

RELIGIE IN MEERVOUD

John Veldman, zomer 2010

Dit artikel vormt de afronding van de eerste fase van het onderzoek van John Veldman bij het Kenniscentrum voor Religie en Ontwikkeling (KCRO), waar hij in opdracht van Cordaid onderzoek verricht naar 'katholieke ontwikkelingssamenwerking'.

De onderzoeksopdracht plaatst het begrippenpaar 'katholiek sociaal gedachtegoed' en Cordaid in de bredere context van de relatie tussen religie en ontwikkeling. Daarbij is Veldman begonnen met een inventarisatie van fundamentele uitgangspunten in het beleid van Cordaid in relatie tot de eerste uitkomsten van breder onderzoek naar religie en ontwikkelingssamenwerking bij het KCRO (Transforming Development). Bij die inventarisatie viel op dat de kijk op ontwikkelingssamenwerking in het algemeen en de rol van religie daarbinnen fundamenteel aan het veranderen is. Aan de hand van zijn eerdere studie naar paradigmaverschuivingen in het denken over geloven en samenleving (zijn proefschrift) heeft hij vervolgens geprobeerd daar verheldering in te brengen.

In dit essay brengt hij zijn bevindingen bijeen in een soort theologisch vertrekpunt voor een verdere programmatische uitwerking ten behoeve van:

- een verdieping van 'Cordaid-thema's' op het niveau van de relatie van die thema's met kernwaarden in het katholieke sociale gedachtegoed;
- het ontwikkelen van een instrumentarium en 'tools' rond dit thema voor de beleids- en werkpraktijk van Cordaid;
- een verdieping van de betekenis van het katholieke sociale gedachtegoed voor het themaveld religie en ontwikkeling;
- een verdieping van het katholieke denken in de context van algemene beleidsbepaling op het terrein van Ontwikkelingssamenwerking.

“In de huidige ‘postseculiere’ samenleving doet religie¹ er weer toe”

De term ‘postseculier’ in deze stelling is afkomstig van de bekende Duitse filosoof Jürgen Habermas. Hij stond lange tijd bekend als iemand die religie in het moderniseringsproces zag achterblijven als een premodern en daardoor betekenisloos restverschijnsel. Religie was volgens hem onder andere vanwege haar claim op de alomvattende waarheid niet meer relevant.

Inmiddels is hij daarop teruggekomen en erkent hij opnieuw het belang van religie. Want, stelt hij, wanneer een substantieel deel van de mensen in de samenleving religieus is, kunnen hun religieuze overtuigingen niet a priori gezien worden als ‘archaische relictten’ uit een voormoderne samenleving. Gebeurt dit wel, dan is er wat betreft godsdienstvrijheid eerder sprake van een vorm van ‘culturele natuurbescherming van uitstervende soorten’ dan van een erkend grondrecht. Bij religieuze mensen zijn religieuze en maatschappelijke overtuigingen innig met elkaar verweven. Dergelijke overtuigingen opsluiten in het privé-domein en uitsluiten van het publieke debat is in feite een vorm van censuur. We leven dus wat hem betreft in een ‘postseculier’ tijdperk

Habermas is tot deze conclusie gekomen tijdens zijn reflectie op de normatieve fundamenten van de samenleving. Dit komt o.a. duidelijk naar voren in zijn debat met Joseph Ratzinger - inmiddels paus Benedictus XVI - over de vraag wat de samenleving samenbindt. In dit debat wordt duidelijk dat er het een en ander in de samenleving aan het veranderen is, waardoor deze postseculiere filosoof en deze katholieke theoloog in hun onderlinge debat naar elkaar toe bewegen. En opvallend is dat er vergelijkbare geluiden te horen zijn van de rechtsgeleerde Abdullahi An-Na’im, een moslim die in 1985 uit Soedan is uitgeweken naar de VS en daar nu directeur is van de Afrika Divisie van Human Rights Watch. In de volgende paragraaf begin ik met een korte weergave² van deze drie posities.

¹ De termen ‘religie’ en ‘godsdienst’ worden in het huidige debat vaak in meerdere betekenissen gebruikt. Ik gebruik het volgende onderscheid: met religie wordt de manier aangeduid waarop geloof op verschillende plekken in de wereld uitdrukking vindt in de empirische werkelijkheid van alledag. Daarbij zijn te onderscheiden: spirituele ervaringen van mensen in relatie tot het transcendente, religieuze ideeën – o.a. over kosmos, wereld, natuur, kwaad, - religieuze organisaties - zoals bewegingen, gemeenschappen, kerken, moskeeën - en religieuze praktijken - zoals acties, gewoontes, praktijken - (vgl. Gerrie ter Haar en Stephen Ellis, *The role of religion in development: towards a new relationship between the European Union and Africa*, in: *European Journal of Development Research*, Vol 18 no 3, sept. 2006).

De term ‘godsdienst’ refereert meer aan de geïnstitutionaliseerde uitwerking van ‘geloof’.

² Het debat tussen Ratzinger en Habermas vond plaats op 19 januari 2004. De Nederlandse vertaling van beide bijdragen – én een verhelderende inleiding – zijn opgenomen in: *Dialectiek van de secularisering. Over rede en religie*, Klement/Pelckmans, Kampen 2009. Het denken van An-Na’im is o.a. te vinden in: Abdullahi A. An-Na’im, *Human Rights and the Imperative of Cross-Cultural Dialogue: An Islamic Perspective* (in: Klein Goldewijk, B., ed., *Religion, International Relations and Development Cooperation*, Academic Publishers, Wageningen 2007).

1. Normatieve fundamenten van de samenleving

Het katholieke denken van Ratzinger

Ratzinger gaat uit van een normatieve visie die voortkomt uit voorafgegeven waarden. Deze waarden zijn ons door God geopenbaard en zijn door de katholieke kerk samengebracht in haar 'depositum fidei'. De katholieke kerk beheert dit depositum. Dat wil zeggen: zij brengt openbaringen samen in een gsystemiseerd geheel en bewaakt en beschermt dit. Het depositum wordt geactualiseerd - door in te gaan op de 'tekenen des tijds' - en aan anderen ter beschikking gesteld. Vanuit dit geloofsdepositum moet de rede telkens opnieuw gezuiverd worden: uit het depositum is een model af te leiden op welke wijze het goede leven te realiseren is.

Acceptatie hiervan vormt de basis voor een stabiele samenleving. In de opvatting van de r.k. kerk overlappen natuur en rede elkaar. De redelijkheid van God wordt zichtbaar in Zijn schepping die doordrongen is van de natuurwet. Die natuurwet is door mensen via het gebruik van hun rede op het spoor te komen. Op deze wijze 'bemiddelt' de Katholieke Sociale Leer tussen het depositum fidei en de rede. In de Sociale Leer wordt een beroep gedaan op wat zij met de rede gemeen denkt te hebben. Dat is het begrip 'natuurrecht'. Door in haar Sociale Leer telkens terug te koppelen naar dat 'natuurrecht' wil ze zich ook verstaanbaar maken voor mensen die niet direct het geloofsdepositum aanvaarden.

Maar in het huidige tijdsgewricht stuit Ratzinger op een ongerijmdheid: het instrument 'natuurrecht' is bot geworden. Het is onbruikbaar in een wereld die niet langer ervaren wordt als Gods (moreel) geordende schepping. "Als zodanig is de natuur niet redelijk (...): dat is de diagnose, die ons steevast wordt voorgehouden en die vandaag nagenoeg onweerlegbaar lijkt", zegt hij in zijn debat met Habermas. Daarmee lijkt hij de overtuiging los te laten dat morele intuïties af te leiden zijn uit een normatieve visie vóóraf. Wel blijft hij zich verzetten tegen het idee dat de rede en de politiek aan zichzelf genoeg hebben en absoluut autonoom kunnen functioneren. Verstand zonder 'openbaring', zegt hij, slaat zijweden in en loopt het risico het einddoel uit het oog te verliezen. Rationaliteit wordt gereduceerd tot 'doelrationaliteit'. Hij houdt eraan vast dat morele inhouden 'van buitenaf' komen, maar deze bestaan nooit in abstracto: ze functioneren in historische contexten en tradities.

Het debat tussen geloof en rede moet wat Ratzinger betreft plaatsvinden in een interculturele context. Daarbij mogen het christelijk geloof en de westerse seculiere rationaliteit wel een hoofdrol spelen - zij hebben immers als geen ander de wereldsituatie van nu bepaald - maar het zou getuigen van westerse hoogmoed, wanneer daarbij niet geluisterd wordt naar en opengestaan voor een echte relatie met andere culturen. Uiteindelijk zullen de wezenlijke waarden en normen - die door alle mensen op een andere manier worden gekend en aan gevoeld - in een dergelijk proces tot een werkzame kracht worden die de wereld samenbindt.

Het 'postseculiere' denken van Habermas

Via een heel andere weg komt Habermas tot een vergelijkbare conclusie. Hij gaat uit van een niet-religieuze (postmetafysische) rechtvaardiging van de normatieve fundamenten van de samenleving. In een samenleving die zichzelf wil verantwoorden is het 'verlicht gezonde verstand' de beoordelingsinstantie van waarheidsclaims. Maatschappelijke samenhang komt (telkens opnieuw) tot stand en tot uitdrukking in een gemeenschappelijk communicatieproces.

De band die verenigt is het proces zelf. Vooronderstelling daarbij is dat mensen actief gebruik maken van hun recht op communicatie en participatie, niet alleen vanuit welbegrepen eigenbelang, maar ook vanwege een gerichtheid op het algemeen belang.

Daarbij is de democratische rechtsstaat die wij kennen schatplichtig aan de christelijke erfenis, die een bron is van solidariteit en betekenis. Religieuze verhalen en overtuigingen kunnen dragers zijn van morele intuïties, waaraan de rede zich kan voeden. Wel verbindt Habermas voorwaarden aan religie, wil ze van belang zijn in de samenleving. Religie moet zich - van binnenuit - het ethos hebben eigen gemaakt van de moderne rechtsstaat. Dat wil zeggen dat zij godsdienstvrijheid moet erkennen, evenals de egalitaire, sociale moraal en de autonomie van de rechtsstaat en de wetenschap. Wanneer religies hun belang willen doen gelden, dan moeten zij zich ten volle bewust zijn van het plurale karakter van de samenleving. Ze moeten bereid zijn vanuit een buitenperspectief naar hun eigen positie te kijken en verbindingen kunnen leggen tussen hun eigen visie op maatschappelijke kwesties en andere, meestal seculiere opvattingen.

Op de achtergrond hierbij speelt de verander(en)de opvatting over kennis. Ging het katholieke denken van Ratzinger nog uit van het feit dat kennis overgeërfd wordt en bestaat uit de ontdekking van opvattingen die ons vóóraf zijn gegaan, momenteel wordt kennis meer en meer opgevat als constructie. Feiten uit het verleden en perspectieven vanuit de toekomst zijn ruw materiaal, waarmee we het heden construeren. Ze zijn bron en instrument voor constructieve arbeid die zelf vrij en creatief is. Dé waarheid bestaat niet.

Wat betreft religie gaat het dan ook niet om openbaring van objectieve waarheden, maar om ervaringen³. De continuïteit in de openbaringsgeschiedenis wordt niet gevonden in het feit dat er telkens nieuwe inhouden blootgelegd (en toegevoegd) worden (het 'depositum fidei'), maar continuïteit in openbaringsgeschiedenis is gelegen in het gebeuren van steeds weer contextuele en historische ervaringen. Religie is praxis. En middels in hun tradities geconsolideerde herinneringen aan zulke ervaringen hebben religies een 'tegoed' met betekenis en zeggingskracht. De filosofie probeert volgens Habermas deze universele betekenissen te conceptualiseren en op die wijze te ontsluiten voor het publieke debat. Op de vraag of deze opdracht aan de filosofie ooit af is, antwoordt Habermas dat hij dat niet weet. Het lijkt er echter wel op dat hij een blijvende betekenis aan religies toekent, wanneer hij stelt dat zij kunnen bijdragen aan het besef dat we als mensen steeds met een tekort zullen moeten leven: gerechtigheid is nog niet gerealiseerd en kan misschien nooit helemaal gerealiseerd worden. Desondanks is het mogelijk en waardevol, zo blijkt in religies, zich te engageren voor meer gerechtigheid en 'het goede leven'.

Het denken van moslim-intellectueel An-Na'im

De islamitische rechtsgeleerde Abdullahi A. An-Na'im is niet betrokken in het debat tussen Ratzinger en Habermas. Maar de denktrant die naar voren komt in zijn verdediging van de universaliteit van de mensenrechten vertoont mijns inziens wel opvallende overeenkomsten. An-Na'im stelt namelijk dat de universaliteit van de mensenrechten niet simpelweg een 'kwaliteit' is, die geproclameerd of ontdekt kan worden; als concept is het een product van een proces van consensusvorming. Het feit dat mensenrechten universeel zijn is inherent aan het *concept* zelf: mensenrechten zijn immers rechten die gelden voor alle mensen op basis van

³ Zie ook: José Amando Robles, *Religion as a Map of Salvation ? Some Epistemological Changes*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.83-91.

hun mens-zijn, ongeacht hun ras, sekse, religie, taal of geboorte. Maar dit concept was b.v. in de koloniale tijd niet bereikbaar voor de meerderheid van de wereldbevolking. En er is telkens de dreiging dat een bepaalde cultuur haar waarden probeert op te leggen. Er is dan ook een verschil tussen enerzijds het *concept* en anderzijds *de inhoud en context*.

In de praktijk blijken mensenrechten niet cultureel neutraal te zijn. Waarden zijn cultureel bepaald en wel in die mate dat onze cultuur - door de internalisering ervan - de norm of 'de natuurlijke manier' is gaan worden van alles wat wij doen en voelen. Met de spanning die telkens ontstaat tussen het abstracte concept en de concrete inhoud en context kan volgens An-Na'im het beste omgegaan worden door een proces van dialoog. Mensenrechten moeten niet allereerst gezien worden als een te bereiken einddoel, maar veeleer als een principieel zoekproces naar een te bereiken overeenstemming over waarden, ondanks de meningsverschillen over redenen of ratio die mensen uit verschillende tradities hanteren om die waarden te accepteren.

Er is volgens An-Na'im een essentieel verschil tussen universaliserende aanspraken van religies en universaliteit van mensenrechten. In de religieuze aanspraak op universaliteit worden alle mensen opgeroepen de religie te accepteren, terwijl de universaliteit van de mensenrechten de conversie weerspiegelt van verschillende religies richting de mensenrechten.

Waar religies uitgaan van hun exclusief morele superioriteit, zijn mensenrechten, zegt An-Na'im, gefundeerd in de morele gelijkheid van verschillende culturele en religieuze tradities. Dit laatste vereist dat geen van die tradities aanspraak maakt op een unieke fundering. Omdat de neiging tot exclusiviteitsaanspraken van religies de mogelijkheden tot vreedzame co-existentie en solidariteit ondermijnt, voorziet het mensenrechten-*paradigma*, zegt hij, beter in een kader om van verschillende religieuze gemeenschappen een pluralistische politieke gemeenschap te maken.

Het transcendent aspect van religie komt aan het licht in de actuele ervaringen van gemeenschappen van gelovigen, zegt An-Na'im. Dit transcendent kan alleen begrepen worden in de concrete historische context en materiële omstandigheden van elke religieuze gemeenschap. Met andere woorden de met elkaar strijdende interpretaties van een religieuze leer en haar ethische implicaties kunnen en moeten bemiddeld worden in een publiek debat. En de mogelijkheden tot zo'n debat worden zeker gesteld door mensenrechten als godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vergadering. Juist in deze 'seculiere dimensie' moeten religieuze tradities zich volgens hem hervormen. Een dergelijke hervorming zorgt voor de synergie en interdependentie van religieuze tradities en mensenrechten, die de mensenrechten ook steeds meer legitimeren.

Een onderliggend patroon

Wanneer we deze drie denkwijzen met elkaar vergelijken is er in mijn optiek een gemeenschappelijk onderliggend patroon te ontdekken.

Ratzinger ging er vanuit dat het geloofsdepositum van de katholieke kerk verstaanbaar te maken was door in haar sociale filosofie - het domein van de Sociale Leer - en door een beroep te doen op het voor de rede verstaanbare begrip 'natuurrecht'. Maar hij loopt op tegen de ongerijmdheid dat dit begrip onbruikbaar en daardoor als instrument bot is geworden. Er is geen acceptatie (meer) van vóóraf gegeven waarden. Toch blijft hij vasthouden aan zijn

overtuiging dat de rede aan zichzelf niet genoeg heeft: er is iets als een intuïtie die zegt dat de rede ‘van buitenaf’ uitgezuiverd kan worden⁴.

Habermas gaat ervan uit dat ‘het verlicht gezond verstand’ de uiteindelijke beoordelingsinstantie is van waarheidsclaims. Maar hij stuit op de ongerijmdheid dat gelovige noties niet zomaar uit het publieke debat te bannen zijn. Het is zijn intuïtie dat religies een ‘tegoed’ bevatten die door de rede operabel te maken is.

An-Na’im gaat uit van het universele karakter van de mensenrechten. Maar hij krijgt te maken met de ongerijmdheid dat het concept mensenrechten verschilt met de concrete inhoud en vormgeving ervan in de praktijk. Het is zijn intuïtie dat de universaliteitsaanspraak van de mensenrechten een andere is dan de exclusieve claim op universaliteit bij religies. In hun convergentie op mensenrechten geven religies hun claims op om daarmee de universaliteitsaanspraak van mensenrechten te legitimeren.

Er is volgens mij dus sprake van ongerijmdheden: er doen zich verschijnselen voor die afwijken, die niet meer vanuit het bestaande paradigma op dezelfde manier begrepen kunnen worden (anomalieën). En er komen flitsen van intuïties op die ertoe kunnen bijdragen dat het paradigma verandert.

Het begrip ‘paradigma’⁵ verwijst naar een bepaalde manier van kijken naar de werkelijkheid. Die manier van kijken wordt min of meer door iedereen gedeeld. Het glas in de bril die je draagt is als het ware zó geslepen, dat iedereen op dezelfde manier naar de werkelijkheid kijkt.

Een paradigma begint te schuiven als er zich verschijnselen voordoen die afwijken, die niet meer vanuit het bestaande paradigma op dezelfde manier begrepen kunnen worden (anomalieën). Een verschuiving in een paradigma is dan ook geen gladjes verloopend proces, maar gaat gepaard met diepe onzekerheid.

Het is niet zo dat je kunt stellen dat je van paradigma gaat veranderen. Meestal wordt zelfs geprobeerd eerst ad-hoc-wijzigingen en verfijningen aan te brengen om het bestaande paradigma te behouden. Het gaat immers niet om een paar kleine onderdeeljes die anders waargenomen worden. Met een paradigmawisseling verandert de totale manier van waarnemen. Kennis wordt op een totaal andere manier ontwikkeld.

Afwijkingen worden niet langer als geïsoleerde gebeurtenissen gezien, maar er wordt een regelmatig terugkerend patroon in ontdekt. Het glas in de bril wordt op een andere manier geslepen om die nieuwe werkelijkheid ook inderdaad anders te kunnen zien.

Flitsen van intuïties kunnen ertoe bijdragen dat een paradigma verandert. Maar of het paradigma werkelijk veranderd is, kan alleen gereconstrueerd worden. Of een nieuw paradigma werkt kan alleen via indirect bewijs achteraf aangetoond worden.

Gemeenschappelijk in alle intuïties lijkt mij te zijn dat er niet langer vanuit één voorgeschreven waardensysteem geclaimd kan worden dat deze universele geldigheid heeft. Gemeenschappelijk lijkt me ook dat een dergelijke geldigheid alléén bereikt kan worden in

⁴ In een inleiding op het debat tussen Ratzinger en Habermas stelt Patrick Loobuyck: “Het loslaten van het natuurrecht gebeurt niet van harte, eerder met spijt. Er is dan ook geen reden om te denken dat dit afscheid van het natuurrecht ook in de kerkelijke documenten zal doorsijpelen” (p.13) in: *De verlichtingsfilosoof ontmoet de katholieke intellectueel*, een inleiding in *Dialectiek van de secularisering* (o.c.)

⁵ John Veldman, *Project Bedrijfspastoraat. Een historisch en theologisch onderzoek naar een verantwoord spreken van de gelovige in de economie*, Kok, Kampen 1998, p.153-154.

een communicatief discours. Allen erkennen daarbij dat religies van belang (kunnen) zijn. Zij bevatten wat Habermas noemt een ‘tegoed’ dat voor een waardevolle bijdrage kan zorgen in het publieke debat. Geloof wordt in dat verband niet langer gezien als een systeem (depositum), maar veel meer als een praktijk (proces): geloof is praxis.

Over het ‘tegoed’ zeggen Habermas en An-Na’im dat het gecommuniceerd kan en moet worden met mensen die er niet mee bekend en vertrouwd zijn door te focussen op het ‘buitenperspectief’ (Habermas) of de ‘seculiere dimensie’ (An-Na’im). Hiervoor is erkenning van godsdienstvrijheid, vrijheid van meningsuiting en vrijheid van vergadering noodzakelijk. Het is volgens mij ook altijd de intentie geweest van de Katholieke Sociale Leer om hiervoor instrumenten aan te dragen. Het feit dat deze intentie de laatste decennia minder uit de verf is gekomen doet hier niets aan af.

Borgman⁶ merkt in dit verband op dat het ‘religieuze tegoed’ in het debat niet alleen een aanvulling kan zijn op seculiere argumenten. Door mee te discussiëren wordt dit ‘tegoed’ ook doorgaand vertaald met het oog op de reproductie ervan, zodat er ook in de toekomst gegarandeerd een tegoed blijft. Vandaar dat het ook beter is te spreken over het Katholiek Sociale Denken. Er is dus ook telkens de noodzaak te werken aan het ‘binnenperspectief’. An-Na’im pleit ook om praktische redenen voor een dialoog ‘naar binnen’. Argumenten tegen vanuit het perspectief van de mensenrechten afkeurenswaardige praktijken, zoals discriminatie van vrouwen of lijfstraffen bij kinderen, zullen niet werken, zolang er geen rekening gehouden wordt met ‘tegenargumenten’ uit tradities die dit zien als ‘in hun eigen beste belang’. Als moslim, zegt hij, zal ik gesteld voor de keuze islam of mensenrechten altijd kiezen voor islam. Maar als duidelijk gemaakt wordt dat mijn religieuze geloof en mensenrechten consistent zijn, zal ik graag de mensenrechten aanvaarden als uitdrukking van mijn religieuze waarden en niet als een alternatief ervoor.

⁶ Borgman, E., *Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma*, Boom, Amsterdam 2008;

2. Pluraliteit van religies

“Het ervaren en genieten van het ultieme mysterie, waartoe de hele mensenfamilie wordt geroepen, wordt gevoed met de grote verscheidenheid aan voedsel dat religies biedt. Niemand heeft de volledige controle over de spirituele spijsvertering van dit ervaren en genieten van het mysterie.”⁷

In de vorige paragraaf heb ik aangegeven dat bij het nadenken over de plaats, rol en functie van religie in de samenleving alle ingrediënten (anomalieën/flitsen van intuïties) aanwezig zijn voor een paradigmaverschuiving. Geloven is praxis en manifesteert zich in het communicatieve proces. Er is geen vóóraf gegeven waardensysteem (depositum fidei)⁸ dat universele geldigheid kan claimen. Voor religies betekent dit dus - althans dat is mijn stelling die ik baseer op de aangehaalde auteurs - dat hun denkstructuur principieel pluralistisch moet zijn. Het oude theologische spanningsveld inclusief-exclusief wordt door het paradigma pluralisme definitief opgeheven⁹.

Het was een exclusivistische opvatting dat er buiten de kerk geen heil is. Toen dit een anomalie bleek te zijn - o.a. vanwege de religieuze intolerantie - kwam de intuïtie op dat andere religies ook inclusivistisch benaderd zouden kunnen worden: er is ook heil in andere levensovertuigingen te vinden. Maar het eigen geloof neemt nog wel een geprivilegieerde positie in in de universele heilsgeschiedenis. Daarmee ontstond er wel religieuze tolerantie, maar de feitelijke anomalie bleef bestaan: inclusivisme is eigenlijk niets anders dan een gematigde vorm van exclusivisme¹⁰. In het nieuwe denken is er geen ruimte voor exclusivisme of inclusivisme: beide begrippen ‘komen te vervallen’ en de theologie wordt door het paradigma ‘pluralisme’ volledig herschreven.

Het goddelijke wordt gevonden in allerlei verhalen, tradities, herinneringen¹¹. Religies bieden een structurering hiervan. De erin vervat liggende beelden en concepten bieden mogelijkheden met het goddelijke in aanraking te komen, zonder dat ze God zelf omvatten. Hun geschriften brengen dicht bij vroegere generaties en voortbordurend op - niet gevangen in - oude getuigenissen worden er steeds nieuwe toegevoegd¹². Religies behoren de gehele mensheid toe. Het mysterie waarop elke religie betrokken is, is niet het bezit van één bepaalde religie. Evenals privé-eigendom afgeleid is van de universele bestemming van goederen, zijn religieuze gemeenschappen afgeleiden van het universele mysterie¹³.

⁷ Felix Wilfred, *Christianity and Religious Cosmopolitanism: Toward Reverse Universality*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.112-122.

⁸ Faustino Teixeira, *Religious Pluralism as a New Paradigm for Religions*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.22-29.

⁹ José María Vigil, *The Pluralist Paradigm: Tasks for Theology. Towards a Pluralist Re/reading of Christianity*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.31-39.

¹⁰ Vgl. Paulo Suess, *From Revelation to Revelations*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.40-48. Hij wijst op twee ‘paden’ binnen Vaticanum II, wanneer het gaat om het vinden van heil, die de onderhavige kwestie niet oplossen.

¹¹ Lieve Troch, *Mystery in Earthware Vessels: the Fragmentation of Images of God within New Experiences of Religion*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.73-82.

¹² Vigil, o.c.

¹³ Wilfred, o.c.

Dit alles veronderstelt het besef dat pluraliteit van religies geen gevolg is van zonde¹⁴, maar de weerspiegeling van de oneindige rijkdom van God¹⁵ (Deus semper maior). Gods zelfmededelende en liefhebbende dynamiek kan alleen pluralistisch begrepen worden. Pluraliteit van godsdiensten maakt deel uit van Gods mysterieuze ontwerp van de mensheid: God openbaart zich meervoudig, in alle religies. En alle religies bieden processen voor groei in en toe-eigening van religieuze levenservaring¹⁶. Aangezien God altijd groter is dan ons verstaan van hem of haar moet onze houding zijn¹⁷: mijn religie is waar, maar de jouwe ook. We moeten elkaar complementeren: “het beste van mijn traditie komt jou toe als mijzelf, daarom bied ik het je, wanneer het je overtuigt, aan. En ik verwelkom eveneens het beste van jouw traditie, want ik voel dat die evenzeer de mijne is”. Het begrippenpaar inclusief/exclusief komt te vervallen en maakt plaats voor het begrip ‘pluraal’. Analoog aan het proces van inculturatie zou je nu kunnen spreken van en proces van ‘inreligiatie’¹⁸. In het communicatieve discours selecteert ieder op basis van eigen religieuze empathie of overtuiging wat hij of zij uit het aangeboden accepteert of ontkent. Iets wat wordt aangeboden van binnenuit accepteren (of zelfs corrigeren) is iets anders dan verzaken aan eigen traditie, die de religieuze ervaringen heeft gevormd en gevoed. God blijft altijd dezelfde: alleen ons Godsverstaan en onze Godservaring veranderen. We zetten onze eigen religie niet overboord om - ex novo - een nieuw religieus aanbod te accepteren. Maar we nemen met behoud van onze religieus-culturele identiteit over wat verbeterd kan worden. Pluralistische theologie betekent niet een relativisering van religies door te zeggen dat ze allemaal ‘hetzelfde’ zijn¹⁹. Waar het in pluralistische theologie om gaat is dat er wederkerigheid tussen religies is: religieuze verschillen moeten worden vastgesteld en gerangschikt. Daarbij is een ‘level playing field’ nodig, een speelveld waarop niet iedereen evenveel kansen hoeft te hebben, maar waarop wel alle spelers volgens dezelfde spelregels spelen. Zo’n speelveld is niet mogelijk als één van de spelers claimt de enige, volledige en uiteindelijke norm voor religieuze waarheid te hebben gekregen van God - of van welke Bron van Waarheid dan ook.

¹⁴ Vigil, o.c.

¹⁵ Andrés Torres Queiruga, *Rethinking Pluralism : from Inculturation to ‘Inreligionation’*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.102-111.

¹⁶ Vigil, o.c.

¹⁷ Queiruga, o.c.

¹⁸ Queiruga, o.c.

¹⁹ Paul F. Knitter, *The Transformation of Mission in the Pluralist Paradigm*, in Concilium 2007/1, *Pluralist Theology: the emerging paradigm*, p.93-101.

3. Een 'eigen' religieuze identiteit?

In de voorgaande paragraaf heb ik aangegeven dat het theologisch denken volledig moet worden herschreven vanuit het paradigma 'pluralisme'. Het is een uitdaging daarbij aan te geven wat er - vanuit het binnenperspectief - eigen is aan een bepaalde religie²⁰. In het volgende wil ik hier iets van aangeven. Na een 'pluralistische' lezing van de parabel van de Barmhartige Samaritaan ga ik daarom kort in op het Katholiek Sociaal Denken, op de voorkeursoptie voor de armen en op missie.

*Een pluralistische lezing van de parabel van de 'barmhartige Samaritaan'*²¹

Het verhaal is bekend: de outsider, de Samaritaan helpt daar waar twee belangrijke mensen uit de gemeenschap - een priester en een leviet - met een grote boog om het slachtoffer heen lopen. De Samaritaan helpt de gewonde. De les hieruit, die ons meestal voorgehouden is, is dat *alle* mensen - en vooral de mensen in nood - onze naasten zijn en niet alleen de mensen die we kennen en zich in ons eigen kringetje bevinden. Het is een zaak voor ons geweten om iedereen - zonder aanzien des persoons - te helpen. Het wordt een soort universele regel, een code. Deze denktrant past bij een gemeenschap van insiders en outsiders, waarbij het instituut telkens dreigt te objectiveren, juridiseren en disciplineren.

Vanuit een pluralistische lezing komt er een andere essentie in het verhaal naar voren. De Samaritaan, de outsider, doorbreekt juist de code van zijn tijd. Hij geeft antwoord op de vraag van een concreet persoon. Hij heeft lak aan conventies, regels en procedures. Hij ontmoet toevallig een concrete medemens in nood en gaat in op diens appèl. Hierin manifesteert zich een nieuw soort vrijheid. Niet de uit zichzelf voortkomende vrijheid van de autonome burger, maar de vrijheid van de persoon die zich geroepen voelt te antwoorden op een concreet persoon. Het antwoord op de vraag wie je naaste is, luidt: 'je naaste is degene die je toevallig tegenkomt, over wie je struikelt, die gewond langs de weg ligt'. En het antwoord dat je moet geven is een antwoord dat past bij die situatie; het is geen antwoord dat al vóóraf bestaat en te vinden is in een soort depositum of afgeleid kan worden uit een universele code. Uit dit soort antwoorden ontstaat een nieuw soort gemeenschap. Een gemeenschap, die niet bestaat uit een categoriale groep. Een gemeenschap die zich niet baseert op een gedeeld bezit. Maar een gemeenschap als netwerk van relaties - op basis van wederkerigheid - tot stand komend uit een beleefde ervaring (incarnatie in het lijden) en verbonden in agapè.

Katholiek sociaal denken

Kern van het katholieke sociale denken is de waardigheid van de menselijke persoon. Mensen zijn gericht op gemeenschap. En hun gerichtheid op het bonum commune betekent werken aan een samenleving die ieder ondersteunt bij het realiseren van 'het goede leven'. Waar passende, de menselijke waardigheid en maatschappelijke samenhang bevorderende verbanden ontstaan, moeten overheden zich terughoudend opstellen om de menselijke verantwoordelijkheid ervoor niet af te nemen (subsidiariteit). In de solidariteit van het

²⁰ Teixeira, o.c.

²¹ Deze uitleg stamt van Ivan Illich en wordt aangehaald door Charels Taylor, *A Secular Age*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts and London 2007 (p.737-743)

antwoorden op het appèl van de ander in concrete situaties ontstaat een netwerk van wederkerige relaties (netwerk van agapè). En daarin ontwikkelen mensen in zichzelf deugden om actief vorm te geven aan sociale structuren die ‘het goede leven’ voor zichzelf en voor anderen mogelijk maken en bevorderen²².

Bij de invulling van het begrip ‘menselijke waardigheid’, dat ook uitgangspunt is van de liberale traditie, komen de verschillen in mensbeelden van de liberale en de katholieke traditie aan het licht²³: het gaat om opvattingen van ‘burgerschap’.

In de liberale traditie heeft de autonome burger het recht (al dan niet) zijn eigen godsdienst te kiezen. Deze keuze is iets van de persoon zelf en vrij: godsdienst hoort tot zijn privé-sfeer. In de katholieke traditie behoort godsdienst niet tot de privé-sfeer: het is de plicht van de gelovige bij te dragen aan de realisering van het ‘bonum commune’. Het staat de burger echter vrij om niet te geloven en zich daardoor niet verplicht te voelen tot een dergelijke inzet. In de liberale traditie is het de veronderstelling dat de burger zich inzet, niet alleen vanwege welbegrepen eigenbelang, maar ook vanwege zijn oriëntatie op het algemeen belang. In zijn inzet voor het algemeen belang heeft de autonome burger in de liberale traditie het recht en de macht te handelen op basis van zijn eigen ‘verlicht gezond verstand’. Hij kan zich daarbij laten leiden door universele codes en regels, maar neemt telkens zelf de beslissing. De mens in de katholieke traditie voelt zich geroepen in concrete situaties te antwoorden (beslissen) op het appèl dat van de ander uitgaat. Zijn antwoord in die ontmoeting met de ander is zijn antwoord op het appèl van de Ander (God), die hem daarin heil aanbiedt. In de liberale traditie is de inzet voor rechtvaardigheid in principe eindeloos. Projecten die uitgaan van de maakbaarheid van de rechtvaardigheid zijn in de geschiedenis tot nu toe telkens ontaard in wrede systemen. In feite heeft de inzet voor rechtvaardigheid in de liberale traditie iets weg van een Sisfusarbeid: steeds herhaalde mislukking en dwang telkens opnieuw te beginnen. In de katholieke traditie biedt God heil aan in het appèl van de ander: de mens staat open voor het transcendent aanbod van dit onverdiende geschenk. Zijn inzet voor rechtvaardigheid is een manier om dankbaarheid te tonen, een manier om zijn eigen verantwoordelijkheid te nemen voor dat geschenk. Vandaar dat Habermas kan stellen dat

²² Borgman, E., *Want de plaats waarop je staat is heilige grond. God als onderzoeksprogramma*, Boom, Amsterdam 2008, *Religie in het publieke domein: onlosmakelijk verbonden. Pleidooi voor heruitvinding van het subsidiariteitsbeginsel*, (in: Borgman, Loose, Pieper, *Opnieuw Katholiek*, p.29-65, Katholiek Netwerk, 's-Hertogenbosch 2008) en *Overlopen naar de barbaren. Het publieke belang van religie en christendom*, Klement Kampen, 2009.

Hij stelt dat paus Johannes XXIII in *Mater et Magistra* (1961) duidelijk heeft gemaakt dat mensen zoveel mogelijk moeten worden gezien als verantwoordelijk voor hun eigen ontwikkeling. Zij zijn van nature uit op gemeenschap en er van daaruit op gericht een samenleving op te bouwen en in stand te houden die hen zelf en anderen ondersteunt bij het realiseren van een goed leven. Ze zijn aanspreekbaar op hun verantwoordelijkheid voor dit bonum commune.

²³ Borgman, o.c., stelt dat het conciliedocument *Dignitatis Humanae* (7-12'65) - over de waardigheid van de menselijke persoon - het recht op godsdienstvrijheid zich juist niet kan beperken tot de persoonlijke sfeer. Het gaat om het belang van de vrije en openbare discussie over wat geloofd moet worden. Verstand, vrije wil en gerichtheid op gemeenschap moeten de hun toekomstige plaats krijgen. Het document stelt dat het uiteindelijk de ongehinderde zoektocht naar waarheid is die bescherming toekomt. Ieder heeft de plicht (en van daaruit het recht) de waarheid te zoeken "...in vrij onderzoek, het behulp van het leergezag of onderricht, van gedachtewisseling en dialoog, waardoor de een aan de ander de waarheid uiteenzet die hij heeft gevonden of meent te hebben gevonden, om elkaar aldus wederzijds te helpen bij het zoeken naar de waarheid" (nr.3).

religie kan leren dat - ook al is gerechtigheid niet gerealiseerd en kan het misschien nooit helemaal gerealiseerd worden - het mogelijk en waardevol blijkt te zijn zich in te zetten voor gerechtigheid. In het katholieke geloof staat centraal dat 'het goede leven' ons uiteindelijk gegeven wordt.

Voorkeursoptie voor de armen

Het christendom erkent - pluralistisch gedacht - dat het goddelijke wordt geopenbaard in alle religies. Zou openbaring enkel en alleen tot één etnische groep - of tot een willekeurig geselecteerd groepje individuen - gericht zijn geweest, dan zou dat het gevaar hebben gehad dat die groep zich exclusief dat heil zou toe-eigenen, waardoor het geen universeel heil meer is. In het christendom bestaat de zogenaamde 'voorkeursoptie voor de armen', dat wil zeggen de garantie op een *niet-ideologische overdracht van openbaring*²⁴ doordat God zich in zijn zelfopenbaring 'bij voorkeur' richt op de slachtoffers van de geschiedenis. Door deze gerichtheid op 'de geringsten' wordt voorkomen dat de bevoorrechten (de 'uitverkorenen') ermee aan de haal gaan. De 'geringsten' zijn de voorvechters van een wereld *voor iedereen*. Vanuit christelijk binnenperspectief zijn zij daarom de dragers en bemiddelaars van de universele categorie Koninkrijk Gods. Bij elke inzet voor gerechtigheid zijn zij het vertrek- en eindpunt, totdat er in de komst van Zijn rijk geen armen meer zullen zijn.

Missie is gelijk aan dialoog

Het christendom stelt als agenda voor de interreligieuze dialoog voor - alle religies kunnen dialogaal een agenda voorstellen - te spreken over 'missie' als regnocentrisch (gericht op het Koninkrijk) en niet zozeer ecclesiocentrisch²⁵. Christelijke missie is er in die optiek op gericht te getuigen van wat wij door Jezus weten van het Koninkrijk en tegelijkertijd ook getuigenis te ontvangen vanuit andere tradities over de vraag hoe zij het welzijn van mens en aarde proberen te bevorderen. Daarbij is voor christenen missie principieel gelijk aan dialoog. Vanuit het paradigma 'pluralisme' kan trouwens geen enkele religie missie anders invullen dan als dialoog en is elke vorm van proselitisme uit den boze²⁶. Het gaat om praten en luisteren, om onderwijzen en leren, om getuigen en getuigenis ontvangen²⁷. Missie pluralistisch doordenken betekent allereerst accepteren dat alle religies in essentie geldige antwoorden zijn op het goddelijke mysterie. Vroeger liet het christendom haar heilige boek in alle talen vertalen en zond het missionarissen uit in de hele wereld. Daarmee werd de universaliteit van heil voor heel de mensheid erkend. Maar die erkenning is - pluralistisch doordacht - onvolledig, als het christendom het niet toelaat dat het geïnterpreteerd en opnieuw vormgegeven wordt door wat elk volk - met zijn eigen cultuur en religieuze traditie - over de mensheid te zeggen heeft. Inkomend universalisme²⁸ is dan de beweging waarmee de mensheid zich het christelijk geloof eigen maakt. Vanuit het binnenperspectief kan het christendom uitgaan van 'haar waarheid', maar vanuit het buitenperspectief kan het niet zeggen als enige waarheid te bevatten: het moet altijd openstaan voor en in dialoog gaan met de waarheid waarvan anderen uitgaan.

²⁴ Paulo Suess, o.c.

²⁵ Knitter, o.c.

²⁶ Vigil, o.c.

²⁷ Knitter, o.c.

²⁸ Wilfred, o.c.