-westerse kerk, heeft bijgedragen aan het besef dat het christendom een wereldreligie is en dat zending zich kriskras over de planeet beweegt. Wie dit serieus neemt – en we kunnen er niet achter terug – zal ook moeten accepteren dat het vakgebied van de missiologie niet langer unilateraal kan worden ingevuld door westerse theologen, gebaseerd op hun eigen culturele ervaringen. Wij zullen voluit recht moeten doen aan het feit dat tienduizenden Afrikanen en Aziaten Europa zien als een zendingsveld in de betekenis waarvoor Europeanen zelf zo gevoelig zijn geworden.¹³ Het doet vreemd aan wanneer westerse theologen, vanwege hun (deels terechte) schuldgevoel over de periode van de westerse koloniale zending, vervolgens een nieuwe vorm van Europese hegemonie willen vestigen door de missiologie te ontdoen van alles wat riekt naar geloofs-overdracht en bekering. Dat doet geen recht aan de christelijke zending zelf, die oneindig veel ouder, breder en veelkleuriger was en is dan de relatief korte periode waarin Europeanen en Amerikanen zending bedreven in de *Majority World*.¹⁴ En het doet ook geen recht aan het theologisch zelfverstaan van een groot deel, misschien zelfs het grootste deel, van de christenheid.

Daarom stem ik in met Andreas Feldtkeller dat juist een waarlijk intercul-

11 Zie ook de respons op het document door Francis Anekwe Oborji, ‘Missiology in Relation to Intercultural Theology and Religious Studies’, *Mission Studies* 25 (2008), 113-114.

12 De eerste Europese theoloog die (bij mijn weten) zijn eigen land een ‘zendingsveld’ noemde, was Gerhard Hilbert, hoogleraar theologie in Rostock (1916). Zie daarvoor Stefan Paas, ‘The Making of a Mission Field: Paradigms of Evangelistic Mission in Europe’, *Exchange* 41 (2012), 44-67. Het is overigens belangrijk daarbij te noteren dat deze min of meer ‘officiële’ vaststelling werd voorafgegaan door tal van dergelijke uitspraken door vertegenwoordigers van gemarginaliseerde christelijke groepen, te beginnen met de 16e-eeuwse anabaptisten die over hun mede-Europeanen spraken als ‘heidenen’ (zie hoofdstuk 2 van mijn volgend jaar te verschijnen boek *Church Planting in the Secular West: A Critical View from Europe*, Eerdmans: Grand Rapids).

13 Voor een bespreking van recente studies naar niet-westerse zending in Europa (‘reversed mission’) en de Europa-beelden die gangbaar zijn onder zendelingen uit andere continenten, zie Stefan Paas, ‘Mission from Anywhere to Europe: Americans, Africans, and Australians Coming to Amsterdam’, *Mission Studies* 32.1 (2015), 4-31.

14 Voor overzichten van vroegchristelijke zending, bijvoorbeeld uit Afrika, India en China, zie Dale Irvin, Scott Sunquist, *History of the World Christian Movement I: Earliest Christianity to 1453*, Orbis: Maryknoll 2001. Deze serie stelt zich als doel een niet-eurocentrische zendingsgeschiedenis te presenteren.

turele theologie ons ertoe zou moeten brengen ‘zending’ als transcultureel getuigenis, verkondiging en overtuiging serieus te nemen.¹⁵ Het christendom is niet een religie die ergens onderweg per ongeluk multicultureel is geworden, maar het was daarop van meet af aan aangelegd. Juist het missionair-zijn van het christendom is de oorzaak van zijn beweeglijkheid en interculturaliteit. Het zou daarom meer dan vreemd zijn als een terechte poging om interculturaliteit meer gewicht te geven zou uitmonden in het verwaarlozen van zending. Het idee van de interculturele verbinding van volken en mensen met elkaar is allereerst verwezenlijkt door *zending*, door de eenvoudige maar revolutionaire gedachte dat alle mensen niet alleen recht hebben op het inzicht dat aan weinigen is geschonken, maar ook dat zij alleszins capabel zijn om dit inzicht te begrijpen, te ontvangen en te verwerken. Zodra deze gedachte wordt opgegeven, stopt de zending en begint de tribalisering.

3. Evangelisatie als hart van de zending

Een intercultureel gevoelige en historisch bewuste benadering van de missiologie als theologische discipline vraagt dus om het centraal stellen van het geloofsgetuigenis, ofwel evangelisering. Hoewel de vakdiscipline van de missiologie in haar collectief geheugen nog de herinnering meedraagt aan de tijd waarin evangelisatie een verdachte zaak was, is er inmiddels een nieuw elan ontstaan. Sinds de jaren zeventig zien we op verschillende fronten een hernieuwde aandacht voor evangelisatie als het hart van de christelijke zending. In 1982 publiceerde de Wereldraad van Kerken *Mission and Evangelism: An Ecumenical Affirmation*, waarin gezocht werd naar een herwaardering van evangelisatie naast de vanouds sterk aanwezige nadruk op sociale gerechtigheid. Het recente rapport *Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes* (2013) zet die lijn voort, waarbij de invloed van de pentecostale beweging en de oosterse orthodoxie als nieuw element te noteren valt.¹⁶ In de evangelicale beweging vond enigszins een omgekeerde beweging plaats: in verschillende manifesten zien we een groeiende aandacht voor holistische of integrale zending (sociale gerechtigheid, ecologie), naast het traditioneel sterke accent op evangelisatie.¹⁷

15 Feldtkeller, ‘Missionswissenschaft’, 3-12.

16 Voor een vergelijking en analyse van beide documenten, zie Jan A.B. Jongeneel, “Mission and Evangelism” (1982) and “Together Towards Life” (2013), *Exchange* 43 (2014), 273-290.

17 Voor een overzicht van de ontwikkeling, zie C. René Padilla, ‘Integral Mission and Its Historical Development’, in: Tim Chester (ed.), *Justice, Mercy, and Humility*, Paternoster: Carlisle 2003. Zie ook zijn *Mission between the Times: Essays on the Kingdom*, Eerdmans: Grand Rapids 1985.

Wanneer we specifiek naar Europa kijken, valt het contextuele aspect niet te ontkennen in deze groeiende nadruk op evangelisatie. Vooraanstaande Europese politici uit het christendemocratische kamp laten zo af en toe vallen dat we opnieuw op zoek moeten naar de ‘ziel’ van Europa. Theologen en andere denkers wijzen op de groeiende ‘sprakeloosheid’ met betrekking tot religiositeit in het algemeen en christendom in het bijzonder. De pluralisering van Europese landen leidt tot vragen van missionaire aard, evenals de migratie van niet-westerse christenen naar dit continent. Boeiend zijn in dit verband ook de ontwikkelingen in de Rooms-Katholieke Kerk. Post-Vaticanum II-documenten als *Ad Gentes* (1965), *Evangelii Nuntiandi* (1975), *Redemptoris Missio* (1990) en *Evangelii Gaudium* (2013) brachten het theologische denken over zending en evangelisatie onder de katholieken in een stroomversnelling. Sinds het begin van de jaren negentig van de vorige eeuw richten de verschillende pausen bovendien nadrukkelijk de aandacht op wat de ‘herevangelisatie van Europa’ is gaan heten.

Kortom, het lijkt erop dat – als gevolg van de opkomst van de niet-westerse kerken en van de secularisatie van het Westen – er overall sprake is van een her vinden van het hart van christelijke zending. Daarmee hoeft de in de 20^e eeuw gewonnen breedte en diepte van zending niet verloren te gaan, maar zal zending meer dan een tijd lang het geval is geweest weer een authentieke scherpte kunnen krijgen – bij uitstek in de gesecculariseerde landen van Europa.

Hier wil ik me niet wagen aan precieze definities van ‘zending’ en ‘evangelisatie’. Laat ik me wat dit betreft aansluiten bij drie elkaar aanvullende stellingen die door veel missiologen op de een of andere manier worden vertolkt. In het kort:

1. *Zending is een ruimere categorie dan evangelisatie.*¹⁸ Stephen Bevans en Roger Schroeder laten zien hoe in de tweede helft van de 20^e eeuw drie theologische paradigma’s bepalend zijn geworden als bronnen van zendingdenken: (a) zending als participatie in de zending van de drie-enige God (*missio Dei*), aansluitend bij de vroegkerkelijke oecumenische dogmavorming rondom de Godsleer; (b) zending als bevrijdende dienst in het Koninkrijk van God, aansluitend bij de evangeliën en Jezus’ verkondiging van het Koninkrijk; en (c) zending als proclamatie

18 Vgl. bijv. David J. Bosch, ‘Evangelism: Theological Currents and Cross-Currents Today’, *International Bulletin of Missionary Research* 3 (1987), 98-103. Herdrukt in: Paul W. Chilcote, Lacey C. Warner (eds.), *The Study of Evangelism: Exploring a Missional Practice of the Church*, Eerdmans: Grand Rapids 2008, 4-17. Zie ook David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Orbis: Maryknoll ²⁴2008, 409-420.

van Jezus Christus als Redder, aansluitend bij de verkondiging van de apostelen in Handelingen en de Brieven.¹⁹ Tezamen geven deze theologische paradigma's een rijke bijbelse en theologische onderbouwing aan een scala van activiteiten. Zo zouden we 'zending' kunnen samenvatten als alles waartoe de kerk is geroepen om te zeggen, doen en zijn in de wereld – als getuige van wat God heeft gedaan in Christus met het oog op de transformatie van de wereld.²⁰

2. *'Zending' is ruim en breed, maar niet eindeloos.* Natuurlijk bestaat het risico dat 'zending' een moeilijk af te grenzen begrip wordt. Sommigen zouden zeggen: als alles 'zending' wordt, dan is niets meer 'zending'. Maar dat is een risico, aldus David Bosch, dat we bereid moeten zijn te nemen. Er schuilt misschien nog meer risico in het krampachtig zoeken naar manieren om iets te beperken wat in feite oneindig is.²¹ Ik ben dat met Bosch eens. Als er waarheid schuilt in de grote ontdekking van de 20^e eeuw dat de kerk naar haar wezen missionair is, dan moeten we ons voorwaar niet te druk maken over de vraag waar precies het werk van de kerk nog 'zending' is en waar niet meer. Theologisch kunnen we zending beschrijven, met Andrew Kirk, als het ingeschakeld zijn in de 'realisering van Gods bedoelingen in de wereld, zoals die zijn getoond in de bediening van Jezus Christus.' Deze toespitsing vanuit de evangeliën is naar mijn besef belangrijk, om missiologie dicht bij de bron te houden. Jezus' leven, sterven en opstanding zijn de normatieve lens op Gods bedoelingen met zijn wereld.²²
3. *Evangelisatie is het hart van 'zending'.* Beter dan te proberen zorgvuldig te beschrijven waar 'zending' ophoudt en ander christelijk werk begint, lijkt het me om te blijven benadrukken waar het hart, de magnetische pool, van zending ligt. Die ligt in het getuigen van Gods goede nieuws in Jezus Christus – evangelisatie. Dit betekent niet dat evangelisatie altijd voor al het andere komt, ofwel 'prioriteit' heeft. Het betekent wel dat evangelisatie ten opzichte van al het andere wat onder zending valt,

19 Stephen B. Bevans, Roger P. Schroeder, *Constants in Context: A Theology of Mission for Today*, Orbis: Maryknoll 2011, 283-347. Zij baseren deze drie paradigma's op hun analyse van kerkelijke verklaringen uit rooms-katholieke, oosters-orthodoxe, oecumenische en evangelicale richting.

20 Vgl. World Council of Churches, *The Church: Towards a Common Vision*, Faith and Order Paper 214, Geneve 2013, 33.

21 Bosch, *Transforming Mission*, 512.

22 J. Andrew Kirk, *What Is Mission? Theological Explorations*, Fortress Press: Minneapolis 2000, 21 (cursivering toegevoegd).

een ultiem karakter heeft. Hoewel alles wat onder ‘zending’ valt integriteit heeft in zichzelf en goed is omwille van zichzelf (net zoals opvoeden van kinderen bestaat uit tal van activiteiten die allemaal goed zijn in zichzelf), is ‘zending’ pas tot haar doel gekomen wanneer mensen worden uitgenodigd om een respons te geven op het evangelie in Jezus Christus (net zoals gelovige ouders hun opvoeding graag voltooid zien met een eigen geloofskeus van hun kind).²³ Zending, zegt James Scherer, draait om activiteiten die de specifieke intentie hebben om te getuigen van het evangelie van redding in Jezus Christus op de grens van geloof en ongeloof. ‘The heart of mission is always making the gospel known where it would not be known without a special and costly act of boundary-crossing witness.’²⁴ Deze evangelisatie is, voor alle duidelijkheid, niet beperkt tot een verbaal getuigenis. Het evangelie wordt geproclameerd en gedemonstreerd; het is een zaak van woorden en daden. Maar kenmerkend voor evangelisatie, of het nu gebeurt met woorden en/of daden, is dat het mensen wil uitnodigen om te geloven in Jezus, om discipel te worden.

Naar mijn idee geven deze overwegingen de richting aan van een interculturele missiologie die zich thuis weet in de seculiere westerse context, het perspectief van waaruit ik dit artikel schrijf. Nogmaals, het gaat mij er niet om een aantal criteria te formuleren waarmee precies kan worden vastgesteld wat nog net wel zending is en wat net niet meer. Wie dit probeert, verzandt onmiddellijk in rangschikkingen en prioriteiten, met als gevolg dat bepaalde zaken instrumenteel worden ten opzichte van andere, of zelfs geheel verwaarloosd worden. We moeten voorkomen dat de goede dingen die christenen kunnen doen hun intrinsieke goedheid verliezen, omdat ze louter en alleen beoordeeld worden aan de hand van de vraag of zij functioneel zijn voor (verbale) evangelisatie. Maar ‘zending’ vindt naar mijn overtuiging plaats in een veld van motivaties, intenties en creatieve verbale en non-verbale praktijken die gericht zijn op het getuigen op de grens van geloof en ongeloof van wat God heeft gedaan in Christus. Omdat juist in het Westen de religieuze sprakeloosheid groot is, kunnen wij er niet omheen dat christelijke zending zich niet moet schamen voor het noemen van de Naam.

23 Deze onderscheiding tussen ‘priority’ en ‘ultimacy’ van evangelisatie ontleen ik aan Christopher J. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible’s Grand Narrative*, IVP Academic: Downers Grove 2006, 316-319. Theologisch lijkt me deze benadering afgewogen en praktisch is zij goed werkbaar.

24 Scherer, *Gospel, Church, & Kingdom*, 37.

4. Missiologie als theologische discipline

Traditioneel is de theologische encyclopedie verdeeld in vier delen – bijbels, historisch, systematisch en praktisch – die elk op zich aanleiding geven tot verdere onderverdeling in vakken. Missiologen zijn te vinden in alle vier deze gebieden. Dat is op zichzelf niet meer dan logisch, omdat zending nu eenmaal de kraamkamer is van de theologie. Dit brede werkerterrein van missiologen kan echter zorgen voor een verlies aan specifiek profiel, vooral in een sterk door de klassieke theologische encyclopedie bepaald curriculum. Sinds de jaren vijftig is dit vaak opgelost door een onderscheid te maken tussen de missionaire ‘dimensie’ die de hele kerk en theologie doortrekt enerzijds en de missionaire ‘intentie’ van woorden en handelingen die gericht zijn op bekering en kerkplanting anderzijds.²⁵ Het vak missiologie kan zich dan binnen het curriculum richten op alles wat een missionaire intentie heeft, terwijl de overige disciplines worden geacht de missionaire dimensie van hun vak recht te doen. Op deze manier is het inderdaad gelukt het vak missiologie een eigen profiel te geven, maar drie recente ontwikkelingen nodigen ons uit deze traditionele verdeling te herzien.

In de eerste plaats lijkt deze verdeling nog ietwat comfortabel te rusten in een tijd waarin ‘zending’ overzee gebeurde, terwijl het hier te lande hoogstens ging om het terugwinnen van ‘afgedwaalde bondelingen’. Is het onderscheid tussen ‘dimensie’ en ‘intentie’ vol te houden wanneer kerken zich ook in Nederland bevinden in een ‘zendingsveld’ en wanneer zij te maken hebben met alle vragen en uitdagingen waarvoor doorgaande secularisatie, zowel van hun omgeving als van hun eigen leden, hen stelt? Naar mijn idee wordt de complexiteit van de taak waarvoor christenen in Europa staan nu juist bepaald door het feit dat er op veel gebieden nauwelijks nog onderscheid is te maken tussen ‘binnen’ en ‘buiten’, tussen ‘gemeenteopbouw’ en ‘evangelisatie’, tussen ‘preken voor eigen parochie’ en ‘preken op het marktplein’. Elke preekstoel is tegenwoordig ook een zeepkist en elke catechese is ook catechumenaat.²⁶

In deze fase van onze cultuurgeschiedenis en in het licht van de ervaringen van de wereldkerk, is het belangrijk om eraan te herinneren dat de theologie tot haar meest memorabele prestaties wordt gebracht op de grens van de niet-

25 Het onderscheid is vooral uitgewerkt door Lesslie Newbigin (Michael Goheen, *“As the Father Has Sent Me, I Am Sending You”*: J.E. Lesslie Newbigin’s Missionary Ecclesiology, Boekencentrum: Zoetermeer 2000, 276; zie ook Bosch, *Transforming Mission*, 373).

26 Dit betekent in zekere zin een terugkeer naar de situatie van het Nieuwe Testament. Ik heb dit alles breder uitgewerkt in *De werkers van het laatste uur: De inwijding van nieuwkomers in het christelijk geloof en de christelijke gemeente*, Boekencentrum: Zoetermeer 2003.

christelijke wereld (hoe die zich ook aandient) en dat zij daarmee ‘essentially communicative, evangelistic and missionary’ is.²⁷ Daarmee wil ik niet van de weeromstuit beweren dat alles een missionaire ‘intentie’ heeft. Het punt is dat dit keurige onderscheid tussen ‘dimensie’ en ‘intentie’ betekenisloos wordt wanneer we tot de ontdekking komen dat de kerk zich zelf overal bevindt op de grens van geloof en ongeloof. Voor de theologieopleiding, in het bijzonder de ambtsopleiding, betekent dit dat er op zijn minst een flinke dosis missionaire intentionaliteit moet zitten in vakken die niet specifiek missiologisch zijn. Predikanten zijn vandaag in zekere zin ‘zendingen’.²⁸

Een andere waarneming die deze traditionele verdeling tussen ‘dimensie’ en ‘intentie’ doet vervagen, is de groeiende druk van buitenaf op de theologie om haar relevantie te bewijzen aan de maatschappij. Zij zal alleen in stand blijven als door de overheid gesubsidieerde academische studie wanneer de theologie duidelijk kan maken wat haar relevantie is voor het publieke leven in een seculiere samenleving. Dit vraagt om een meer assertieve, naar buiten gerichte, missionaire houding van de theologie als geheel, in de eerste plaats in het ontwikkelen van een meer interdisciplinaire aanpak in onderwijs en onderzoek, maar ook in de valorisatie van haar kennis voor een breder publiek.²⁹ Het ligt voor de hand dat onder deze druk de verschillende theologische disciplines meer naar elkaar toe zullen groeien, omdat zij zich niet langer de luxe kunnen veroorloven van eindeloze vakgerichte specialisatie die niet meer uit te leggen is aan mensen buiten een zeer kleine kring.³⁰ Ook zullen zij meer dan vroeger allemaal voor dezelfde vragen staan: hoe presenteren wij christelijke theologie aan een breder, vaak agnostisch, publiek? Dat vraagt om overtuiging, werfkracht, zoeken naar het hart, kortom het vraagt om missionaire competentie.

Ten slotte zie ik ook binnen de theologie zelf een vorm van convergentie die ons verwijderd van de vroegere hang naar territoriumbewaking. De huidige trend aan westerse theologiefaculteiten, zowel in de systematische als in de praktische theologie, houdt een herwaardering in van geloofspraktijken.

27 Kwame Bediako, *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion*, Orbis: Maryknoll 1995, 259.

28 Voor een uitgebreider betoog, zie Stefan Paas, ‘Prepared for a Missionary Ministry in 21st Century Europe’, *European Journal of Theology* 20.2 (2011), 119-130.

29 Vgl. R. Ruard Ganzevoort, ‘Hoe leiden we anno 2014 goede theologen op?’, *Handelingen: Tijdschrift voor praktische theologie en religiewetenschap* 41.3 (2014), 20-30.

30 Zie hier ook het pleidooi van Gerben Heitink voor een ‘vereenvoudigde theologie’ (*Een kerk met karakter: Tijd voor heroriëntatie*, Kok: Kampen 2007, 344-348).

In toenemende mate worden antropologie en sociologie de nieuwe gesprekspartners van de theologie, naast de filosofie, de literatuurwetenschap en de historiografie. Hierin is onder andere de invloed zichtbaar van niet-westerse theologen, die de westerse neiging tot universalisering en abstractie enerzijds ervoeren als een vorm van theologische hegemonie, maar anderzijds ook als een poging om te ontsnappen aan de realiteit van christen-zijn als een vorm van intellectuele en praktische gehoorzaamheid in een specifieke context.³¹ Dit inzicht is een heilzame correctie op de traditionele westerse neiging tot filosofische abstractie en het universaliseren van haar eigen inzichten. Voor een ander deel is deze wending naar praktijken beïnvloed door de hermeneutische revolutie in de westerse filosofie van de twintigste eeuw, onder invloed van denkers als Wittgenstein en Gadamer.

Inmiddels is duidelijk dat er geen theoloog is die de Schrift en de kerkvaders bevraagt als een onbeschreven blad. Hij of zij begint altijd met bepaalde vragen die opkomen uit zijn of haar verweekeld-zijn in specifieke culturele praktijken. En ook de teksten die hij of zij bestudeert, staan niet op zichzelf. Zij zijn geboren in andere praktijken, met hun eigen vragen. Praktijken zijn, met andere woorden, altijd 'theologie-geladen'.³² Andersom geldt dat theologieën altijd 'lokaal' zijn, dat wil zeggen verbonden met bepaalde contextuele praktijken.³³ Theologie wordt altijd geboren in handelen en kan alleen bestudeerd en beoordeeld worden als iets wat incarneert in een praktijk. Meer nog: het evangelie vraagt niet allereerst om een respons in de vorm van een goed geformuleerde leerstelling, maar in de vorm van 'performance' (N.T. Wright), 'liturgie' (James Smith), 'drama' (Kevin Vanhoozer) of 'improvisatie' (Samuel Wells). 'Je zult gelukkig zijn', zei Jezus, 'als je deze dingen niet alleen begrijpt, maar ernaar handelt' (Johannes 13:17).

Deze drie ontwikkelingen wijzen de weg naar de eigen aard van de missiologie als theologische discipline. Voor zover de toekomst van het theologisch curriculum er één is van afzonderlijke vakken, zal de missiologie blijven bestaan als afzonderlijk vak, maar net als de andere vakken zal de missiologie zich meer richten op een interdisciplinaire, geïntegreerde benadering van christelijke geloofspraktijken in een overwegend niet-christelijke context.

31 Voor hermeneutische implicaties, zie Kevin J. Vanhoozer, "'One Rule to Rule Them All?'" *Theological Method in an Era of World Christianity*, in: Ott, Netland, *Globalizing Theology*, 80-126.

32 Vgl. Don S. Browning, *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*, Fortress Press: Minneapolis 1996, 5-6.

33 Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies*, SCM Press: Londen 1985.

Deze benadering neemt enige afstand van de filosofische inslag die de missiologie kreeg in de twintigste eeuw, onder invloed van vooraanstaande missiologen als David Bosch en Lesslie Newbigin. Dit ideologische model, nog altijd erg populair onder evangelicale en gereformeerde theologen, sluit aan bij de wereldbeschouwelijke benadering van zending die werd geïntroduceerd tijdens de IMC-conferentie van 1928 in Jeruzalem.³⁴ Niettemin is de herinnering aan een meer praktische, contextueel gevoelige benadering altijd deel van de missiologische bezinning gebleven. Er is geen reden waarom vooral ‘world-views’ het onderzoeksgebied zouden zijn van missiologen.³⁵

Communicatieve, missionaire praktijken op de grens van geloof en ongelooft, ziedaar het werkterrein bij uitstek van de missiologie. De nadruk ligt daarbij niet op een precieze afbakening tegenover andere vakken. In het onderzoek naar praktijken brengt de missiologie haar interculturele en specifiek missionaire competenties binnen en zij zal bij de evaluatie daarvan bronnen aanboren waar andere theologen misschien minder snel aan denken. Maar missiologie blijft theologie en is daarmee niet hemelsbreed verwijderd van andere theologische disciplines.

Juist omdat de wending naar praktijken nog vrij recent is, kan het bovenstaande gemakkelijk worden verstaan als een vereenzelviging van missiologie met praktische theologie. Maar dat is te ouderwets-vakdisciplinair gedacht. De missiologie stoot haar historiografische en systematisch-theologische dimensies niet af, maar zij brengt die onder in een werkwijze die gericht is op het beschrijven, verklaren, beoordelen en verbeteren van missionaire praktijken (die steeds minder te scheiden zijn van andere geloofspraktijken). In deze gestructureerde werkwijze hebben ook historische gevalstudies, *best practices* uit heden en verleden, ethisch-normatieve overwegingen en contextuele syste-

34 Zie David M. Gill, ‘The Secularization Debate Foreshadowed: Jerusalem 1928’, *International Review of Mission* 57 (1968), 344-357. Vgl. Paas, ‘Making’. Tijdens deze conferentie werd voor het eerst gesproken van ‘the secular worldview’ die even krachtig en bedreigend was in het Westen als de ‘andere’ grote wereldreligies in India of het Midden-Oosten. Uit die bewustwording ontwikkelde zich een ideologisch model van zending, dat tot bloei kwam bij theologen als Newbigin, en dat zich in hoge mate richtte op het formuleren van het evangelie als ‘public truth’ (zie *The Gospel in a Pluralist Society*, Eerdmans: Grand Rapids 1989).

35 Voor de eenzijdige relatie in het Westen tussen missiologie en systematische theologie, zie Stefan Paas, ‘Post-Christian, Post-Christendom, and Post-modern Europe: Towards the Interaction of Missiology and the Social Sciences’, *Mission Studies* 28.1 (2011), 3-25. Vgl. Robert L. Montgomery, ‘Can Missiology Incorporate More of the Social Sciences?’, *Missiology* 40.3 (2012), 281-292.

matische studies hun plaats.³⁶ Dat de missiologie daarmee qua werkwijze overlapt met sommige varianten van de praktische en systematische theologie,³⁷ zal waar wezen, maar is geen wezenlijk probleem. De wending naar geloofspraktijken en de groeiende druk van buitenaf op de theologie om zich naar de samenleving te verantwoorden zal hoe dan ook ervoor zorgen dat de theologische disciplines dichter bij elkaar uitkomen dan vroeger. Naar mijn idee zal het nieuwe inzicht in de fundamenteel praktische aard van de theologie ertoe leiden dat de traditionele theologische encyclopedie opnieuw gerangschikt wordt volgens een praktijkgeoriënteerde methodologie, die getoetst wordt in 'faithful practice' ('performance') naast zuivere formuleringen. In het Westen staan wij nog aan het begin van deze ontwikkeling, zodat nog onvoldoende onder ogen wordt gezien hoe veelomvattend deze omwenteling is. Terecht spreekt Don Browning hier van de *hele* theologie als 'fundamenteel praktisch'.³⁸

5. Missiologie in het verband van wetenschap en samenleving

Als theologische discipline heeft de missiologie een eigen profiel in het bredere veld van *Mission Studies* of zendingswetenschappen. Daarbij hoeft zij zich, zoals gezegd, niet te beperken tot een bepaalde methodiek.³⁹ Hoe kan de missiologie als theologische discipline een wezenlijke bijdrage leveren aan de ken-

36 Voor een uitgebreide verantwoording van deze werkwijze, zie de vier methodologische stappen van Richard R. Osmer, *Practical Theology: An Introduction*, Eerdmans: Grand Rapids 2008. Dergelijke stappen (zoals 'see-judge-act') zijn op verschillende manieren geformuleerd door missiologen en praktisch theologen. Zie daarvoor Paul Ballard, John Pritchard, *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society*, SPCK: Londen 2006.

37 Wat de praktische theologie betreft: de missiologie, zoals ik deze versta, staat dicht bij de praktijkgeoriënteerde, normatieve varianten van de praktische theologie. Zij stelt zich niet tevreden met het dieper verstaan van praktijken, maar wil deze ook theologisch evalueren en eventueel verbeteren. Zie bijv. de beschrijving van de vier taken van de praktische theologie door John Swinton, Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research*, SCM: Londen 2006, 6-10.

38 Browning, *Fundamental Practical Theology*.

39 Skreslet, *Comprehending Mission*, 10, spreekt als zorg uit dat een strikt theologisch opgevatte missiologie zich moeilijk kan verstaan met historici en sociaal-wetenschappers die zending bestuderen. Naar zijn waarneming hebben theologen de neiging allerlei vraagstukken vooral filosofisch en geabstraheerd te benaderen, zonder veel oog voor complexe historische en sociaal-culturele verhoudingen. Dit lijkt echter gebaseerd op een beperkte, Angelsaksische opvatting van 'theology' als systematische theologie in plaats van als fundamenteel praktisch.

nis van zending? Kan zij open en eerlijk participeren in het interdisciplinaire wetenschappelijke gesprek van de zendingswetenschappen? Ik denk dat dit heel goed mogelijk en wenselijk is.

In de eerste plaats levert de missiologie bij uitstek het verhelderend discours van binnenuit ('emic') dat de andere zendingswetenschappen nodig hebben om begrip te krijgen van de praktijk van zending. Zij zullen deze interne betekenisgeving niet zonder meer accepteren als het laatste woord over christelijke zending, maar zij hebben de theologie (missiologie) wel nodig om te verstaan waarom het zending te doen is, wat de motieven zijn, welke normeringen zij zichzelf oplegt, welke doelen zij zichzelf stelt, hoe zij zichzelf betekenis geeft, enzovoort. Missiologie expliciteert de theoriegeladenheid van missionaire praktijken. In die zin maakt de missiologie deel uit van de te onderzoeken zendingspraktijk als haar wetenschappelijke woordvoerder.

In de tweede plaats geldt, zeker na de empirische wending in de theologie, dat de missiologie en de andere wetenschappen die zending bestuderen, gemeenschappelijke interesses hebben. Zeker waar het de meer beschrijvende en interpreterende fasen van het onderzoek betreft kunnen verschillende disciplines gelijk optrekken. Maar ook in de normerende fase zullen andere wetenschappen onder ogen moeten zien dat er niet zoiets bestaat als neutraliteit en dat impliciete oordelen altijd een rol spelen in beschrijving en interpretatie van zending. Juist de participatie van de missiologie als theologische discipline, die niet terugschrikt voor morele evaluatie, dwingt het gezamenlijke onderzoek tot een reflectie op de eigen verzwegen normen.⁴⁰

Ook in breder maatschappelijk verband kan de missiologie haar eigen stem inbrengen. De missionaire situatie in Europa kenmerkt zich onder andere door de groeiende vraag naar de relevantie van theologie voor het publieke domein. Dit op zichzelf dwingt de theologie al in de richting van herbezinning op haar missionaire wortels. Heeft de missiologie op dit punt een bijdrage? Naar mijn idee wel. Als theologische discipline die gespecialiseerd is in processen van overdracht en overtuiging bewaart de missiologie een aantal met elkaar samenhangende fundamentele noties die zij kan inbrengen in het publiek debat. Ik presenteer ze hieronder in vijf afzonderlijke punten, maar onderstreep daarbij dat zij verweven zijn met elkaar. De volgorde is dan ook in zekere zin willekeurig:

40 Voor een bespreking van de vraag hoe theologische en godsdienstwetenschappelijke disciplines kunnen samenwerken in de praktijk van onderzoek, zie Pieter Boersema, Stefan Paas, *Onder spanning: Een veelzijdige kijk op veranderingen in kerk en samenleving*, Kok: Kampen 2012, m.n. 343-368.

1. Waarheid, althans waarheid die niet triviaal is, is *universeel geldig*. Cultuurrelativisme is uiteindelijk een doodlopend spoor. In een wereld die verscheurd wordt door ideologisch geweld, kunnen we niet volstaan met de gedachte dat ieder recht heeft op zijn eigen waarheid. Er zijn inzichten die zo belangrijk en fundamenteel zijn dat ze alle mensen aangeboden moeten worden.
2. Mensen zijn *wezenlijk gelijk* en hebben daarom recht op de waarheid. Dit inzicht was niet op elk moment even levend in de christelijke traditie, maar niettemin heeft het altijd de zendingspraktijk bepaald. Er is niemand, hoe onbeschaafd of ongeletterd ook, die te barbaars is voor het evangelie. Dit inzicht vertaalt zich in voortdurende, liefdevolle en bescheiden pogingen om het evangelie een stem te geven in de publieke ruimte. Maar ook zal het zichtbaar worden in een pleidooi dat elke serieuze waarheid, elke waarheid die onszelf inspireert en draagt, onmiddellijk de vraag oproept hoe we onze medemens kunnen insluiten. Een waarheid die niet gedeeld kan worden, omdat anderen er te 'onmenselijk' of 'barbaars' voor zijn, is de moeite niet waard. De missiologie zal alert zijn op vormen van valse communicatie, het uitsluiten van groepen op basis van hun achterlijkheid, 'anders-zijn', religiositeit, en dergelijke. Zij stimuleert debat en dialoog, juist vanwege haar geloof in waarheid en dat die waarheid niet door iemand gepacht kan worden.
3. Omdat waarheid universeel is en mensen wezenlijk gelijk zijn, is de missiologie doordrongen van het verlangen naar de *eenheid van de mensheid*. In het christelijk geloof is dit verlangen naar *oikoumene* diep verankerd. Dit betekent een dubbele houding naar menselijke culturen. Enerzijds staat de missiologie kritisch ten opzichte van etnische, familiale en culturele identiteiten die zich niet laten corrigeren of transformeren door inzichten van buitenaf. Culturen kunnen onderdrukkend, bekrompen en tiranniek zijn. Zij verdelen mensen tegen elkaar en bevorderen onderling geweld en uitsluiting. Anderzijds bekrachtigt de missiologie menselijke culturele identiteiten als vehikels voor de waarheid. Ooit was er een tijd dat kinderen van Ierland tot Iran opgroeiden met dezelfde psalmen en evangeliën, maar zij namen die tot zich in hun eigen talen en zij verwerkten die in hun eigen culturele repertoire. De geschiedenis van bijbelvertalen laat zien dat universele waarheid uitgedrukt kan worden in elke taal en in elke cultuur. Het eenheidsvisioen dat de missiologie met zich meedraagt is dat van een eenheid in diversiteit.
4. Wie gelooft in een universele waarheid en de uiteindelijke eenheid van de mensenwereld, roept een terecht wantrouwen op: wat betekent dit voor hen die weigeren zich te verbinden aan deze waarheid? Dit zijn

vragen die in een globaliserende wereld in alle toonaarden gesteld worden: wat betekent de groeiende eenheid van de wereld voor hen die achterblijven, zich verzetten, zich isoleren? Met wisselend succes heeft de missionaire traditie van het christendom praktijken ontwikkeld van *tolerantie*. Het is eerlijk om te zeggen dat dit beter lukte naarmate het christendom minder politieke macht had. Niettemin is het ook waar dat er veel mooie verhalen te vertellen zijn van kerken en christelijke gemeenschappen die het klaarspelen in vrede samen te leven met burens met wie zij fundamenteel van inzicht verschillen. De missiologie zal benadrukken dat overtuiging nooit onder dwang kan gebeuren en dat overtuigd worden uiteindelijk een mysterie is dat buiten onze macht ligt. In het maatschappelijk debat zal zij de herinneringen en verhalen binnenbrengen die de christelijke traditie heeft verzameld – ook de pijnlijke herinneringen en de verhalen van onderdrukking.

5. Ten slotte bewaart de missiologie de herinnering aan de *incarnatie van de waarheid*. Hoewel zij gelooft dat niemand van de waarheid kan worden uitgesloten, is zij tegelijk waakzaam wanneer die waarheid universeel, abstract wordt geformuleerd, of wanneer zij wordt gecommuniceerd op cultureel ongevoelige, eurocentrische wijze. Zij weet dat waarheid die werkelijk inspireert en die mensen verandert altijd particulier, geïncarneerd en persoonlijk wordt ontmoet en nooit wordt gedownload. Dat is het hart van zending: het evangelie kan alleen van mens tot mens door de mensheid reizen, tot de einden der aarde en het eind der tijden. De waarheid moet ontmoet worden in liefde en dienstbaarheid. De missiologie houdt dus enerzijds vast aan waarheid die universeel is, maar anderzijds aan een proces van overdracht dat alleen maar persoonlijk en dienend kan zijn. Waarheid kunnen we alleen doorgeven zoals we haar zelf hebben ontvangen, in de persoon van een man die voeten waste (Johannes 14:6). De missiologie zal daarom altijd aandacht vragen voor het kleine verhaal, het getuigenis in de marge, het liefdevol delen van waarheid en inzicht.

Naar mijn idee zijn deze noties van fundamenteel belang in een wereld waarvan de uitersten enerzijds steeds dichterbij elkaar komen en met elkaar verbonden raken en waarin anderzijds tribale, anti-globale identiteiten zich steeds prominenter roeren. De droom van de eenheid van de mensheid moet niet worden opgegeven, maar die droom moet nooit ten koste gaan van mensen. Juist de missiologie, met haar oeroude zoektocht naar de einden der aarde, kan ervaringen en praktijken inbrengen – zowel positieve als negatieve – die in de wereld van nu onmisbaar zijn.