

## “Het tuiertouw van het geloof”

*Fundamentele theologische reflectie over de interreligieuze dialoog*

*Toine van den Hoogen*

### **Ter inleiding**

*Het christendom en de godsdiensten* luidt de titel van het rapport van de Internationale Theologische Commissie dat in 1996 tot stand kwam. In Nederland werd het in 1997 gepubliceerd door het secretariaat van de Rooms Katholieke Kerk.<sup>1</sup>

Op de voorkant van de Nederlandse uitgave is een foto afgedrukt. Daarop staat paus Johannes Paulus II die in oktober 1986 op de Wereldgebedsdag voor de Vrede in Assisië (Italië) een toespraak houdt tot de daar verzamelde vertegenwoordigers van christelijke kerken (die aan zijn rechterhand zitten) en vertegenwoordigers van andere godsdiensten (die aan zijn linkerhand zitten). Rechts zijn bijvoorbeeld de metropoliet van Moskou en de anglicaanse aartsbisschop van de Engelse Kerk te onderscheiden. Links zitten onder meer de Dalai Lama uit Tibet en een aantal vooraanstaande leiders uit de boeddhistische wereld, bijvoorbeeld uit Thailand en Japan. Paus Johannes Paulus II staat in hun midden, in zijn witte toga afstekend tegen de overwegend donkere tinten van de gewaden van de anderen. Er zijn geen vrouwen aanwezig. Het is een gezelschap van mannen die ernstig en ingetogen om-

---

<sup>1</sup> Internationale Theologische Commissie, *Het christendom en de godsdiensten*, in *Kerkelijke Documentatie* 25 (1997).

hoog of voor zich uit kijken. Geen mannen van wie men zou denken dat ze in vervoering raken in een dans of op hun hoofd gaan staan.<sup>2</sup>

Wanneer deze foto de *verbeelding* is van het onderwerp van het rapport *Het christendom en de godsdiensten*, dan is ze om meerdere redenen een veelzeggende keuze van de redactie van de reeks 'Kerkelijke documentatie'. Voor de crypte in de basiliek 'Maria ter Engelen' genomen, bevat deze foto een enorme berg aan symboliek, symboliek die de titel van het rapport *Het christendom en de godsdiensten* op een bepaalde, onmiskenbare wijze stuwt, verlevendigt en concretiseert. Ik bespreek twee facetten van deze symboliek.

Het eerste facet heb ik al genoemd. De ernstige blik van die mannen onderstreept het verheven karakter van het moment waarop ze tezamen rond de thematiek van de (wereld)vrede verenigd zijn; een verhevenheid die nog versterkt wordt door de boven hun hoofden welvende afbeelding van de gestorven Maria die door engelen ten hemel wordt gevoerd. Verheven en onmiskenbaar gestuurd door deze afbeelding, krijgt hun bekommernis om de vrede een betekenis die eerst en vooral in het christelijk idioom (taal- en beeldenveld) haar expressie krijgt, en wel in de bestemming van de Moeder Gods.

Het tweede facet heb ik ook al genoemd. Staande in het midden - de anderen zitten - spreekt paus Johannes Paulus II hen toe, gekleed in de witte toga die het pauselijk prerogatief is dat hem als 'dienaar der dienaren' onderscheidt in zijn eigen wereldwijde geloofsgemeenschap wier diepste *traditio* bestaat in een leven en denken over de vele wijzen waarop wij mensen dienaren van elkaar kunnen zijn; en nu is die toga ook het onderscheidingsteken temidden van andere geestelijke leiders van wereldomspannende religieuze gemeenschappen waaronder er zijn wier traditie veel ouder is dan die van het christendom.

Ik zei het al: door deze foto wordt de titel van het rapport *Het christendom en de godsdiensten* op een bepaalde, onmiskenbare wijze gestuwd, verlevendigt en geconcretiseerd. Nu kom ik te spreken over de vraag van waaruit ik wil nadenken over dit rapport. Het is een vraag met een fundamenteel-theologisch karakter. Mij interesseert de vraag

---

<sup>2</sup> Dit beeld verwijst naar de tekst van Søren Kierkegaard die in paragraaf 3.2 wordt geciteerd.

op welke wijze het (meerzinnige en pluriforme) verschijnsel van het gesprek tussen christendom en de godsdiensten ons iets zegt over wat eigenlijk een interreligieuze dialoog is; en hoe dit thema in het rapport wordt aangesneden vanuit de christelijk-gelovige achtergrond, haar idioom en haar *traditie*. Dat lijkt me een belangrijke vraag. Want we leven in snel toenemende mate in tal van ‘transculturele projecten’, dat wil zeggen dat ons leven van binnen uit bepaald raakt door ontwikkelingen van onze cultuurbepaalde levensvormen die beïnvloed worden door interacties met andere cultuurbepaalde levensvormen. Een bijzonder aspect vormt de religieuze dimensie van onze eigen en andere levensvormen. Fundamentele theologie staat voor de uitdaging om conceptuele kaders te ontwikkelen waarin we vanuit het perspectief van een deelnemer aan zulk een levensvorm dergelijke interacties kunnen waarnemen, analyseren en evalueren.

Mijn bijdrage valt uiteen in drie onderdelen. In de *eerste paragraaf* ga ik in op de vraag wat blijkens het rapport typerend is voor de theologische problematiek van het gesprek tussen christendom en de godsdiensten. In de *tweede paragraaf* stel ik enkele kritische vragen bij de opvattingen van het rapport. In de *derde paragraaf* zal ik met het oog op de uitdaging waarvoor de fundamentele theologie staat, vragen stellen die het gesprek tussen christendom en de godsdiensten kunnen leiden tot een interreligieuze dialoog.

## **1. Fundamentele theologische vragen**

Het rapport beziet het gesprek tussen het christendom en de godsdiensten langs meerdere invalshoeken. Op sommige momenten, bijvoorbeeld direct in het begin reeds, lijkt het te gaan om de *relaties* tussen de godsdiensten. Die worden opgevat (nr. 1) als een zaak die met de dag belangrijker wordt. Want er is een toenemende interdependentie van de diverse werelddelen, die zich op allerlei vlakken manifesteert. Op andere momenten, bijvoorbeeld op het einde van het eerste deel (nr. 23), wordt het gesprek tussen het christendom en de godsdiensten opgevat als een zaak van *interreligieuze dialoog* en als een zaak van *inculturatie van het geloof* (nr. 26).

Men kan beide invalshoeken opvatten als twee uitersten op een lijn. Het bedoelde gesprek heeft enerzijds descriptieve en anderzijds missionerende aspecten. Op het middelpunt van die lijn staat evenwel, laat het rapport blijken, een theologie van de godsdiensten. En deze wordt opgevat als een christelijk theologische reflectie die dient om “het statuut van het christendom en van de godsdiensten als socio-culturele werkelijkheid te definiëren in relatie tot het heil van de mens” (nr.8).

Waarom wordt er gesproken over ‘het christendom en de godsdiensten’? De geciteerde zin (uit nr.8) blijkt een descriptieve en een normatieve strekking te hebben. Aan de ene kant wordt het christendom als een socio-culturele werkelijkheid gedefinieerd. Zo beschouwd, is het een van de godsdiensten die op deze wereld vóórkomen. Aan de andere kant wordt het christendom gedefinieerd als de meest vervullende, vervulde en ultieme heilsweg. In dat licht bezien is de vraag weliswaar of en waarom ook de andere godsdiensten heilswegen zijn. Maar in de verschillende typen antwoorden die hierop te geven zijn (ecclesiocentrische, christocentrische en theocentrische antwoorden) en in de verschillende karakterisering van deze typen (exclusivistisch en inclusivistisch) is steeds verondersteld en geïmpliceerd dat de openbaring van het heil van Godswege in Christus en de Geest norm en fundament is van de overtuiging dat ook ‘de godsdiensten’ expressies van een weg naar Gods werkelijkheid zijn (nrs. 8 t /m 12). Daarom luidt mijns inziens de titel van het document: ‘Het christendom en de godsdiensten’, en niet ‘Het christendom en de *andere* godsdiensten’.<sup>3</sup>

De schrijvers van het document zijn van oordeel dat een christelijk theologische reflectie over de vraag naar de definiëring van het christendom en van de godsdiensten, opgevat als socio-culturele werkelijkheden, in relatie tot het heil van de mens (nr.8) nog geen goed epistemologisch statuut heeft (nr.4). Zij constateren dat er in de discussies over de onderscheiden posities onopgehelderde en verwarrende elementen

---

<sup>3</sup> Waarschijnlijk zouden de schrijvers zo’n titel (het christendom en de *andere* godsdiensten) beschouwd hebben als een uiting van het eerste kenmerk van de pluralistische positie die in het document juist wordt bestreden. Zie hierna.

zijn en zij treffen die met name aan in wat zij de pluralistische positie noemen (nrs. 93-104). Deze 'pluralistische positie' wordt volgens de schrijvers van het document gekenmerkt door: a) de these van de historisch meervoudige 'gelijke waardigheid' van de godsdiensten; b) de these dat de eigen godsdienst het vermogen tot het uitspreken van de waarheid beperkt of onderdrukt; c) de these dat de eigen geloofsuitspraken slechts geldigheid hebben met betrekking tot de canones van de eigen godsdienst (nr. 99).

Volgens de schrijvers van het document is de pluralistische positie inzake het christendom en de godsdiensten in relatie tot het heil van de mens een positie die erg plausibel is in een tijdperk dat gekenmerkt wordt door het idee van marktpluralisme (nr. 99). Maar ze is tevens in hoge mate problematisch, zegt het document. Want deze pluralistische positie beweert weliswaar dat ze gericht is op "een hernieuwde eenheid van de verschillende godsdiensten". Maar "deze eenheid kan slechts tot stand gebracht worden door aspecten van het eigen zelfbegrip te elimineren"; "door de verschillen die als een bedreiging beschouwd worden, te minimaliseren" (nr.97).

De schrijvers van het document zijn van oordeel dat aan de pluralistische positie een kennisleer (epistemologie) ten grondslag ligt die gebruik maakt van het kantiaanse onderscheid tussen *noumenon* (*de gekende waarheid*) en *phenomenon* (*het verschijnsel*). En zij leggen dit onderscheid van de filosoof Immanuel Kant (1724-1804), een filosoof die geldt als een der grondleggers van de hedendaagse wijsbegeerte van het Westen, als volgt uit:

"Aangezien God, of de Ultieme Werkelijkheid, transcendent is en voor de mens ontoegankelijk, kan Hij alleen worden ervaren als door cultureel geconditioneerde beelden en noties uitgedrukt fenomeen; dit verklaart waarom diverse weergaven van dezelfde werkelijkheid elkaar niet a priori hoeven uit te sluiten" (nr. 14).

Volgens de schrijvers van het document wordt in de pluralistische positie de notie 'waarheid' dus sterk gerelativeerd en dat gebeurt nog meer, schrijven ze, omdat in die pluralistische positie

“men het begrip ‘mythologische waarheid’ introduceert, dat *geen gelijkstelling met een werkelijkheid impliceert*, maar bij het subject eenvoudigweg een adequate gesteldheid oproept ten opzichte van wat gezegd wordt “ (nr. 14) (cursivering door TvdH).

Volgens de schrijvers van het document wordt op die manier ‘de gekende waarheid’ op den duur volkomen uitgehold en wordt het Absoloute, het Transcendente, het Mysterie radicaal gescheiden van de manifestaties ervan. Deze manifestaties zijn volgens de pluralistische positie bovendien allemaal relatief, onvolmaakt en inadequaat en ze kunnen Dan ook geen exclusiviteit opeisen bij het vraagstuk van de waarheid (nr.14).

Dus volgens de schrijvers van het document mankeert er heel wat en heel fundamenteel aan het epistemologisch statuut van de definiëring van het christendom en van de godsdiensten, opgevat als socio-culturele werkelijkheden, in relatie tot het heil van de mens; met name in de pluralistische opvatting over deze definiëring. Ze schrijven daarom dit document, want ze wensen aan deze verwarring en onhelderheid een einde te maken. Het document laat weten dat ze dit wenselijk vinden omdat het geloof alleen maar tot inculturatie kan komen als het in zijn eigen, transcendentale betekenis trouw doordacht en getrouw doorleefd wordt (nr.26). Alleen op die manier kan het geloof het hart van de cultuur worden, de instantie van ultieme zin en structurende kracht van de cultuur (nr.26). Aan het einde van het tweede millennium kan de kerk op die manier “in brede culturele en godsdienstige kringen getuigenis afleggen van de gekruisigde en verrezen Christus. De religieuze dialoog is connatureel met de christelijke roeping” (nr.114). Daarom, zo begrijp ik de schrijvers van het document, dient de pluralistische opvatting van de religieuze dialoog te worden bestreden. Want deze opvatting van de religieuze dialoog is volgens de schrijvers *niet* connatureel met de christelijke roeping.

Welke opvatting van de interreligieuze dialoog is dan *wel* connatureel met de christelijke roeping? Volgens de schrijvers van het document dient deze opvatting te steunen op “de eigen aard en onherhaalbaarheid van de goddelijke openbaring in Jezus Christus, dus op het feit dat

slechts in zijn persoon de zelfmededeling van de drie-ene God plaatsvindt” (nr.88). Dit theologische begrip van openbaring mag men niet verwarren met dat van de godsdienstfenomenologie, zeggen de schrijvers. Want in die laatste opvatting gaat men slechts ervan uit dat een openbaringsgodsdienst zichzelf beschouwt als gebaseerd op openbaring. Maar in het theologische begrip van openbaring gaat het er ook om dat de openbaring in Jezus Christus voortkomt uit Gods zelfgave. Openbaring en zelfgave zijn twee onscheidbare aspecten van het Jezusgebeuren (nr.88).

De schrijvers erkennen weliswaar dat in de tradities van het jodendom en van de islam (de twee andere abrahamitische godsdiensten, TvdH) ook sprake is van openbaring van het Woord van God; dat in deze tradities naar de leer van de Kerk ook sprake is van de “stralen van de *waarheid*” (nr.90). Maar, zo zegt men dan onmiddellijk, in deze tradities bestaat niet de *garantie* (cursief van TvdH) van een juiste opname en interpretatie van deze lichtpunten bij degene die ze ontvangt (nr. 91).

“Slechts in Jezus Christus hebben we de *garantie* (cursief van TvdH) van het volledige opnemen van de wil van de Vader”. En “de goddelijke inspiratie die de Kerk in de geschriften van het Oude en van het Nieuwe Testament erkent, verzekert dat *alles en slechts wat God wilde dat zou worden opgeschreven* in deze geschriften (cursief van TvdH) is bijeengebracht” (nr. 91).

Daarom hebben de heilige boeken van de verschillende godsdiensten weliswaar het karakter van een “evangelische voorbereiding” maar ze zijn niet gelijkwaardig aan het Woord van God in het Oude en het Nieuwe Testament.

In het verloop van deze uiteenzetting heb ik een paar keer woorden gecursiveerd. Dat deed ik met opzet. Want ze markeren belangrijke elementen van de epistemologische positie die de schrijvers van het document naar voren brengen tegenover de door hen bestreden en door hen zo genoemde ‘pluralistische positie’. En om dit epistemologisch ofwel over kennisleer handelende debat gaat het in dit document. Het gaat immers over het *epistemologische statuut* van de theologie van de

godsdiensten (nr.4). Aan het einde van deze paragraaf wil ik - voordat ik tot een nadere analyse overga in *paragraaf 2* - de positie van de schrijvers van het document samenvatten.

De waarheidsopvatting die de schrijvers connatureel met de christelijke roeping achten, heeft twee kenmerken. Ik zal ze achtereenvolgend benoemen.

Een eerste kenmerk van de waarheidsopvatting van de schrijvers verschijnt in het gebruik van de term *gelijkstelling*. Dat komt naar voren wanneer men zegt dat er in de pluralistische positie ten onrechte geen sprake is van het denkbeeld dat er tussen het Absolute, het Heilige en cultuurbepaalde noties en begrippen hiervan een *gelijkstelling* bestaat. Naar het oordeel van de schrijvers van het rapport verduidelijkt een uitspraak als “Zij werden allen vervuld van de Heilige Geest en begonnen vreemde talen te spreken, naargelang hun de Geest te vertolken gaf” (Hand.2,4) de universele draagwijdte van het handelen van de Geest en van de evangeliserende zending van de kerk (nr. 57) en zal het begrip ‘universeel’ dus niet slechts een cultuurbepaalde notie zijn maar intrinsiek verbonden zijn met de werkelijkheid van de Heilige Geest. *Ons* begrip ‘universeel’ drukt adequaat en intelligibel uit wat onder ‘Heilige Geest’ verstaan dient te worden. *Ons* begrip ‘universeel’ identificeert adequaat en intelligibel wat onder ‘Heilige Geest’ verstaan dient te worden. Daarom keert men zich tegen een opvatting, die wordt beschouwd als een kantiaanse erfenis, waarin het Heilige, het Absolute, ten ene male onderscheiden is van de cultureel bepaalde beelden en noties ervan en waarin geen *gelijkstelling*, zoals de schrijvers zeggen, bestaat tussen het Absolute en deze beelden en noties.

Een tweede kenmerk van de positie van de schrijvers van het document ligt in de notie *garantie*. Die ‘garantie’ betreft de waarheid van het woord van God in het Oude en Nieuwe Testament. En die garantie heeft een inhoudelijk en een formeel karakter. Inhoudelijk betreft die garantie van de waarheid: *alles en slechts wat God wilde dat zou worden opgeschreven*. Dus de bewoordingen van de Schrift als uitdrukking van het Woord van God hebben het karakter van hetgeen in de logica ‘noodzakelijk en voldoende’ heet. Dit en slechts dit alleen is de maatstaf en de norm om de waarheid van het woord van God uit te drukken, volgens de schrijvers van het document. Dat is het inhou-



delijk aspect van de garantie. En die garantie heeft ook een formeel aspect. Niet alleen de inhoudelijkheid van de bewoordingen van het Woord van God maken deze bewoordingen gezagvol. In laatste instantie wordt het gezagvol karakter van deze bewoordingen van het Woord van God gewaarborgd door de goddelijke inspiratie die de Kerk in deze bewoordingen erkent. Dat is het formele aspect van de garantie. Dit *verzekert* (cursivering van TvDH) (nr. 91) dat de Heilige Schrift alles en slechts wat God wilde, bevat.

De schrijvers van het document gaan in tegen een ‘pluralistische positie’, zoals zij het standpunt noemen dat ze bestrijden. Hoe zou je nu de positie van de schrijvers van het document kunnen karakteriseren? Hoe zou je onder het opzicht van opvattingen over kennisleer - en dat is toch het opzicht waaronder de schrijvers van het document de theologie van de godsdiensten willen benaderen - de benadering (van theologie van de godsdiensten) die de schrijvers voorstaan kunnen karakteriseren? Kort en goed: zij plaatsen tegenover een pluralistische opvatting een nominalistische opvatting. Die opvatting achten ze connatureel met de christelijke roeping. In de *tweede paragraaf* zal ik dat verder verhelderen.

## **2. De constructie van de zogenoemde ‘pluralistische positie’**

De schrijvers van het document hebben een tekst gemaakt waarin ze op een fundamentele wijze ingaan op ‘de pluralistische positie’. Zoals gezegd, komt hun kritiek voort uit de overtuiging dat deze positie een groot probleem schept aangaande het begrip van de universele zending van de kerk. Deze zending kan met een ‘pluralistische positie’ niet connatureel begrepen worden, volgens de schrijvers van het document. Hun kritiek op deze positie wil verdisconteren dat de zending van de kerk nu doordacht dient te worden in situaties waarin ze “zowel diachronisch als synchronisch” in een minderheidspositie terecht is gekomen (nr. 74). In die situaties kan men niet langer volhouden, zo schrijven ze, dat contact met de kerk noodzakelijkerwijs als weg naar het heil begrepen wordt. De kerk is zich bewust geworden, schrijven ze, van haar wezen als universeel heilssacrament; ze is zich dus bewust

geworden van haar wezen als zending tot en dienst aan de universele werkelijkheid.

Waarom kan een ‘pluralistische positie’ volgens de schrijvers van het document nou niet dienstig zijn aan dit zendingsbesef? Deze positie is, lijkt me, voor de schrijvers zo problematisch omdat het begrip van de universele zending van de kerk kennelijk een wél bepaald waarheidsbegrip impliceert. De universele zending van de kerk kan kennelijk niet anders gedacht worden dan in een waarheidsbegrip dat ontwikkeld wordt in kritiek op hetgeen de kantiaanse erfenis genoemd wordt en dat steunt op de twee assumpties van gelijkstelling (tussen begrip en werkelijkheid) en garantie (door de kerk) van deze gelijkstelling.

In deze paragraaf wil ik langs twee invalshoeken kritisch reageren op deze stellingname. Ik zal eerst een aantal opmerkingen maken in historisch perspectief. Daarna zal ik een aantal opmerkingen maken in systematisch perspectief.

## 2.1. De ‘pluralistische positie’ in historisch perspectief

Wanneer je in het document op zoek gaat naar de bronnen, de auteurs en de literatuur die ten grondslag liggen aan de zo sterk bekritiseerde ‘pluralistische positie’, kom je bedrogen uit. Men kan gissen in allerlei richtingen, maar nergens wordt verduidelijkt waar de bronnen te vinden zijn voor de bewering dat er zoiets bestaat als ‘de pluralistische positie’, met haar drie kenmerken die in nr. 99 genoemd worden. Zelfs wordt nergens verantwoord waarom men die bronnen niet noemt, of wat het karakter is van de bewering dat die pluralistische positie bestaat.

Wie enigszins thuis is in de recente geschiedenis van de theologie, kan zich niet aan de indruk onttrekken dat in het document een genre van teksten wordt voorgelegd dat bijvoorbeeld ook aangetroffen wordt in de encyclieken *Pascendi domini gregis* (1907) en *Humani generis* (1950). Beide keren werden nieuwe theologische opvattingen samengevat tot een coherent geheel van leerstellingen die vervolgens werden bekritiseerd en afgewezen als stellingnamen die niet connatu-

reel waren met de geloofsinhoud. In beide gevallen ging het om uiteenlopende elementen van toenmalige theologische debatten die door geen enkele auteur destijds naar voren werden gebracht in de coherentie die het kerkelijk document beschreef. In beide gevallen ging het om de 'constructie' van een opvatting die door de bestrijders ervan werd gemaakt.

Men kan zich niet aan de indruk onttrekken dat in het onderhavige document *Het christendom en de godsdiensten* wederom dit genre wordt beoefend. Het document is zelf de eerste (en wellicht enige) tekst waarin in de eenzinnigheid die de pluralistische positie volgens het document heeft, van deze positie sprake is. Men kan, zoals ik reeds schreef, heel wat theologische auteurs bedenken in wier werk elementen van deze 'pluralistische positie' aanwezig zijn. Maar steeds zijn daar dan ook belangrijke nuanceringsen, waardoor de gesuggereerde eenzinnigheid niet bij deze auteur is terug te vinden.

Er is nog een tweede punt van gelijkenis in het genre. Steeds gaat het om debatten die op een of andere wijze te maken hebben met vragen hoe theologisch denken over openbaring, kerkelijke traditie en geloven creatief in gesprek kan worden gebracht met ontwikkelingen van het westerse denken. Ook in het onderhavige document worden telkens opnieuw de elementen van de pluralistische positie bekritiseerd omdat ze geacht worden dat te doen op een wijze die beschouwd wordt als niet connatureel met de zending van de kerk. De 'pluralistische positie' wordt teruggevoerd op een kantiaanse erfenis, en daarmee naar voren gebracht als een positie die karakteristiek zou zijn voor het westers denken dat gestempeld wordt door de Verlichting. Ook in 1907 en in 1950 ging - terugblikkend - de strijd met name over vragen die te maken hadden met pogingen om openbaring en geloof, kerkelijke traditie en geloven in gesprek te brengen met dit westers, door Verlichting gestempeld denken.

Aan deze observatie wil ik nog een derde opmerking aanknopen aangaande het historische perspectief op het document *Het christendom en de godsdiensten*. Het document gaat over het epistemologisch statuut van de theologie van de godsdiensten. De vragen aangaande dat statuut worden evenwel alleen vanuit de problematiek van de westerse, Europese filosofie- en theologiegeschiedenis geformuleerd. Hoe be-

langrijk de Verlichting en daarbinnen het denken van Immanuel Kant ook zijn (geweest), het is een belang voor de ontwikkeling en perspectieven van het Europese denken over wereld en werkelijkheid, kennis, wijsheid en religie. Wanneer in een document onder de titel *Het christendom en de godsdiensten* een ‘pluralistische positie’ geconstrueerd wordt die teruggevoerd wordt op een aan Kant toegeschreven erfenis, dan gaan de reflecties over het statuut van de theologie van de godsdiensten dus mank aan een onmiskenbaar eurocentrisme. Met een verwijzing naar de foto die de Nederlandse uitgave van dit document siert, kan men dus vaststellen dat in dit document de wereldbeschouwing van bv. de Dalai Lama of die van de zenmeesters uit Japan geen enkele rol spelen. Het document buigt zich over een problematiek die helemaal wordt teruggebogen naar een reeks van vragen die in de context van de Europese cultuur worden gesteld. De zending van de Kerk wordt *au fond* helemaal niet vanuit een op universaliteit gericht perspectief benaderd, maar vanuit een Europese problematiek.

## 2.2 De ‘pluralistische positie’ in systematisch perspectief

Wanneer je in het document zoekt naar die wijze van denken die geacht wordt wél connatureel te zijn met de universele roeping van de Kerk, stuit je op een wél bepaald waarheidsbegrip. Dan stuit je op een waarheidsopvatting die gekenmerkt wordt door de twee assumpties van gelijkstelling (tussen begrip en werkelijkheid) en garantie (door de Kerk) van deze gelijkstelling. Aan het einde van de eerste paragraaf heb ik de waarheidsopvatting die gekenmerkt wordt door deze twee assumpties, ‘nominalistisch’ genoemd. De schrijvers van het document plaatsen tegenover ‘de pluralistische positie’ een nominalistische positie. Die opvatting achten ze connatureel met de christelijke roeping. In het tweede gedeelte van deze *tweede paragraaf* zal ik dat verder verhelderen en verduidelijken dat dit een Europese kijk is op de universaliteit van de zending van de Kerk en de daarin besloten opvatting over ‘waarheid’.

In het middengedeelte van het document worden de theologische uitgangspunten van de theologie van de godsdiensten beschreven.

Want, zo redeneren de schrijvers, om de verschillende benaderingswijzen van de theologie van de godsdiensten goed te kunnen situeren, dient men uit te gaan van datgene wat de traditie van de Kerk leert over de universele heilswil van God (nr.27). Op die wijze kan worden uitgelegd waarom de openbaring in Jezus Christus voortkomt uit Gods zelfgave; waarom openbaring en zelfgave twee onscheidbare aspecten zijn van het Jezusgebeuren (nr.88). Om uiteen te zetten wat de Kerk leert over de universele heilswil van God, wordt in het middengedeelte van het document langs vier invalshoeken deze universaliteit benaderd: het heilsinitiatief van de Vader, het unieke middelaarschap van Jezus, de universaliteit van de Heilige Geest en de universaliteit van de Kerk als heilssacrament. In commentaren op een vloed van patristische en conciliaire teksten komt het standpunt van de schrijvers naar voren, een standpunt dat ze willen plaatsen tegenover de door hen als de 'pluralistische positie' gekenschetste benadering van de theologie van de godsdiensten. Bij elk van de vier invalshoeken zal ik even stilstaan.

Op de eerste plaats wordt benadrukt dat de theologie van de godsdiensten steunt op het heilsinitiatief van de Vader. God heeft als bewijs (sic!) van zijn oneindige liefde voor alle mensen zich geopenbaard in Jezus Christus omdat Hij alle mensen wil redden. Dit heilsplan van God kent geen grenzen van volken of rassen (nr.28).

Op de tweede plaats wordt benadrukt dat de theologie van de godsdiensten steunt op het unieke middelaarschap van Jezus. In zijn zending en in de eschatologische vervulling ervan in zijn dood en verrijzen heeft Jezus zijn boodschap, en zijn heil gericht tot alle mensen. Alle mensen, zonder uitzondering (nr. 39) kunnen zijn heilswerk in geloof opnemen en ontvangen (nr.34). Zelfs diegenen die Hem niet kennen, zijn daartoe geroepen want de Logos die vlees geworden is woont in het innerlijk van iedere mens (nr. 46) en kan iedere mens bevrijden van de opsluiting in het particuliere en het nationale (nr.47). Immers, in iedere mens is een zekere innerlijke gesteldheid waarmee hij gericht is op het beeld van de hemelse mens (1 Kor. 15,49) (nr.48).

Op de derde plaats wordt benadrukt dat de theologie van de godsdiensten steunt op de universaliteit van de Heilige Geest. "Universaliteit wil zeggen *versus unum*, gericht op één", zegt de tekst van het

document (nr. 53). Dat is de gerichtheid op het verbond in Jezus (nr. 55) die als totale Christus in zekere zin iedere mens omvat' (nr. 55).

Op de vierde plaats wordt benadrukt dat de theologie van de godsdiensten steunt op de universaliteit van de Kerk als heilssacrament. Men dient dit, zo brengen de schrijvers naar voren, niet (langer) te verstaan op een exclusivistische wijze maar op een inclusivistische wijze. Deze benadering wordt uitgelegd aan de hand van een reflectie over de persoonlijke keuze van een mens. Niet zozeer (zoals vroegere theologen benadrukten) persoonlijke onwil of onwetendheid worden nu benadrukt. De gerichtheid op Christus is veeleer impliciet of expliciet aanwezig. Dat wil zeggen: deze gerichtheid wordt niet langer 'psychologiserend' benaderd maar vanuit de ordening van hetgeen naar kerkelijke leer de eenheid is van zichtbare en geestelijke *communio die de universele Kerk is*. De gerichtheid op Christus is expliciet of impliciet aanwezig in de expliciete beluistering van de oproep dat buiten Christus en dus buiten de Kerk geen heil is (nrs. 66-73).

Welke positie wordt door de schrijvers van het document nu geplaatst tegenover de door hen zo genoemde 'pluralistische positie'? Het is een positie waarin de theologie van de godsdiensten wordt benaderd vanuit een begrip van universaliteit dat gekenmerkt wordt door a) de grenzeloze verzameling van alle individuen die b) gericht staat op één persoonlijk middelpunt en die c) haar sluitstuk vindt in de, nu reeds ten dele zichtbare, geestelijke *communio die de universele Kerk is*.

Ik heb deze alternatieve positie een 'nominalistische' genoemd. Nominalisme in de brede zin staat namelijk voor een epistemologie waarin de werkelijkheid wordt gekend als een reeks van individuele dingen, mensen en toedrachten, die elk op zich bestaan. Er bestaat geen enkel boven-individueel systeem van *universalia ante rem* dat de werkelijkheid zou structureren en noodzakelijkerwijs zou bepalen. De schepselen van God zijn in deze epistemologie elk afzonderlijk door God geschapen en bestaan niet anders in hun ordening dan door de wil van God. God is de garantie van elke ordening. De dingen kennen geen

enkel verband dat zou steunen op een intrinsieke gerichtheid op elkaar. Nominalisme gaat dan ook hand in hand met voluntarisme.<sup>4</sup>

De positie van de schrijvers van het document zou je met recht een 'nominalistische' kunnen noemen. Ze put uit een rijke schat aan patristische en conciliaire teksten die in hun oorspronkelijke contexten helemaal geen blauwdruk bevatten van nominalisme; die veeleer het tegendeel daarvan laten zien, zoals een eindeloze stroom van historische en theologische studies sinds de veertiger jaren heeft aangetoond. Maar toch worden elementen uit die teksten van een commentaar voorzien waarin ze spreekbuizen lijken te worden van een nominalisme. Met name in de interpretatie van de notie universaliteit komt dit naar voren. Die steunt op de twee assumpties van gelijkstelling (tussen begrip en werkelijkheid) en garantie (door de Kerk) van deze gelijkstelling.

Het document 'Het christendom en de godsdiensten' construeert een 'pluralistische positie' die teruggevoerd wordt op een aan Kant toegeschreven erfenis. Het vreemde in deze 'strategie' is dat de zogenaamde kantiaanse erfenis, een erfenis die aan de grondslag ligt van het moderne, Europese denken, bestreden wordt met een beroep op een denken dat nominalistische trekken vertoont. Precies het nominalisme was echter de ontwikkeling die de dageraad inluidde van de zogenoemde moderne tijd. Eens te meer komt naar voren dat de schrijvers van dit document een binnen-Europese strijd zijn aangegaan.

Toch is er één groot verschil tussen de twee erfennissen waarom hier gestreden wordt dat zichtbaar maakt wat de inzet is van deze discussie over de theologie van de godsdiensten. De kantiaanse erfenis is de grondslag geworden van de onherleidbare autonomie van het (individuele) subject. Het nominalisme loste de vraag waarop de gelijkstelling tussen begrip en werkelijkheid steunt, op door het poneren van de *potentia Dei ordinata*. Het is een ironie van de geschiedenis dat in dit document met zoveel materiaal dat sinds de veertiger jaren mede verzameld is om uit de dilemma's van een epistemologisch solipsisme te

---

<sup>4</sup> Vgl. sv Nominalisme, in: *Dictionnaire critique de théologie*, Paris 1998, 806 vv (M. Hoenen).

komen, nu opnieuw naar een dergelijk solipsisme wordt toegewerkt, om het gezag van de Kerk in epistemologisch opzicht te redden!

### **3. Een interreligieuze dialoog als uitdaging aan de fundamentele theologie**

Is er een andere inzet? Kan een interregieuze dialoog ontdaan worden van haar eurocentrisme?

In de inleiding schreef ik dat mij de vraag interesseert op welke wijze het (meerzinnige en pluriforme) verschijnsel van het gesprek tussen christendom en de godsdiensten ons iets zegt over de vraag wat eigenlijk een interreligieuze dialoog is; en hoe die vraag kan worden aangesneden vanuit de christelijk-gelovige achtergrond, haar idioom (taal- en beeldveld) en haar *traditie*. Dat lijkt me een belangrijke vraag. Want we leven in snel toenemende mate in tal van ‘transculturele projecten’, dat wil zeggen dat ons leven van binnen uit bepaald raakt door ontwikkelingen van onze cultuurbepaalde levensvormen die beïnvloed worden door interacties met andere cultuurbepaalde levensvormen. Een bijzonder aspect vormt de religieuze dimensie van onze eigen en andere levensvormen. Fundamentele theologie staat voor de uitdaging om conceptuele kaders te ontwikkelen waarin we vanuit het perspectief van een deelnemer aan zulk een levensvorm dergelijke interacties kunnen waarnemen, analyseren en evalueren. In dit enorme complex van vragen wil ik drie voorzichtige stappen zetten, vooral gericht op een aantal epistemologische aspecten ervan. Ik ga op zoek naar een uitgangspunt dat ons wenkt met een andere opvatting over kennis en waarheid. Ik ga op zoek naar verbeelding van religie die wenkt zonder een afwijzing van hedendaags denken. En ik ga op zoek naar verbeelding van God die ons eurocentrisme kan doorbreken.

#### **3.1. Interreligieuze dialoog**

Om te beginnen zou ik een onderscheid willen aanbrengen tussen twee concepten die in het verband van ons probleem beide van betekenis



zijn: het concept ‘gesprek’ (gesprek tussen het christendom, andere levensbeschouwingen en godsdiensten) en het concept ‘interreligieuze dialoog’. Dat zal ik eerst toelichten.

De categorie ‘gesprek’ zou ik willen opvatten als een functionele en descriptieve term. Ze beschrijft communicatieprocessen op allerlei niveaus (macro-, meso-, en microniveau) tussen godsdiensten en andere, geïnstitutionaliseerde levensbeschouwingen (in de onderhavige tekst tussen het christendom en de godsdiensten<sup>5</sup>) en ze geeft aan welke rol deze communicatie heeft. Daarom zal ik, wanneer ik in het vervolg spreek over de functionele dimensie van deze communicatie, het woord gebruiken: gesprek tussen godsdiensten. Dat lijkt me het meest neutrale woord uit een mogelijke reeks van woorden als ‘gesprek’, ‘ontmoeting’, ‘dialoog’.

Kan men het gesprek tussen het christendom en de godsdiensten ook opvatten als een ‘interreligieuze dialoog’? De term ‘interreligieuze dialoog’ zou ik willen reserveren voor die dimensies van het gesprek tussen godsdiensten (en levensbeschouwingen) waarin de partners in het gesprek de substantiële aspecten van de communicatie over hun levensweg en levensordering ter sprake brengen en deze substantiële aspecten thematiseren *als* dialoog. De term ‘interreligieuze dialoog’ zou ik daarom willen opvatten als een normatieve term, een term die de inhoudelijke aspecten van het gesprek langs twee kanten afbakt: het is een gesprek dat niet *over* religie gaat maar een gesprek dat *religieus van aard* is. En het is een gesprek dat niet *over* dialoog gaat maar dat *dialogisch van aard* is.<sup>6</sup>

---

<sup>5</sup> Opvallend is dat in het rapport sprake is van ‘de godsdiensten’ in een soort abstracte algemeenheid. Nergens worden distincties aangebracht in de categorie ‘het christendom en de godsdiensten’ terwijl dit vanuit historische en fenomenologische gezichtspunten voor de hand ligt. Het is iets waarover je verwonderd kunt zijn als je het rapport gaat lezen uit een serieuze interesse in de werkelijke mogelijkheden van een gesprek.

<sup>6</sup> Overigens vat ik deze twee typen definities niet op als twee soorten definities die elkaar uitsluiten. Ze kunnen opgevat worden als complementair ten opzichte van elkaar. Vgl. T. van den Hoogen, *Ernstige lichtzinnigheid. Een theologisch essay over hedendaagse cultuur als idioom van taal van God*, Baarn 1998, 25-43.

### 3.1.1. Twee perspectieven van deelnemers

Om nu greep te krijgen op de vraag of er bij een gesprek tussen godsdiensten sprake is van een interreligieuze dialoog, wil ik om te beginnen verduidelijken dat er volgens mij op fenomenologische gronden vanuit twee perspectieven kan worden gesproken aangaande communicatie (op alle niveaus) tussen godsdiensten en levensbeschouwingen: een 'binnen'-perspectief en een 'buiten'-perspectief. Op dezelfde fenomenologische gronden baseer ik dat bij de vraag of er in een gesprek tussen godsdiensten sprake is van een interreligieuze dialoog, reeds een beslissing vooraf genomen wordt, de beslissing namelijk dat een dergelijk gesprek zich afspeelt tussen 'betrokkenen', mensen die vanuit hun eigen religieuze wereld aan een dergelijk gesprek deelnemen. Natuurlijk is het ook mogelijk en zinvol, soms zelfs raadzaam om *over* zo'n gesprek te spreken. Maar bij de vraag die ik hier ter hand neem, is er op voorhand sprake van een 'deelnemers'-perspectief.

Natuurlijk kan men opteren voor een soort 'neutrale', niet-betrokken benadering van het gesprek tussen godsdiensten. Maar ik vat dat niet op als het 'summum' van een interreligieuze dialoog. Wie zulks wel doet, loopt naar mijn idee het risico te vervallen in een droom, een negentiende-eeuwse droom, een droom over het 'zuivere oordeel'. Die droom lijkt me, voor zover ze ontstaat in een confrontatie met de pluraliteit van godsdienstige levensvormen en levensordeningen een droom te zijn van een (op een 'zuiver oordeel' steunende) godsdienstvrede, een droom die telkens weer bleek een droom te zijn van een mooie *vrede* maar tevens van een vrede waarin de particulariteit van de godsdienstige kanten van een religieuze traditie omzeild wordt. Het lijkt me een droom die tot een vreemd en bizar gevolg kan leiden, het gevolg dat je alleen maar onthutst wakker geschud wordt telkens wanneer deze of gene godsdienst zich meldt met haar vaak helemaal niet zo vredige aspiraties. De geschiedenis van Europa in de twintigste eeuw, om ons te beperken tot een klein deel van de wereld, leert dat keer op keer.

Misschien moeten we door dit onthutsende ontwaken zuchtend wakker worden. Maar dan doen we er beter aan om ons niet meer te slapen te leggen in de schoot van deze, de zinnen begoochelende muze.

Een gewaarschuwd mens telt voor twee. Een gesprek benaderen vanuit een deelnemers-perspectief is naar mijn inzicht een gesprek tussen ‘gewaarschuwde mensen’, mensen die op hun hoede zijn voor de grote gevaren van een ‘abstract algemene’ benadering van religie. Dat is derhalve niet onvermijdelijk een gesprek tussen bevooroordeelde lieden. Want binnen het deelnemers-perspectief kan men onderscheid maken tussen een ‘binnen’-perspectief en een ‘buiten’-perspectief. Een bevooroordeelde gesprekspartner is juist degene die dit onderscheid niet kan of wil maken.

### 3.1.1.1. Het ‘binnen’-perspectief van deelnemers

Allereerst wil ik omschrijven wat het gesprek tussen godsdiensten betekent vanuit een ‘binnen’-perspectief. Dat ‘binnen’-perspectief is, ik zei het al, het perspectief op dit gesprek vanuit een concrete, religieus-godsdienstige traditie. Dat is een eerste aspect van de particulariteit ervan. Maar het heeft ook nog andere aspecten. Een tweede aspect van de particulariteit van het binnen-perspectief is biografisch van aard, biografisch hier opgevat naar zijn sociaal-historische, sociaal-psychologische, cultuurhistorische en economisch-maatschappelijke dimensies. Het is een perspectief dat in die zin *mijn* perspectief is. En dan zou ik nog willen wijzen op een derde aspect van de particulariteit van het binnen-perspectief. Dit zou ik het epistemologische aspect willen noemen. Wanneer ik als religieus mens deelneem aan een gesprek tussen godsdiensten, ontvouwt zich hoe dan ook een ‘veld’ van posities dat een netwerk is van relaties tussen allen die aan een dergelijke dialoog deelnemen of daarin verwickeld raken.

Het klinkt erg abstract. Laat ik bij wijze van voorbeeld terugkeren naar de foto van de ontmoeting tussen paus Johannes Paulus II en de andere christelijke en niet-christelijke geestelijke leiders; de foto die ik bij de inleiding besprak. Aan ‘alle kanten’ laat de foto zien dat de toespraak van paus Johannes Paulus II van een ‘binnen’-perspectief getuigt. En dat ‘binnen’-perspectief blijkt een concrete, religieus-godsdienstige traditie te weerspiegelen. De plaats: de basiliek; de crypte in de basiliek; de schildering op de buitenwand van die crypte: het zijn

even zo vele uitdrukkingen daarvan. Er is ook een biografisch element in dit binnen-perspectief, in de zin die ik hierboven aan dat woord ‘biografisch’ gaf. Van paus Johannes Paulus II is bekend dat hij in zijn ambtstermijn als geen andere voorganger in het petrinische ambt over de wereld heeft gereisd om (onder meer) met andere geestelijke leiders te spreken over (de implicaties van) het evangelie, in een welhaast ‘eindtijdelijk’ bewustzijn van de urgentie ervan voor de vreedzame ontwikkelingskansen van de wereld aan het einde van het tweede millennium. Als geen andere paus voor hem heeft paus Johannes Paulus II bij tal van gelegenheden ‘de microfoon’ genomen om te spreken, zoals de foto hem ook afbeeldt. En bij dit alles is er ook steeds sprake van zijn opvatting over de ‘waarheid’ van het evangelie, een opvatting die de waarheidsvraag terugvoert tot een in Gods heilsgeschiedenis gegroundveste religieuze structuur van het mens-zijn. Het ‘binnen’-perspectief is dus op alle mogelijke manieren ‘te zien’ op de foto waarnaar aan het begin van deze bijdrage verwezen wordt. Het ‘binnen’-perspectief van een gesprek tussen godsdiensten is het gezichtspunt van de eigen religieus-godsdienstige traditie, en is daarom een particulier gezichtspunt.

### 3.1.1.2. Het ‘buiten’-perspectief van deelnemers

Wat is nu het ‘buiten’-perspectief van deelnemers aan een gesprek tussen godsdiensten? Men zou in de verleiding kunnen komen om hier te verwijzen naar de godsdienstfilosofische en godsdienstwetenschappelijke benaderingswijzen. Toch acht ik deze benaderingswijzen niet karakteristiek voor de vraag naar het buiten-perspectief van de interreligieuze dialoog. Als zodanig zijn zulke benaderingen niet gekenmerkt door een *religieuze* kennisinteresse maar door een wijsgerige of fenomenologische dan wel empirische interesse. Deze soorten interesses acht ik wel van onschatbare betekenis voor de vragen omtrent een interreligieuze dialoog, en als theoloog wil ik deze soorten interesses allerminst benaderen met de metafoor van de *ancilla* (dienares). Ze hebben hun eigen autonomie en aan henzelf inherente waarde. Hun waarde hoeft niet te worden afgeleid van de theologische gerichtheid

op de *religieuze* kennis-interesse die een deelnemer aan een gesprek tussen godsdiensten kan ervaren en beleven. Die religieuze kennisinteresse van deelnemers aan een gesprek tussen godsdiensten heeft ook een haar inherent 'buiten'-perspectief. Uit het oogpunt van de religieuze kennisinteresse is dat 'buiten'-perspectief, meen ik, een perspectief op de andere traditie *als de andere dan de eigen* religieus-godsdienstige en levensbeschouwelijke traditie. Zenboeddhisme, islam, de traditie van het niet-religieus humanisme in het Westen: het zijn evenzovele voorbeelden daarvan. En ik noem met opzet deze drie voorbeelden om te benadrukken dat noch geloof in een persoonlijke god, noch institutionalisering als godsdienst, noch de mythe van een god-schepper beslissend zijn om te spreken van *een andere* traditie als *de andere dan de eigen* religieus-godsdienstige en levensbeschouwelijke traditie.

Deze drie voorbeelden haal ik aan om te verduidelijken wat karakteristiek is voor het buitenperspectief in het gesprek tussen godsdiensten. Want de bepaling dat het hier gaat om *de andere dan de eigen* religieus-godsdienstige en levensbeschouwelijke traditie is noodzakelijk maar niet voldoende. Deze bepaling is noodzakelijk vanwege de implicatie van de term *interreligieuze* dialoog. In die term komt immers het relationele karakter van een dergelijk gesprek tot uitdrukking. En dat relationele karakter ervan moet je wel dialectisch formuleren. Want de identiteit van de meerdere gesprekspartners en hun gerichtheid op elkaar zijn beide in het geding. Wanneer de Dalai Lama en paus Johannes Paulus II met elkaar in gesprek zijn, kun je in die zin van een relationele betrekking spreken. Ze vertegenwoordigen niet samen zoiets als sterren aan *één* religieus firmament. Elk leeft in zijn eigen firmament, onder een eigen *sacred canopy*. In een gesprek tussen godsdiensten is er niet zoiets als een tempel voor de 'onbekende god' waarover Paulus (de apostel) sprak en waar ze elkaar aantreffen. De foto (waarover ik al eerder sprak) had weliswaar overal op de wereld genomen kunnen worden en ik kan me heel goed voorstellen dat het een foto zou zijn waarop de Dalai Lama spreekt en paus Johannes Paulus II luistert, maar die andere mogelijkheden (en zulke zijn er legio in het gesprek tussen godsdiensten) bevestigen keer op keer dat gesprek zowel betrokkenheid als verschil in zich draagt. Dus de bepaling dat het in een gesprek gaat om *de andere dan de eigen* religieus-gods-

dienstige en levensbeschouwelijke traditie, is onvermijdelijk en in die zin 'noodzakelijk'.

Maar die bepaling is niet voldoende om mijn probleem te verhelderen. Want de vraag is immers welke reikwijdte het woord *interreligieuze* dialoog heeft. Laat ik die vraag wederom met het voorbeeld van de foto verduidelijken. Op de foto ziet men een toespraak waarin bekommernis om de (wereld)vrede een betekenis heeft die eerst en vooral in het *christelijk* idioom (taal- en beeldenveld) zijn expressie krijgt, en wel in de bestemming van de Moeder Gods. Deze expressie is een *christelijke* expressie van het onnoembare mysterie dat Paulus (als een missie-motief) aanduidde. Een foto van zo'n gesprek zou ook genomen kunnen worden in Tibet, in een boeddhistisch klooster op het dak van de wereld. Dan zou de foto een *boeddhistische* expressie zijn, wellicht van het onnoembare mysterie dat een mens in het huidige leven niet gevangen zit in het lot en dat bij een volgende nieuwe geboorte je bestemming beïnvloed zal worden door de verdienstelijkheid van je daden in het heden.

Wat is het 'buiten'-perspectief van mensen die uit bekommernis om de wereldvrede bijeenkomen voor een gesprek tussen godsdiensten? De expressie van de *Moeder Gods* en die van de *Wonderlijke Dharma* (zoals een Tibetaanse tekst uit het tantrisch boeddhisme zegt) zijn ten opzichte van elkaar pas 'anders' omdat ze religieus van aard zijn. Ze zijn ten opzichte van elkaar niet anders omdat ze de expressie zijn van een waarachtige poging om een bijdrage te leveren aan de bevordering van de wereldvrede of aan een wereldwijde ethiek. Niemand zal (hopelijk) ontkennen dat zulke bijdragen en derhalve ook de expressies ervan van doorslaggevend belang zijn voor het overleven van de mensheid. Maar de gerichtheid op de wereldvrede of op een wereldwijde ethiek maakt niet duidelijk waarom zulke expressies *anders* zijn ten opzichte van elkaar. Mijn stelling is dat die *andersheid* schuilt in het *religieuze* karakter van beide expressies. Dat zal ik in het volgende punt toelichten.

### 3.1.2. Een interreligieuze dialoog: bemiddeling van religieuze perspectieven

Wat is dus de reikwijdte van de categorie ‘interreligieuze dialoog’? Om deze vraag te kunnen beantwoorden, dien ik aan te geven wat kenmerkend is voor de bewustzijnsrelatie die ontstaat zodra een deelnemer deze dialoog weliswaar van binnenuit gaat benaderen, maar desniettemin gaat benaderen als een object? In de oorspronkelijke perceptie van de beide perspectieven - het ‘binnen’-perspectief en het ‘buiten’-perspectief - treedt een bewuste en bedoelde ‘onderbreking’ op: ons voorverstaan. Want beide perspectieven schrijven we aan *religie* toe, en dat doen we vanuit ons voorverstaan van wat religie is. Ons besef van wat religie is, wordt ontdaan van haar ‘eerste naïviteit’ (vgl. Paul Ricoeur). Bovendien doet zich in de oorspronkelijke perceptie van *religie* een tweede verandering voor. Er treedt een onvermijdelijk wordend ‘verdwijnen’ op, een verdwijnen van zinvolheid in de betekenissen van onze concepten, ja zelfs een weer ‘naakt’ achterblijven van het besef van wat *religie* is. Want beide perspectieven wensen we vast te houden als *religieuze* benaderingen van de (godsdienstige) communicatie. Wanneer een onderzoeker religie van binnenuit, maar tevens als een object gaat benaderen, verandert zijn bewustzijnsrelatie met het sacrale en zijn relatie tot onze werkelijkheid. En dat is een soort voorteken van de naar weten strevende bedrijvigheid van een *subject*. De categorie ‘interreligieuze dialoog’ is een categorie van het subject. Daarom kan men wellicht lang niet alle grote historische voorbeelden van communicatie tussen godsdiensten opvatten als voorbeelden van een interreligieuze dialoog.

De categorie ‘interreligieuze dialoog’ impliceert dat we religie benaderen als een *Konkretum* dat verstaan wordt als een *Gattungseinheit*, zoals Edmund Husserl placht te zeggen.<sup>7</sup> Zowel het binnen-perspectief als het buiten-perspectief benaderen een concrete religie of een aspect daarvan als een verschijnsel dat wordt geacht in principe in zijn

---

<sup>7</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch*, (in: E. Husserl, *Gesammelte Werke*, Bnd. III/1), Den Haag 1976, par. 16.

geheel beschrijfbaar en bestudeerbaar te zijn, ook al zal dat in feite nooit het geval zijn. Het subject dat een interreligieuze dialoog onderzoekend benadert, doet dat door gebruik te maken van een soortbegrip dat aan het feitelijke verschijnsel kan worden toegekend. Dat soortbegrip maakt specificaties, rationele afbakening in de definitie van het verschijnsel en tenslotte ook verklaringen van het verschijnsel mogelijk. Husserl schrijft aan zo'n soortbegrip toe dat het bestaat in het "Inbegriff der im (...) Wesen gründenden synthetischen Wahrheiten". Daarom noemt Husserl deze opvatting over het soortbegrip ook wel een *regionaal-ontologische* opvatting.

Wat verbindt nu het 'binnen'-perspectief en het 'buiten'-perspectief in een interreligieuze dialoog? Wat is nu kenmerkend voor een communicatie tussen iemand die zijn (haar) eigen, particuliere religieus-godsdienstige traditie in een gesprek brengt met iemand die een *andere dan de eigen* religieus-godsdienstige en levensbeschouwelijke traditie in dat gesprek inbrengt; iets wat je ook omgekeerd kunt formuleren: wat verbindt nu het perspectief van de ander die zijn (haar) eigen religieus-godsdienstige traditie in gesprek brengt met die van mij, die een andere dan de zijne (hare) naar voren brengt? Om het minder abstract te maken, kan men weer verwijzen naar de foto van de bijeenkomst in Assisië. Vanuit alle deelnemers is sprake van zowel 'binnen'-perspectief als van 'buiten'-perspectief. Wat verbindt die twee perspectieven?

### 3.2. Het experiment van de existentie

Wat verbindt de onderscheiden 'buiten'-perspectieven van verschillende deelnemers in een interreligieuze dialoog? Het antwoord op deze vraag zou ik willen geven met behulp van een gedachte van de theoloog Han Adriaanse.<sup>8</sup> Adriaanse probeert met een tekst van Kierkegaard te verduidelijken wat 'religieus handelen' kenmerkt. In de tekst

---

<sup>8</sup> H.J. Adriaanse, *Theologie en het irrationele*, in: H.J. Adriaanse en H.A.Krop, *Theologie en rationaliteit*, Kampen 1988, 303-324.



van Kierkegaard gaat het om een clowneske figuur die, als een circus-artiest, vreemde buitelingen maakt.

‘Würde ein Mann auf einem Bein stehen, oder in einer drollig tanzenden Stellung mit dem Hut schwingen und in dieser Attitüde etwas Wahres vortragen, dann würden sich seine wenigen Zuhörer in zwei Klassen teilen, und viele bekäme er nicht, da ihn die meisten gleich aufgeben würden. Die eine Klasse würde sagen: wie sollte er das wahre sagen können, wenn er so gestikuliert; die andere würde sagen: Ja, ob er nun entrechats schlägt oder Kopf steht, und wenn er sogar Kobolz schösse, was er sagt ist wahr, das will ich mir aneignen und ihn fahren lassen’.<sup>9</sup>

Met deze tekst van Kierkegaard wil Adriaanse illustreren dat religie uitbreekt uit elk soortbegrip, ook al kan men datgene wat religieuze mensen zeggen en doen onder menig soortbegrip brengen. Maar in zulke soortbegrippen huist een realiteit, is een werkelijkheid verborgen die, zo zegt Adriaanse, bestaat in het experiment van de existentie zelf, om het met woorden van Kierkegaard te zeggen: “keinen direkten Ausdruck für seine Innerlichkeit haben und doch zu seinem Worte stehen”.<sup>10</sup> Religie drukt het experiment van de existentie uit door “der bewußte neckische Widerruf der Mitteilung”.

Wat maakt een interreligieuze dialoog tot een *interreligieuze* dialoog? Ik meen dat je - in de lijn van Adriaanse verder denkend - daarop zou moeten zeggen dat er tussen beide perspectieven geen symmetrische verhouding bestaat maar een asymmetrische verhouding. Om het eerst uit te drukken in verwijzing naar de foto uit Assisië. Hoewel ze de suggestie bevat van een grote symmetrie - aan beide zijden van paus Johannes Paulus II zitten (ongeveer) even veel ‘anderen’ -, wanneer je even nadenkt over ieders particuliere binnen-perspectief, wordt reeds duidelijk dat de verbeelding van de symmetrie maar schijn is. Werkelijke symmetrie bestaat niet, noch in ieders relatie tot de verbeelding van het ‘midden’ (op de foto is dat de paus) noch in ieders relatie

---

<sup>9</sup> S.Kierkegaard, *Philosophische Brösamen*, hrg. von H. Diem und W. Rest, Köln-Olten 1959 (2e druk), 415-416; gecit. door Adriaanse, a.c. 316.

<sup>10</sup> Kierkegaard, o.c. 383; gecit. door Adriaanse, a.c. 316.

tot elkaar. En nu kan ik het ook uitdrukken op een conceptuele wijze. Het experiment van de existentie is geen *transcendentale*, noch de expressie van een *Logos*, van een Wereldwet. Ieder die opmerkingen heeft, kritische, verwonderde of verbijsterde opmerkingen over de clowneske figuur die door Kierkegaard ten tonele wordt gevoerd, kan slechts staan voor zijn woorden door zijn opmerkingen te ontdoen van algemene geldigheid.

Een interreligieuze dialoog is derhalve een communicatieproces tussen godsdiensten en andere, geïnstitutionaliseerde levensbeschouwingen waarin deelnemers jegens elkaar tot andere expressies komen van het experiment van de existentie. Er is in dit gesprek, juist voor zover het een *religieus* karakter vertoont, niet een 'midden' tussen de deelnemers dat als gezamenlijk epistemologisch referentiepunt dienen kan. In een dergelijk experiment is geen *signatum* dat referentiepunt en drager is van uiteenlopende betekenissen.

### 3.3. Is het 'tuiertouw van het geloof' de plaats voor een ontmoeting?

In het begin van paragraaf 3.1 schreef ik dat ik de term 'interreligieuze dialoog' zou ik willen reserveren voor die dimensies van het gesprek tussen godsdiensten (en levensbeschouwingen) waarin de partners in het gesprek de substantiële aspecten van de communicatie over hun levensweg en levensordening ter sprake brengen en deze substantiële aspecten thematiseren *als* dialoog. Is dat standpunt nu nog houdbaar? Dien ik niet op mijn woorden terug te komen? Dien ik niet te erkennen dat deze pretentie ongeloofwaardig wordt zodra ik schrijf dat in een *religieus* gesprek tussen deelnemers (dat is dus iets anders dan een gesprek tussen religieuze mensen over bijvoorbeeld de wereldvrede) *geen signatum* is dat referentiepunt en drager is van uiteenlopende betekenissen?!<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Hier ga ik een heel andere weg op dan H. Küng in zijn voorstel tot een 'Projekt Weltethos'.

In het slotwoord van het boek *Ruusbroeck in gesprek met het Oosten*<sup>12</sup> schrijft de kenner van het werk van Ruusbroeck, Paul Mommaers, een paar behartenswaardige observaties omtrent een uitgebreid verblijf dat hij meemaakte in het Nazan Institute for Religion and Culture in Nagoya (Japan).

“Niet dat de spiritualiteit van het Oosten mij tot dan toe koud had gelaten, maar het scheen mij altijd toe dat ze zo versluierd was door het flapperende weefsel van esoterisme dat mijn interesse steeds weer stokte en eigenlijk niet veel verder kwam dan nieuwsgierigheid en vage sympathie. Ik wist natuurlijk wel beter, en er was trouwens de interreligieuze dialoog die onze tijd kenmerkt en de waardering voor de andere religies die door het Tweede Vaticaans Concilie geleerd wordt om mijn blik open te houden. Maar het probleem was, dat ik er niet toe kwam mij beter te *voelen* bij de gedachte dat het boeddhisme mijn opvattingen werkelijk zou beïnvloeden ... in alles wat ik las stootte ik ... op het bedenkelijk postulaat dat de Verlichting (die van de achttiende eeuw) ons nagelaten heeft, dat men namelijk uit de verschillende wereldreligies een gemeenschappelijke essentie kan destilleren” (424).

Mommaers brengt in dit boek verslag uit van een diepgaande bestudering van de auteur die hem reeds zo vertrouwd is, Jan van Ruusbroeck, een bestudering in de context van en in confrontatie met het (onder meer Japanse) boeddhisme. Het ‘interreligieuze wonder’, zoals hij zegt, ligt in de samenloop van twee gegevens. Enerzijds zijn er tussen boeddhisme en christendom *onverzoenlijke tegenstellingen* in de waardering van mens en wereld. Anderzijds zijn er *onmiskerbare overeenkomsten* wat geestelijke ervaring en inzicht betreft.

Mommaers laat blijken dat hij deze ontdekking, waarvan je als buitenstaander zou kunnen denken: “nou, én ...?”, zowel als een nieuw inzicht heeft begrepen als ook als een confrontatie die hem getroffen heeft. Juist de sympathie die hij van binnenuit ging voelen, bracht hem tot vragen over de gedachte in de christelijke mystiek dat we God kunnen *ontmoeten*. Als christen, zegt hij, verlies ik niet uit het oog dat het

---

<sup>12</sup> P. Mommaers en Jan van Bragt, *Ruusbroeck in gesprek met het Oosten. Mystiek in boeddhisme en christendom*, Averbode / Kampen 1995 (oorspr. New York 1995), 423-431.

woord ‘geloof’ zo zijn eigen dubbelzinnigheden en beperkingen heeft, maar dan nog kan ik niet zonder bewogen te worden, voorbijgaan aan de onmiskenbare aanwezigheid van een persoonlijke instelling die besloten ligt in de tekst van de zenmeester Shibayama die spreekt over het “tuiertouw van het geloof”.