
‘Geliefde, ik wens dat het u in alles goed gaat en dat u gezond bent, zoals het uw ziel goed gaat’:¹ In gesprek met Afrikaans (neo)pentecostalisme over de aard van het heil

B. van den Toren²

Abstract

As part of the search for a ‘new catholicity’, this article engages in an intercultural dialogue with the fast-growing cluster of movements known as African neo-Pentecostalism, and its views on the nature of ‘salvation’ (not as process, but as gift received), often disparagingly labelled ‘prosperity theology’. This article argues that African neo-Pentecostalism has a paradigmatic place in intercultural theological dialogue because of its social location in urban contexts, as a potential window on an ‘alternative modernity’, and as an expression of ‘grassroots theology’. Furthermore, it invites Western Reformed theology into new explorations of (1) religion and materiality, of (2) Spirit and providence, of (3) the role of social location for the understanding of salvation, of (4) the place of the longing for human flourishing, and of (5) the implications of these themes for biblical theocentrism.

Naar een nieuwe katholiciteit

De Noord-Amerikaanse rooms-katholieke missioloog Robert Schreiter is in de jaren ‘80 van de vorige eeuw bekend geworden door zijn pleidooi voor ‘lokale theologieën’.³ De ontwikkeling van kerken in de tweederde wereld maakte duidelijk dat de vanuit West-Europa en Noord-Amerika geëxporteerde theologieën niet zo universeel waren als het vanuit een westers perspectief kan lijken. In de spiegel van de vragen van de kerken van Afrika, Azië en Latijns-Amerika bleek dat deze theologie sterk gekleurd was door de sociaal-culturele context van het Westen. Goedbeschouwd is heel veel theologische reflectie van de laatste driehonderd jaar in Europa één langgerekt proces om een antwoord te vinden op de uitdagingen van moderniteit en Verlichting. Dit

1 3 Johannes 2, HSV.

2 Ik dank de onderzoeksgroep ‘Beliefs’ aan de PThU en de deelnemers van de IRTI (International Reformed Theological Institute) International Summer School voor hun kritische interactie met eerdere versies van deze paper op respectievelijk 28 januari en 6 juli 2016.

3 Robert J. Schreiter, *Constructing Local Theologies* (Maryknoll, NY: Orbis, 1985).

geldt niet alleen voor de zogenoemde liberale theologie die in een positieve relatie tot de moderne tijd wilde staan. Veel piëtistische, evangelicale of anderszins meer conservatieve theologie is in het zich afzetten tegen de moderniteit evenzeer diepgaand door deze context bepaald. De ontwikkeling in jonge kerken in het Zuiden vroeg daarmee ook om het vormgeven van nieuwe lokale theologieën die ingingen op de sociale, culturele en existentiële vragen van de eigen context. Wat is de betekenis van Christus in relatie tot voorouderverering in Afrika? Wie is Hij in confrontatie met het religieuze pluralisme in Azië en in relatie tot de grote kloof tussen rijk en arm in Latijns-Amerika?⁴

Eind jaren '90 schreef Robert Schreiter een studie waarin hij deels een omgekeerde beweging maakte. Wat betekent het dat al deze lokale uitingen van christelijk geloof met elkaar verbonden zijn in het geloof in de éne Heer Jezus Christus en in de wereldkerk? Wat betekent het om in deze culturele en sociale diversiteit op weg te gaan naar een 'nieuwe katholiciteit'?⁵ Die ontwikkeling weerspiegelt deels bredere maatschappelijke ontwikkelingen. In de decennia direct na de onafhankelijkheid van vele koloniën gingen veel volken en lokale kerken op zoek naar hun eigen culturele identiteit. Sinds de val van de Berlijnse muur leven we echter nog sterker dan voorheen in een tijd van globalisering, waarin de verschillende delen van de wereld steeds nauwer met elkaar verbonden zijn. Deze zoektocht naar een nieuwe katholiciteit is echter meer dan alleen een weerspiegeling van een seculier globaliseringsproces. Het komt voort uit het besef dat we in de wereldkerk aan elkaar gegeven zijn en alleen 'met alle heiligen' de breedte, de lengte, de diepte en de hoogte van de liefde van Christus kunnen kennen (Efeziërs 3:18v).

Het gaat hier wel degelijk om een *nieuwe* katholiciteit en een ander interkerkelijk gesprek dan eerder door de grote en kleine oecumene werd beoogd. Die eerdere oecumenische gesprekken – die overigens nog steeds van belang zijn – focusten op verschillen tussen confessionele tradities zoals deze vooral binnen de geschiedenis van Europa en deels zelfs binnen Nederland zijn ontstaan. Het nieuwe oecumenische gesprek vraagt aandacht voor de rol van verschillende culturele en sociale contexten in het begrijpen van de Schriften, in het leven met Christus en in het vormgeven van de christelijke gemeenschap.

4 Zie bijvoorbeeld William A. Dyrness, *Learning about Theology from the Third World* (Grand Rapids: Academie Books, Zondervan, 1990); Timothy C. Tennent, *Theology in the Context of World Christianity: How the Global Church is Influencing the Way We Think about and Discuss Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 2007).

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

Het belang, de complexiteit, maar ook de potentiële rijkdom van dit gesprek worden duidelijk als er via zending contact is met zusterkerken in andere werelddelen. Het gaat dan vaak om kerken in confessionele tradities die nauw verwant zijn, maar waarbij toch blijkt dat deze – bijvoorbeeld de gereformeerde – traditie in Oost-Afrika op een heel andere manier wordt begrepen en beleefd dan in Zuid-Korea, Peru, China of Nederland.

Het wordt nog veel spannender als we de vraag stellen waarom bepaalde confessionele tradities in het bijzonder thuis zijn in bepaalde culturele contexten, maar in andere slechts moeizaam voet aan de grond krijgen. Waarom sluit het protestantisme zo veel beter aan bij de Noord-Europese cultuur dan bij de Latijnse culturen ten zuiden van de Alpen? Waarom slaat het pentecostalisme zo geweldig aan in Afrika ten zuiden van de Sahara en zo matig in West-Europa? Hebben christenen uit andere culturen wellicht een helderder zicht op bepaalde aspecten van de persoon en betekenis van Christus die ons in Europa ontgaan en wat kunnen we daarin van elkaar leren?

In deze bijdrage wil ik vooral in gesprek gaan met het Afrikaans neopentecostalisme over de vraag wat we van deze beweging kunnen leren in ons denken over 'heil'. Dit is in meerdere opzichten een lastige gesprekspartner. Deze beweging wordt sterk – en vaak terecht – geassocieerd met het zogenaamde welvaartsevangelie. God wil gelovigen zegenen en wil dat het hen niet alleen geestelijk, maar ook sociaal, materieel en lichamelijk welgaat, dit in aansluiting bij de in deze kringen populaire wens uit 3 Johannes 2 die als titel boven dit artikel staat. Gelovigen mogen die zegen claimen en kunnen erop rekenen. Dat roept bij andere christenen juist grote vervreemding op. Is het niet gewoon pertinent onwaar dat het gelovigen altijd goed gaat, zowel in de Bijbel als in het heden? En gaat het in de Bijbel niet juist om een heel ander, geestelijk en eeuwig heil dat al die andere aspecten ver overtreft?

Juist omdat dit interculturele gesprek zo lastig en spannend is kunnen we er wellicht ook veel van leren. Ik zal daarvoor in wat volgt kort deze beweging introduceren, het belang van deze beweging voor de interculturele theologie en ook voor de kerk in Nederland aangeven en ten slotte stilstaan bij de betekenis van 'heil' in deze beweging.

Afrikaans neopentecostalisme

De wereldwijde pinksterbeweging is de sterkst groeiende christelijke beweging in de 20^e en aan het begin van de 21^e eeuw. Afgezien van de relatie met het oorspronkelijke Pinksterfeest lopen de meningen over de oorsprong van deze beweging uiteen. Soms wordt de eerste uiting gezien in een opwekking in Topeka, Kansas in 1901. Anderen zien het begin in de opwekking onder de zwarte Amerikaanse voorganger William J. Seymour in de Azusa Street Missi-

on in Los Angeles in 1906.⁶ In de context van de wereldkerk is het van belang erop te wijzen dat er in deze periode meerdere pinksterachtige opwekkingen waren die los van elkaar lijken te zijn ontstaan, onder meer in Chili en in Kerala, India.⁷ De verwijzing naar een aantal opwekkingen en pinksterervaringen in dezelfde periode geeft aan dat de wereldwijde groei van de pinksterbeweging niet zomaar gezien kan worden als een vorm van 'amerikanisering'. Pinkstergroepen combineren een wereldwijde visie en internationale netwerken vaak met een sterk lokale kleur. Ook waar zendelingen andere continenten bereikten vanuit Noord-Amerika had de kracht van de beweging vaak te maken met de combinatie van deze internationale contacten met een lokaal leiderschap en gevoeligheid voor lokale noden.⁸

De groei van de pinksterbeweging is in haar verschillende gestalten moeilijk te bevatten. Volgens het recente overzicht 'Christianity 2015' in het *International Bulletin of Missionary Research* zou het om 643.661.000 leden gaan, 27% van het totale aantal christenen wereldwijd.⁹ Over die getallen kan natuurlijk gemakkelijk worden getwist, maar ook als het om 100 of 200 miljoen minder aanhangers gaat, gaat het om geweldige aantallen. Ter vergelijking: de wereldwijde gemeenschap van anglicaanse en episcopale kerken hebben volgens hun eigen website momenteel rond de 85 miljoen leden,¹⁰ van wie een belangrijk deel, zeker in Afrika, beïnvloed zal zijn door charismatische ideeën en praktijken.

Deze wereldwijde pentecostale of charismatische beweging neemt verschillende vormen aan. Allan Anderson onderscheidt vier typen die ook in Afrika herkenbaar zijn: klassieke pinksterkerken, oudere (Afrikaanse) onafhankelijke kerken, de charismatische beweging binnen de traditionele kerken en neo-pentecostale of neo-charismatische groepen.¹¹ Vooral die laatste groep interesseert ons hier. In Afrika betreft het vooral onafhankelijke kerken die zijn voortgekomen uit vernieuwingsbewegingen binnen evangelicale kerken

6 Peter Hocken, *The Challenges of the Pentecostal, Charismatic and Messianic Jewish Movements* (Farnham: Ashgate, 2009), 7vv.

7 Ibid., 18.

8 Allan Anderson, 'Varieties, Taxonomies, and Definitions', in Allan Anderson, Michael Bergunder, en André F. Droogers (ed.), *Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods* (Berkeley: University of California Press, 2010), 19v.

9 Todd M. Johnson e.a., 'Christianity 2015: Religious Diversity and Personal Contact', *International Bulletin of Missionary Research* 39, nr. 1 (2015): 28–30.

10 Zie <http://www.anglicancommunion.org/structures/member-churches.aspx>, geraadpleegd 9 december 2016.

11 Anderson, 'Varieties, Taxonomies, and Definitions', 18vv.

en groeperingen in de jaren '70 en '80. Sommige groepen, zoals de Nigeriaanse Redeemed Christian Church of God zijn van oorsprong Afrikaanse onafhankelijke kerken die getransformeerd zijn in neopentecostale groepen. De eigen aard van deze groepen wordt *grosso modo* duidelijk als we letten op de verschillen met de Afrikaanse onafhankelijke kerken. Ik zeg bewust *grosso modo* want het betreft geen scherp omlinjende organisaties, maar eerder clusters van bewegingen met vloeiende en verschuivende grenzen en onderlinge 'family resemblances'.¹² Bij familieverwantschappen zijn er herkenbare overeenkomsten, maar is er wellicht geen enkele trek die bij alle verwanten aanwezig is en daarbuiten niet voorkomt.

Waar Afrikaanse onafhankelijke kerken het christelijk geloof contextualiseren door elementen uit de Afrikaanse traditionele religies te integreren (zoals we in Noord-Europa onder andere hebben gedaan met het Kerstfeest), veroordelen de neopentecostalen de traditionele religies en daarmee geassocieerde praktijken juist radicaal als demonisch.¹³ Dat wil niet zeggen dat er geen contextualisering van de christelijke boodschap plaatsvindt, maar dit gebeurt op een heel ander vlak, bijvoorbeeld in het aansluiten bij het verlangen naar gezondheid en materiële zegen, door het serieus nemen van de angst voor vloeken en andere geestelijke invloeden en door het gebruik van bijvoorbeeld gezegend water als een materieel medium voor Gods zegenende aanwezigheid.¹⁴ Een tweede verschil heeft te maken met de sociale omgeving waarin beide bewegingen thuis zijn. Afrikaanse onafhankelijke kerken zijn het sterkst op het platteland waar de bevolking het dichtst bij de Afrikaanse wortels en tradities leeft. De nieuwere pentecostale bewegingen groeien juist sterk in de snelgroeiende Afrikaanse steden en onder de opkomende middenklasse. Het is een vorm van geloven die niet alleen aansluit bij een traditioneel Afrikaans levensbesef, maar ook bij de uitdagingen van het leven in de nieuwe stedelijke omgeving.¹⁵

Hoewel de nadruk op gezondheid zeker ook in de onafhankelijke kerken aanwezig was, is het zoeken naar welvaart in de moderne en globaliserende

12 Ibid., 16.

13 Ogbu Kalu, *African Pentecostalism: An Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 174; Joseph Bosco Bangura, 'The Charismatic Movement in Sierra Leone (1980-2010): A Missio-Historical Analysis in View of African Culture, Prosperity Gospel and Power Theology' (Amsterdam: VU University, 2013), 23v.

14 Ogbu Kalu, 'Preserving a Worldview: Pentecostalism in the African Maps of the Universe', *Pneuma* 24, nr. 2 (Fall 2002): 110-37; Cephas Omenyo, 'Charismatic Churches in Ghana and Contextualization', *Exchange* 31, nr. 3 (2002): 252-77; Bangura, 'The Charismatic Movement in Sierra Leone (1980-2010)', 238vv.

15 Bangura, 'The Charismatic Movement in Sierra Leone (1980-2010)', 237.

wereld als gave van God vooral kenmerkend voor het neopentecostalisme. Overigens zijn de neopentecostalen in dit opzicht vaak genuanceerder en gevarieerder dan de gangbare stereotypen van het welvaartsevangelie in veel secundaire literatuur. Bosco Bangura benoemt in deze bewegingen in Sierra Leone bijvoorbeeld drie verschillende benaderingen die hij onderscheidt als de 'admissive theory', 'permissive theory' en 'dismissive theory'.¹⁶ De 'admissive theory' zegt dat God degenen die Hem van harte dienen en vertrouwen altijd gezondheid en welvaart zal geven. De 'permissive theory' laat ruimte voor die zegen, maar legt nadruk op de overtreffende betekenis van het geestelijk heil in Christus, op de betekenis van hard werken als een middel waardoor we Gods zegen ontvangen en geeft aan dat materiële zegen niet altijd is weggelegd voor Gods kinderen. De aanhangers van de 'dismissive theory' zijn juist heel kritisch over het welvaartsevangelie, hoewel ze in andere opzichten de kenmerken van de neopentecostale beweging delen.

Een andere reden waarom westerse waarnemers de nuances niet altijd waarnemen is dat heel stellige uitspraken over beloofde genezing en welvaart vaak een performatieve functie hebben. Als gezegd wordt dat God zeker zal genezen betekent dat niet noodzakelijkerwijs dat men dat op dat moment als algemene theologische overtuiging verkondigt. De verkondiging zelf heeft een performatieve functie in de strijd tegen het onheil. Vandaar dat het niet ontvangen van genezing op gebed niet altijd een grote geloofscrisis tot gevolg heeft. Het onderstreept alleen de hevigheid van de strijd met het kwaad.

De theologische betekenis van de neopentecostale beweging

Alleen al vanwege de grote aantallen en de sterke groei verdient deze beweging theologische reflectie. Aantallen zelf betekenen natuurlijk niet dat het om een beweging van de Geest van God gaat. Het zou ook kunnen gaan om religie als menselijk project en juist aantrekkelijk kunnen zijn omdat het zo goed aansluit bij de natuurlijke mens, als een 'utilitaristische godsdienst'.¹⁷ We moeten een dergelijke conclusie echter niet te snel trekken en zeker niet voordat we de vraag hebben gesteld of deze stroming ons wellicht bevraagt of er elementen in onze eigen traditie zijn waarin deze vergaande compromissen met de haar omringende cultuur is aangegaan. Dat dit gesprek niet vanzelfsprekend is blijkt uit Schreiters eigen boek over *The New Catholicity*. Waar deze

16 Ibid., 178v; Joseph Bosco Bangura, "Abraham's Blessings are mine!" Charismatics and the Prosperity Gospel in Sierra Leone, *GEESTkracht: Bulletin voor Charismatische Theologie*, nr. 70 (najaar 2012): 32–48.

17 Zo bijvoorbeeld Gabriel Tchongang, *Lessor du pentecôtisme dans le monde: une conception utilitariste du salut en Jésus-Christ* (Parijs: Harmattan, 2009).

‘global theological flows’ beschrijft die nieuwe richtingen voor de wereldkerk wijzen, noemt hij bevrijdingstheologie, feministische theologie, ecotheologie en theologie van de mensenrechten, maar geeft hij in het geheel geen aandacht aan de pentecostale beweging die bij uitstek als een ‘global theological flow’ kan worden aangemerkt.¹⁸

Het neopentecostalisme zou zelfs een paradigmatische rol kunnen spelen in het intercultureel theologisch gesprek. Een vergelijking kan dit duidelijk maken. In de decennia na de jaren ‘60 van de vorige eeuw speelden de Afrikaanse onafhankelijke kerken een dergelijke rol in de reflectie op contextuele theologie. Afrikaanse theologen en missiologen keken naar onafhankelijke kerken als het harrisme en de Aladura-beweging in West-Afrika en de zionistische kerken en ‘Spirit churches’ in zuidelijk Afrika.¹⁹ Zonder noodzakelijkerwijze de theologie van deze bewegingen geheel te omarmen was men zich ervan bewust dat deze kerken in zekere zin de onbetaalde rekeningen van de oude zendingskerken waren. Ze hadden zo’n enorme aantrekkingskracht omdat ze blijkbaar beantwoordden aan behoeften die in de uit het Westen geïmporteerde kerken werden genegeerd en omdat ze in taal en vormen veel dichter aansloten bij het leven van de mensen. Juist daarom verdienden hun theologieën en praktijken (kritische) theologische reflectie.

Om vergelijkbare redenen zouden de neo-pentecostale kerken vandaag een dergelijke rol kunnen spelen. De Afrikaanse onafhankelijke kerken lieten zien waar de zendingskerken de Afrikaanse tradities onvoldoende serieus hadden genomen – hetzij kritisch, hetzij bevestigend – maar deze vooral negeerden of probeerden te onderdrukken. De nieuwe pentecostale kerken sluiten niet alleen aan bij het traditionele Afrikaanse levensgevoel dat ook in het moderne Afrika een brede en diepe culturele onderstroom vormt. Ze sluiten ook sterk aan bij de uitdagingen van het moderne leven en stellen de vraag wat het geloof in Christus en het leven uit de Geest in die context betekenen. Waar dus de studie van en het gesprek met de Afrikaanse onafhankelijke kerken bij uitstek hielpen in de bezinning op de ontwikkeling van lokale Afrikaanse theologieën, helpen deze nieuwe bewegingen bij de bezinning op een nieuwe katholiciteit in een globaliserende wereld. Deze theologieën zijn bij uitstek ‘*lokaal*’, een neologisme gevormd door het samentrekken van *global*

18 Schreiter, *New Catholicity*, 15vv.

19 Zo bijvoorbeeld John Samuel Mbiti, ‘Afrikanische Beiträge zur Christologie’, *Theologische Stimmen aus Asien, Afrika und Lateinamerika*, Band 3, 1968, 72–85; Kwame Bediako, ‘The Primal Imagination and the Opportunity for a New Theological Idiom’, in *Christianity in Africa: The Renewal of a Non-Western Religion* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1995), 91–108.

(of mondiaal) en *local*. Deze bewegingen hebben sterk lokale wortels met een lokaal leiderschap en lokale kleur, maar zijn in een tijd van globalisering tegelijkertijd deel van internationale netwerken en *global flows*.

Daarbij bieden deze bewegingen dus ook een aanleiding om te reflecteren op 'alternatieve moderniteiten'. Lange tijd is gedacht dat het Europese secularisatieproces een onontkoombaar en onomkeerbaar proces was dat ook de andere continenten op den duur door zouden moeten maken. Het wordt echter steeds duidelijker dat modernisering op heel verschillende manieren mogelijk is en er in Bangalore, Nairobi of Kinshasa heel anders uitziet dan in Europa. Het is wellicht zelfs zo dat West-Europa in dit verband moet worden gezien als de uitzondering.²⁰ Dat wil niet zeggen dat Afrikaanse steden immuun zijn voor secularisatie of aspecten van het secularisatieproces.²¹ Het betekent echter wel dat het christelijk geloof ook op heel andere manieren vorm kan krijgen in een moderne en verstedelijkte omgeving dan we dat in West-Europa kennen. De bezinning daarover is nog nauwelijks begonnen en het is veel te vroeg hier conclusies over te trekken. In het verband van dit artikel is het vooral van belang de vraag op te werpen of deze bewegingen ons wegen zouden kunnen wijzen voor nieuwe manieren van omgaan met moderniteit – en vooral met de focus op materialiteit en de nauwe band tussen geluk en 'welvaart' in onze moderne cultuur – en het ook breed aanwezige besef van de grenzen van wat welvaart ons kan bieden.

Een derde en laatste reden die ik hier wil noemen waarom we deze bewegingen uitermate serieus moeten nemen als gesprekspartner is dat we hier te maken hebben met een theologie 'van onderop'. Simon Chan maakt in een recente studie over Aziatische contextuele theologie een belangrijk onderscheid tussen de theologie van de elites en een theologie van de *grassroots*.²² Hij ziet dat veel in theologische instituten uitgedachte theologie en ook veel contextuele theologie elitair blijft en dat die niet aansluit bij de vragen en existentiële noden van de mensen in de kerk en in de wereld. Wat hem betreft is de

20 Zie bijvoorbeeld Peter L. Berger, (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* (Washington, D.C.; Grand Rapids: Ethics and Public Policy Center; Eerdmans, 1999).

21 Vergelijk Aylward Shorter en Edwin Onyancha, *Secularism in Africa: A Case Study: Nairobi City* (Nairobi, Kenya: Paulines Publications Africa, 1997); Benno van den Toren, 'Secularisation in Africa: A Challenge for the Churches', *Africa Journal of Evangelical Theology* 22, nr. 1 (2003): 3–30; Benno van den Toren en Willem J. de Wit, 'Secularization and Discipleship in Africa: Conclusions and Recommendations', *Cairo Journal of Theology* 2 (2015): 152–60.

22 Simon Chan, *Grassroots Asian Theology: Thinking the Faith from the Ground up* (Downers Grove, Ill: InterVarsity Press, 2014).

kracht van Aziatische pentecostale bewegingen dat deze aansluiten bij het geleefde leven en de ervaren noden van arme gemeenschappen. Wat Chan betreft doen ze dat zelfs beter dan de bevrijdingstheologie die weliswaar als theologie voor de armen wordt gepresenteerd, maar niet werkelijk een theologie *van* de armen is geworden. Ook in Nederland wordt veel theologie in universiteiten en studeerkamers uitgedacht en uitgewerkt. We moeten daarom de uitdaging waarmee Chan ons confronteert serieus nemen, juist omdat belangrijke sociale lagen van de bevolking in Nederland nauwelijks meer in de kerk te vinden zijn. Als we kijken naar de acht ‘*mentality*-milieus’ van het onderzoeksbureau Motivaction,²³ dan heeft de kerk blijkbaar nauwelijks een boodschap voor groepen die zijn te vinden onder bijvoorbeeld de ‘gemaksgeoriënteerden’ (10% van de bevolking) en de ‘postmoderne hedonisten’ (nog eens 10%).

Het is in dat opzicht opvallend dat de vaak met het welvaartsevangelie geassocieerde²⁴ ‘bijbellerares’²⁵ Joyce Meyer tijdens een recent bezoek aan Nederland sprak voor een uitverkocht Ahoy.²⁶ Het is mijn inschatting dat de meesten van deze bezoekers niet uit PKN of traditionele kerken komen en dat ze – als dat zo is – er misschien wel voor kiezen om hun waardering voor Joyce Meyer niet te delen in hun kerkelijke omgeving. Het gaat er opnieuw niet om dat alle theologie ‘van onderop’ vanzelfsprekend goede theologie is. Goede contextuele theologie gaat juist een kritisch gesprek aan met die context, maar neemt tegelijkertijd behoeften die daar worden ervaren en verlangens en angsten die daar zichtbaar worden uitermate serieus. Ook in Nederland kan de theologie dus niet om een kritisch gesprek met Joyce Meyer heen als ze constructief in gesprek wil gaan met de vragen en behoeften die er in lagen van de bevolking leven die in bijvoorbeeld de gedeelde cultuur van de traditionele protestantse voorganger (traditioneel orthodox of traditioneel vrijzinnig) nauwelijks weerklank vinden.

In gesprek over de aard van het heil

Theologische evaluaties van het neopentecostalisme lopen ver uiteen van een ‘way to reclaim dignity’ (Hermen Kroesbergen)²⁷ tot ‘the new opium for the

23 Zie <https://www.motivaction.nl/mentality>, geraadpleegd 9 december 2016.

24 Zie <http://www.joycemeyer.org/AboutUs/FAQ.aspx>, geraadpleegd 21 december 2016.

25 Zo <https://www.joyce-meyer.nl/over-ons/over-joyce/>, geraadpleegd 14 december 2016.

26 Anneke Houtman, ‘Joyce Meyer in vol Ahoy’, *Cvandaag*, 9 mei 2015, <http://cvandaag.nl/joyce-meyer-in-vol-ahoy/>, geraadpleegd 9 december 2016.

27 Hermen Kroesbergen, ‘The Prosperity Gospel: A Way to Reclaim Dignity?’, in Hermen Kroesbergen (ed.) *In Search of Health and Wealth: The Prosperity Gospel in African, Reformed Perspective* (Wellington, Zambia: Christian Literature Fund, 2013), 78–88.

people' (Pauline Aweto Eze).²⁸ Als er al interesse is, overheersen in de oudere kerken en in de academische theologie over het algemeen de negatieve oordelen. De belofte van zegen voor iedereen die werkelijk gelooft lijkt pertinent onjuist en onbijbels; het streven naar succes lijkt ver verwijderd van bijbelse opvattingen van heil; de vaak extravagante levensstijl van de meest opvallende leiders lijkt weinig op die van Jezus en de apostelen. Veel van deze kritiek is mijns inziens terecht, zeker waar het gaat om uitwassen van deze bewegingen. Dergelijke kritiek komt echter te vroeg als we niet ook of zelfs eerst de vraag stellen waar deze bewegingen ons wijzen op aspecten van het evangelie of van de bijbelse boodschap die wij in onze eigen kerkelijke traditie en culturele context te gemakkelijk laten liggen en of ze ons wellicht wijzen op aspecten van het menselijk bestaan en van menselijke nood die we in onze verkondiging veronachtzamen. Daarom wil ik in wat volgt vijf nauw samenhangende theologische vragen en overwegingen voor het voetlicht halen waarvoor een intercultureel gesprek met deze beweging ons stelt als Nederlandse christenen in de gereformeerde traditie die zelf veelal uit de middenklasse afkomstig zijn.

Materialiteit en religie

In de eerste plaats stelt deze beweging ons voor de vraag of het christelijk geloof in de westerse wereld niet veel te veel is komen los te staan van de materiële werkelijkheid die ons bestaan uitmaakt: onze lichamelijkheid, ons werk, ons welvaren. Jan Platvoet en Henk van Rinsum constateren in dit verband:

Precisely this 'materiality' of the 'spiritual' in all folk religion has constituted the main stumbling block and major intellectual offense for intellectuals, religious and non-religious. This was, and is, increasingly so in the modern West in which the huge development of the natural sciences since Newton has had immense consequences for its cosmology: it forced the 'spiritual' to retreat to the 'transcendent' and placed an ever thicker cosmological ceiling between the spiritually empty perceptible realm, and the (postulated) meta-empirical world(s) of spiritual beings, causing communication with it or them to atrophy and religion to be conceived no longer as communication but as meaning, concern or cosmology.²⁹

28 Pauline Aweto Eze, *The Changing Landscape of Christianity in Africa* (Nairobi: Paulines Publications Africa, 2012), 62vv.

29 Jan Platvoet en Henk J. van Rinsum, 'Is Africa Incurably Religious? III, A Reply to a Rhetorical Response', *Exchange* 37, nr. 2 (2008): 170.

Platvoet en Van Rinsum refereren hier meer in het algemeen aan niet-westerse religies (wellicht in het bijzonder 'primal religions'), maar de weerstand en het onbegrip die deze oproepen gelden in belangrijke mate ook voor niet-westerse vormen van christendom. Onder invloed van de Verlichting is het steeds moeilijker geworden religie in het algemeen en ook het christelijk geloof te verbinden met de concrete werkelijkheid waarin we leven. Religie wordt in toenemende mate verbonden met een heel eigen soort 'religieuze' ervaring. Voor zover het te maken heeft met de materiële werkelijkheid laat het deze werkelijkheid zelf onaangeroerd, maar heeft het vooral te maken met 'betekenisgeving' en 'zingeving'.

Dit is wellicht het meest herkenbaar in bepaalde vormen van meer vrijzinnige theologie, waar religie en christelijk geloof vooral te maken hebben met spirituele ervaringen of 'zingeving'. In meer bevindelijke of evangelicale theologie is men principieel open voor Gods handelen in deze wereld en is de erkenning van de mogelijkheid van wonderen vaak een breekpunt geweest ten opzichte van meer vrijzinnige theologieën. Toch wordt er in de praktijk vooral rekening gehouden met het ingrijpen van God in verleden en toekomst maar veel minder in het heden. De laatste jaren is er een grotere openheid voor het bijzondere handelen van God, bijvoorbeeld in de aandacht voor gebedsgenezing.³⁰ In de praktijk wordt dit echter vaak verbonden met extreme situaties, bijvoorbeeld waar de moderne geneeskunde nadrukkelijk tegen haar grenzen aanloopt, en blijft er betrekkelijk weinig ruimte voor het handelend betrokken zijn van God in het dagelijks leven van werk en gezondheid.

Geest en voorzienigheid

Deze beperkte ruimte voor God in het dagelijks leven heeft ook te maken met een geleidelijke en veelal geruisloze afkalving van het geloof in de voorzienigheid in de afgelopen decennia. Het zou boeiend zijn om hier meer onderzoek naar te doen, maar in mijn beperkte waarneming is het geloof in Gods leiding in, betrokkenheid bij en ingrijpen in natuurlijke en sociale processen de laatste jaren geleidelijk aan afgekald. God helpt ons vooral lijden te dragen en verantwoorde keuzes te maken, maar het ontbreekt ons steeds meer aan moed en vertrouwen om ook werkelijk met zijn concrete ingrijpen te rekenen.

Dit vraagt om een nieuwe doordenking van de theologie van de voorzienigheid. Ook daarbij zou de pentecostale beweging belangrijke inzichten kun-

30 Zie bijvoorbeeld M.J. Paul, *Vergeving en genezing: Ziekenzalving in de Christelijke gemeente* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1997).

nen inbrengen. Het denken over de voorzienigheid is in de westerse theologie sterk gevormd door het denken over de relatie tussen God als Schepper en zijn schepping (met aandacht voor Gods zorg, de rol van wetmatigheden en het besef dat God zelf vrij staat ten opzichte van die wetmatigheden) en in het denken over de Zoon (die enerzijds in zijn lijden bij de mensen is en anderzijds genezend aanwezig is – of was? –). Daarmee is de voorzienigheidsleer echter niet trinitarisch doordacht omdat de rol van de Geest in de voorzienigheidsleer wordt verwaarloosd. De pentecostale traditie ziet de materiële werkelijkheid niet als onbezield maar doorademd door de Geest van God die zowel de Geest van schepping als van herschepping is.³¹ Dit biedt mogelijkheden voor een nieuwe bezinning op de voorzienigheid waarbij God als Geest nauw betrokken is bij natuurlijke, sociale (en wellicht ook culturele) processen en deze begeestert, begeleidt en bij wijlen openbreekt. In dit verband is het ook boeiend te verwijzen naar een nog embryonaal gesprek tussen geloof en natuurwetenschap dat nieuwe wegen zoekt om de betrokkenheid van de drieënige God bij deze wereld te doordenken.³² Deze nadruk op de Geest biedt bovendien de mogelijkheid God zowel nauw betrokken te zien bij het 'gewone' als bij het 'buitengewone'.

Heil en sociale setting

De manier waarop in deze neopentecostale bewegingen naar heil en redding wordt gezocht confronteert ons tevens met de vraag of deze aandachtspunten ook niet te maken hebben met de sociale locatie van de christelijke gemeenschappen waarin deze bewegingen hun aanhang vinden. In Afrika wordt vooral de bevolking van de sterk groeiende steden hierdoor aangesproken. Voor een deel kan dat betekenen dat het een theologie voor de rijken is. In belangrijker mate gaat het echter om een theologie voor mensen die een bestaan proberen op te bouwen in de onzekere en competitieve omgeving van deze jonge steden, waar door corruptie ook de goede studenten niet zomaar slagen voor hun examen of toegang krijgen tot de universiteit, waar de vraag

31 Zie bijvoorbeeld Frank D. Macchia, 'The Spirit of Life and the Spirit of Immortality: An Appreciative Review of Levison's', *Pneuma* 33, nr. 1 (2011): 69–78.

32 Zie bijvoorbeeld John Polkinghorne, 'The Hidden Spirit and the Cosmos', in Michael Welker (ed.), *The Work of the Spirit: Pneumatology and Pentecostalism* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2006), 169–82; Clark H. Pinnock, *Flame of Love: A Theology of the Holy Spirit* (Downers Grove Ill: IVP Academic, 1996), 49vv; James K.A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub. Co., 2010), 86vv.

of je een visum voor een westers land krijgt een zaak van grote willekeur lijkt, waar het krijgen van een baan in belangrijke mate afhankelijk is van de juiste kruiwagens en waar het welvaren van je gezin voortdurend bedreigd wordt door mogelijke ziekte en de angst voor een vloek van een jaloers familielid of boze collega. Juist dat zijn de zaken waar in deze charismatische diensten voor wordt gebeden en waarvan in geval van redding en zegen met groot enthousiasme getuigenissen worden gedeeld.

Hierboven werd al aangehaakt bij een veelgehoorde constatering dat veel protestantse kerken in Nederland vooral aansluiting vinden bij de middenklasse en bij mentaliteitsgroepen als de 'traditionele burgerij' en in mindere mate bij de 'postmaterialisten' (respectievelijk 13 en 9% van de bevolking).³³ Dit heeft mede als oorzaak, en evenzeer als gevolg, dat de meest gebruikelijke vormen van verkondiging en geloofsbeleving niet goed aansluiten bij de vragen, beleving en verlangens van andere groepen in de samenleving. John V. Taylor vraagt in een vaak aangehaald citaat met betrekking tot Afrika:

Christ has been presented as the answer to questions a white man would ask, the solution to needs that western man would feel, the Saviour of the world of the European world-view, the object of the adoration and prayer of historic Christendom. But if Christ were to appear as the answer to questions that Africans are asking, what would he look like?³⁴

Dergelijke overwegingen hebben in Afrika geleid tot een diepgaande reflectie op de noodzaak van contextuele theologie.³⁵ Op hun eigen manier vormen zowel de Afrikaanse onafhankelijke kerken als de neo-pentecostale kerken een geleefd antwoord op deze vraag. Deze vraag wordt nu weer gespiegeld naar Europa en Noord-Amerika. In hoeverre wordt het evangelie hier verkondigd als antwoord op vragen van het verleden of van bepaalde subculturen? Hoe klinkt het als we vragen van heel andere sociale lagen in onze eigen multiculturele samenleving serieus nemen?

33 Wim Dekker, *Tegendraads en bij de tijd: verder in het spoor van Bonhoeffer* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2015), 45v; Protestantse Kerk, 'Kerk mag minder bescheiden zijn', *Protestantse Kerk*, geraadpleegd 14 december 2016, <http://www.protestantsekerk.nl/actueel/nieuws/kerk-mag-minder-bescheiden-zijn-3>.

34 John V. Taylor, *The Primal Vision: Christian Presence amid African Religion* (Londen: SCM Press, 1963), 16.

35 Zo bijvoorbeeld Kwame Bediako, *Jesus in African Culture: A Ghanaian Perspective* (Accra: Asempa Publishers, 1990).

Verlangen naar zegen en succes?

Wanneer we in Nederland kijken naar groepen die in een aantal opzichten aansluiten bij waarden van de internationale neopentecostale beweging dan komen we onder meer bij migrantenkerken als Redeemed Christian Church of God, maar ook bij meer westerse verschijnselen als Hillsong of zelfs typisch Veluwe voorbeelden als de DoorBrekers (de naam is wellicht een verwijzing naar *breakthrough*, een geliefde term in de neo-pentecostale beweging). Ook deze groepen doen een sterk appel op het verlangen naar zegen en een sterk beroep op de almacht van God:

We believe that God wants to heal and transform us so that we can live healthy and blessed lives in order to help others more effectively.³⁶

God is onbeperkt en almachtig. Hij is in staat meer te doen dan wij kunnen hopen, dromen, bidden of beseffen. Hij staat boven elke uitdaging, elk probleem en elke situatie. Wat er ook gebeurt in ons leven, we geloven dat met God alle dingen mogelijk zijn. Hij is voor ons – zelfs als we niet alles begrijpen – en laat ons nooit in de steek.³⁷

Het is van groot belang kritische theologische vragen te stellen bij deze focus op zegen en dit verstaan van de almacht van God. Gelukkig is deze theologie bij deze bewegingen zelf vaak ingebed in een bredere set van theologische waarden en pastorale praktijken. We nemen deze bewegingen en de aantrekkingskracht op zowel kerkmensen als niet- of randgelovigen echter onvoldoende serieus als we daarbij niet ook de vraag stellen waar deze groepen lijnen uit de Schrift opnemen die de traditionele kerken veelal laten liggen. Wat doen we met het accent van Deuteronomium dat degenen die Gods geboden gehoorzamen gezegend zullen worden? Wat doen we met het feit dat de scharen aangetrokken werden tot Jezus omdat Hij hun concrete noden serieus nam en hen voedde en genas? Klopt het dat het kennen van God zelf in de Schrift als zo'n allesovertreffende vreugde wordt gezien dat John Piper ondanks zijn aandacht voor het lijden zelfs kan spreken over een 'christelijk hedonisme'?³⁸ Het getuigt van theologisch realisme en pastorale gevoeligheid

36 Hillsong, 'What we Believe: Statement of Beliefs', <http://hillsong.com/what-we-believe/> geraadpleegd 14 december 2016.

37 DoorBrekers, 'Onze waarden', <https://doorbrekers.nl/waarden>, geraadpleegd 14 december 2016.

38 John Piper, *Desiring God: Meditations of a Christian Hedonist* (Portland, Or.: Multnomah Press, 1986).

dat theologen binnen de charismatische beweging naast de reflectie op de in de opstanding zichtbaar geworden kracht van de Geest ook reflecteren over de blijvende betekenis van het kruis³⁹ en wellicht schiet deze gevoeligheid in veel opzichten tekort. Het getuigt echter evenzeer van een beperkte visie op de veelkleurigheid van de Schrift en wellicht ook een gebrek aan pastorale en missionaire gevoeligheid, sociaal bewustzijn en interculturele openheid, wanneer we de vraag naar de plaats van zegen, opstanding en kracht van de Geest onvoldoende verdisconteren in theologie en pastorale en missionaire praktijk.

Theocentrisme *versus* antropocentrisme?

Dit leidt tot een laatste theologische vraag naar de relatie tussen theocentrisme en antropocentrisme. De kracht van het neopentecostalisme in Afrika ligt in belangrijke mate in het feit dat het op cruciale punten aansluit bij het traditioneel Afrikaanse wereldbeeld, bijvoorbeeld in zijn waarneming van geestelijke machten achter natuurlijke gebeurtenissen en in zijn aansluiting bij een antropocentrische focus van deze religies: men is geïnteresseerd in religieuze praktijken omdat deze zegen en bescherming beloven.⁴⁰ Hierin ligt niet alleen de kracht, maar ook een zwakte van deze beweging. Er wordt onvoldoende recht gedaan aan het sterk theocentrische perspectief van de Schrift die ons uitnodigt God boven alles te zoeken en lief te hebben. Elders heb ik erop gewezen dat deze trek van het neopentecostalisme hem kwetsbaar maakt voor secularisatie: als welvaart stijgt en stabiliteit toeneemt en deze zegen ook op andere manieren verkregen kan worden, is God als Gever wellicht niet meer nodig. Het neopentecostalisme is in dit opzicht echter niet zonder meer te vergelijken met Afrikaanse traditionele religies omdat God niet alleen wordt gezocht in tijden van nood, maar in wekelijkse en vaak nog frequentere aanbiddings- en gebedsdiensten. Het zal er dus op aan komen hoe beide polen – het zoeken naar God en naar zijn zegen, naar de Gever en naar zijn gaven – tot elkaar in relatie staan. Dat kan wellicht per voorganger, per gelovige en levensfase verschillen en zou dus een element van collectieve en individuele pastorale aandacht moeten zijn.⁴¹

Dit vraagt ook om een verdere bezinning op de precieze relatie tussen het theocentrisch accent in de christelijke theologie enerzijds en het tot bloei

39 Thomas Allan Smail, Andrew Walker en Nigel Wright, *Charismatic Renewal: The Search for a Theology* (Londen: SPCK, 1993).

40 Zie bijvoorbeeld Omenyo, 'Charismatic churches in Ghana and contextualization'; Kalu, 'Preserving a worldview'.

41 Benno van den Toren, 'African Neo-Pentecostalism in the Face of Secularization: Problems and Possibilities', *Cairo Journal of Theology* 2 (2015): 103–20.

komen van de mens anderzijds en de pastorale implicaties daarvan. In de Psalmen wordt God niet alleen geprezen om wie Hij is, maar ook – en wellicht vaker – om zijn zegen en redding. De gereformeerde traditie heeft de eer van God altijd sterk benadrukt, maar ook in die traditie is dat nooit losgemaakt van het tot bloei komen van de mens. Ook waar God om zichzelf gezocht wordt is dat om wie Hij voor ons is. De gereformeerde theoloog John Piper sluit in zijn pleidooi voor een christelijk hedonisme aan bij de *Shorter Westminster Catechism*:

Q. 1. What is the chief end of man?

A. Man's chief end is to glorify God, and to enjoy him forever.

De vraag naar de relatie tussen de focus op God en aandacht voor de sjalom van de mensheid doet zich niet alleen voor in relatie tot de betekenis van het kennen van God zelf voor het mens-zijn. Deze relatie is essentieel voor het tot bloei komen van de mens, maar kan daar niet toe worden gereduceerd. De sjalom die God geeft heeft vele dimensies: God wil zijn volk zegenen met de gaven van zijn schepping, door hen te plaatsen in een gemeenschap, door het geven van een hoopvolle toekomst waarin Hij alles en in allen zal zijn. We leven in de spanning tussen het vaak zogenoemde 'reeds' en het 'nog niet' van deze sjalom, maar deze spanning zelf onderstreept de legitimiteit van het verlangen en het 'nog niet' maakt het 'reeds' niet minder reëel.

Ten slotte

Zo stelt een intercultureel gesprek met de Afrikaans neopentecostale beweging ons juist vanwege haar vreemdheid onverwacht voor een aantal belangrijke theologische vragen: Wat is de relatie tussen geloof en materialiteit? Is er ruimte of zelfs noodzaak ook in het Westen een robuustere voorzienigheidstheologie te ontwikkelen? In hoeverre is dit van belang om een antwoord te vinden op het gebrek aan aantrekkingskracht van de kerk in bepaalde 'mentality-milieus'? Wat is de plaats van verlangen naar zegen of zelfs succes in het zoeken van God? En wat is de ruimte voor de mens en zijn concrete noden en verlangens in een theocentrisch geloof dat scharniert rond de menswording van God?

Deze vragen hebben onze aandacht nodig als we willen zoeken naar een nieuwe katholiciteit in een multiculturele wereldkerk. Ze kunnen juist in die ontmoeting bijdragen aan een hernieuwd geloof en een verbreding en verdieping van de missionaire presentie in Nederland zelf.

B. van den Toren is hoogleraar *Interculturele Theologie* aan de PthU, locatie Groningen.