

Missie en Multiculturaliteit
Communicatie tussen Europeanen en Afrikanen
in Afrika en Europa

Rede

in verkorte vorm uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt
van hoogleraar in de missiologie aan de Katholieke Universiteit
Nijmegen op vrijdag 19 april 2002

door

Dr. Frans Wijsen

Mijnheer de Rector Magnificus,
 Excellentie, Dames en Heren,

Sinds een jaar of tien woedt in Nederland het multiculturalisme debat.¹ Globaal gesproken gaat dit debat over de vraag of ons land een multiculturele samenleving is, dan wel moet zijn, en of nieuwe migranten zich moeten aanpassen aan onze levenswijze of dat zij hun eigenheid kunnen en mogen behouden. De discussies die wij momenteel meemaken in de verkiezingscampagnes laten duidelijk zien hoe onvoorbereid Nederland is op de multiculturele samenleving. Of het nu gaat om hoofddoekjes, vrouwenbesnijdenis, gedwongen huwelijken, islamitisch basisonderwijs, acceptatie van homoseksualiteit of scheiding van kerk en staat: Nederlanders weten er over het algemeen geen raad mee of, wat nog erger is, menen het beter te weten.

De stelling die ik in dit openbaar college wil verdedigen is dat missionarissen en missionerende instituten een grote expertise hebben in het omgaan met cultuurverschillen. Zij hebben vaak jarenlang gewerkt in niet-westerse samenlevingen overzee en werken momenteel steeds meer in multiculturele wijken in Nederland. De missiologie, als empirische studie van en theologische reflectie op de missionaire praktijk,² kan niet alleen een bijdrage leveren aan een theorie van de interculturele (religieuze) communicatie, maar ook aan het verminderen van conflicten in de multiculturele samenleving.

Tussen 1800 en 1940 vertrokken ongeveer 7.500 Nederlandse missionarissen naar landen overzee. Rond 1950 was 1 op de 550 Nederlandse katholieken als missionaris werkzaam in het verre buitenland en was 1 op de 9 missionarissen die in de wereld werkten een Nederlander! In 1963 vertrokken nog 1.029 Nederlandse missionarissen naar verre landen. Hiermee was Nederland het land dat relatief het grootste aantal missionarissen uitzond.

Momenteel zijn er nog zo'n 1.800 Nederlandse missionarissen in de wereld werkzaam, ontwikkelingswerkers in missionair aanverwante organisaties niet meegerekend. Hoewel dit een flink stuk minder is dan de 10.000 Nederlandse missionarissen die in 1968 overzee werkzaam waren, maar dit aantal was echt buiten alle proporties, is dit nog steeds een respectabel aantal, zeker als men het vergelijkt met de 1.600 parochiepastores die in Nederland werkzaam zijn.³

En ook al neemt het ledental van missionerende instituten in Nederland af, zij blijven deel uitmaken van wereldwijde netwerken die de missionaire ervaring voortzetten, zoals nieuwe provincies of nieuwe congregaties overzee en lekenbewegingen of missionaire organisaties hier. Bij de katholieke medefinancieringsorganisatie Cordaid alleen al zijn 285 mensen werkzaam, bij het Centraal Missie Commissariaat, de overkoepelende organisatie van missionerende instituten van religieuzen, werken 50 mensen. Dagelijks onderhouden deze mensen intensieve contacten met partners in het zuidelijk halfrond en met niet-westerse mensen in de eigen samenleving. Zij zoeken naar gelijkwaardige verhoudingen en wederkerigheid.

Maar is het echt waar dat missionarissen en missiologen een bijzondere competentie hebben in het omgaan met en nadenken over cultuurverschillen? En zo ja, welke competentie is dat

dan? Bij de beantwoording van deze vragen beperk ik mij tot de communicatie tussen Europeanen en Afrikanen, allereerst in Afrika (met name in Oost Afrika) maar vanwege de toenemende stroom van Afrikaanse migranten ook steeds meer in Europa. Ik beperk mij voorts tot de interculturele communicatie van religieuze betekenissen zoals die in de missionaire beweging vanaf de 19^e eeuw plaatsheeft.

De 'Afrikaanse Mythe'

Laat mij vooraf duidelijk stellen dat men niet zonder reden ook precies het tegenovergestelde kan beweren, namelijk dat missionarissen als propagandisten van het ware geloof en als collaborateurs van koloniale bestuursambtenaren de lokale culturen vernietigd hebben, meegewerkt hebben aan de 'antropologische armoede' in Afrika en de 'culturele dood' van Afrikanen, zoals sommige Afrikaanse theologen stellen.⁴

Na de bekering van Constantijn erfde de kerk de imperialistische visie van het Romeinse Rijk die alleen zijn eigen cultuur als beschaafd beschouwde en alles wat daarbuiten lag als 'barbaars', maar assimileerbaar. Kerk werd, zeker in het Oost Romeinse Rijk, ondergeschikt aan de staat. In het Westen werd de kerk eeuwenlang hoedster van de klassieke cultuur. Het 'wereldlijk' gezag kon slechts nominaal christelijke onderdanen hebben. Missie was rijksmissie. Op rijksniveau konden andere vormen van geloof niet worden geduld. Hier ligt precies het verschil tussen kerstening en bekering. Bij kerstening moest de publieke ruimte 'christelijk' worden. Bekering sloeg op de 'persoonlijke' toegang tot het geloof.

De leer dat er 'buiten de kerk geen heil' was stond ook voor een revolutionaire wending in de westerse geschiedenis: de erkenning van de eigen verantwoordelijkheid van het individu voor zijn rechtvaardiging. Hiervoor waren de sacramenten, die alleen binnen de kerk te vinden waren, nodig. In onze huidige termen gezegd: bekering stond 'boven' de cultuur, kerstening was publieke onderwerping aan de 'christelijke' cultuur. Daarom zou bekering zich in het Westen eeuwenlang rond kloosters afspelen. Overigens hadden de missionarissen die in de 19^e en 20^e eeuw naar Afrika werden uitgezonden weinig idee van missie in voorgaande eeuwen. De leer dat er 'buiten de kerk geen heil' was legitimeerde een expansieve missiepraktijk.⁵

In zijn studie naar de beelden die Nederlandse missionarissen van Afrikanen hadden komt oud-collega Albert de Jong tot de conclusie "dat de gemiddelde missionaris, tot het Tweede Vaticaans Concilie, een negatieve en destructieve benadering had van de Afrikaanse cultuur".⁶ De 'gemiddelde missionaris' beschouwde de Afrikaan als primitief, ongelovig, dom en lui. In recentelijk gepubliceerde memoires schreef een Nederlandse missionaris die lang in Sukumaland in Noordwest Tanzania heeft gewerkt, het gebied waar ik zelf enige tijd heb mogen wonen en werken, dat oudere mensen rond 1950 wel eens zeiden "we leven in duisternis", een echo van de Lofzang van Zacheus uit het evangelie van Lucas, iets dat ze van een vroegere generatie van missionarissen vernomen hadden.⁷

De betreffende missionaris voegt er echter aan toe dat hij toen al, twaalf jaar voor de aanvang van het Tweede Vaticaans Concilie, voelde "dat de afstand [tussen christendom

en Afrikaanse cultuur] kunstmatig in stand gehouden werd" en "dat de Afrikanen een waardevolle cultuur van hun eigen hebben". De Vlaamse missionaris Placide Tempels liet reeds in 1946 in zijn 'Bantoe-filosofie' zien dat Afrikanen niet primitief zijn en zeer wel in staat tot logisch denken, waarmee hij de grondslag legde voor de 'adaptatie'-theologie. Met zijn 'Bantoe-filosofie' haalde Tempels een aantal tot dan toe algemeen aanvaarde antropologische theorieën onderuit.⁸

Overigens wordt de cultuurvernietiging die door missionarissen gepleegd is overdreven, en wordt de invloed die missionarissen op Afrikanen hadden overschat. Dit wordt momenteel ook door historici en antropologen erkend.⁹ Bovendien was de praktijk vaak anders dan de theorie, en werd er in het veld vaak meer gebouwd (scholen, hospitalen) en gedialogiseerd dan uit de verhalen van missionarissen blijkt, hetgeen door Theo Salemink in zijn 'Afrikaanse Mythe' te weinig is verdisconteerd.¹⁰

'Het christendom' en 'de culturen'

De praktijk liep dus op de theorie vooruit. Gaandeweg werd de theorie steeds beter doordat missiologen als John Taylor (oud-missionaris in Uganda), Adrian Hastings (oud-missionaris in Uganda en Tanzania) en Aylward Shorter (oud-missionaris in Tanzania, momenteel werkzaam in Kenia) niet meer dachten in termen van 'adaptatie', maar in termen van 'incarnatie'. De lokale cultuur hoefde niet te verdwijnen omdat Christus reeds aanwezig was in die lokale cultuur. Christus was reeds daar voordat de missionaris er kwam. De taak van de missionaris was niet Christus naar Afrika te brengen maar Christus in Afrika te ontdekken en te benoemen. Dit was een terugkeer naar het oude missionaire ideaal van het 'pelgrimeren naar God toe'. In 1963 schreef John Taylor in zijn 'The primal Vision':

"It is the lordship of Christ which is in question. Either he is the Lord of all possible worlds and of all human cultures, or he is the Lord of one world and one culture only. Either we must think of the Christian Mission in terms of bringing the Muslim, the Hindu, the Animist into Christendom, or we must go with Christ as he stands in the midst of Islam, of Hinduism, of the primal world-view, and watch with him, fearfully and wonderingly, as he becomes - dare we say it? - Muslim or Hindu or Animist".¹¹

Nadat Paus Paulus VI aan het eind van de eerste vergadering van het 'Symposium of Episcopal Conferences of Africa and Madagascar' in 1969 te Kampala plechtig had verklaard dat Afrikanen recht hebben op een Afrikaans Christendom, zeiden de bisschoppen van Afrika en Madagascar in hun voorbereiding op de Synode over de Evangelisatie in de Hedendaagse Wereld in 1974 dat zij de 'theologie van adaptatie' als 'volledig achterhaald' beschouwden. In plaats daarvan aanvaardden zij de 'theologie van incarnatie'.¹²

Maar ook deze theorie stond een recht doen aan de Afrikaanse cultuur in de weg, omdat waarheid en goedheid in de Afrikaanse culturen werden gerelateerd aan Christus. En dus werd een theorie ontwikkeld die stelt dat er waarheid en goedheid, openbaring en verlossing is in de Afrikaanse godsdiensten, onafhankelijk van Christus. Deze opvatting wordt

christelijk verantwoord vanuit het geloof in het werk van de Heilige Geest als een zelfstandig doorlopende lijn in de heilsgeschiedenis.¹³

Er zijn ook missiologen die beweren dat het afschaffen van de inheemse culturen in Afrika door het christendom, hetgeen de eerste missionarissen in Afrika praktiseerden, nu gevolgd moet worden door het afschaffen van het christendom in Afrika, terug naar de 'weg van de voorouders'. Maar deze theorie is mijns inziens niet adequaat en kan theologisch niet verantwoord worden. Binnen de missiologische theorie is er dus steeds meer ruimte en waardering gekomen voor de Afrikaanse culturen en de missionaire beweging, zelf eeuwenlang katalysator van universaliteit en uniformiteit, kreeg oog voor het particuliere van Afrika en de Afrikanen. Deze overgang vond plaats in een tijd dat antropologen nog in semi-evolutionistische termen over Afrikanen spraken. Okot p'Bitek memoreert:

"I first met a number of Western scholars at Oxford University in 1960. During the very first lecture in the Institute of Social Anthropology, the teacher kept referring to Africans or non-Western peoples as barbarians, savages, primitives, tribes, etc. I protested; but to no avail. All the professors and lecturers in the institute, and those who came from outside to read papers, spoke the same insulting language".¹⁴

Op dit punt kunnen Nederlanders veel van missionarissen en missiologen leren. Want in het alledaagse spraakgebruik staat 'niet-westers' of 'Afrikaans' nog vaak voor 'barbaars' of 'primitief', getuige de spookverhalen die steeds weer de kop op opsteken. Onlangs nog werd gesuggereerd dat het 'meisje van Nulde' het slachtoffer geworden zou zijn van een rituele moord hetgeen volgens een politiewoordvoerder 'in Afrika heel gebruikelijk' is, en waarvoor zelfs een recheteteam naar Afrika afreisde.¹⁵

Van inculturatie naar interculturatie

Missiologisch gesproken gaat het hier om het vraagstuk van 'inculturatie', een term die is afgeleid van het antropologische begrip 'acculturatie' en die ons voert naar het grensgebied van missiologie en antropologie. In de missiologische literatuur over inculturatie worden twee aspecten onderscheiden: de verinheemsing ('indigenisatie') van het christendom en de invoeging ('insertion') van de missionaris in de locale cultuur, waarvoor wij beter het antropologische begrip 'enculturatie' kunnen gebruiken.¹⁶

Veel missionarissen hebben aan den lijve ondervonden wat het betekent te leven in een andere cultuur, meestal door schade en schande wijs geworden, soms hierin getraind in missionaire introductiecentra voor de studie van taal en cultuur. Overigens hebben missionarissen een grote bijdrage geleverd aan de studie en het behoud van culturen en talen, iets waarop Lamin Sanneh geweest heeft toen hij missie en zending omschreef als een vertaalbeweging.¹⁷ Het is dan ook niet zo verwonderlijk dat missionarissen, na terugkeer in Nederland, te vinden zijn op plekken waar grote aantallen vreemdelingen en vluchtelingen wonen, dat zij zich inzetten

voor uitgeprocedeerde asielzoekers die afgeschreven zijn of allochtone vrouwen die verhandeld zijn.

Er bestaat binnen de missiologie een rijke theorievorming over de vraag of en zo ja hoe en tot hoe ver de missionaris zich kan en moet aanpassen aan lokale culturen.¹⁸ Vooral de missionaire antropologie houdt zich met dit soort vragen bezig, gevoed o.a. door de Missionarissen van het Goddelijk Woord en het Anthropos Instituut.¹⁹ Het Amerikaanse tijdschrift 'Missiology' vermeldt nog steeds 'continuing practical anthropology' als ondertitel en het befaamde Duitse 'Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft' heeft zijn naam tot op de dag van vandaag behouden, terwijl elders godsdienstwetenschap en missiologie al lang uit elkaar gehaald zijn.

Gaandeweg zijn missiologen zich bewust geworden van het feit dat er in de missionaire onderneming geen zenders en ontvangers van boodschappen zijn, maar participanten in een proces, dat inculturatie dus een interactief gebeuren is. Dit bracht Joseph Blomjous, voormalig bisschop van Mwanza in Sukumaland, ertoe in plaats van 'inculturatie' te spreken over 'interculturatie', een term die helaas (nog) geen ingang heeft gevonden in het missiologisch debat.²⁰

Het principe van wederkerigheid moge in de theorie van interculturele communicatie algemeen aanvaard zijn, in de praktijk van de multiculturele samenleving in Nederland is dit beslist niet het geval. Hét grote verwijt van Afrikaanse migranten aan de Europese samenlevingen is nu juist dat de 'integratie' die van hen gevraagd wordt in feite een 'aanpassing' is.²¹ Missionarissen die geleerd hebben van de fouten van het verleden benadrukken steeds meer dat communicatie tussen Afrikanen en Europeanen een tweerichtingsverkeer is, geen propaganda maar dialoog.

Het paradigma van de 'wederkerige missionaire assistentie' wordt momenteel in rap tempo vervangen door het paradigma van de 'omgekeerde missie', waarbij wij er wel voor moeten waken dat het bordje 'eenrichtingsverkeer' niet de andere kant wordt opgezet. In zijn reflectie op het verschijnsel van de 'culturele circulatie' zei Richard Friedli (oud-missionaris in Ruanda) in 1974 reeds dat de evangelisatie van niet-christenen door christenen aangevuld moet worden door een evangelisatie van christenen door niet-christenen.²²

Religie is altijd geïncultuureerd

Missionarissen verbazen zich vaak over het gemak waarmee in Nederland over interreligieuze dialoog gesproken wordt door mensen die vaak zelden of nooit een andersgelovige aan den lijve ontmoet hebben. Missionarissen die langere tijd in landen als Nigeria of Soedan hebben gewoond en gewerkt weten dat de ontmoeting tussen culturen en godsdiensten complex is en dat er in de praktijk vaak meer sprake is van confrontatie dan van conversatie of coöperatie.

Op de eerste plaats hebben wij slechts zelden met andersgelovigen sec te maken. Interreligieuze dialoog, in Nederland of elders, is - met uitzondering van het gesprek tussen religieuze specialisten - een gesprek met ongeschoolde landarbeiders, Berbers, keuterboeren, migranten, vluchtelingen.

Soms doen we alsof mensen eerst en vooral gelovigen zijn, maar dat is voor de meeste mensen niet het geval. Voor de meeste mensen is geloof niet iets wat je doet, maar iets wat je bent. Daarom is de volksreligie, die bijvoorbeeld in het geval van de Islam meer gebaseerd is op lokale gewoonten dan op de 'sharia', zo belangrijk en hebben ogenschijnlijk 'religieuze' conflicten vaak weinig met religie te maken.

Missiologen hebben ontdekt dat religie altijd geïncultureerde religie is, of zoals antropologen zeggen: dat religie een cultureel systeem is. Ofschoon de leerstoel die ik thans bekleed de verbijzondering 'theologie van de interreligieuze dialoog' heeft meegekregen spreek ik liever over 'interculturele religieuze dialoog'.²³ We moeten voorts opmerken dat 'religie' een westers concept is, dat uitgaat van een scheiding tussen het seculiere en het sacrale domein. Maar dat is voor de meeste mensen in Afrika, zoals voor de meeste mensen in deze wereld, niet het geval. Voor de meeste mensen in deze wereld vormen het materiële en het spirituele een eenheid, hetgeen voor 'moderne' mensen in Europa kennelijk moeilijk te begrijpen is, gezien het secularisatiedebat.²⁴

Het is een illusie te denken dat men door het afpellen van culturele schillen een zuivere religie zou overhouden en dat men zo een lijst van sleutelbegrippen van een religie zou kunnen opstellen, die vervolgens geoperationaliseerd en gemeten kunnen worden door middel van vragenlijstonderzoek. Hiermee is niet ontkend, integendeel van harte aanvaard, dat godsdiensten en culturen essentiële kenmerken hebben. Maar deze zijn altijd tijdruimtelijk bepaald, of zo algemeen dat ze geen inhoud meer hebben. Dit is precies het probleem bij het 'Projekt Welthethos' en het debat over mensenrechten.²⁵

De koppeling van de leeropdracht 'missiologie' aan de 'theologie van de interreligieuze dialoog' heeft ook om een andere reden verheldering. Want in bepaalde milieus kun je het woord missie beter niet gebruiken. Zeker de toevoeging 'meer speciaal de dialoog tussen christendom en islam', waarvan in de advertentie voor de vacature 'hoogleraar missiologie' sprake was, is zeer spanningsgeladen. Sommige moslims willen nog wel over dialoog praten, maar missie is uit den boze.

Moeten we de naam missie dan maar vergeten en vervangen door een ander woord, ontwikkeling, bevrijding, dialoog of presentie, zoals in het verleden wel is gebeurd? Persoonlijk zie ik de noodzaak hiervan niet in. Als bedrijven, universiteiten, n.g.o.'s en regeringen over hun 'missie' spreken, waarom zouden kerken er dan niet over mogen spreken? Bovendien krijgen alle alternatieven na verloop van tijd dezelfde bezwaren.

Overigens denk ik dat de katholieke leer inzake dialoog vaak verkeerd wordt begrepen. Missie en dialoog zijn, aldus bij herhaling Paus Johannes Paulus II en Francis kardinaal Arinze, de prefect van de Pauselijke Raad voor de Interreligieuze Dialoog, verschillende zaken. Missie is vooral getuigenis, rekenschap geven van de hoop die in je is (1 Petr. 3,15). Dialoog is gericht op begrip voor en samenwerking met anderen.²⁶ Het is juist het eigene van missie de spanning vol te houden tussen het volledig toegewijd zijn aan het eigen geloof en het volledig openstaan voor het geloof van anderen.

"In the present-day pluralistic society, each religion must evangelize

as if it is the only carrier of the only fully-saving revelation, as indeed it is for those predestined (through the peculiar circumstances of their birth, history and idiosyncrasy) to be saved through that way. However, in its continuing dialogue and cooperation with other religions, every religion must acknowledge and accept the claim of uniqueness and ultimacy or finality in every other genuine religion".²⁷

Geen dialoog zonder bevrijding

Het spreken over interreligieuze dialoog verdient nog een verdere nuancering. Na de aanslagen op het Wereldhandelscentrum in New York op 11 september 2001 nam de roep om interreligieuze ontmoeting in Nederland toe. Nadat religie in voorgaande sociaal-democratische en paarse kabinetten was gemarginaliseerd als zijnde maatschappelijk niet relevant kwam religie opeens in het centrum van de politieke belangstelling te staan. "Geen integratie zonder religie" en "religie als bindmiddel", zo heette het opeens. De minister-president en burgemeesters brachten bezoeken aan moskeeën, en de minister van grote-steden- en integratiebeleid organiseerde interreligieuze conferenties. Dit zijn waardevolle initiatieven, maar men moet het belang hiervan niet overschatten.

In de jaren zestig van de twintigste eeuw dachten velen, in de lijn van de 'Kritische Theorie' en de 'Frankfurter Schule', dat alle problemen van economische en politieke aard waren en dat de oplossing dus in politieke hervorming en economische vooruitgang lag. Dit was een reductie. Maar nu lijken velen tot het andere uiterste te vervallen door, in de lijn van culturalisten als Samuel Huntington, te stellen dat alle problemen van culturele en religieuze aard zijn.²⁸ Wat echter in de meeste conflicten en oorlogen in Afrika duidelijk wordt is dat deze niet, zoals vaak wordt gedacht, veroorzaakt worden door religieuze en etnische tegenstellingen, maar door een strijd om vruchtbaar land en zuiver water en om de controle over aardse hulpbronnen als olie, gas, diamanten, goud en tropisch hardhout.²⁹

Wat de gebeurtenissen op 11 september 2001 en daarna hebben duidelijk gemaakt is dat er in de wereld een wereldwijd protest is tegen de Westerse expansie. Dit schreef Max Warren (oud-missionaris in Nigeria) al in zijn inleiding op John Taylors 'The Primal Vision',³⁰ maar dit is kennelijk voor westerlingen moeilijk te begrijpen. De 'global coalition against terror' betekent echt niet dat de wereld nu opeens de moderne Westerse mens- en maatschappijopvatting heeft omarmd. Eenieder die betrokken is bij interculturele en interreligieuze dialogen weet dat 'the West' hierin vaak tegenover 'the Rest' staat. Afrikanen herinneren hun Europese dialoogpartners graag aan de geschiedenis van slavernij, imperialisme en kolonialisme. "Jullie brachten de bijbel maar namen ons land". Interculturele religieuze communicatie alleen kan de conflicten niet oplossen.³¹

Missie kan zich dus niet beperken tot het vraagstuk van de pluraliteit, maar dient altijd ook het vraagstuk van armoede in ogenschouw te nemen. Dit betekent ook dat een theologie van de interreligieuze dialoog niet zonder een theologie van integrale bevrijding kan. Dit is wat Afrikaanse theologen bedoelen wanneer zij pleiten voor een Theologie der

Reconstructie waarin het Westers onderscheid tussen 'inculturatie' en 'bevrijding' overwonnen wordt.³² Het is vanuit deze 'comprehensive approach' (een concept uit de Angelsaksische missie van de jaren twintig van de vorige eeuw) dan ook zeer onverstandig om de bevrijdingstheologie uit het onderwijscurriculum van de theologische faculteit te verbannen als zijnde 'niet meer van deze tijd' en te vervangen door een interculturele en interreligieuze theologie.

Van techniek naar hermeneutiek?

Het is een ervaring van veel missionarissen dat hoe langer je in een andere cultuur woont en werkt, hoe meer je ervan weet, hoe minder je ervan begrijpt. Heel anders dan toeristen en zakenlui, die vaak slechts een oppervlakkige kennis van de andere cultuur hebben en al gauw tot de conclusie komen dat die op hetzelfde neerkomt als hun eigen cultuur, weten missionarissen dat ze echt niet hetzelfde zijn. En dus wordt er momenteel vanuit de missiologische reflectie op die ervaring van missionarissen een grote bijdrage geleverd aan een interculturele hermeneutiek.

Het wordt onder antropologen momenteel vrij algemeen aanvaard dat menselijke mogelijkheden universeel zijn, hetgeen niet wil zeggen dat mensen overal hetzelfde zijn. Men kan niet ontkennen dat er verschillen zijn in opvattingen over mens en maatschappij en in manieren van omgaan met elkaar, zoals mensen als Geert Hofstede en David Pinto hebben aangetoond, ook al kan men hun dichotome indelingen niet verabsoluteren.³³ Het grootste verschil zit echter in de wijze van redeneren. Steeds weer houden Afrikanen hun Europese dialoogpartners voor dat de Afrikaanse rationaliteit anders is dan de Westerse en dat het Aristotelische 'contradictie principe' en de Cartesiaanse 'zuivere begrippen' te snel geuniversaliseerd worden.³⁴

Het is tegen de opvatting 'dat alle mensen hetzelfde zijn als wij' dat veel Afrikanen in Nederland bezwaar aantekenen. En het is ook vanuit deze achtergrond dat Afrikaanse theologen problemen hebben met 'universele', 'globale' of 'crossculturele' theologie, omdat die de verschillen tussen mensen harmoniseert.³⁵ Zij, en veel missiologen met hen, verdedigen het 'recht om anders te zijn'. En dus balanceert de interculturele hermeneutiek tussen universaliteit en particulariteit. De missiologie benadrukt hierin het verschillend zijn van mensen en bejegt elke aanspraak op universaliteit vanuit een 'hermeneutiek van de argwaan', of dit nu de universaliteitsaanspraak van het centraal leergezag is of die van de moderne rationaliteit.³⁶

Overigens hebben we hier te maken met een paradigmaverschuiving binnen het missionair en missiologisch denken. Veel missionarissen die nu nog overzee werkzaam zijn werden opgeleid in een missiologie die sterk geloofde in de maakbaarheid van de wereld. Dit gold zowel binnen de evangelische beweging als binnen de bevrijdingstheologie. Er ontstond, ook in Afrika, een missionaire bevrijdingskunde die opereerde in het grensgebied van missiologie en pedagogiek.³⁷ Met de juiste technieken zou 'de wereld' verbeterd kunnen worden. Recente ervaringen hebben geleerd dat de wereld niet verbeterd is.

Lange tijd is missie vooral in termen van communicatie verstaan en werd de communicatiewetenschap omarmd als een belangrijke hulpwetenschap van de missiologie. Met de juiste verpakking van de inhoud en met gebruik van de juiste kanalen zou 'de boodschap' naar 'de ontvanger' gebracht kunnen worden.³⁸ Studies van en reflecties op interculturele en interreligieuze dialogen hebben de 'crisis van de communicatie' laten zien. Het is een verdienste van Theo Sundermeier (oud-missionaris in Zuid Afrika) hierop gewezen te hebben en te pleiten voor 'een terugkeer van de hermeneutiek' in de missiologie.³⁹

Met Heinrich Balz (oud-missionaris in Kameroen, thans in Tanzania) en Richard Friedli ben ik van mening dat de 'terugkeer van de hermeneutiek' niet overdreven mag worden en dat de hermeneutiek een plaats kan krijgen binnen een ruimer opgevatte communicatiewetenschap. Het gaat in missie immers niet alleen om het verstaan van de ander maar ook om het doorgeven van het geloof.⁴⁰ Communicatie handelt over het geloof vanuit het perspectief van de zender, hermeneutiek over het geloof vanuit het perspectief van de ontvanger. Echter, zoals reeds gezegd hebben wij in de communicatie niet met zenders en ontvangers te maken, maar met participanten in een proces. Communicatie en hermeneutiek zijn dus twee kanten van dezelfde zaak.⁴¹

Integratie of aanpassing?

Een vraag blijft natuurlijk of, en zo ja hoe lang, migranten hun 'anders zijn' kunnen en mogen handhaven in hun nieuwe omgeving. Er bestaan op dit punt diverse theorieën. Een theorie stelt dat migranten globaal drie generaties nodig hebben om zich aan te passen. De eerste generatie handhaaft de waarden en normen van het land van herkomst, de tweede generatie leeft in twee werelden en de derde generatie is grotendeels aangepast aan het land van vestiging. Een andere theorie stelt dat de aanpassing begint met een fase van verwarring, gevolgd door een periode van acculturatie, maar dat er dan weer een kentering komt waarin men oog krijgt voor waarden en normen van vroeger.

Uit ons missiologisch onderzoek naar de positie van Afrikaanse christenen in Nederland weten wij dat beide theorieën tot op zekere hoogte waar zijn, dat het veel uitmaakt over welke groep je spreekt, over welke plaats en over welke tijd. Spreek je over de Kaapverdiërs in Rotterdam, over de Ghanezen in Amsterdam, of over de Somaliërs - momenteel de snelst groeiende groep migranten in Nederland - die hier in het oosten van het land te vinden zijn? Naast de grootte van de groep en de duur van hun verblijf is ook de factor religie van belang, iets dat in veel onderzoek naar allochtonen in Nederland vergeten wordt. Kaapverdiërs en Ghanezen zijn veelal christenen. Zij presenteren zich bij voorkeur als christenen. Hiermee willen zij hun integratie (met behoud van eigen identiteit) in de Nederlandse samenleving bevorderen. Maar Nederlanders zien hen vooral als Afrikanen, waardoor zij zwart gemaakt en op afstand gehouden worden. Als reactie op deze afwijzende houding van Nederlanders, en dus niet als hun eerste keuze, sluiten Afrikaanse christenen zich op in hun eigen gemeenschappen.⁴²

Studies die gebaseerd zijn op grootschalig veldonderzoek

spreken elkaar op fundamentele punten tegen, bijvoorbeeld het onderzoek naar de integratie en secularisatie van allochtonen, in het bijzonder van Islamitische jongeren. Het is daarom ook dat veel missiologen grote moeite hebben met kwantitatieve studies over allochtonen in Nederland en hun geloofsbeleving, die vaak zo algemeen zijn dat ze over niets meer gaan, en elkaar dus tegenspreken zodra het concreet wordt.⁴³ Het is alleen in het samen gestaan hebben voor een gemeenschappelijk doel, de 'volheid van leven' (Joh. 10,10), dat de kennis verkregen wordt waar het in de missiologie om gaat. Vandaar ook dat de missiologie een voorkeur heeft voor presentie en participatie, meer dan voor observatie en interventie. Hier ligt ook de reden waarom missiologen problemen hebben met het methodisch atheïsme of agnosticisme in de (religieuze) antropologie.

Veel Afrikanen in Nederland vragen zich wanhopig af wat Nederlanders eigenlijk van hen verwachten als ze zeggen dat 'buitenlanders' moeten integreren. In feite wordt met 'integratie' meestal 'aanpassing' bedoeld. Dit stelt de veel geroemde 'tolerantie' van Nederlanders onder kritiek. Recentelijk werd, wellicht onder druk van aanstaande verkiezingen, door verschillende lijsttrekkers van politieke partijen openlijk beweerd dat Nederlanders 'veel te tolerant' zouden zijn. Diverse onderzoeken, die ook aan deze universiteit verricht zijn, nopen hierbij enkele vraagtekens te plaatsen.⁴⁴ Dezelfde lijsttrekkers vonden ook dat medelanders zich maar moesten aanpassen aan onze levenswijze. Dit doet sterk denken aan de bestrijding van onaangepast gedrag van asociale en zwaksociale gezinnen en hun godsdienstige en zedelijke verheffing in de woonscholen en de volksmissies in de jaren vijftig van de twintigste eeuw. Overigens hadden deze volksmissies wel het voordeel dat de factor religie serieus genomen werd, iets dat in het moderne welzijnswerk verloren is gegaan waardoor dit werk bij veel Afrikanen in Nederland niet aanslaat.⁴⁵

Missionarissen die in Afrika hebben gewerkt kunnen ons op dit punt veel leren. Zij hebben gezien dat mensen heel goed met elkaar kunnen samenwerken, ook als zij het niet met elkaar eens zijn. Natuurlijk is Afrika niet het paradijs en worden er ook daar bloedige conflicten uitgevochten. Maar deze conflicten worden niet, zoals vaak wordt gedacht, veroorzaakt door etnische en religieuze verschillen. Er zijn indicaties dat juist het tegenovergestelde het geval is: hoe groter de etnische en religieuze diversiteit in een samenleving, hoe kleiner de kans op conflict. 'Integratie met behoud van eigen identiteit' is dus zeer wel mogelijk.⁴⁶

Een 'tussencultuur' bestaat niet

Zoals bekend bestond en bestaat er tussen antropologen en missionarissen een 'haat - liefde' verhouding.⁴⁷ Het is dan ook merkwaardig te zien dat antropologen zich nu als een nieuw soort missionarissen gaan gedragen. Zo ziet Wim van Binsbergen zich als een bruggenbouwer tussen culturele oriëntaties waarbij hij pleit voor een 'metacultuur'. Wouter van Beek pleitte eerder voor een 'tussencultuur'.⁴⁸

Er zijn globaal vier strategieën om met enculturatie om te

gaan. Sommige missionarissen blijven zich identificeren met thuis en houden onverkort vast aan de hen vertrouwde waarden en normen. Andere missionarissen willen 'Afrikaan met de Afrikanen' worden; zij identificeren zich met de cultuur van het land waarin zij werken. Weer anderen streven naar een dubbele identificatie, die het beste haalt uit de cultuur van thuis en het beste uit de cultuur van Afrika. Tenslotte zijn er missionarissen die zich met geen van beide culturen identificeren en die een soort cultureel niemandsland creëren.

Ik heb vele missionarissen gezien die Afrikaan met de Afrikanen geworden zijn, maar daar zitten hun Afrikaanse dialoogpartners echt niet op te wachten. "Waarom maak je ons belachelijk"? zeggen Afrikanen als ze zien dat Europeanen op slippers gemaakt van oude autobanden gaan lopen of gaan wonen in een lemen hut. De missionaris die onverkort vasthoudt aan de waarden en normen van thuis zal het bij 'Bounties' (Afrikanen die bruin van buiten en wit van binnen zijn) goed doen, maar hij of zij slaagt er niet in een interculturele communicatie op gang te brengen. Hij of zij praktiseert meer monoloog dan dialoog. De houding waarin men kiest voor de stormvrije zone van een cultureel niemandsland wordt als onbetrouwbaar gezien, "vlees noch vis". Slechts weinig missiologen hebben zich laten verleiden tot de perspectiefwisselingstheorie van Jürgen Habermas, waarin het ik-perspectief en het jij-perspectief tot elkaar komen op basis van een hij-perspectief, een theorie die in vroege vormen van dialoogcatechese omhelst werd als wondermiddel.

Het meest adequaat, in termen van interculturele (religieuze) communicatie, is de dubbele identificatie, de houding van de missionaris die zich er niet voor schaamt dat hij of zij een (religieuze) cultuur heeft, die daar ook de beperkingen van inziet, die ook het mooie en het goede van Afrika en de Afrikanen weet te waarderen, maar die de Afrikanen niet de hemel in prijst.⁴⁹ Het komt me voor dat sommige antropologen de inheemse culturen en de spirituele tradities van Afrika te veel op een voetstuk plaatsen. Voor de missionaris gaan participatie en confrontatie samen, zoals Max Warren in zijn introductie tot John Taylors 'The Primal Vision' zo treffend verwoordde, hetgeen 'mutatis mutandis' ook voor de communicatie met Afrikanen in Nederland geldt.

"Our first task in approaching another people, another culture, another religion, is to take off our shoes, for the place we are approaching is holy ... We have then to ask what is the authentic religious content in the experience of the Muslim, the Hindu, the Buddhist, or whoever he may be. We may, if we have asked humbly and respectfully, still reach the conclusion that our brothers have started from a false premise and reached a faulty conclusion. But we must not arrive at our judgement from outside their religious situation".⁵⁰

Een gematigd constructivisme

Sommigen antropologen zeggen dat culturen niet bestaan. Er is een pluraliteit van elkaar overlappende culturele oriëntaties zodanig dat iedere persoon betrokken is op een veelheid van zulke oriëntaties, terwijl geen van die oriëntaties samenvalt met een groep of een gebied, aldus Wim van Binsbergen enigszins

provocerend in zijn inaugurale rede. Culturele oriëntaties zijn verbonden met taal, sekse, religie, etniciteit, natie, opleiding, beroep en sociale afkomst. Binnen de publieke ruimte bevinden mensen zich op snijpunten van steeds wisselende culturele oriëntaties, waartussen geen systematisch verband bestaat. Ook in de privé-sfeer hebben mensen verschillende culturele oriëntaties, waaraan integratie moet worden ontzegd. Het individu is een gefragmenteerd subject. En culturen in holistische zin bestaan slechts als een illusie van de participanten.⁵¹

Ik blijf de term 'cultuur' en 'culturele identiteit' gebruiken, niet alleen omdat ik denk dat het afschaffen van een problematische term de discussie niet echt verder brengt, maar ook omdat ik van mening ben dat een aantal antropologen het constructivisme overdrijft. Veel etnische groepen in voormalig gekoloniseerde landen streven naar bevrijding met een beroep op praktijken en opvattingen die door antropologen essentialistisch worden genoemd. Dit afdoen als 'populaire' of 'voorwetenschappelijke' kennis die ingewisseld moet worden door een dieper antropologisch inzicht, namelijk het inzicht dat ieder spreken over culturele identiteit product is van constructie, een 'illusie van de participanten' waaraan niets beantwoordt in de werkelijkheid, is een uiting van wetenschappelijke zelfoverschatting die bovendien niet erg behulpzaam is voor het emancipatiestreven van subalterne bewegingen. Voor een Sukuma verwijst de uitspraak "Ik ben een Sukuma" niet alleen naar iets dat tussen de oren bestaat, maar wel degelijk naar een realiteit buiten hem of haar.

Actoren binnen multiculturele samenlevingen hebben meerdere identiteiten tot hun beschikking, ieder met hun eigen culturele oriëntaties. Deze zijn wel degelijk reëel. Ze behoren tot wat Victor Turner de 'root paradigms' en wat Pierre Bourdieu de 'habitus' noemt, de neiging om op een bepaalde manier te handelen.⁵² De 'habitus' is door opvoeding en opleiding ingeprent, min of meer stabiel en gestructureerd, en tot op zekere hoogte belichaamd. Maar het hangt van de specifieke plaats en tijd, in Bourdieu's terminologie 'de markt', af welke mix van culturele oriëntaties wordt gelecteerd om ervaringen te interpreteren en gedrag voort te brengen.

Het radicale constructivisme miskent bovendien de dialectische relatie tussen realiteit en de representatie van de realiteit, zoals Pierre Bourdieu in zijn ontzenuwing van de mythe van de 'objectieve wetenschap' heeft aangetoond. Classificaties produceren verschillen en worden erdoor geproduceerd. Het Sukuma de taal noemen die gesproken wordt door de mensen die de Sukuma heten, en Sukumaland het gebied noemen waarin deze mensen wonen, was niet ineffectief. Terwijl zeker tot 1945 de naam Sukuma niet gangbaar was als aanduiding van een etnische groep, zijn er nu 8 miljoen mensen die zichzelf Sukuma noemen en die een gebied bewonen dat bijna zo groot is als Nederland. Maar de effectiviteit van deze naamgeving hing af van het gezag van de personen die deze naam gingen gebruiken en van de mate waarin het spreken over de groep beantwoordde aan de werkelijkheid van die groep.⁵³

Slotbeschouwingen

Van Binsbergen heeft heel wat 'heilige huisjes' van afrikanisten en antropologen omver geworpen. In het publieke debat over het 'multiculturele drama' en de 'multiculturele illusie' deden dat ook Paul Scheffer en Paul Schnabel door te beweren dat Nederland veel te tolerant is en dat die tolerantie de achterstandsituatie van veel leden van etnische minderheden mede heeft beïnvloed. Ze prediken assimilatie als wondermiddel: weg met het ideaal van de 'integratie met behoud van eigen identiteit'.

Wat is nu de bijdrage aan dit debat van missionarissen en missiologen die in Afrika en met Afrikanen gewerkt hebben? Ten onrechte bestaat de indruk dat je voor dialoogtheologie in Azië moet zijn en dat Afrika op dit punt niets te bieden heeft. Afrika is het meest pluralistische continent van deze wereld en heeft, ondanks alle bloedige conflicten die er op dit moment heersen, een lange traditie van vreedzaam met elkaar samenleven.⁵⁴

Ik heb laten zien dat het paradigma van de 'expansie' in de missiologie geleidelijk is vervangen door het paradigma van de 'exploratie', waarvoor het oude missionaire ideaal van het 'pelgrimeren naar God toe' model staat. Exploratie sluit oordeelsvorming echter niet uit. Anders dan postmoderne cultuur-relativisten schromen missiologen er niet voor waarden en normen ter discussie te stellen, vooral daar waar mensen worden geknecht, rechten worden vertrapt. Het lijkt wel alsof er in bepaalde delen van de samenleving een taboe rust op het voor je eigen mening uitkomen en het van hieruit oordelen over wat niet door de beugel kan. Wat dit betreft hebben Schnabel en Scheffers wel gelijk.

Maar, oordeelsvorming over cultuurverschillen moet gebaseerd zijn op kennis die verkregen is van-onder-op en van-binnen-uit; hierbij moet de Afrikaanse woede over het Europees imperialisme in verleden en heden en het verlangen naar bevrijding hiervan meegenomen worden. Participerende observatie is een methode van kennisverwerving die door antropologen en missiologen wordt gebruikt, maar bij missiologen ligt meer nadruk op participatie, ook religieuze participatie, dan op observatie. Wie samen met anderen gestreden heeft voor de 'volheid van leven' weet ook dat dit ideaal geconcretiseerd wordt in verschillende waarden en normen die echt niet op hetzelfde neerkomen. Dit wordt wel eens vergeten door cultuur-universalisten die streven naar een maatschappelijke consensus of een globale ethiek. Op dit punt blijven missiologen balanceren tussen universalisme en particularisme, en wordt hun 'voorkeursoptie voor de armen' momenteel vertaald in een 'voorkeursoptie voor de anderen', een 'waken bij de eigenheid van Afrika en de Afrikanen'.

Een indringende vraag blijft of cultureel particularisme ook een moreel particularisme inhoudt. Ik heb betoogd dat er een alternatief is tussen universalisme en particularisme, namelijk pluralisme. Dit pluralisme wordt begrensd door communicatie, een communicatie waarin mensen elkaar niet slechts willen bekeren maar ook bereid zijn om van elkaar te leren, en waarvoor het Afrikaanse 'palaver' model kan staan.⁵⁵ Wanneer ik nu terugkeer naar enkele heikele onderwerpen uit de verkiezingscampagnes die ik in het begin van mijn betoog noemde - hoofddoekjes, gedwongen huwelijken, vrouwenbesnijdenis - dan

benadrukken missiologen dat er geen simpele en uniforme antwoorden zijn. In ieder geval wordt er door de betrokkenen zelf, veelal Afrikaanse vrouwen, heel verschillend over gedacht. Ook hier geldt het principe van wederkerigheid, van woord en wederwoord.

Maar hier is iets fundamenteelers aan de hand. Want voor veel Nederlanders valt er over de hierboven genoemde praktijken niet te communiceren. Deze praktijken worden slechts gezien als aanslagen op de 'verworvenheden van de moderniteit', verworvenheden die desnoods door de rechter kunnen worden afgedwongen. De strafzaak tegen de Rotterdamse imam El-Moumni is hier een voorbeeld van. De communicatie tussen Europeanen en Afrikanen, waarover ik in deze rede sprak, is dus een gevecht met de moderniteit, een gevecht dat niet tussen culturen maar binnen culturen plaatsheeft. Uiteindelijk gaat het in dit gevecht over het fundament van de moderne samenleving, over de scheiding van rationaliteit en religie. Veel Afrikanen, en veel missionarissen en missiologen met hen, vinden dat Europeanen op dit punt te ver zijn doorgeschooten. Maar hierover is het laatste woord, ook binnen mijn eigen faculteit, nog niet gesproken en zal de missiologie nog van zich laten horen.³⁶

Dankwoorden

Dat de missiologie dit kan blijven doen is het resultaat van de inspanning een groot aantal mensen binnen en buiten deze universiteit. Het is daarom passend aan het slot van deze rede mijn dank uit te spreken. Het College van Bestuur, de decaan van de theologische faculteit en de leden van de benoemingsadviescommissie dank ik, niet alleen voor het in mij gestelde vertrouwen, maar vooral ook voor het vertrouwen in een toekomst voor mijn vakgebied. Waar elders de leerstoel voor missiologie is verdwenen of omgevormd, blijft de leerstoel in Nijmegen bestaan. Samen met het Nijmeegs Instituut voor Missiologie, waarvan ik het directoraat heb aanvaard, geeft de leerstoel een unieke mogelijkheid om de missiologie in West Europa verder te ontwikkelen. Het bestuur van het Nijmeegs Instituut voor Missiologie dank ik voor de onvermoeibare inzet om additionele financiële middelen ter beschikking te stellen.

Hooggeleerde Van Rossum, beste Rogier. Van jou heb ik het vak geleerd. Ik neem het je nog steeds kwalijk dat je mij in 1985 via een list - veel te vroeg - uit Tanzania terug naar Nederland haalde. Maar je hebt me daarna alle kansen gegeven om mij verder te ontplooien, waardoor ik tot en met 1989 missiologisch onderwijs en onderzoek in Nederland kon combineren met missionair veldwerk in Tanzania. Wellicht had ik zonder jouw vooruitziende blik nu hier niet gestaan.

Hooggeleerde van Tillo, beste Gerard. Van jou leerde ik een gezonde dosis wantrouwen tegen het tellen en meten in de sociale wetenschappen. Hoewel je daar zelf goed in bent, heb je er ook de relativiteit van ingezien. Van jou leerde ik dat het er niet om gaat hoe religieus mensen zijn, maar hoe mensen religieus zijn.

Hooggeleerde Camps, beste Arnulf, hoewel ik uit een ander 'nest' kom, dat van de 'Heerlense School', heb je je altijd zeer collegiaal opgesteld, ook nu nog in de Raad van Advies van het Nijmeegs Instituut voor Missiologie, hoewel dit instituut

jouw eigen plannen voor zo'n instituut doorkruiste.

Hooggeleerde Van Nieuwenhove, beste Jacques, in de fusieperiode heb jij gevochten voor het behoud van de missiologie, een taak die je met grote toewijding hebt vervuld ook al is er iets anders uitgekomen dan waarop jij hebt gehoopt. Ik vind het een voorrecht nu met jou te mogen samenwerken in de Bisschoppelijke Consultatie Missionaire Aangelegenheden.

Zeer gewaardeerde collegae binnen de theologische faculteit, hoewel de leerstoel missiologie geen dragende leerstoel is en binnen onze faculteit ter discussie heeft gestaan, voel ik mij door u gesteund. In het bijzonder wil ik de leden van de interdisciplinaire werkgroep Interculturele Religieuze Dialoog, en de leden van mijn leerstoelgroep, Dr. Joop Vernooij en Dr. Jorge Castillo Guerra, danken voor de prettige en constructieve samenwerking. De stafleden van het Nijmeegs Instituut voor Missiologie dank ik voor hun grote inzet; zonder hen zouden een groot aantal projecten en publicaties niet gerealiseerd kunnen worden.

Ik ben bijzonder erkentelijk voor het vertrouwen en de samenwerking met de collegae van de afdelingen geschiedenis, antropologie en ontwikkelingsstudies, met wie ik in het kader van de KomMissie Memoires en het Nijmeegs Instituut voor Comparatieve Cultuur en Ontwikkelingsstudies samenwerk. Het doet mij goed steeds weer te mogen ervaren hoe veel belangstelling deze collegae hebben voor het verschijnsel missie.

Dames en heren studenten van de diverse opleidingen waarin ik onderwijs verzorg, theologie en religiestudies, interculturele theologie en pastorale studies, u dank ik voor uw kritische vragen en opmerkingen, die mij steeds weer 'bij de tijd' houden. Dit geldt ook voor de vele leden van missionerende instituten, medewerkers van missionaire organisaties en andere para-universitaire instituten, waarmee ik in het verleden goede contacten heb opgebouwd en op wier steun ik ook in de toekomst reken.

Dit is ook van toepassing op de leden van besturen, redacties en adviesraden waarin ik zitting heb of waarmee ik anderszins verbonden ben: het Interuniversitair Instituut voor Missiologie en Oecumenica, de Dom Helder Camara Leerstoel, de Nederlandse Missieraad, het Oecumenisch Missionair Diaconaal Trainingsinstituut, het Missionair Bondgenootschap, en het Missionswissenschaftliches Institut te Aken.

Eerwaarde Bovend'eerdts, beste Hub. Tien jaar lang mocht ik over jouw schouder meekijken naar een bijzondere vorm van pastoraat die mij leerde dat multiculturaliteit niet alleen daar is waar etnische minderheden in het geding zijn. Ik vind het een voorrecht in de begeleidingsgroep 'missionair pastoraat' te mogen blijven meedenken over dit belangrijke werk.

Ik wil ook een woord van dank uitspreken aan allen die mij gevormd hebben. Mijn ouders gaven mij het geloof, de hoop en de liefde die mij vergezellen op mijn verdere levensweg. Van de Sociëteit voor Afrikaanse Missiën, waarmee ik geassocieerd ben en blijf, kreeg ik de belangstelling voor de missie en voor Afrika. De Universiteit voor Theologie en Pastoraat gaf mij een kerk- en maatschappijbetrokken theologie, die ik in de

Nijmeegse setting hoop te kunnen blijven uitdragen.

Weledelgeleerde Rens, lieve Jeanne, al meer dan 15 jaren ben jij mijn naaste 'dialogpartner'. Zonder jouw steun en inspiratie als echtgenote en collega in het pastoraat zou ik mijn vak niet kunnen beoefenen. Lieve Paul en Mirte, als jullie later deze rede nog eens lezen, hoop ik dat jullie begrijpen waarom papa zo vaak op reis was.

Ik dank u voor uw aandacht.
Ik heb gezegd.

Eindnoten.

¹ De term 'multiculturalisme' werd voor het eerst gebruikt in de Verenigde Staten in het begin van de twintigste eeuw om zich af te zetten tegen het idee van een multiculturele samenleving als smeltkroes. Het maatschappelijk debat in Nederland kwam op gang in 1994 toen de toenmalige leider van de Volkspartij voor Vrijheid en Democratie, Frits Bolkestein, de 'integratie met behoud van identiteit' ter discussie stelde. Binnen universiteiten werd het debat o.a. aangezwengeld door de brochure 'De Nederlandse Multiculturele en Pluriforme Samenleving' van de Nederlandse Organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek (Den Haag, 1997).

² Het zou te ver voeren hier de hele discussie op te voeren over de definitie van missiologie. Ik verwijs naar L. RAMAMBASON, *Missiology. Its subject-matter and method. A Study of Mission-Doers in Madagascar*, Frankfurt am Main 1999; F. VERSTRAELEN (red.), *Oecumenische inleiding in de missiologie*, Kampen 1988, 17-23; D. BOSCH, *Transforming Mission*, Maryknoll 1991, 8-11; S. KAROTEMPREL (Ed.), *Following Christ in Mission*, Nairobi 1995, 21-36; en S. KAROTEMPREL et al., *Promoting Mission Studies*, Shillong 2000.

³ Cf. A. VAN DEN EERENBEEMT, *De Missie-Actie in Nederland. 1600 - 1940*, Nijmegen 1945; A. FREITAG (red.), *Emigranten voor God. Wereldbetekenis van het Nederlandse Missiewerk. Deel 1 en 2, Steijl - Tegelen 1949*. Het aantal missionarissen overzee is ontleend aan het overzicht 'Mensen met een Missie' van het Centraal Missie Commissariaat, 1 augustus 2000. Het aantal parochiepastores, pastores werkzaam in zorginstellingen niet meegerekend, is ontleend aan J. MASSAAR, L. SPRUIT, *Kerncijfers uit de kerkelijke statistiek 2000 van het R.K. Kerkgenootschap in Nederland*, KASKI-memorandum no. 321, Oktober 2001.

⁴ Cf. E. MVENG, *L'Afrique dans l'église*, Paris 1985, 199-213; L. MAGESA, *Overview of 100 Years of Catholicism in Kenya*, in: *African Ecclesial Review* 32(1990)1, 42-50. Zie verder A. NGINDU MUSHETE, *Les Thèmes Majeurs de la Théologie Africaine*, Paris 1989, 102-105;

⁵ Cf. D. BOSCH, *Transforming mission*, 214-238; A. BREDERO, *De ontkerstening der Middeleeuwen*, Baarn 2000; T. SCHÄFER, P. SCHALLENBERG, U. ZELINKA (Hg.), *Zur Mission herausgefordert*, Paderborn 1999.

⁶ Cf. A. DE JONG, *Africans viewed in the missionary mirror*, in: *Exchange* 30(2001)1, 49-77. Zie ook J. HEIJKE et al., *In elkaars Spiegel. Westers Christendom in Afrika*, Baarn 1993.

⁷ Cf. N. DE BEKKER, *Hand in Hand met Afrika*, [Tilburg 2000], 35. Men kan woorden van deze strekking inderdaad terugvinden in de memoires van een andere Nederlandse missionaris die eerder in Sukumaland werkte. Cf. J. HENDRIKS, *Brieven uit Afrika [Boxtel 1948]*, 53, waar hij missie omschrijft als "de heidenen te doen overgaan van de duisternis tot 't Licht".

⁸ Cf. P. TEMPELS, *Bantoe-filosofie*, Antwerpen 1946. Voor argumenten voor en tegen Tempels zie M. NKUFU NKEMNKIA, *African Vitalogy. A Step Forward in African Thinking*, Nairobi 1999, 38-106; H. KIMMERLE, *Mazungumzo. Dialogen tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën*, Amsterdam 1995; T. SUNDERMEIER, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988.

⁹ Over de 15^e en 16^e eeuwse Portugese missie in Congo schreef A. Hastings dat missionarissen en Afrikanen op voet van gelijkheid spraken. A. HASTINGS, *The Church in Africa. 1450 - 1950*, Oxford 1994, 73-75; D. PETERSEN, J. ALLMAN (eds.), *Africans Meeting Missionaries. Rethinking Colonial Encounters. Journal of Religious History*, 23(1999)1. U. BITTERLI, *Die 'Wilden' und die 'Zivilisierten'*, München 1976, 106-130, die zeer kritisch is over de westerse expansiedrang, is uiterst mild in zijn oordeel over missionarissen.

¹⁰ Cf. T. SALEMINK, *De Afrikaanse Mythe*, Kampen 1997. In zijn 'wetenschappelijke bijlage' (218-226) stelt de auteur niet de vraag of de 'missionarissenverhalen' overeenkomen met de historische werkelijkheid van missie in Afrika, ook niet wat het doel van de redacteuren van de door hem bestudeerde missiebladen was.

¹¹ J. TAYLOR, *The Primal Vision. Christian Presence Amid African Religion*, London 1963, 113. Zie ook A. HASTINGS, *Church and Mission in Modern Africa*, London 1967, 15-32; A. SHORTER, *Priest in the village. Experiences of*

African Community, London 1979, 3; V. DONAVAN, Christianity Rediscovered, Notre Dame 1978; J. HEALEY, A Fifth Gospel. The Experience of Black Christian Values, Maryknoll 1981, 4-5;

¹² Cf. Pope Paul VI, Address at the Closing Ceremony of the All African Bishop's Symposium, in: African Ecclesial Review 11(1969)4, 402-405; Statement of the Bishops of Africa, in: African Ecclesial Review 17(1975)1, 56-59.

¹³ Cf. J. TAYLOR, The Go-Between God. The Holy Spirit and Christian Mission, London 1972, 25-41; S. KIBICHO, The Kikuyu Conception of God, Nashville 1972, 309 - 324.

¹⁴ O. p'BITEK, African religions in Western Scholarship, Nairobi 1970, vii. Zie ook D. WESTERLUND, The Study of African Religions in Retrospect from 'Westernization' to 'Africanization', in: J. OLUPONA, S. NYANG (eds.), Religious Plurality in Africa, Berlin - New York 1993, 43-66.

¹⁵ Het 'meisje van Nulde' was de naam voor het meisje van wie de romp gevonden werd bij Strand Nulde. Ze was het slachtoffer van een misdrijf. Soortgelijke verhalen deden de ronde over gemummificeerde kinderlijkjes die in Nederland opdoken en die in verband gebracht werden met Nigeriaanse 'Voodoo' praktijken, alsmede alleenstaande minderjarige asielzoeksters uit Nigeria die in de prostitutie terecht gekomen zouden zijn door middel van 'Voodoo' praktijken.

¹⁶ De literatuur over inculturatie is inmiddels niet meer te overzien. Ik verwijs naar A. ROEST CROLLIUS, T. NKERAMIHIGO, What is so new about inculturation?, Rome 1984; A. SHORTER, Toward a Theology of Inculturation, London 1988; J. WALIGGO et al., Inculturation. Its Meaning and Urgency, Nairobi 1986; A. GITTINS (ed.), Life and Death Matters. The Practice of Inculturation in Africa, Nettetal 2000.

¹⁷ Zie A. DE JONG, De Missionaire Opleiding van Nederlandse Missionarissen, Kampen 1995, 96-99. Een juweeltje is nog steeds B. JOINET, I am a stranger in my father's house. The insertion of the missionary into a local community, in: Pastoral Orientation Service No. 8-9, 1972, 17-28. Vermeldenswaard is ook het paper 'Adaptation' (1962) dat pater Jan Hendriks gebruikte in zijn cursus op het 'Pastoral Formation Centre' te Kipalapala, Tanzania. Voor missie als vertaalbeweging zie L. SANNEH, Translating the Message. Missionary Impact on Culture, Maryknoll 1989.

¹⁸ Cf. E. NIDA, Customs, Culture and Christianity, London 1954; L. REED, Preparing missionaries for intercultural communication, Pasadena 1985; W. SMALLEY (ed.), Readings in Missionary Anthropology, New York 1967; A. SHORTER, African Culture and the Christian Church, London 1973, en de geheel herziene versie hiervan: African Culture. An Overview, Nairobi 1998; CH. KRAFT, Anthropology for Christian Witness, Maryknoll 1996; L. LUZBETAK, The Church and Cultures, Maryknoll 1988.

¹⁹ Bekend zijn Wilhelm Schmidt, de stichter van het Anthropos Instituut, en de latere directeur van dit instituut, Louis Luzbetak, auteur van het reeds genoemde boek 'The Church and Cultures', het antropologische tijdschrift Anthropos en het missiologische tijdschrift Verbum SVD. Zie J. PIEPKE (Ed.), Anthropology and Mission, Nettetal 1988; H. BETTSCHIEDER (ed.), Reflecting Mission, Practising Mission, Nettetal 2001.

²⁰ Cf. J. BLOMJOUS, Development in Mission Thinking and Practice 1959-1980. Inculturation and Interculturation, in: African Ecclesial Review 22(1980)6, 293-298. Zie verder D. BOSCH, Transforming Mission, 455-457; J. WALIGGO, Inculturation, 12; A. SHORTER, Toward a Theology of Inculturation, 13-14.

²¹ Cf. G. TER HAAR, Halfway to Paradise. African Christians in Europe, Cardiff 1998; G. TER HAAR (ed.), Strangers and sojourners. Religious Communities in the Diapora, Leuven 1998; I. VAN KESSEL, N. TELLEGEN (red.), Afrikanen in Nederland, Leiden - Amsterdam 2000; R. GERLOFF (ed.), Open Space. The African Diaspora in Europe and the Quest for a Human Community. International Review of Mission No. 354, July 2000.

²² Cf. R. FRIEDLI, Fremdheit als Heimat. Auf dem Suche nach einem Kriterium für den Dialog zwischen den Religionen, Zürich 1974, 26, 203. Met zijn omkering van het traditionele missieverstaan sluit Friedli nauw aan bij de Nederlandse missioloog J. HOEKENDIJK, De kerk binnenste buiten, Amsterdam 1964. Zie de waarschuwing van G. COLLET, Mission und Kommunikation, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 74(1990)1, 1-18

²³ Zo heet ook de interdisciplinaire werkgroep in onze faculteit waarin wij onderzoek doen naar de constructie van religieuze identiteit door interculturele interactie. Zie W. VALKENBERG, F. WIJSEN (eds.), The

Polemical Dialogue. Research into Dialogue, Truth and Truthfulness, Saarbrücken 1997.

²⁴ Cf. B. BUJO, Foundations of an African Ethic. Beyond the Universal Claims of Western Morality, New York 2001, 95-102. Voor holistisch denken in Afrika zie L. MAGESA, African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life, Maryknoll 1997, 35-76; G. TER HAAR, The Spirit of Africa, London 1992; A. SHORTER, Jesus and the Witchdoctor, London 1985.

²⁵ Cf. H. KÜNG, Projekt Weltethos, München - Zürich 1990; B. BUJO, The Ethical Dimension of Community. The African Model and the Dialogue between North and South, Nairobi 1997, 143-156.

²⁶ In zijn encycliek 'Redemptoris Missio' erkent Paus Johannes Paulus II dat Gods Geest ook werkzaam is in andere culturen en godsdiensten (No. 28). Alleen hierom al is een interreligieuze dialoog nodig, die beide partijen kan verrijken en gericht is op wederzijdse groei (No. 56). Zie ook F. ARINZE, Meeting Other Believers, Nairobi 1997; Pontifical Council for Interreligious Dialogue, Dialogue and Proclamation, in: Bulletin of the Pontifical Council for Interreligious Dialogue 26(1991)2, 210-250; Secretariat for Non-Christian Religions, Attitudes of the Church toward the Followers of Other Religions, in: Bulletin of the Secretariat for Non-Christian Religions 19(1984)2, 126-241.

²⁷ S. KIBICHO, The Mission of the Church of Jesus Christ today from the Perspective of the Younger Churches, in: A. NGINDU MUSHETE (ed.), The Mission of the Church Today. Reports of the Yaoundé Meeting, Kinshasa 1984, 24-25.

²⁸ Cf. S. HUNTINGTON, The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order, New York 1996. Zijn theorie werd gemodificeerd in S. HUNTINGTON, L. HARRISON (eds.), Culture Matters. How values shape human progress, New York 2001.

²⁹ Cf. I. ELBADAWI, N. SAMBANIS, Why Are There so Many Civil Wars in Africa? Understanding and Preventing Violent Conflict, in: Journal of African Economies 9(2000)3, 224-269; M. KLARE, Recourse Wars. The New Landscape of Global Conflict, New York 2001.

³⁰ "What we are called upon to recognize is that in the world of our time there is a widespread revolt against any form of domination by the West", aldus M. WARREN, General Introduction, in: J. TAYLOR, The Primal Vision, 6. Zie reeds H. KRAEMER, The Christian Message in a Non-Christian World, Edinburgh 1947, 1-30.

³¹ Cf. CHINWEIZU, The West and the Rest of Us. White Predators, Black Slavers and the African Elite, Lagos 1987; L. MAGESA, "Am I not a Human Being ...?", in: African Ecclesial Review 34(1992)1, 95-114.

³² Zie o.a. J. CHIPENDA, The Church of Africa. Towards a Theology of Reconstruction, Nairobi 1991; C. VILLA-VICENCIO, A Theology of Reconstruction, Cambridge 1992; KÄ MANA, Foi Chrétienne, crise africaine et reconstruction de l'Afrique, Nairobi 1992; J. MUGAMBI, From Liberation to Reconstruction, Nairobi 1995; M. GETUI et al., Theology of Reconstruction, Nairobi 1999.

³³ Cf. G. HOFSTEDE, Allemaal andersdenkenden. Omgaan met cultuurverschillen, Amsterdam 1991; D. PINTO, Interculturele communicatie, Houten 1990; W. SHADID, Grondslagen van Interculturele Communicatie, Houten - Diegem 1998.

³⁴ Cf. M. KIRWEN, The Missionary and the Diviner. Contending Theologies of Christian and Africa Religions, Maryknoll 1987; B. BUJO, The Ethical Dimension of Community, 225; L. MAGESA, African Religion, 14; M. NKUFU NKEMNKIA, African Vitality, 104-106. Universalisten als K. Wiredu, K. Anthony Appiah en P. Houtondji relativieren het verschil tussen Afrikaanse en Westerse filosofieën.

³⁵ Zie o.a. Magesa's kritiek op R. SCHREITER, The New Catholicity. Theology between the Global and the Local, Maryknoll 1998, in: L. MAGESA, The Global and the Local. An African View, in: M. AMALADOSS (ed.), Globalization and its Victims, Delhi 1999, 188-189.

³⁶ Cf. W. EGGEN, R. VAN ROSSUM, Waken bij de eigenheid van de ander. Evangelisering in hedendaags perspectief, Aalsmeer 1992; P. TURKSON, F. WIJSEN (eds.), Inculturation. Abide by the Otherness of Africa and the Africans, Kampen 1994.

³⁷ Cf. J. NYERERE, Education for Selfreliance, Dar es Salaam 1967; P. FREIRE, Pedagogy in Process. The letters to Guinea-Bissau, New York 1978; E. MOCK, Afrikanische Pedagogik, Wuppertal - Aachen 1979; A. HOPE, S. TIMMEL, C. HODZI, Training for Transformation, Gweru 1985; J. CROWLEY, Go

to the people, Eldoret 1985; F. WAMBUA, Participation of the poor, Eldoret 1987; J. KRONENBURG, Empowerment of the poor, Amsterdam - Nijmegen 1986; D. KYEYUNE (ed.), New Trends for the Empowerment of the Poor, Nairobi 1997.

³⁸ De Nederlandse missioloog H. Kraemer heeft als eerste systematisch over missie als communicatie gedacht. Het zijn echter vooral Eugene Nida en zijn leerlingen David Hesselgrave en Charles Kraft die dit denken in een technisch kader hebben gegoten. Zie H. KRAEMER, *The Communication of the Christian Faith*, Philadelphia 1956; E. NIDA, *Message and Mission. The Communication of the Christian Faith*, New York 1960; D. HESSELGRAVE, *Communicating Christ Cross-culturally*, Grand Rapids 1978; C. KRAFT, *Communication the Gospel in God's Way*, Pasadena 1979.

³⁹ Cf. T. SUNDERMEIER, *Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehende Missionswissenschaft*, Erlangen 1995; ID., *Den Fremden verstehen. Eine praktische Hermeneutik*, Göttingen 1996; T. SUNDERMEIER, W. USTORF (Hrg.), *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyer für eine interkulturelle Hermeneutik*, Gütersloh 1991; D. BECKER (Hrsg.), *Mit dem Fremden leben. Perspektiven einer Theologie der Konvivenz*, Erlangen 2000.

⁴⁰ Zie H. BALZ, *Theologische Modelle der Kommunikation*, Gütersloh 1978, 98-124; ID., *Krise der Kommunikation - Wiederkehr der Hermeneutik?*, in: TH. SUNDERMEIER (Hrg.), *Die Begegnung mit dem Anderen*, 39-65, R. FRIEDLI, *Kultur und kulturelle Vielfalt*, in: TH. SUNDERMEIER (Hrg.), *Die Begegnung mit dem Anderen*, 29-38. Zie ook G. COLLET, *Bekehrung, Vergleich, Anerkennung. Die Stellung des Anderen im Selbstverständnis der Missionswissenschaft*, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 77(1993)3, 205-251.

⁴¹ Daarom spreken wij in de Nijmeegse afdeling empirisch-praktische theologie, waarbinnen de missiologie thans een leerstoelgroep is, over 'hermeneutische communicatie' als de algemene functie van pastoraat. Het specifieke van missionaire communicatie is dat die altijd intercultureel en interreligieus is. Zie J. VAN DER VEN, *Education for Reflective Ministry*, Louvain 1998, 123 - 132.

⁴² Cf. J. MAASKANT, *Afrikaan en katholiek in Rotterdam*, Nijmegen 1999; F. WIJSEN, "Een vreemdeling is twee dagen gast ...". *Afrikaanse Katholieken in Nederland en hun uitdaging aan theologie en pastoraat*, in: L. BOEVE, J. HAERS (red.), *God Ondergronds*, Averbode 2001, 161-174. Zie ook J. COHEN, *Grenzen. Over de verhouding van autochtonen en migranten*, Amsterdam 2001.

⁴³ Een rapport van het Sociaal Cultureel Planbureau, J. BECKER, J. DE WIT, *Secularisatie in de jaren negentig*, Den Haag 2000, stelt dat secularisatie ook onder minderheidsgroepen doorzet. Een rapport uit hetzelfde jaar van het European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, K. PHALET, C. VAN LOTRINGEN, H. ENTZINGER, *Islam in de multiculturele samenleving*, Utrecht 2000, zegt echter dat bijna 100% van de islamitische jongeren zich moslim noemt en dat 90% hieraan een grote waarde hecht. Een rapport van het Verwey-Jonker Instituut, zich eveneens baserend op onderzoek in Rotterdam, zegt dat allochtonen minder religieus actief zijn en dat er sprake is van een grote assimilatie onder vooral de tweede generatie Turken en Marokkanen. Zie H. VAN DAAL, *Het middenveld als smeltkroes*, Utrecht 2001. De verschillen in diagnoses en prognoses komen deels voort uit andere definities van religie en religieuze instituties.

⁴⁴ Cf. M. LUBBERS, *Nationalistic Attitudes and Ethnic Exclusionism in a Comparative Perspective*, Nijmegen 2001; M. COENDERS, *Exclusionistic Eclerates*, Nijmegen 2001; P. ESSED, *Everyday Racism*, Claremont 1990; G. VERBERK, *Attitudes towards ethnic minorities*, Amsterdam 1999; H. GHORASHI, *Ways to survive, battles to win*, Nijmegen 2001; W. SHADID, P. VAN KONINGSVELD (red.), *Beeldvorming en interculturele communicatie*, Tilburg 2000; W. SHADID, P. VAN KONINGSVELD (red.), *Religie, Cultuur en Minderheden*, Tilburg 2000.

⁴⁵ Cf. F. WIJSEN, *Geloven bij het leven. Missionaire presentie in een volkswijk*, Baarn 1997, 146-148. Zie ook J. JACOBS et al., *Vier ijkpunten geijkt*, in: *Trajecta* 10(2001)4, 273-309, met name de bijdrage van L. WINKELER, *Welvaart in zwart-wit*, 302-309. Voor een Afrikaanse opvatting over welzijnswerk zie A. SHORTER, *Jesus and the Witchdoctor*, 125-136.

⁴⁶ Zie I. ELBADAWI, N. SAMBANIS, *Why Are There so Many Civil Wars in Africa?*, 254, 265. Dat Afrikanen met elkaar kunnen samenwerken, ook als ze het niet met elkaar eens zijn kan men lezen in recentelijk gepubliceerde dagboeken van twee Nederlandse missionarissen: T. HAUMANN, *Vrede langs het oorlogspad. Ontmoetingen in Zuid-Sudan*, Heeswijk - Utrecht 1998; H.

TULLEMANS, Tussen twee werelden. Brieven uit Afrika, Nijmegen 2002.

⁴⁷ Cf. R. BONSEN, H. MARKS, J. MIEDEMA (eds.), *The Ambiguity of Rapprochement. Reflections of anthropologists on their controversial relationship with missionaries*, Nijmegen 1990; A. BORSBOOM, J. KOMMERS (eds.), *Anthropologists and the Missionary Endeavour*, Saarbrücken 2001.

⁴⁸ Cf. VAN BINSBERGEN, 'Culturen bestaan niet'. Het onderzoek van interculturaliteit als een openbreken van vanzelfsprekendheden, Rotterdam 1999, 34; W. VAN BEEK, *The 'Culture-in-between'*. *Anthropologist and Missionary as Partners*, in: R. BONSEN et al., *The Ambiguity of Rapprochement*, 109.

⁴⁹ "Nur wo beides da ist, die tiefe Faszination durch eine andere Religion und die feste Verwurzelung in der eigenen, kommt es zum Verstehen", aldus T. SUNDERMEIER, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1999, 204-205. W. van Binsbergen worstelt met zijn dubbele identificatie. Zie W. VAN BINSBERGEN, *Sangoma in Nederland*, in: M. ELIAS, R. REIS (red.), *Getuigen ondanks zichzelf*, Maastricht 1998, 14.

⁵⁰ Cf. M. WARREN, *General Introduction*, 10-11. Deze typisch Anglicaanse benadering is geïnspireerd door de Franse priester-arbeiders. Zie A. LANDE, W. USTORF (eds.), *Mission in a Pluralist World*, Frankfurt am Main 1996, 28.

⁵¹ Cf. W. VAN BINSBERGEN, 'Culturen bestaan niet', 12-14. Zie ook R. KEESING, *Theories of Culture Revisited*, in: R. BOROFISKY (ED.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York 1994, 301-312; R. BRIGHTMAN, *Forget Culture. Replacement, Transcendence, Relexification*, in: *Cultural Anthropology* 10(1995)4, 509-546.

⁵² Zie V. TURNER, *Dramas, Fields, Metaphors*, Ithaca 1974; P. BOURDIEU, *Le sens pratique*, Paris 1980. De juiste balans tussen 'structuur'-perspectief en 'actor'-perspectief, waarvan het essentialisme en het constructivisme een afspiegeling zijn, is uitgewerkt in U. HANNERZ, *Cultural Complexity. Studies in de Social Organization of Meaning*, New York 1992.

⁵³ Cf. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire*, Paris 1992, 135-148; F. WIJSEN, R. TANNER, "I am just a Sukuma". *Globalization and Identity Construction in Northwest Tanzania*, Amsterdam - New York 2002. De befaamde afrikanist Terence Ranger gaat m.i. te ver in zijn constructivisme. Zie T. RANGER, *The Invention of Tradition in Colonial Africa*, in: E. HOBSBAWM, T. RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge 1983, 216-254; ID., *The Invention of Tradition Revisited*, in: T. RANGER, O. VAUGHAN (eds.), *Legitimacy and State in Twentieth-Century Africa*, London 1993, 62-111.

⁵⁴ Cf. C. VAN 'T LEVEN, *Africa's tradition of peaceful co-existence*, in: G. SPEELMAN, J. VAN LIN, D. MULDER (eds.), *Muslims and Christians in Europe*, Kampen 1993, 14-27; A. BYARUHANGA AKIIKI, *African Traditional Values for Human Development*, in: J. AGBASIERE, B. ZABAJUNGU (eds.), *Church Contribution to Integral Development*, Eldoret 1989, 45-62; J. OLUPONA et al., *Religious Plurality in Africa*.

⁵⁵ Cf. B. BUJO, *Foundations of an African Ethic*, 45-71. Een voorbeeld van zo'n communicatie is M. KIRWEN, *The Missionary and the Diviner*. Voor het debat over particularisme en religie zie G. TER HAAR, *Rats, Cockroaches and People Like Us*, Den Haag 2000; A. DE JONG (ed.), *Ethnicity. Blessing or Curse*, Nairobi 1999.

⁵⁶ Voor mensen als Paul Cliteur en Pim Fortuyn vormen 'jemenisering' of 'islamisering' een bedreiging voor onze 'moderne' samenleving. Zie P. FORTUYN, *Tegen de islamisering van onze cultuur*, Utrecht 1997; P. CLITEUR, *Jemen in Nederland*, in: P. CLITEUR, V. VAN DEN EECKHOUT (red.), *Multiculturalisme, cultuurrelativisme en sociale cohesie*, Den Haag 2001, 17-64. Voor een missiologische reflectie op de miscommunicatie zie L. HOEDEMAKER *Reflecties over contextualiteit*, in: L. HOEDEMAKER (red.), *Theologiseren in Context*, Kampen 1997, 263-319.