

## PDF hosted at the Radboud Repository of the Radboud University Nijmegen

The following full text is a publisher's version.

For additional information about this publication click this link.

<http://hdl.handle.net/2066/39627>

Please be advised that this information was generated on 2020-12-04 and may be subject to change.

JORGE E. CASTILLO GUERRA

## *Theologie van de migratie*

Een interculturele methodologie

### **Inleiding**

Op verscheidene plaatsen en onder verschillende omstandigheden is er een toename van theologische reflectie op menselijke mobiliteit. In de huidige wereld is migratie een mondiaal antwoord op het neoliberale expansionisme, op de godsdienstige, politieke en culturele radicalisering en op de gender-onderdrukking die met mondialisering gepaard gaat. Theologisch reflecteren op migratie heeft als doel op speciale wijze na te denken over de wijze waarop God in onze geschiedenis voorbijkomt. Enerzijds doet men dit als een getuigenis, door de aandacht te vestigen op plaatsen waar de grondrechten van migranten worden verdedigd en gerespecteerd, en men geloofwaardig maakt dat het voor groeperingen met verschillende plaatsen van herkomst, culturele oriëntaties en met verschillende godsdienstige overtuigingen mogelijk is menswaardig samen-te-leven<sup>1</sup>. Anderzijds zijn deze vormen van theologische reflectie een profetisch discours dat zich laat raken door het lijden en door momenten waarop de waardigheid van migranten met voeten wordt getreden. Ze hebben bijvoorbeeld aandacht voor dodelijke muren tussen landen, voor slachtoffers die schipbreuk hebben geleden in de wateren van de Indische Oceaan, in de Middellandse Zee, in het Kanaal of langs de grenzen aan de zuidkant van de VS, voor xenofobe reacties in de maatschappij waar men naartoe trekt, voor spanningen tussen verschillende groeperingen of generaties van migranten en stigmatisaties op grond van religie, die ertoe leiden dat men hen identificeert met terrorisme of fundamentalisme. Dit zijn allemaal extreme vormen, die Gods plan voor onze wereld in de weg staan en ons serieus te denken geven over geloof, hoop en liefde.

Deze theologische reflecties zie ik als bouwstenen voor een theologie van de migratie. Daaronder versta ik, kort geformuleerd, een contextuele theologische reflectie op het fenomeen van de menselijke mobiliteit, de ontvangst, het wortelen en het samen-leven met mensen met een andere culturele of religieuze oriëntatie. Uitgangspunt van deze theologie zijn de migranten, in relatie tot hun oorspronkelijke en actuele context. De term 'theologie van de migratie' verwijst geenszins naar een theologisch modeverschijnsel, om te voldoen aan de vraag naar een exotisch thema. De theologie waarover ik hier spreek, wil geen modeverschijnsel zijn maar een kritisch en gelovig antwoord op vragen die opkomen bij personen, groepen en processen die verbonden zijn met het fenomeen van de menselijke mobiliteit<sup>2</sup>. In tegenstelling tot

<sup>1</sup> In dit artikel gebruik ik de term 'samen-leven', als Nederlandse vertaling van het Spaanse 'convivencia', wat wijst op de harmonie tussen degenen die samenleven.

<sup>2</sup> De volgende gedachten gaan uit van de Europese context, met name die in Nederland. In dit artikel wil ik een bijdrage leveren aan de theologie van de migratie gezien vanuit verschillende culturele, sociale en politieke realiteiten, vanuit een verscheidenheid aan manieren van denken, spiritualiteit en percepties over het menselijke en het goddelijke, die men allemaal aantreft in de 'wereld van de migranten'.

modeverschijnselen die plotsklaps opduiken, komt de centrale rol die het thema migratie in deze theologie krijgt toebedeeld, voort uit een geleidelijke ontwikkeling waarin een christelijke houding en geest gepaard gaan met praktijken die profetisch en solidair willen zijn, vervuld van hoop en gericht op samen-leven.

De opkomende theologie van de migratie is dus sterk beïnvloed door de alledaagse levenspraktijk, door de overtuigingen van migranten in het algemeen – met al hun verschillende religieuze gerichtheid – en door die van christelijke migrantengemeenschappen. Haar ontstaan is ook diep verbonden met pogingen om actuele vragen te beantwoorden; vragen bijvoorbeeld over de theologische vorming van pastores van multiculturele parochies of de bijdrage van christenen aan interculturele relaties tussen migranten en autochtonen binnen een wijk. De academische theologie van de migratie, waar ik mij hier mee bezighoud, bouwt voort op de ervaringen, eisen en getuigenissen van migranten en op die van groepen die solidair zijn met hun zaak. Ze spruit voort uit het teken van Gods aanwezigheid dat migranten zichtbaar maakt in onze actuele geschiedenis, zoals de pauselijke raad voor pastorale zorg voor migranten en reizigers het formuleerde in de instructie ‘Erga migrantes caritas Christi’ van 2004.

De theologie van de migratie moet zich wetenschappelijk bezighouden met de grondslagen van het geloof die (her-)ontdekt worden in de werkelijke situatie die samenhangt met migratie: in de alledaagse werkelijkheid van degenen die gewapend met een groot geloof als pelgrim door het leven gaan om hun leven veilig te stellen. Die werkelijkheid biedt de theologie de kans te ontdekken hoe migranten en solidariteitsgroepen het spreken over God vandaag geloofwaardig maken. Vervolgens zijn de tekenen te herkennen waarmee God betekenis geeft aan samenlevingen die menswaardig samen-leven voorstaan, en motiveert tot de opbouw ervan.

Als ik spreek over de theologie van de migratie, gaat het over een project dat conceptueel nog niet precies afgebakend is. Evenmin kan men rekenen op een uitgekristalliseerde epistemologie, een kennistheorie over de werkelijkheid of hermeneutiek. Ook de relatie met andere theologische stromingen of gebieden is nog niet nauwkeurig omschreven. De laatste jaren hebben diverse auteurs werken gepresenteerd die de migratie als thema plaatsen binnen de verschillende theologische vakgebieden. De meerderheid van hen benadert de migratie als een pastorale, ethische, of missiologische uitdaging<sup>3</sup>. Een kleine groep theologen, onder wie Peter C. Pahn en Flor María

<sup>3</sup> Binnen de bibliografie vestig ik de aandacht op: R. KROCKAUER, ‘Was willst du, Fremder?’ *Eine Pfarrgemeinde und das Asylantenproblem*, in: *Die Fremden*, Hg. O. Fuchs, Düsseldorf 1988, 74-88; *Migration und Menschenwürde*, Hg. K.-H. Kleber, Passau 1988; M. DELGADO, *Lebendige Katholizität gestalten. Auf dem Weg zu einem Miteinander von einheimischen und zugewanderten Katholiken*, in: *Stimmen der Zeit* 125 (2000) 595-608; C.M. MARTINI, *El extranjero en la Escritura*, in: *Sal Terrae* 89 (2001) 417-426; P. SUESS, *Migração, peregrinação e caminhada como desafios da missão no mundo globalizado*, in: *Rev. Eccles. Bras.* 38 (2002) 294-311; S. ESCOBAR, *Migration: avenue and challenge to mission*, in: *Missiology* 31 (2003) 29-34; D. RODRÍGUEZ, *No longer foreigners and aliens: toward a missiological christology for Hispanics in the United States*, ib. 51-68; F. WIJSEN, *Mission and multiculturalism, on communication between Europeans and Africans*, in: *Exchange* 32 (2003) 260-277; het tijdschrift ‘Chakana’ 2 [2004] nr. 3, is gewijd aan het thema van de religieuze identiteit van migratie. In het bijzonder vestig ik de aandacht op de bijdragen van het kerkelijke leergezag over de waardigheid, pastoraal en theologische aspecten van de migranten: de enc. ‘Mater et magistra’ van Johannes XXIII (15 mei 1961), de constitutie ‘Gaudium et spes’ van Vaticanum II (1965), de apost. brief ‘Pastoralis migratorum cura’ van Paus Paulus VI (15 aug. 1969); de jaarlijkse pauselijke boodschappen bij de jaarlijkse migrantendag; de documenten van de pauselijke raad voor de pastoraal van de emigranten en de reizigers, in het bijzonder de recente instructie ‘Erga migrantes caritas Christi’ (1 mei 2004) en het tijdschrift ‘People on the Move’ van de raad.

Rigoni, brengen naar voren hoe nodig het is een contextuele en interculturele theologie uit te werken vanuit het geloof, het leven en de weg van migrantengemeenschappen. Over het algemeen zijn theologen er nog niet aan toe een methodologische weg van dialoog te bewandelen<sup>4</sup>. De publicaties die ik zou kunnen plaatsen onder de noemer 'theologie van de migratie' verschijnen op dit moment nog zeer verspreid over verschillende continenten en staan grotendeels los van elkaar. Er bestaat wel al een interdisciplinair netwerk, opgericht in 2003, dat samenwerkt onder leiding van Raúl Fornet-Betancourt in Aken, en onlangs zijn er drie internationale congressen gehouden over de theologie van de migratie<sup>5</sup>. Een andere ontwikkeling is dat het onderwerp migratie een steeds grotere rol krijgt toebedeeld binnen de curricula van theologische vorming op de verschillende continenten.

In deze bijdrage stel ik enkele richtingen voor die beogen de reflectie op de thema's van de migratietheologie methodologisch verder op weg te helpen. De groeiende aandacht van theologen en de toename van reflecties of studies over migratie en theologie laten zien dat de tijd voor een systematische benadering rijp is. De tijd is gekomen om zich te verdiepen in de betekenis van de migratie voor de theologiebeoefening zelf, door zich de vraag te stellen hoe men theologisch kan reflecteren vanuit het geloof of de rationaliteit van migranten. Vanuit dit perspectief werk ik methodologische voorstellen uit voor een theologie van de migratie, als een poging een beweging op gang te brengen. Mijn bedoeling is een deel van wat tot nu toe op afzonderlijke plekken geschreven is, in kaart te brengen, om daarmee migratie en theologie als een samenhangend geheel te presenteren, een 'theologie van de migratie'.

Deze theologie is, zoals gezegd, nog in de ontstaansfase en zal haar methodologie gaandeweg moeten vinden in overeenstemming met de interculturele logica van dialoog-in-ontmoeting, die de verschillen en overeenkomsten van de verscheidene contexten van migratie articuleert en respecteert<sup>6</sup>. Mijn methodologische reflecties willen dan ook een uitnodiging zijn samen een theologie uit te werken en voorstellen te doen voor een interculturele theologische methodologie van de migratie die consequent gericht is op de verschillende reële vormen en gestalten van de migratie, met projecten voor en van migranten en met dilemma's rond multiculturele en multireligieuze samenlevingen<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Vgl. P.C. PAHN, *The experience of migration in the United States as source of intercultural theology*, in: *Migration, religious experience, and globalization*, ed. G. Campese/P. Ciallella, New York 2003, 143-169; J. CASTILLO GUERRA, *Naar een theologie van de migratie: context, perspectieven en thematiek*, in: *TvT* 44 (2004) 241-258; F.M. RIGONI, *Hacia una teología de la migración*, in: *Praxis* (virtueel tijdschrift) 2003, november.

<sup>5</sup> In chronologische volgorde: het congres 'Migration, religious experience, and globalization' (Tijuana 2002), vgl. *Migration*, l.c. (nt. 4); het werkgroepcongres 'Migration and Interculturality' (Aken 2003), waar het netwerk werd opgericht van interdisciplinair werk rond de studie van de migratie (zie *Migration and interculturality: Theological and philosophical challenges*, ed. R. Fornet-Betancourt, Aken 2004); en de conferentie 'Migration and theology' aan de Univ. of Notre Dame (2004), waarvan de verhandelingen binnenkort verschijnen onder redactie van D. Groody & G. Campese. Ik wil ook de aandacht vestigen op deze reeks gebeurtenissen: de internationale seminars over pastoraat en pastorale begeleiding, al sinds 1986 georganiseerd in Kaiserswerth, Duitsland, aanleiding tot het 'Interkulturelles Forum'. Vgl. ook H. WEISS, *Die Entdeckung interkultureller Seelsorge: Entwicklung interkultureller Kompetenz im Seelsorge und Beratung durch internationale Begegnungen*, in: *Handbuch Interkulturelle Seelsorge*, Hg. H. Weiss e.a., Neukirchen-Vluyn 2002; CH.F.W. SCHNEIDER-HARPPRECHT, *Interkulturelle Seelsorge*, Göttingen 2001.

<sup>6</sup> Vgl. CASTILLO GUERRA, o.c. (nt. 4).

<sup>7</sup> Deze uitnodiging wordt bedoeld in de zin van de 'teología de conjunto' (collaborative theology), een Latijns-Amerikaase methode die fundamenteel is geworden voor de Latino/a-Theologie in de vs en zich richt op theologisch zoeken naar de waarheid samen met de gemeenschap van gelovigen en met academi-

In dit artikel bepleit ik niet de noodzaak van de theologie van de migratie zoals ik eerder in dit tijdschrift deed (44 [2004] nr. 3), waar ik ook inging op de vraag wat de groepen, situaties en theologische vraagstellingen zijn die deze theologie noodzakelijk maken. Evenmin bied ik hier een overzicht van bijdragen aan de migratietheologie. Ik ga hier dus niet in op het ‘wat’ maar op het ‘hoe’ van de verschillende theologische reflecties erop, een reflectie op de methode die een open voorstel wil zijn, met contextuele en culturele begrenzingen die ik wel besef, als onderdeel van de uitdaging van de ‘interculturele transformatie’ (Fornet-Betancourt), waarin verschillende realiteiten, herinneringen, wijsheden, reflecties en tradities zijn verweven tot een polycentrische theologie.

Daarom wil ik eerst duidelijk maken wat ik onder migratie en migranten versta, waarna ik een aantal methodologische bijdragen aan de theologie van de migratie weergeef. Vervolgens omschrijf ik de migrantentheologie als een theologie van specifieke vormen van bevrijding en als een interculturele theologie vanuit het perspectief van de migranten, en ga dan in op het centrale thema: een aanzet bieden tot een interculturele methodologie van migratietheologie.

## I. Migratie en migranten

Migratie hangt samen met de mondialisering en toenemende mobiliteit van mensen. Als verschijnsel van menselijke mobiliteit, van overbrenging van de ene realiteit naar de andere, gaat migratie gepaard met spanningen tussen groepen mensen die een nieuw gebied bewonen, met de restrictieve en uitsluitende maatregelen van de politiek tot het sluiten van grenzen – om de doorgang van ongewenste personen tegen te gaan – en het voorkómen van mensensmokkel, waarbij migranten worden benadeeld en hun leven op het spel staat. Zowel de mobiliteit van mensen als de spanningen in immigratiegebieden en het optrekken van nieuwe ijzeren gordijnen worden van steeds groter belang op wereldniveau. Voorbeelden daarvan zijn de afgenomen tolerantie, de roep om assimilatie van nieuwkomers, de stigmatisatie van de islam als minderwaardige religie of het verband dat men sinds de aanslagen in New York, Madrid en Londen legt tussen migranten en terrorisme.

Als fenomeen is migratie gekenmerkt door grote variatie op o.a. sociopolitiek, cultureel, juridisch, godsdienstig en antropologisch gebied. Ik wil hier dan ook eerst een fenomenologische schets bieden voor een eerste benadering van ons thema, migratie en migranten.

### A. Wat is migratie?

De Internationale Organisatie voor Migratie (IOM) schat dat er aan het begin van de 21ste eeuw 175 miljoen migranten waren, ongeveer 10,4 miljoen van hen vluchtelingen; oftewel: 1 op de 35 personen is onderworpen aan deze vorm van menselijke mobiliteit<sup>8</sup>. Het grootste aantal migratiebewegingen verloopt niet van zuid naar

sche theologen. Deze werkvorm staat centraal in het ‘mission statement’ van de Academy of Catholic Hispanic Theologians of the United States (ACHTUS). Vgl. *From the heart of our people: Latino/a exploration in catholic systematic theology*, ed. O. Espín/M.H. Díaz, New York 1999; M.A. DE LA TORRE/E.D. APONTE, *Introducing Latino/a Theologies*, ib. 2001.

<sup>8</sup> Vgl. IOM, *Migration in a Globalized World*, 86th session, 10 okt. 2003.

noord, maar vindt plaats in de landen van het zuiden. Van de 175 miljoen migranten leven er ongeveer 65 miljoen in de geïndustrialiseerde landen of landen met olie-economieën en de rest verblijft in het zuiden<sup>9</sup>.

De term ‘migratie’ verwijst in mijn optiek naar de menselijke mobiliteit in relatie tot een gebied en kan zowel binnen als buiten het land van herkomst plaatsvinden. Bij een beweging binnen het land van oorsprong spreekt men van ‘displacement’, bij een beweging naar het buitenland spreekt men van emigratie, en bij binnenkomst in een nieuw gebied van immigratie<sup>10</sup>. Maar het migratieproces eindigt niet met de aankomst in een nieuw gebied. Daar begint een nieuwe fase, waarin men strijdt voor het verkrijgen van een plek, in cultureel en sociopolitiek en in economisch en religieus opzicht. In de nieuwe maatschappij of het nieuwe gebied begint het proces van de opbouw van een nieuwe identiteit in interactie met andere culturen of groeperingen die het nieuwe gebied bewonen en van een nieuwe verhouding tot het gebied van herkomst. Migratie is dus de derde fase van een proces dat begonnen is met het wegtrekken uit de plaats van herkomst (eerste fase) en de aankomst op een nieuwe plek (tweede fase).

Er is veel studie verricht naar de situaties die de huidige grote stroom migranten veroorzaken<sup>11</sup>. Bij gedwongen emigratie is vluchten het antwoord op situaties die levensbedreigend zijn. Het eigen land verlaten is in dit geval een radicaal antwoord op politieke, godsdienstige, etnische conflicten, seksuele geaardheid of extreme armoede. Bij vrijwillige emigratie spelen de reeds vermelde conflicten ook een rol, maar in mindere mate. Ook het gebrek aan verwachtingen, werkeloosheid, de vorming van echtparen van verschillende nationaliteiten, ecologische catastrofes, overbevolking en de symbolisch-magnetische kracht die de landen van de eerste wereld uitoefenen, brengen vrijwillige emigratie teweeg.

Naar de duur van de migratie kan men twee categorieën onderscheiden: permanente en semi-permanente migratie<sup>12</sup>. De duur van de migratie – bij zowel permanent als semi-permanent verblijf – is sterk gebonden aan het voortduren van de situaties die de reden vormden voor het gedwongen of vrijwillig verlaten van de plaats van herkomst, aan de ontwikkeling van het migratieproces (sociale participatie, arbeidsomstandigheden, enz.) en aan beperkingen die het nieuwe land stelt aan het verblijf. Bij de semi-permanente migratie is men vaak van te voren een verblijfsduur overeengekomen. Tot deze groep behoren bijvoorbeeld gecontracteerde seizoensarbeiders of ondernemers, studenten en ‘expatriates’, mensen die ‘constant bepaalde grenzen overschrijden die steeds moeilijker zichtbaar worden’<sup>13</sup>. Tot de semi-permanente groep behoren echter ook de migranten zonder de juiste documenten, een situatie die hen uiterst kwetsbaar maakt (voor uitbuiting op het gebied van arbeid, seks, economische chantage) en hen

<sup>9</sup> Vgl. TH. FAIST, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford 2000, 7.

<sup>10</sup> Volgens de Hoge Commissaris van de Verenigde Naties voor de Vluchtelingen (UNHCR) schommelt het aantal ontheemden in de wereld tussen de 20 en 25 miljoen.

<sup>11</sup> Vgl. *Ha llegado el momento de optar por la solidaridad con las personas desarraigadas*, Documento de Referencia Wereldraad van Kerken, dir. H. Moussa e.a., Genève 1996; IOM, *Tendencias en la migración internacional*, 84ste bijeenkomst van de Raad, 2-4 dec. 2002 (mc/inf/256); P. TARAN/E. GERONIMI, *Globalización y migraciones laborales: Importancia de la protección*, Genève 2003; S. SASSEN, *Guest and aliens*, New York 1999; FAIST, *o.c.* (nt. 9).

<sup>12</sup> Vgl. SASSEN, *o.c.* (nt. 11); FAIST, *o.c.* (nt. 9).

<sup>13</sup> UNHCR, ‘La evolución de la dinámica del desplazamiento’, in: *La situación de los refugiados en el mundo 2000: 50 años de acción humanitaria*, www.acnur.org/publicaciones/SRM/cap111.htm.

doet leven in voortdurende angst gevangen genomen en teruggestuurd te worden naar hun land. Tenslotte valt onder de semi-permanente categorie de zogenaamde cyclische migratie, mensen die over het algemeen zonder verblijfsdocumenten arbeid verrichten en zich verplaatsen door verschillende streken van een land en bijvoorbeeld de cycli volgen van zaaien en oogsten, afgewisseld met een korte periode van industriële productiewerk.

### *B. Wie zijn de migranten?*

Migranten zijn mensen die na het begin van een geschiedenis van migratie, gedwongen of vrijwillig, verschillende identiteiten gingen aannemen (emigrant, immigrant) en nu vanuit een nieuw land hun identiteit van migrant opbouwen. Dit gebeurt binnen een tweetal processen, elk met een eigen dynamiek.

Het eerste proces speelt zich af rond de mogelijkheid of onmogelijkheid te aarden in het nieuwe land, een dynamiek die varieert van interactie tot uitsluiting. Het tweede proces omvat de relatie met het gebied of land van herkomst, een dynamiek die varieert van nostalgisch romanticisme tot een breuk met of ontkenning van eigen herkomst (de logica van de assimilatie). Resultaat van het proces van identiteitsverandering – zoals ik dat in het verdere verloop zal benaderen – is de ervaring dat men ‘tussenbeide’ is (‘in-between’), deel uitmaakt van beide (‘in-both’) of het gevoel heeft niet te horen bij het land van herkomst noch bij het land van zijn bestemming (‘dubbele ontkenning’).

Migranten zijn vooral mensen die de grond, de plaats of het land van herkomst hebben verlaten op zoek naar een nieuw thuis, een toevlucht, werk of familiehereniging<sup>14</sup>. Zijn het vluchtelingen, dan vertrekken ze uit hun land om hun eigen leven of dat van het gezin en de gemeenschap die zij achterlaten te redden. Die laten ze achter omdat zij op zoek zijn naar vrijheid, welzijn en waardigheid. Tenslotte zijn migranten mensen die uit liefde voor het leven een van de grootste gebeurtenissen van onze tijd in gang zetten door de ongelijkheid scheppende en mensen uitsluitende regels bloot te leggen die onze wereld beheersen en de betekenis en objectiviteit ter discussie te stellen van de waarden vrijheid, gelijkheid en broederschap. De migranten bieden een hermeneutische sleutel waarmee te achterhalen is hoe de wereld er voor staat, waar de wereld naar toe gaat en naar welk type wereld de aspiraties uitgaan<sup>15</sup>.

## **II. Methodologische bijdragen vanuit de bevrijdingstheologie**

Mijn uitgangspunt voor de nu volgende reflectie is zoeken in de theologie van de migratie naar bijdragen die richting geven aan het ontwikkelen van een methode. Drie vragen staan hierbij centraal: hoe kan men theologisch reflecteren vanuit de context van migranten? Waarvoor opteren we in dit denkproces? Welk soort rationaliteit is er nodig voor een theologie die gevoelig is voor de situatie en religieuze oriëntaties van migranten?

Deze vragen wil ik onderzoeken vanuit de bevrijdingstheologie, want daarin reflec-

<sup>14</sup> Vgl. *Ha llegado el momento de optar*, l.c. (nt. 11); M.P. AQUINO, *La Humanidad peregrina viviente: migración y experiencia religiosa*, in: *Chakana* 1 (2003) 85-120.

<sup>15</sup> Vgl. O. RUIZ MARRUJO, *Immigrants at Risk, Immigrant as Risk: Two Paradigms of Globalization*, in: *Migration, religious experience, and globalization*, l.c. (nt. 4), 17-28.



teert men vanuit lokale contexten, daarbij gevoelig voor de slachtoffers van specifieke vormen van onderdrukking. Vervolgens typeer ik de migratietheologie als een interculturele theologie die uitgaat van de migranten en tenslotte geef ik aan hoe volgens mij de methode van de migratietheologie te systematiseren is.

### A. De erfenis van de bevrijdingstheologie

Aan het einde van de jaren tachtig stelde Enrique Dussel dat de bevrijdingstheologie een fundamentele theologie was, door te kiezen voor de armen, hun situatie te willen begrijpen en te veranderen. In de jaren negentig stelde hij dat bij haar verdere ontwikkeling de bevrijdingstheologie is omgevormd tot een theologie van specifieke bevrijdingen<sup>16</sup>. In de jaren negentig groeide de theologische belangstelling voor nieuwe historische thema's. Tegenwoordig spreekt men van de 'doorbraak van de interculturaliteit' [*irrupción de la interculturalidad*], in aansluiting bij de 'doorbraak van de armen' van Gustavo Gutiérrez<sup>17</sup>. In de bevrijdingstheologie is vanaf de jaren negentig de opzet niet meer alle slachtoffers te reduceren tot, of op gelijke wijze een plaats te geven in, de socio-economische categorie van armen. Er kwamen nieuwe richtingen, die oog hadden voor specifieke vormen van a-symmetrie, vooral onder vrouwen<sup>18</sup>. Er ontstonden feministische en Indiaanse theologieën, theologieën vanuit Abya Yala en Afro-Amerikaanse theologieën, om er maar enkele te noemen<sup>19</sup>. De kwestie wat de subjecten, cultuur, ras, gender, religie en heroriëntatie zijn van bevrijding, en van specifieke vormen van bevrijding, was bepalend voor de ontwikkeling van de bevrijdingstheologie<sup>20</sup>. Deze ontwikkeling schept ruimte voor theologische sensitiviteit voor de specifieke werkelijkheid van de migratie.

De theologie van de migratie is naar mijn mening niet simpelweg een modernisering of hernieuwde uitwerking van de bevrijdingstheologie. De migratietheologie laat zich inspireren door de bevrijdende erfenis van de martelaren en wil vanuit het perspectief van migranten een bijdrage leveren aan de bevrijding van heel de schepping. Theologen die contextualisering beogen vanuit de invalshoek van de migranten bedienen zich van de fundamentele basiselementen van de bevrijdingstheologie.

### B. Wat zijn die basiselementen uit de bevrijdingstheologie?

De theologie van de migratie houdt vast aan de zogenaamde erfenis van Medellín – het document van de tweede conferentie van de Latijns-Amerikaanse bisschoppen –, die oproept te kiezen voor de armen. De migratietheologie interpreteert deze oproep als optie voor de migranten en voor de omvorming tot maatschappijvormen van intercultureel samen-leven<sup>21</sup>.

<sup>16</sup> Vgl. E. DUSSEL, *Ética comunitaria*, Madrid 1986, 244-247; id., *Teología de la liberación: Transformaciones de los supuestos epistemológicos*, in: *Theologica Xaveriana* 47 (1997) 203-214.

<sup>17</sup> Vgl. R. FARNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía*, Bilbao 2001, 134.

<sup>18</sup> Vgl. I. GEBARA, *Presencia de lo femenino en el pensamiento latinoamericano*, in: *Cambio social y pensamiento cristiano en América latina*, J. Comblin e.a., Madrid 1993, 199-213.

<sup>19</sup> 'Abya Yala' is een inheemse naam voor het continent dat de veroveraars eerst omdoopten tot West-Indië en later tot America. De naam stamt van het Kuna-volk uit Panama en betekent land in bloei; verschillende inheemse volkeren gebruiken die naam als symbool voor de reconstructie van de eigen identiteit.

<sup>20</sup> Vgl. P. RICHARD, *El futuro de la Iglesia de los pobres; identidad y resistencia en el sistema de globalización neo-liberal*, in: *Pasos* (1996) nr. 65 (electr. versie); J.J. TAMAYO, *Las teologías de Abya-Yala: Valoración desde la teología sistemática*, ib. 2003, nr. 109 (id.).



De migratietheologie heeft aandacht voor de migranten, omdat ze in hen een actuele doorbraak (Gustavo Gutiérrez) ziet van slachtoffers van specifieke vormen van onderdrukking (racisme, doordrijven van assimilatie, patriërchaat, uitsluiting, xenofobie, religieuze intolerantie of de constante nabijheid van de dood tijdens het wegtrekken). Vanuit hun menselijke omstandigheden, in tragedie en hoop, hun situatie van genade en ongeluk, leren migranten Gods openbaring in onze geschiedenis herkennen en ziet de theologie van de migratie hen als een ‘groot gebeuren’, als ‘tekenen van de tijd’ overeenkomstig de formulering van het Tweede Vaticaans Concilie (‘Gaudium et spes’, 4, 11) en de instructie ‘Erga migrantes caritas Christi’ (over migratie als vindplaats voor theologie).

In de zich snel ontwikkelende migratietheologie wordt de bijdrage opgenomen van Jon Sobrino, samengevat in de principes barmhartigheid, bevrijding en werkelijkheid, waarin hij reflecteert op de houding van theologen, de contextualiteit van hun reflectie, en de socio-politieke en kerkelijke relevantie ervan. Dankzij deze principes beschikt de theologie van de migratie over een analytisch instrumentarium ten dienste van menselijke interculturele ontmoetingen. In haar ogen zorgen deze ontmoetingen er voor dat de realiteit ‘meer van zichzelf’ geeft, zoals Ignacio Ellacuría het beschreef. Vervolgens worden ze in de context teruggeplaatst om de theologie te bevrijden van haar medeplichtigheid aan systemen van onderdrukking, naar een uitspraak van Juan Luis Segundo, Latijns-Amerikaans meester van de argwaan<sup>22</sup>.

De migratietheologie maakt gebruik van de opvattingen over God zoals die gesystematiseerd zijn door de theologie van de bevrijding: God van de armen, God van het leven, God van de slachtoffers<sup>23</sup>. Volgens Flor María Rigoni en Gioacchino Campese – twee migrantentheologen – herinterpreteert hun theologie deze opvattingen als het pelgrimeren van God, die niet blijft aan de andere kant van de grens<sup>24</sup>. De theologie van de migratie introduceert ook een nieuwe manier om de betekenis van Jezus de bevrijder om te vormen tot Christus de migrant of tot Jezus die de grenzen overschrijdt die mensen van elkaar scheiden<sup>25</sup>. De Heilige Geest wordt er ervaren als kracht die inspireert tot solidaire opvang, tot eenheid en wederzijds verstaan, tot eenheid van rassen en culturen, en het heilsplan van Gods koninkrijk als een hoop die aanmoedigt tot strijd voor het intercultureel samen-leven<sup>26</sup>.

Tenslotte stel ik vast dat de migratietheologie zich laat inspireren door ecclesiolo-

<sup>21</sup> Vgl. C.M. NANKO, *Die Gerechtigkeit überschreitet die grenze: Die option für die Armen in den Vereinigten Staaten*, in: *Glaube an der Grenze: Die US-amerikanische Latino-theologie*, Hg. R. Fornet-Betancourt, Freiburg 2002, 152-179.

<sup>22</sup> Vgl. J. SOBRINO, *Teología en el mundo sufriente: La teología de la liberación como ‘intellectus amoris’*, in: *Rev. Latinoamericana de Teología* 5 (1988) 15, 243-266; ID., *La teología y el ‘principio liberación’*, ib. 12 (1995) 35, 115-140; Ignacio Ellacuría: *El hombre y el cristiano. Bajar de la cruz al pueblo crucificado*, ib. 11 (1994) 32, 131-161 (I) en 33, 215-224 (II); J.L. SEGUNDO, *Liberación de la teología*, Buenos Aires 1975.

<sup>23</sup> Vgl. V. ARAYA, *El Dios de los pobres: El misterio de Dios en la teología de la liberación*, San José 1983; G. GUTIÉRREZ, *El Dios de la vida*, Lima 1989.

<sup>24</sup> F.M. RIGONI/G. CAMPESE, *Hacer teología desde el migrante: Diario de un camino*, in: *Migration, religious experience and globalization*, l.c. (nt. 4), 181-203.

<sup>25</sup> Vgl. De christologische reflecties van D.S. SCHIPANI, *Transformation in the borderlands: A study of Matthew 15:21-28*, in: *Vision* 2 (2001), ‘Fall’, 13-24; Vgl. NANCY E. BEDFORD, *To speak of God from more than one place: Theological reflections from the experience of migration*, in: *Latin American Liberation Theology: The next generation*, ed. I. Petrella, Maryknoll N.Y. 2005, 95-118.

<sup>26</sup> Vgl. het document *Strangers No Longer: Together on the Journey of Hope*, A Pastoral Letter Concerning Migration from the Catholic Bishops of Mexico and the United States, 22 jan. 2003, vooral nr. 27.

gische modellen van de bevrijdingstheologie: de ‘ecclesiogenese’ (L. Boff), de kerk van de armen, de opstanding van de ware kerk en de kerk van de barmhartigheid (J. Sobrino). Met de hulp van die modellen zal de theologie van de migratie specifieke manieren vinden om de katholiciteit te herontdekken als ‘geglobaliseerde universaliteit’ en de grote socio-politieke, etnische en culturele verscheidenheid van het volk Gods nader te beschrijven<sup>27</sup>.

### *C. Methodologische bijdrage van de bevrijdingstheologie aan de theologie van de migratie*

In de voorgaande reflecties onderstreepte ik elementen van de bevrijdingstheologie die van belang zijn voor een methode van de theologie van de migratie. Nu wil ik stilstaan bij haar interdisciplinaire elementen en houdingen, die eveneens van belang zijn voor de methode van de migratiethologie.

De bevrijdingstheologie heeft Karl Rahners programma van theologie als antropologie geconcretiseerd, en tegelijk de aandacht voor de wereld die de conciliaire ‘aggiornamento’ in gang zette, geïnterpreteerd als bevrijding van en toewijding aan de armen<sup>28</sup>. Vandaag de dag keert de theologie van de migratie zich, vanuit de verscheidene contexten van migratie, tot de migranten en komt vanuit hen, vanuit hun ‘sensus pauperum’ of ‘sensus migratorum’, opnieuw tot leven. Deze theologie stelt zich ten doel uitdrukking te zijn van de menselijke situatie van de migranten, en christelijke wetenschap te zijn vanuit de culturele vormen van diversiteit en affiniteit die de migranten en de autochtone groeperingen in hun landen van bestemming aan het vormen zijn.

Zoals Peter C. Pahn in 2002 benadrukte in zijn referaat tijdens het congres ‘Migration, religious experience and globalization’ te Tijuana, is de methode van de bevrijdingstheologie van belang om de situatie van migranten theologisch uit te werken en het onrecht erin uit te bannen. Evenals Pahn vind ik in de reflecties van Clodovis Boff – zijn sociale analyse – een waardevolle bijdrage om de situatie en subjecten van de migratie te benaderen, deze zich eigen te maken als theologische categorie en de geloofsgemeenschappen te motiveren door te gaan met hun praxis van de komst van het koninkrijk<sup>29</sup>. Niettemin ben ik van mening dat men tegelijk met de socio-analytische bemiddeling de waarde van de filosofische bemiddeling onder ogen moet zien, zoals voorgesteld door Juan Carlos Scannone, Ignacio Ellacuría en op meer praktische wijze door Jon Sobrino. Volgens de Argentijn Scannone veronderstelt de benadering van het ‘materiële object’, de historisch-sociale realiteit, een daaraan voorafgaand procédé waarin men de betekenis in zich opneemt en zich de wijsheid ervan

<sup>27</sup> Met de term ‘geglobaliseerde universaliteit’ bedoel ik dat de migratie ertoe leidt dat de katholiciteit zowel globaal als lokaal wordt ervaren. Vgl. J. CASTILLO GUERRA, *Interculturele kerkopbouw: kerkvorming met migranten*, in: *Kerk aan de stadstrand*, red. C. Sterkens/J. van der Meer, Budel 2004, 191-214; Vgl. M.A. BLUME, *Towards an Ecclesiology of Migration*, in: *People on the Move* 90 (2002) 113-127; R. SCHREITER, ‘Una eclesiología de la migración’, rede op het derde ‘Congreso nacional de la Comisión Episcopal de la Cultura’, México D.F., jan. 2006. Voor een studie van de relatie tussen migratie, globalisatie en localisatie zie N. GARCÍA CANCLINI, *La globalización imaginada*, Buenos Aires 1999.

<sup>28</sup> Vgl. K. RAHNER, ‘Theologische Antropologie’, in: *Lex. f. Theol. u. Kirche*, I, Freiburg-Br. <sup>3</sup>1986, 618-627.

<sup>29</sup> Vgl. PAHN, o.c. (nt. 4); CL. BOFF, *Teología de lo político: sus mediaciones*, Salamanca 1980; ID., *Epistemología y método de la teología de la liberación*, in: *Mysterium Liberationis*, ed. J. Sobrino/I. Ellacuría, I, Madrid 1990, 79-114.

eigen maakt. Voor Scanonne ‘kan over dat moment van wijsheid alleen theoretisch gereflecteerd worden (...) door wetenschappen die niet regionaal zijn, maar gericht zijn op het geheel van de humaniteit, dat wil zeggen, door de filosofie en – naar de theologale aspecten ervan – door de theologie. Vandaar dat deze noodzakelijk zijn, hoewel niet voldoende, om het sociale menselijk en christelijk te “zien” en te “analyseren”<sup>30</sup>. Volgens Ellacuría is de filosofie, ofwel als filosofie van de geschiedenis ofwel als ‘binnenwereldlijke’ metafysica [*metafísica intramundana*], geïnteresseerd in historische, nieuwe benaderingen die dialectisch ‘hogere en lagere’ vormen van de werkelijkheid laten zien. Daarom introduceerde hij het begrip ‘historische werkelijkheid’ [*realidad histórica*] om het proces aan te duiden waarin men reeds binnen de werkelijkheid een stap vooruit zet naar een ‘meer’, dat wil zeggen, naar een moment dat hogere vormen van werkelijkheid naderbijbrengt<sup>31</sup>. Sobrino gebruikt de sociale analyse om de werkelijkheid en de filosofie van de geschiedenis – het begrip ‘historische werkelijkheid’ van Ellacuría – te bestuderen en om de gebeurtenissen te interpreteren die leiden tot ‘meer van zichzelf geven’. Een gedetailleerde analyse van de bijdragen van deze auteurs zou hier te ver voeren. Het is belangrijk dat men er fundamentele argumenten in kan vinden voor het gebruik van filosofische (in ons geval intercultureel filosofische) bemiddeling, zoals we nog zullen zien<sup>32</sup>.

Een andere methodologische bijdrage van Ellacuría is verder uitgewerkt door Sobrino als ‘ratio met compassie’ [*razón compasiva*]. De waarde ervan is dat ze het mogelijk maakt breuken te overbruggen die in naam van het objectivisme ontstaan zijn tussen het object van reflectie en het reflecterende subject. Het gaat hier dus niet om een methodologie voor het functioneren van de socio-analytische bemiddeling, maar om het vermogen van het reflecterende subject situaties die schreeuwen om rechtvaardigheid waar te nemen. Zo leert volgens Sobrino de werkelijkheid van de armen aan theologen sensibiliteit, met consequenties voor hun theologisch werk en hun manier het geloof te verstaan (de logica, vooronderstellingen en relevantie van de theologie): hun theologie wordt gevoelig voor de werkelijkheid van de slachtoffers. Laten we de stappen bekijken die voeren naar een theologie met compassie<sup>33</sup>:

- (a) men begint met: ‘zich de dingen realiseren’ [*hacerse cargo de las cosas*], als moment waarin men zich een plaats toe-eigent die directe toegang biedt tot de werkelijkheid. De waarheidskennis over de werkelijkheid komt voort uit de toenadering tot die werkelijkheid en de fysieke nabijheid ervan.
- (b) daarna volgt ‘de werkelijkheid van de dingen op zijn schouders nemen’ [*cargar con la realidad de las cosas*], met het engagement dat hieruit voortkomt. De kennis wordt bevrijd van zondigheid, namelijk van haar bijdrage aan het verhullen van de werkelijkheid.

<sup>30</sup> J.C. SCANNONE, *Reflexiones epistemológicas acerca de las tres dimensiones (histórica, teórica y práctica) de la doctrina social de la iglesia*, in: P. HÜNERMANN/J.C. SCANNONE, *América Latina y la doctrina social de la Iglesia: Diálogo latinoamericano-alemán*, Buenos Aires 1991, 55-86, cit. 71; J.C. SCANNONE, *Evangelización y cultura*, Buenos Aires 1990, en ‘Teología de la liberación nuevas aportaciones críticas’, eerste deel van ID., *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Buenos Aires 1987, 21-133.

<sup>31</sup> Vgl. I. ELLACURÍA, *Filosofía de la realidad histórica*, San Salvador 1990, 41.

<sup>32</sup> Vgl. J. CASTILLO GUERRA, *Iglesia: identidad, misión y testimonio: Un análisis contextual de la eclesiología de la liberación de Jon Sobrino*, Nijmegen 2001, m.n. hfst. 17.

<sup>33</sup> In de volgende stappen systematiseer ik de methodologische reflecties van I. Ellacuría en J. Sobrino. Vgl. CASTILLO GUERRA, *Iglesia*, l.c. (nt. 32), 17.2.1; 17.3.3; Vgl. J. SOBRINO, *Lo fundamental de la teología de la liberación*, in: *Proyección* 32 (1985) 138, 171-180; ID., *La teología y el ‘principio liberación’*, in: *Rev. Latinoameric. de Teol.* 35 (1995) 115-140.

- (c) vervolgens komt ‘voor de dingen verantwoordelijkheid nemen’ [*encargarse de las cosas*], waarin het omvormen van de werkelijkheid zich in de praktijk ontvouwt. De kennis wordt partijdig gemaakt volgens het model van de partijdige incarnatie van Christus.
- (d) als vierde stap volgt de ‘onderscheiding van de werkelijkheid van God in onze dagen’: het theologisch en bevrijdend verstaan richt zich vooral op de werkelijkheden die zich nu aan ons voordoen als woord van God en op de antwoorden daarop.
- (e) tot slot: ‘de werkelijkheid draagt degenen die haar op zich laden’: de werkelijkheid is niet meer alleen een plaats waarin Gods aanwezigheid zich in onze geschiedenis openbaart, zij is ook een vruchtbare bodem waarin de reflectie over God tot bekeering kan komen en die het Gods genade mogelijk maakt werkzaam te zijn in de theologische arbeid.

Het ‘meeleven’ van theologen, rede en theologie is het resultaat van processen waarin een humane, methodologische en praktische ontwikkeling zich voltrekt. Tenslotte, de methode die Ellacuría introduceerde en Sobrino uitwerkte stelt aan de theologie twee eisen. Allereerst, dat zij zich methodologisch en cognitief articuleert om de realiteit te kunnen begrijpen. En op de tweede plaats, dat zij zich laat bevruchten door de werkelijkheid, namelijk dat theologen aan de werkelijkheid de kans bieden zowel de methode als de inhoud van de theologie te bepalen. De filosofische en socio-analytische bemiddeling van de bevrijdingstheologie wordt in de theologie van de migratie overgenomen. Zonder het belang van de sociale analyse te ontkennen, benadrukt zij de filosofische bemiddeling, omdat ze uit wil gaan van het geloof, de ervaring en de wijsheid [*conocimiento sapiensal*] van de migranten<sup>34</sup>. De filosofische bemiddeling is het vertrekpunt van een moeizaam proces om te komen tot een meelevende theologie.

### III. Identiteit van de theologie van de migratie

De opmerkingen die ik in dit artikel maakte over de bevrijdingstheologie wekken misschien bepaalde verdenkingen over de identiteit van de theologie van de migratie. In het nu volgende deel wil ik die wegnemen door te verhelderen wat het eigene is van de migratietheologie zoals verschillende theologen die, indirect, beschrijven en ik ze zelf voor ogen heb. Hiermee zet ik een verdere stap bij het preciseren van een methode voor die theologie, namelijk door haar te karakteriseren als een interculturele theologie die vanuit de migranten streeft naar intercultureel samen-leven.

Uitgaande van de werkelijkheid van migratie en migrant, van culturele, politieke of religieuze ontmoetingen en botsingen, presenteert de theologie van de migratie een specifieke inhoud. Deze verschilt van de bevrijdingstheologie, omdat de context anders is. De bevrijdingstheologie biedt analytisch en methodologisch gereedschap om de socio-politieke situatie van de slachtoffers te begrijpen, de bevrijdende praxis en het daarin aanwezige geloof op waarde te schatten en een bijdrage te leveren aan verandering. Voor het fenomeen van de migratie is dat gereedschap niet toereikend, want die staat in een nieuwe context die nieuwe problemen stelt en nieuwe theoretische benaderingen waardevol maakt, bijvoorbeeld de constructie van een culturele identiteit: vormen om uitdrukking te geven aan het geloof, vormen om met elkaar te

<sup>34</sup> Vgl. O. ESPÍN, *An exploration into the theology of Grace of Sin*, in: *From the heart of our people: Latino/a explorations in catholic systematic theology*, ed. O. Espín/M.H. Díaz, New York 1999, 121-152.

communiceren, strategieën om het leven veilig te stellen, een type van leidinggeven om de sociale en/of godsdienstige gemeenschap te organiseren, enz. Daarbij is het belangrijk in het achterhoofd te houden dat, zoals Gustavo Gutiérrez in 2004 zei in zijn openingsbetog op de conferentie 'Migration and Theology' te Notre Dame, de problemen zijn toegenomen door gewelddadige reacties van de autochtone bevolking tegen de migranten: racisme, uitstoting of onderdrukking.

Een theologie van de migratie die zich laat raken door migranten en vervullen van hun hoop, reflecteert vanuit de specifieke onderdrukking en kleine vormen van bevrijding van hun gesprekspartners. Door zich te laten raken en hoop te laten geven door migranten, neemt de migrantentheologie een dubbele vorm van toebehoren in zich op, een dubbele loyaliteit, een situatie die ook bekend staat als 'in-between' [*enmedio*] of 'in-both' en bij de migranten het gevoel tweebrenghet van een gelijktijdige verwijzing naar twee contexten, die van hun herkomst en die van hun bestemming. Met andere woorden, deze theologie neemt de uitdaging aan van de 'bi-culturele' of 'meervoudige' identiteit<sup>35</sup>. Vandaar dat ze de bevrijdingstheologie niet kan kopiëren en als theologie van de migratie gebruiken. Zou men dat wel doen, dan zou deze een terminologie gebruiken die buiten haar context geraakt is en niet meer kunnen reflecteren op de verschillende historische realiteiten en identiteiten die vastzitten aan het migratieproces. Ze zou dan niet méér opleveren dan het gunstig stemmen van migranten die zich afsluiten voor de andere groepen die de nieuwe maatschappij vormen waarnaar ze geëmigreerd zijn. Hetzelfde gebeurt wanneer de kwestie van de migratie alleen benaderd wordt vanuit theologieën die stammen uit de contexten waar de migranten vandaan komen, zelfs al behoort het land van bestemming tot dezelfde geografische regio als het land van herkomst. Teruggrijpen op de context van herkomst biedt geen antwoord op nieuwe vragen of op de nieuwe identiteit van de migrant. Hoe moet men dan het dilemma oplossen tussen trouw aan de tradities van de regio van herkomst en de verlokking van socio-culturele assimilatie? En hoe kan men het geloof vasthouden in situaties van xenofobie, culturele onderdrukking, verregaande secularisatie, religieuze botsingen of allerlei spanningen binnen de 'eigen' groep? Evenmin is het een adequaat antwoord om het thema van de migratie alleen te benaderen vanuit de theologieën die stammen uit de bestemmingscontext. Zoals te verwachten kent ook de maatschappij van bestemming aparte situaties; de theologische reflectie die daaruit voortkomt weet in het algemeen niet welke betekenis de migratie heeft voor de theologie<sup>36</sup>.

De theologie van de migratie wint terrein als een theologie die zich op christelijke wijze wil bezighouden met de identiteitsvorming van migranten, met name met de

<sup>35</sup> V.P. ELIZONDO, *Transformation of borders: border separation or new identity*, in: *Theology: expanding the borders*, ed. M.P. Aquino/R.S. Goizueta, Mystic CT 1998, 22-39; ID., *Mestizaje als ein locus theologischer Reflexion*, in *Glaube an der Grenze*, l.c. (nt. 21), 102-127; J.Y. LEE, *Marginality: the key to multicultural theology*, Minneapolis 1995. Ook de studies over de transculturele identiteit dient men te raadplegen; vgl. V. MAZZUCATO, *De dubbele economische gerichtheid van Ghanese migranten: Een transnationale perspectief op integratie- en ontwikkelingsbeleid*, in: *Migrantenstudies* 4 (2004) 177-195, en R. GOWRICHARN, *De duurzaamheid van het transnationalisme: De tweede generatie Hindoestanen in Nederland*, ib. 252-268. Over de meervoudige identiteit vgl. W.A. SHADID, *Cultuurverschil en maatschappelijke marginaliteit*, in: *Met oog op de toekomst*, red. M. Banton e.a., Zwolle 1995, 27-74.

<sup>36</sup> In Nederland kunnen migranten niet begrijpen dat men er - in wat theologen herkennen als een proces van secularisatie en postmoderniteit - niet-persoonlijke dus abstracte beelden van God naar voren schuift. Griekse, Italiaanse, Filipijnse, Poolse of Latijns-Amerikanse migranten bv. vatten in hun iconografie het goddelijke op als een realiteit die nabij is, die men in symbolen kan vatten en zelfs tastbaar is. Vgl. H.M. KUITERT, *Over religie: Aan de liefhebbers onder haar beoefenaars*, Baarn 2000.

situatie van de migranten die zich bevinden ‘in-between’ de realiteit van herkomst en van hun maatschappij van bestemming. Tegelijk schenkt de migratietheologie aandacht aan de plaatsen van ‘in-both’ die tussen de (onder meer) sociale, culturele, politieke, godsdienstige gemeenschappen een bemiddelende functie hebben. Die ruimte van in-between en in-both vormt de interculturele ruimte ‘inter-between’ [*inter-medio*]. De theologie van de migratie neemt die ruimte in zich op door middel van een intercultureel perspectief en richt haar aandacht op de andersheid dan wel affiniteit tussen personen of gemeenschappen binnen eenzelfde context. Met behulp van het interculturele perspectief spitst zij zich toe op de ruimte die de ontmoetingen mogelijk maakt; waar echt broeder- of zusterlijke, gemeenschappelijke of harmonische ontmoetingen plaatsvinden; waar men waarheden samen deelt; waar men vanuit de dagelijkse praktijk barrières slecht tussen de verschillende levenswijzen. Binnen de migratietheologie betekent het interculturele perspectief een oproep om zichzelf voortdurend buiten het centrum te plaatsen en een openheid om criteria aan te nemen die de kans bieden geloofswaarheden te begrijpen vanuit de verschillende tradities: geloofservaringen en -realiteiten zowel van het land van herkomst van de gesprekspartners als van de nieuwe plaats waar de migranten een nieuw thuis willen bouwen.

In de volgende sectie wil ik laten zien hoe het interculturele perspectief op sociaal en religieus niveau zijn uitwerking heeft. In een multiculturele logica wordt diversiteit herkend en worden culturele en religieuze gedragingen en oriëntaties bestudeerd van degenen die deel uitmaken van wat men het multiculturele mozaïek noemt. Het belang van een dergelijke benadering is beperkt, want ze richt zich niet op de relaties, op wat het ‘wederzijds met elkaar omgaan’ van de verschillende leden van de multiculturele samenleving bevordert of vermindert. De interesse van de migratietheologie gaat uit naar de dialoog-gemeenschap – *communio* – binnen de context waarvan migratie vormen van samenleving doet groeien van culturele, religieuze of etnische diversiteit en pluraliteit. Het is haar doel de dialoog-gemeenschap mogelijk te maken door andersheid en affiniteiten te erkennen en oog te hebben voor relaties. Beoogd wordt dus een transformerende dialoog-gemeenschap, waarin identiteiten niet vervangen of verwisseld worden, maar voor elkaar ontvankelijk gemaakt door feitelijk elkaar nabij te zijn. Vandaaruit kan men het proces van interculturele omvorming van maatschappij en kerk in werking stellen.

De theologie van de migratie neemt het volgende basis criterium over van de interculturele theologie: ‘Interculturele theologie begint met het inzicht dat alle theologie, ook de bijbelse, contextueel bepaald is. Een zuiver evangelie bestaat niet. Het evangelie komt per definitie tot ons in geïncarneerde vorm’<sup>37</sup>. De migratietheologie verstaat zichzelf in deze lijn als interculturele theologie en introduceert daarmee duidelijk een nieuwe interculturele horizon. Want haar uitgangspunt is niet de Noord-Zuid-dialoog tussen contexten uit verschillende wereldregio’s. Ze is juist uit op dialoog binnen een regio, land of samenleving, de ruimte waar mensen uit zuid, noord, west en oost bijeenkomen. Juist vanuit deze context met een verscheidenheid aan culturen, etnische elementen, religies en identiteiten wil ze reflecteren op de verschillende ‘geïncarneer-

<sup>37</sup> Aldus W. HOLLENWEGER in: *Intercultural theology: Some remarks on the term*, in: *Towards an intercultural theology: Essays in honour of J.A.B. Jongeneel*, ed. M. Frederiks e.a., Zoetermeer 2003, 89-95, cit. 90. De missiologen W. Hollenweger, H.-J. Margull en R. Friedeli hebben in 1975 de stroming ‘Studies in the intercultural History of Christianity’ geïntroduceerd, later voortgezet als interculturele theologie in Hollenwegers publicaties; vgl. W. HOLLENWEGER, *Interkulturelle Theologie*, München 1979.



de' vormen van de christelijke boodschap. Deze theologie wil vanuit de migranten een concreet universeel kader aanbieden om 'meer van de werkelijkheid' te bereiken – in de zin van Ellacuría die we al eerder besproken hebben. Ze bereikt dit door de christelijke boodschap over te brengen vanuit en tussen bepaalde culturele plaatsen – vandaar dat men ze polycentrisch en inter-topisch kan noemen – en de praxis te bevorderen van het veranderen van multiculturele contexten in contexten van inter-cultureel samen-leven.

#### IV. Naar een interculturele methodologie voor de theologie van de migratie

Als intercultureel vakgebied kan de migratiethologie niet afwijzen wat andere wetenschappen bijdragen aan de studie van samen-leven tussen mensen met verschillende culturele oriëntaties. Dat gaat dan op voor interculturele wetenschappen die een dynamische interpretatie van culturen aanvaarden. In plaats van ze te vereeuwigen verstaan de interculturele wetenschappen deze als culturele oriëntaties, die een voortdurende slingerbeweging vertonen tussen traditie en vernieuwing. Bovendien bestuderen die wetenschappen verschillen en overeenkomsten om de dialoog en het samen-leven te bevorderen. Binnen de interculturele wetenschappen zal de migratiethologie bij de interculturele filosofie een bron vinden van criteriologische middelen die toegang bieden tot de wijsheid (wijsheidskennis in de zin van Scannone), een primair moment waarin mensen zien, analyseren of begrijpen wat ons humanere mensen maakt, betere naasten en betere christenen<sup>38</sup>. Ik wijs dus op de filosofisch-interculturele bemiddeling, als moment van een 'fundamentele epistemologie' die ertoe bijdraagt de zin van de dingen te vatten, zich te binden aan de plaats 'inter' en een proces van subjectieve bekering te starten en door te zetten vanuit een intercultureel perspectief<sup>39</sup>. Aan de hand van zulke interculturele zin of gevoeligheid is de theologie van de migratie beter in staat de data te beoordelen uit wetenschappen die zich bezighouden met de humane of sociale context (de socio-analytische bemiddeling).

##### A. Een interculturele rationaliteit

Hier wil ik verdedigen dat interculturele bemiddeling een fundamentele rol speelt in de methode van de migratiethologie, en evengoed voor haar fundamentele epistemologie als voor de rationaliteit van haar theologische reflectie. Dat betekent dat die theologie zich niet alleen bezighoudt met thema's die voortkomen uit de alledaagse realiteit van de migranten, maar ook gevoelig is voor de verschillende vormen van rationaliteit die ze hanteren. Maar hoe kan een theologie rekening houden met zowel niet-westerse als westerse vormen van rationaliteit?

<sup>38</sup> Ik verwijs naar de serie interculturele congressen, begonnen in 1995, waarvan R. Fornet-Betancourt de verslagen heeft verzorgd: *Kulturen der Philosophie: Dokumentation des I. Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Aken 1996; *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie: Dokumentation des II. Internationales Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998; *Kulturen zwischen Tradition und Innovation: Stehen wir am Ende der traditionellen Kulturen? Dokumentation des III. Internationales Kongresses für interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 2001; *Culturas y poder: Interacción y asimetría entre las culturas en el contexto de la globalización. Documentación del IV Congreso Internacional de Filosofía Intercultural*, Bilbao 2003. Van de interculturele filosofen wil ik naast Raúl Fornet-Betancourt speciaal wijzen op Franz Wimmer, Ram A. Mall, Raimón Panikkar, Josef Estermann.

<sup>39</sup> Vgl. J. SOBRINO, *Resurrección de una Iglesia popular*, in: *Cruz y resurrección: Presencia y anuncio de una Iglesia nueva*, México 1978, 83-159, cit. 98.



Deze vraagstelling is uiterst moeilijk te beantwoorden, want ze komt voor verschillende problemen te staan, bijvoorbeeld de beperkingen veroorzaakt door vertalingen en interpretaties of door eurocentrische, etnocentrische of transculturele benaderingen<sup>40</sup>. In het vervolg reflecteer ik daarom op de grondhouding – fundamentele epistemologie – die het omgaan met verschillende vormen van rationaliteit mogelijk maakt. Met behulp van het interculturele perspectief probeer ik toegang te krijgen tot de nieuwe rationaliteit die noodzakelijk is om de grenzen, spanningen, ontmoetingen en botsingen tussen of binnen diverse menselijke groepen te begrijpen: intraculturaliteit. Tot de nieuwe rationaliteit behoren interculturaliteit en intercontextualisatie<sup>41</sup>. Onder ‘interculturaliteit’ versta ik een proces waarin wederzijdse erkenning en wederkerige uitwisseling plaatsvinden van culturele oriëntaties, waarden, tradities of gedragingen; onder ‘intercontextualisatie’ versta ik een proces dat verbonden is met interculturaliteit en gericht op wederzijdse openheid, niet alleen in de narratieve of formele sfeer, maar ook in de praktische of materiële sfeer. Intercontextualisatie streeft ernaar fragmentatie te voorkomen en contextuele realiteiten te delen, zodat de openheid van het eigene contextuele herplaatsing mogelijk maakt. Zo ontstaat er een nieuwe andersheid [*alteridad*] en wordt de ander geleidelijk ook erkend als – wat ik noem – een verwant(e) [*el fin*]<sup>42</sup>. Vanuit de praktijk van intercontextualisatie draagt iedere persoon of groepering ideeën aan met het oog op de opbouw van samenlevingsvormen. Vanuit interculturaliteit en intercontextualisatie wordt de nieuwe interculturele rationaliteit opgebouwd als proces waarin de deconstructie ondernomen wordt van drie projecten van dominante vormen van rationaliteit, die resp. monocultureel, etnocentrisch en monologisch bepaald zijn. Bij de keuze om te proberen de rationaliteit opnieuw op te bouwen vanuit het interculturele perspectief, sluit de migratietheologie zich aan bij een project dat vooral vanuit de ‘filosofie van de relatie’ voorgedragen wordt<sup>43</sup>. Hoever het interculturele project reikt, kan men begrijpen uit de woorden van Raúl Fornet-

<sup>40</sup> Vgl. F.M. WIMMER, *Filosofía Intercultural: Nueva disciplina o nueva orientación de la filosofía?*, in: *Revista de Filosofía* 80 (1996) 7-19.

<sup>41</sup> F.X. D’SA, *Inkulturation und Interkulturation: Versuch einer Begriffserklärung*, in: *Inkulturation als Herausforderung und Chance*, Hg. M. Heberling e.a., Aken 2001, 32-54; R. FARNET-BETANCOURT, *De la inkulturación a la interculturalidad*, ongepubl. lezing in ‘Parlamento de las Religiones’, Barcelona 2005.

<sup>42</sup> Een voorbeeld van de beoefening van intercontextualisatie is de interculturele ontmoeting binnen christelijke gemeenschappen van gemengde herkomst, wanneer de belangstelling voor de ander de wederzijdse waardering mogelijk maakt van de contextuele achtergronden van leven en geloof. In enkele Nederlandse parochies die bestaan uit migranten en autochtonen doen zich situaties voor van echte ontmoeting, zodat de ‘ander’ die op afstand staat en niet bekend is, ook behandeld wordt als nabije en gewaardeerde ‘verwant’. De ‘verwant’ is een categorie die ik invoer om te voorkomen dat de ander in een eenzijdig perspectief gezien wordt. De categorie ‘verwant’ legt het accent op elementen van gezamenlijkheid in plaats van uitsluitend op afstand en verschil. Zie ook de studie van O. ODGERS ORTIZ, *Migración y religión: la resocialización del migrante a través de la comunidad de la iglesia* (La experiencia de los mexicanos del sur de California), een inleiding tijdens het ‘XXII International Congress Latin American Studies Association’, El Colegio de la Frontera Norte, Miami-Florida 2000. De ontdekking van gemeenschappelijke referentiepunten zal ook een contextuele her-positionering mogelijk maken, een herontdekking van het eigene met behulp van de ander. Zo’n voorbeeld van herontdekking is het boek *Een eigen theologie? Friese en Saksische antwoorden op Afrikaanse vragen*, H. Wagenaar e.a., Kampen 2000; Nederlandse missionarissen in Afrika ontdekken dat de christelijke boodschap eerder toegankelijk is in de lokale taal dan in de nationale, en later her-ontdekken zij de waarde van hun eigen taal en context (Fries of Saksisch) voor de uitwerking van een theologie van autochtone minderheden in de Lage Landen. Een ander voorbeeld is het werk *Putten uit de bron: een Bijbelverhaal intercultureel gelezen*, red. H. de Wit e.a., Zoetermeer 2004, waarin men intercultureel en intercontextueel bruggen slaat tussen christelijke gemeenschappen die verspreid zijn over verschillende continenten, door uitwisseling van de eigen bijbelse interpretaties (interculturele hermeneutiek).

<sup>43</sup> Vgl. R. FARNET-BETANCOURT, *Interculturalidad y filosofía en América Latina*, Aken 2003, 87.

Betancourt, pionier van de interculturele filosofie: ‘Interculturaliteit is er dus niet op gericht de ander op te nemen in het eigene zelf, noch in de godsdienstige, noch in morele of esthetische zin. Eerder is ze erop uit het eigene en het vreemde van gedaante te veranderen met het oog op interactie en op het creëren van een gemeenschappelijke gedeelde ruimte die bepaald is door samen-leven’<sup>44</sup>. Voor Fornet-Betancourt staat een dergelijk project open voor ‘de imperatief waartoe de erkenning van de wederkerigheid [*respectividad*] van onze eigen culturele identiteit ons verplicht, namelijk, dat elementaire “mij-de-tijd-gunnen” om de ander te begrijpen en te waarderen, om haar/hem te zien als een subject dat vanuit zijn ordening van of relatie met de geschiedenis vragen stelt aan de wereld en de waarheid; en om zo in staat te zijn die interpellatie te accepteren [*hacerse cargo*] als een uitnodiging om deel te nemen aan het proces van interculturele communicatie’<sup>45</sup>.

Het einddoel van de theologie van de migratie is bij te dragen aan een maatschappij van samen-leven en dialogische verhoudingen te vestigen. Aan het bereiken van dat doel gaat een proces vooraf met veel spanningen tussen individuen en gemeenschappen, die van elkaar verwijderd zijn door socio-politieke, culturele en religieuze vormen van ongelijkheid. Binnen de interculturele theologie stelt men vaak dat de interculturele ontmoeting vergezeld gaat van strijd<sup>46</sup>. Toen ik sprak over de bijdragen van de bevrijdingstheologie aan de theologie van de migratie gaf ik aan hoe belangrijk de benadering is die het denken en het denkende subject omvormt. Nu wil ik een ander criterium van de theologie van de bevrijding in herinnering te roepen om vormen van ongelijkheid weg te nemen. Ik bedoel de ‘eerlijkheid tegenover het reële’ als spirituele houding die tegengesteld is aan de oneerlijkheid van degenen die situaties van zonde verbergen en de waarheid door onrecht onderdrukken (Rom. 1, 18)<sup>47</sup>.

Voor Sobrino is eerlijkheid tegenover het reële een houding van christologische eerlijkheid: beseffen dat het kwaad er is en recht doen. Wij staan dus voor de uitdaging hoe ons van geloofswaarheden bewust te worden en hoe deze te vinden in situaties van samen-leven en botsing van culturen. Ik wil antwoorden op deze uitdaging vanuit drie eigen lijnen die ontwikkeld zijn vanuit het interculturele perspectief: de kritiek op de vormen van ongelijkheid of asymmetrie die voortkomen uit de feitelijke culturen, het voorstel voor een nieuwe rationaliteit en voor een nieuwe hermeneutiek.

### B. Kritiek op ongelijkheid en asymmetrie

Volgens Fornet-Betancourt kenmerkt het interculturele perspectief zich door de wens situaties van onrecht om te vormen; een wens die voortkomt uit een dubbele kritiek op de wijze hoe macht gebruikt wordt en, in het verlengde daarvan, op het creëren van ongelijkheid<sup>48</sup>. Enerzijds doen zich vormen van ongelijkheid voor tussen de culturen, anderzijds in de culturen. De asymmetrie tussen de culturen wordt steeds evidentier

<sup>44</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Transformación intercultural de la filosofía: Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*, Bilbao 2001, 47.

<sup>45</sup> Ib. 52.

<sup>46</sup> Vgl. H. RÜCKER, *Zur symbolischen Sprache des Fremden*, in: *Mit dem Fremden Leben*, Hg. D. Becker/A. Feldtkeller, Erlangen 2000, 171-183, hier 176.

<sup>47</sup> Vgl. De volgende werken van J. SOBRINO, *Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación*, in: *Christus* 44 (1979/80) 529-530, 59-63; *La honradez con lo real*, in: *Sal Terrae* 80 (1992) 375-388; *La fe en Jesucristo: Ensayo desde las víctimas*, Madrid 1999, 272-276.

<sup>48</sup> R. FORNET-BETANCOURT, *Interacción y asimetrías entre las culturas en el contexto de la globalización. Una introducción*, in: *Culturas y poder*, l.c. (nt. 38) 15-27, hier 20-22.

door de neoliberale globalisering, een mondiale ordening die tot stand komt door culturen te onderdrukken. Dit type ongelijkheid doet zich ook voor in multiculturele samenlevingen, wanneer alleen de dominante culturele groepering de richting van de hele samenleving bepaalt<sup>49</sup>. De ongelijkheden in de culturen krijgen vorm door processen van organisatie, genderproblemen, dynamieken van groepen of individuen, etc., in veel gevallen ook gelegitimeerd door religieuze opvattingen. Om te werken aan de reductie van ongelijkheid binnen culturen is intra-culturele dialoog nodig. De interculturele filosofie heeft – gezien het feit dat ze oog heeft voor de ongelijkheid – een duidelijke dimensie van bevrijding<sup>50</sup>.

### C. Voorstel voor een nieuwe rationaliteit

In het project van de interculturele filosofie wil men een nieuwe representatieve rationaliteit opbouwen van dialoog en consensus, die minder risico loopt gemanipuleerd te worden door etnocentrische culturen. In interculturele dialoog met inheemse volken van Latijns-Amerika heeft de Zwitserse filosoof Josef Estermann criteria geformuleerd om vanuit de Europese situatie zulk een interculturele rationaliteit vorm te geven<sup>51</sup>. Uit zijn – volgens mij zeer waardevolle – lijst met criteria wil ik met name de formele en materiële criteria noemen. Volgens de formele criteria, moet het discours anti-centristisch en antitotalitair, vrij van dominantie en theoretisch-praktisch zijn. En volgens de materiële criteria is de opzet een ander paradigma van rationaliteit te formaliseren, gebaseerd op de *logos* van de dialoog, en de interculturaliteit te verstaan als ‘een levensfeit’. Interculturaliteit staat dus niet boven de culturen, maar is een concrete ervaring. Estermanns reflecties dragen ertoe bij dat men rekening houdt met de machtsbelangen, gezagsargumenten of superioriteitsgevoelens van degenen die andere vormen van rationaliteit niet kunnen of willen erkennen. Vervolgens stelt hij dat het doel van een interculturele rationaliteit niet een soort rationeel Esperanto is, maar reëel betrokken moet zijn op het alledaagse leven.

### D. Voorstel voor een nieuwe hermeneutiek

De voorstellen voor een nieuwe interculturele rationaliteit gaan gepaard met een nieuwe ‘inter-topische’ hermeneutiek, die de contexten met elkaar in verband brengt in de zin van intercontextualiteit. Volgens Raimón Panikkar wijdt de interculturele hermeneutiek zich niet primair aan de interpretatie van teksten en evenmin van contexten. Voor Panikkar is de interculturele hermeneutiek ‘diatopisch’: contexten, *topoi* of culturele locaties worden met elkaar in verband gebracht. Bij de interpretatie van de teksten die stammen uit de verschillende contexten, houdt men er rekening mee dat er plurale, culturele en contextuele oriëntatie aan ten grondslag liggen. Voor interculturele hermeneutiek is het noodzakelijk verschillende vormen van verstaanbaarheid te

<sup>49</sup> Vgl. S.P. HUNTINGTON, *Who are we? The challenges to America's national identity*, New York 2004.

<sup>50</sup> FÖRNET-BETANCOURT formuleert het aldus: ‘de culturele interactie moet men zien als wezenlijk verbonden met een alternatief politiek project; een project dat op kritische wijze laat zien dat het spreken over de veronderstelde noodzaak van integratie in de wereldmarkt van het hegemonistische systeem ideologisch is en contextuele modellen van ontwikkeling bevordert als plurale basis van solidair samenleven in de diversiteit’: *Interacción*, l.c. (nt. 48), 27.

<sup>51</sup> Vgl. J. ESTERMANN, *Hacia una filosofía del escuchar: Perspectivas de desarrollo para el pensamiento intercultural desde la tradición europea*, in: *Kulturen der Philosophie*, l.c. (nt. 38) 119-149.

erkennen, en verschillende manieren om symbolen of begrippen te hanteren. Dat is noodzakelijk om toegang te krijgen tot wat de interpretatie van een andere denkwijze betekent. Men is er niet op uit het equivalent te zoeken van wat we al kennen (bijvoorbeeld de begrippen uit de Griekse filosofie), maar een equivalent te vinden van de functionele betekenis, wat Panikkar ‘gelijkvormige equivalenten’ noemt [*equivalentes homeomórficos*]. Interculturele hermeneutiek is dus niet een vertaling of vergelijking van begrippen (zoals in de filosofie of bepaalde vergelijkende vormen van theologie). Ze werkt niet als een soort hogere instantie, die een type verstaanbaarheid beoordeelt of verwerpt door de theoretische patronen te reproduceren van het dominante – kolonialistische – denken. Interculturele hermeneutiek zoekt een middenweg tussen de koloniale mentaliteit, die denkt met de noties van één enkele cultuur de totaliteit van menselijke ervaring uit te kunnen drukken, en het tegenovergestelde uiterste, waar men van mening is dat er geen communicatie kan zijn tussen de verschillende culturen, die dan ook zouden moeten terugvallen op culturele apartheid om hun identiteit te bewaren<sup>52</sup>.

Fornet-Betancourt, Estermann en Panikkar dragen bij aan onze reflectie op een nieuwe kritische rationaliteit, die ‘eerlijk is tegenover het reële’ in de zin van de Spaanse filosoof Xavier Zubiri. Zo ontloopt men mogelijke risico’s die vastzitten aan het verlaten van het bevrijdingsparadigma of aan de tendens de onderdrukkende relaties te verdoezelen door een puur socio-culturele analyse in de marge van de machtsrelaties. En, tenslotte, zij stellen dat de interculturele reflectie en het spreken erover uit moet gaan van de alledaagse werkelijkheid en van het eigen verstaan van de culturen, en niet zou moeten bezwijken voor de verleiding om aan één enkele context en één enkele rationaliteit, bijvoorbeeld de Grieks-Romeinse, universele betekenis toe te kennen<sup>53</sup>. Tegenwoordig noemt men valkuilen in betoog of analyse supra-cultureel, trans-cultureel, of het *tertium mediationis*, wat niet meer dan een poging is een ‘gemeenschappelijke arena’ aan te wijzen zonder smaak of kleur, waarin niemand zich vertegenwoordigd voelt, zoals mensen die alleen in theorie kunnen bestaan<sup>54</sup>.

## V. Methodologische systematisering

In de voorafgaande reflecties ben ik ingegaan op de voorwaarden voor een methodologie van de theologie van de migratie. In navolging van de Vietnamees-Amerikaanse theoloog Pahn ben ik van de mening dat de bevrijdingstheologie veel mogelijkheden biedt om inhoud en die voortkomen uit de socio-economische werkelijkheid van migranten theologisch te systematiseren. Maar dat is volgens mij niet toereikend, want wij hebben te maken met een context waarin ook de cultuur, de opbouw van identiteit en de relaties – het samen-leven – tussen mensen centraal staan. Daarom heb

<sup>52</sup> Vgl. R. PANIKKAR, *Filosofía y cultura: Una relación problemática*, in: *Kulturen der Philosophie*, l.c. (nt. 38) 15-41, hier 19.

<sup>53</sup> Aan de criteria voor een nieuwe interculturele rationaliteit zouden nog andere zijn toe te voegen, die voortkomen uit PIERRE BOURDIEUS opvatting van filosofie en kritiek op het ethnocentrisme, dat hij ook ‘intellectueel ethnocentrisme’ noemt. Zie ‘Penser les limites’, een sociologie-college in Amsterdam (18 dec. 1989), waarvan ik de Nederlandse vertaling gebruik: *Het denken van ganzen*, in: *Crisis* 42 (1991) 5-15.

<sup>54</sup> Vgl. J. ESTERMANN, *Anatopismo como alienación cultural. Culturas dominantes y dominadas en el ámbito andino de América Latina*, in: *Culturas y poder*, l.c. (nt. 38), 177-202, hier 197; R. EDMONDSON, *Interreligioses Verstehen – Kulturosoziologische Probleme und Paradoxien*, in: *Verstehen an der Grenze: Beiträge zur Hermeneutik interkultureller und interreligiöser Kommunikation*, Hg. M. Bongardt e.a., Münster 2003, 45-79, hier 58.

ik eerder in dit artikel voorgesteld ook andere elementen van de bevrijdingstheologie te bezien, namelijk de filosofische bemiddeling ervan, met name haar voorstel voor andere vormen van rationaliteit. In de volgende sectie gebruik ik de resultaten van die verkenning om een interculturele methode voor de migratietheologie te formuleren. In vier stappen wil ik het resultaat van mijn reflectie meer schematisch uiteenzetten.

*Eerste stap: uitgangspunt van deze theologie is de realiteit van migratie.* – Bij deze stap staat de ontmoeting centraal met de wereld van de migranten, hun migratiegeschiedenis, vormen van religie, kosmologie etc. Een theoloog komt aldus in aanraking met het geloof, de hoop en de liefde van migranten, de vriendschappen die zij aangaan met mensen met verschillende culturele of religieuze gerichtheid, de mystiek en pastorale wijsheidstheologie van de migratie. De theoloog ontdekt de idolatrie, de wanhoop en haat – xenofobie, racisme, etnocentrisme, intolerantie, uitsluiting – en het gebrek aan vaardigheden die voor migranten een volwaardige deelname aan de maatschappij belemmeren en hen plaatsen in een situatie van lijden en marginaliteit. Juist op dit punt ontdekt men het geweld dat ontstaat door het gebrek aan intercultureel samenleven en de onderdrukking die zich binnen de gemeenschappen van migranten afspeelt in de intraculturaliteit. In dit theologische moment ontstaat migratietheologie, als alledaagse wijsheid. Met behulp van de hermeneutische instrumenten uit de interculturele filosofie leert men hier hoe wijsheid van migranten in het algemeen en van hun gemeenschappen ertoe kan bijdragen een fundamentele epistemologie te omschrijven. Deze epistemologie zal de kritische achtergrond vormen van de volgende analytische stappen en er betekenis aan geven.

*Tweede stap: sociopolitieke en interculturele benadering.* – De sociopolitieke analyse is onmisbaar om toegang te krijgen tot de vormen van dynamiek die leiden tot armoede en marginalisatie; onmisbaar om de praxis die opkomt voor rechtvaardigheid of volledig burgerschap te bestuderen, op haar waarde te schatten en te helpen realiseren. Een socioculturele analyse is ook onmisbaar om kritisch de vormen van ongelijkheid te bestuderen die opkomen tussen of binnen de culturen. In het bijzonder richt de sociopolitieke analyse zich op de culturele interactie: problemen worden geanalyseerd, twijfels weggenomen en oplossingen aangedragen voor problemen die ontstaan, onder andere rond polarisatie van de culturele identiteit of het ontbreken van 'inter'-ruimten voor de vorming van sociale en culturele gemeenschappen. Bovendien levert de socio-culturele, interculturele analyse instrumenten om het samenleven te herkennen dat reeds aan het licht treedt in dagelijkse interculturele ontmoetingen, in bijvoorbeeld wijken, scholen, parochies, gezondheidscentra en bijeenkomsten over de interreligieuze dialoog<sup>55</sup>.

De twee aparte typen van analyse bij deze tweede stap maken gebruik van verschillende takken van wetenschap: filosofie, politicologie, antropologie, geschiedenis, communicatie, economie, literatuur, kunst, enz. Dergelijke wetenschappen leveren de empirische gegevens die de theologie van de migratie evalueert vanuit haar fundamentele interculturele epistemologie. Dat stelt haar in staat de contextuele realiteit van de migranten wetenschappelijk en kritisch te analyseren.

<sup>55</sup> Vgl. W.A. SHADID, *Grondslagen van interculturele communicatie: Studieveld en werkterrein*, Houten 1998.

*Derde stap: theologische systematisering.* – Deze stap is niet te zetten zonder de voorafgaande stappen, want de drie samen zijn de weg die de theologie van de migratie bewandelt. Deze is haar weg begonnen vanuit de realiteit, het geloof en de wijsheid van de migranten, is een interdisciplinaire dialoog begonnen om de mechanismen die een rol spelen in de context van de migranten beter te begrijpen. Vanuit die achtergrond en vanuit haar theologische bronnen reflecteert ze over haar eigen inbreng en legt contacten met andere theologische stromingen. De uitdagingen en uitingen van de migranten – *sensus migratorum* –, die voortkomen uit de realiteit van migratie, uit de multiculturele maatschappij, uit de noodzaak van interreligieuze dialoog of het project van een maatschappij van samen-leven, worden uitgewerkt in het theologische systematiseren dat dan volgt. Hierbij hanteert de migratietheologie verschillende modellen van historische, hermeneutische, contextuele en interculturele aard. Gebruikmakend van deze modellen treedt ze in dialoog met andere theologische stromingen. Bijzondere aandacht bij deze dialoog krijgen de theologieën die zijn uitgewerkt in de context van herkomst van de migranten en in de contexten waar men ervoor vecht een nieuw thuis te bouwen

Deze dialoog zal niet alleen van invloed zijn op de theologie van de migranten, maar ook bijdragen tot een vermenging of fusie – in de zin van ‘mestiasatie’ of creolisatie – van Europese of Angelsaksische theologieën (vs), zodat deze representatieve worden voor de veranderde samenstelling van de bevolking die het gevolg is van de mondialisering. Dit kan die theologieën gevoelig maken voor andere beelden van God, andere culturele articulaties van het christelijk geloof of lokale manieren om elkaar oecumenisch, interreligieus of intercultureel te ontmoeten<sup>56</sup>.

Om te reflecteren op de geloofsinhouden die de theologie van de migratie aantreft bij migranten, legt zij relaties met ‘de andere oevers’ van haar theologische systematisering: de theologische bronnen – schrift, traditie en leergezag –, de theologische tradities van de plaatsen van herkomst en maatschappijen van bestemming, en de theologieën, volkstradities en ervaringen van andere migrantengemeenschappen. Door uit te gaan van de realiteit van de migranten en gebruik te maken van socio-politieke, socio-culturele en interculturele toegangen en deze theologisch te systematiseren, zal de migratietheologie de uitwerking opzetten van vormen van interculturele christologie, ecclesiologie, missiologie, spiritualiteit, exegese, mariologie of liturgie, en van theologieën van de interreligieuze dialoog vanuit de migratie. De theologie die hieruit ontstaat vindt haar identiteit wanneer zij zichzelf beschouwt als theologische systematisering van de levenssituatie en geloofsuitdrukkingen van de migranten. Bij het systematiseren van elementen voor een christelijke interculturele theorie wordt de migratietheologie – naar een parafrase van de filosofische definitie van Fernet-Betancourt – een theologie van de relatie en bereidt zij zich erop voor de volgende stap te zetten: het richting geven aan en stimuleren van interculturele praktijken. Het zetten van deze stap zal de verificatie zijn van haar theoretische systematisering: kan die leiden tot praktische uitwerking en bevordering van geloof?

<sup>56</sup> Door uit te gaan van het perspectief van groepen aan de rand van de samenleving levert de migratietheologie een belangrijke bijdrage aan andere westerse theologieën. Volgens de protestantse theoloog J. RIEGER ‘nodigt het perspectief van *de rand* uit tot een kritiek die breder is dan wat de postmoderniteit vraagt (...) De standaarddefinities van moderniteit en postmoderniteit vergeten meestal dat zij beperkt zijn tot een perspectief van de eerste wereld’: *Theology and the power of the margins in a postmodern World*, in: *Opting for the margins: Postmodernity and liberation in Christian theology*, Oxford 2003, 179-199, cit. 188.



*Vierde stap: het ontstaan van een maatschappij van samen-leven.* – De theologie van de migratie beschikt over theoretische en ‘praxische’ argumenten om de tegenwoordige openbaringen van God te herkennen, bij te dragen aan zijn heilsplan en om de grote humane en christelijke bijdragen van migranten van deze tijd op waarde te schatten<sup>57</sup>. Op basis van nieuwe hermeneutische criteria van interculturele aard zal zij andere theologische stromingen gevoelig maken voor een maatschappij van het samen-leven. Dit kan bijdragen aan de omvorming van ethnocentrische of neokoloniale vormen van rationaliteit en de initiatieven ondersteunen die werken aan interculturele maatschappelijk transformatie: het vormen van gemeenschappen van migranten en van groeperingen die zich met hen solidariseren, het opzetten van projecten voor een interreligieuze dialoog vanuit de ongelijkheid van de migranten, van NGO’s, mondiale fora, kerken enz. Ook betekent dit een bijdrage aan de theologische reflectie over kerkvorming met migranten, interculturele kerkopbouw, waardering van diaconale bijdragen aan de vorming van identiteit, diaconie van de cultuur, en de noodzaak aandacht te hebben voor migratie zowel in het academische onderwijs als bij de vorming van pastores en vrijwilligers<sup>58</sup>.

Juist op dit punt is de theologie van de migratie relevant voor de situaties vanwaaruit zij haar interculturele keuze maakte voor de migranten en voor een interculturele samenleving. Die theologie zal zichzelf ook transformeren – interculturaliseren – in de mate waarin zij reflecteert op ‘inter’-plaatsen en de dialoog bevordert op intercultureel, interreligieus en interdisciplinair niveau<sup>59</sup>.

### **Conclusie: opdrachten van de theologie van de migratie**

Een theologie die uitgaat van de ervaringen van migranten richt zich logischerwijs op de migranten en de realiteit waarin ze zich bevinden. De theologie van de migratie heeft de aspiratie het resultaat te zijn van de ervaringen, overtuigingen en praktijken die teruggaan op een interculturele en interreligieuze dialoog die zich richt op de verworveling van projecten van migranten. Vandaar wil zij de verworteling van migranten in hun nieuwe context versterken, op economisch, sociaal, cultureel, politiek en religieus gebied. Een dergelijke taakstelling moet vergezeld gaan van de opdracht tot vermenselijking van de maatschappijen waarin de migranten hun bestemming vinden, zodat die gastvrij worden en een volledig burgerschap voor de migranten mogelijk maken<sup>60</sup>.

De theologie van de migratie is geen geïmproviseerde theologie, maar vrucht van een lang proces van praktische rijping vanuit het geloof, de hoop en de liefde van migranten, hun kerkgemeenschappen en de groepen waarmee ze samenwerken. Deze

<sup>57</sup> De term ‘praxisch’ stamt uit de bevrijdingsfilosofie van Ellacuría en verwijst naar de kwalificatie van vormen van praktijk om een nieuw alternatief te vinden voor de ‘beschaving van het kapitaal’. Dit nieuwe alternatief vindt men in een bevrijdende en vermenselijkte economie, politiek en cultuur. Vgl. I. ELLACURÍA, *Utopía y profetismo desde América Latina: Un ensayo concreto de soteriología histórica*, in: *Revista latinoamericana de teología* 6 (1989) 141-184; ID., *Het Koninkrijk Gods en de werkloosheid in de Derde Wereld*, in: *Concilium* 19 (1982) nr. 10, 105-112; H.J. SAMOUR CANÁN, *Voluntad de liberación: Génesis y constitución del proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría*, San Salvador 2000.

<sup>58</sup> Vgl. *Een huis van Gebed: kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen*, J. Castillo Guerra e.a., Zoetermeer 2006, 143-183.

<sup>59</sup> J. CASTILLO/F. WIJSEN, *Katholieke migranten tussen folklore en het recht om te bestaan*, in: *Mythen en misverstanden over de migratie*, red. E. Brugmans/ P. Minderhout, Nijmegen 2007.

<sup>60</sup> De taken van de migratietheologie heb ik al uiteengezet in *Naar een theologie van de migratie*, I.c. (nt. 4)



theologie ontstaat als uitdrukking van het leven van alledag van migranten, van hun agonie en vreugde. Ze wil ervoor zorgen dat de vormen van ongelijkheid die vastzitten aan het fenomeen van de migratie, worden weggenomen en Gods tekenen herkennen in onze tijd die door de migranten zichtbaar worden. Ik heb naar de theologie van de migratie verwezen als een benadering die zich ziet als een bevrijdingstheologie gericht op specifieke vormen van onderdrukking en als een interculturele theologie die gesitueerd is in de hartverscheurende én hoopgevende wereld van de migranten. Met behulp van deze theologische perspectieven heeft de migratietheologie een grote opdracht te vervullen: vorm te geven aan thema's die beslissend zijn voor de werkelijkheid van migranten, bijvoorbeeld aparte problemen rond de migratie van vrouwen, interculturele dialoog, verdediging van de rechten van de migranten. Wanneer ze deze realiteiten in zich opneemt, stuit de theologie van de migratie op twee problemen: meer dan alleen het feit dat een theologie haar blik richt op de situatie van de migrant is er de uitdaging een rationaliteit te vinden die in staat is de verscheidenheid te verstaan van menselijke en godsdienstige overtuigingen en van culturele tradities of oriëntaties. Vervolgens rijst de vraag hoe de bijdragen van een denken dat intercultureel gevoelig geraakt is, systematisch in de theologie zijn te integreren en hoe men ze zo kan interpreteren dat ze intercultureel zijn te transformeren.

Ik ben van mening dat de theologie van de migratie deze opdracht aankan als ze een interdisciplinaire dialoog aangaat met andere wetenschappen die zich gericht hebben op de interculturaliteit. In het bijzonder verwacht ik veel van de interculturele filosofie, want deze biedt kritische en hermeneutische basisinzichten om theoretisch en praktisch de uitdaging van de migratie aan te gaan. Met behulp van deze inzichten heb ik de fundamentele stappen geschetst die nodig zijn om voor de theologie van de migratie een interculturele methode te ontwerpen. Deze methode is niet het definitieve methodologische model, maar een vorm die pretendeert een methodologisch debat te kunnen starten binnen de opkomende theologie van de migratie. Hoe meer zij de realiteit van de migratie in zich opneemt en weerspiegelt – het goddelijke en menselijke van het project van intercultureel samen-leven – des te meer zal zij theoretische en praktische instrumenten aandragen die haar relevantie zullen verschaffen. Dan kan zij stimuleren tot praktische vormen gericht op een maatschappij van samen-leven, omdat zij daarin een specifieke gestalte ziet om te getuigen van haar geloof en Gods koninkrijk naderbij te brengen.

## SUMMARY

### *Theology of Migration: Towards an Intercultural methodology*

This article describes a methodology for the widely emergent 'theology of migration'. Thoughts from various quarters and arising from differing circumstances, with as objective focusing on the manner in which God passes through our history, offer building stones for such a theology of migration. The author notes that as project this theology should be developed in greater systematic detail. It has, as yet, no circumscribed conceptual framework, no solid epistemology and no hermeneutics. The increasing attention for the subject shows that time has come to examine the meaning of migration for theology, and to pose the question of the possibility of theological reflection based on the life, faith and reasoning of immigrants.

The proposals developed here address first the methodological starting point, which is delineated using definitions of the terms migration and immigrant. After that it is examined how the context of migration can give rise to theological reflection; then immigrant theology is identified as a theology of specific liberations and intercultural theology is regarded from an immigrant perspective. The following steps seek to offer an impulse for an intercultural methodolo-

gy for the theology of migration. It is inductive and is grounded on access to the world of immigrants. The insights this produces are then analysed from socio-political, intercultural and theological perspectives. The immigrants' challenges and expressions that arise from the reality of migration, the multicultural society and the need for inter-religious dialogue or the project of coexistence (*convivencia*) are developed in a systematic theological form. After that, this theology offers arguments for recognising God's revelation in the present, for contributing to God's plan for salvation, and for assessing the value of the major contribution of migrants on human and Christian levels. Here this theology becomes relevant for situations where choices are made for migrants and for an intercultural society. This theology will become transformed – 'interculturalised' – as it reflects on 'inter' places and encourages dialogue on inter-contextual, intercultural, inter-religious and interdisciplinary levels. (tr. Cath. Romanik)

**Jorge Castillo Guerra**, in 1967 geboren te David/Panama, studeerde, na twee jaren pastorale ervaring in Guatemala en El Salvador, theologie in Chur, Tübingen en Nijmegen; hier promoveerde hij op een proefschrift over Jon Sobino's ecclesiologie van de bevrijding (vgl. *TvT* 42 [2002] 200). Na vier jaren werk in christelijke gemeenschappen van Spaanstaligen in Utrecht en Amsterdam, is hij thans docent missiewetenschappen en religiewetenschappen te Nijmegen en onderzoeker aan het Nijmeegs Instituut van Missiewetenschappen. Hij is gehuwd en heeft twee zoons en een dochter. Naast zijn proefschrift publiceerde hij *Interculturele kerkopbouw: kerkvorming met migranten*, in: *Kerk aan de stadsrand*, red. C. Sterkens/J. van der Meer, Budel 2004, 191-214, en, samen met F. Wijsen en M. Steggerda, *Een gebedshuis voor alle volken: Kerkopbouw en kadervorming in rooms-katholieke allochtonengemeenschappen*, Zoetermeer 2006. Hij is te bereiken via het theol. inst. te Nijmegen, Erasmusplein 1; e-mail: j.castillo@theo.ru.nl.

**Wim Weren** (1946) studeerde filosofie en theologie in Haaren en aan de Kath. Univ. (thans Radboud Univ.) te Nijmegen. Na zijn promotie in 1979 op een proefschrift over de eschatologie van Matteüs (vgl. *TvT* 19 [1979] 409) is hij sinds 1984 hoogleraar Exegese Nieuwe Testament in Tilburg, tot 2006 aan de Theol. Faculteit Tilburg, nadien aan de Univ. van Tilburg, thans aan de faculteit geesteswetenschappen. Hij publiceerde diverse boeken en artikelen, waarbij het evangelie van Matteüs steeds tot zijn favoriete onderwerpen is blijven behoren. Zijn werkadres aan de Univ. van Tilburg is: Dante Building, k. 119, e-mail: w.j.c.weren@uvt.nl.