

Johannes A. van der Ven

Van een **Faculteit der Theologie**  
naar een  
**Faculteit der Religiewetenschappen**

ORATIËS 19

Van een **Faculteit der Theologie**  
naar een  
**Faculteit der Religiewetenschappen**

Rede

uitgesproken op de 147ste dies natalis van de Theologische Universiteit van de  
Gereformeerde kerken in Nederland te Kampen op 6 december 2001 door

**prof.dr. Johannes A. van der Ven**

# Kamper Oraties 19

© 2001 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in Nederland,  
Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Ven, prof.dr. J.A. van der

Van een Faculteit der Theologie naar een Faculteit der Religiewetenschappen –  
Kampen: ThU - Kampen, – (Kamper Oraties 19)

Diesrede 2001, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in  
Nederland te Kampen.

ISBN 90-73954-53-3

NUGI: 631

Trefw.: theologie

Omslag Hendriks - Kampen

## Van een Faculteit der Theologie naar een Faculteit der Religiewetenschappen

*Johannes A. van der Ven (KU Nijmegen)*

Mijnheer de rector,  
Dames en heren,

Vanuit een ritueel gezichtspunt hoort bij een diesviering en rectoraatsoverdracht een redevoering. Daarbij is het de taak van de redenaar bij te dragen tot de verheven stemming die bij zo'n plechtig gebeuren hoort. Zo reageerde een Brits minister die een voordracht moest houden, op een concept dat een ambtenaar had voorbereid, met de opmerking: "There is nothing in it", waarop de ambtenaar zei: "Thank you so much". Van de scheidende rector heb ik een meer substantiële opdracht gekregen. Hij verzocht mij enkele gedachten te ontvouwen over de toekomst van de theologie en daarbij zo vrij als ik maar wilde te werk te gaan. Aan de ene kant is het ontwerpen van een theologische utopie een aantrekkelijke uitnodiging, waarvoor ik de rector erkentelijk ben. Aan de andere kant liggen er ook enkele voetangels en klemmen in besloten. Niet alleen loop ik het risico dat sommigen mijn ontwerp in etymologische zin zullen afwijzen als een 'ou-topos': een illusie die geen thuisbasis heeft. Anderen echter zullen het idee dat ik ontwikkel afwijzen omdat ze het niet als een 'eutopie', een aantrekkelijk toekomstbeeld, beschouwen, maar als een 'dystopie', een schrikbeeld, dat afgrijzen oproept, zoals Huxley's "A Brave New World". De vraag die ik aan de orde wil stellen luidt: hoe ziet een Faculteit der Theologie - laten we een periode nemen die onze verbeelding wekt - er over een periode van 10 tot 25 jaar uit? Bestaat zij dan nog? Heeft zij hier en daar een verbouwing ondergaan? Of heeft zij zich omgevormd tot een Faculteit der Religiewetenschappen?

Komt deze gedachte U te boud voor? In het kader van de veranderingen die de universiteit als geheel te wachten staan, zou ik niet vreemd opkijken als de Faculteit der Natuurwetenschappen - om een enkel voorbeeld te noemen - zou veranderen in een Faculty of Molecular Life Sciences en de Faculteit der Letteren in een Faculteit der Empirische Cultuurwetenschappen<sup>1</sup>. Welnu, om de gedachten te prikkelen houd ik het op de omvorming van de Faculteit der Theologie in een Faculteit der Religiewetenschappen, en voer ik deze als utopie op, en wel als een utopie die op zoek is naar haar plaats, maar die tegelijk een leidraad kan zijn voor het anticiperen op de toekomst<sup>2</sup>. Ik wil me daarbij niet vermeien in de problemen betreffende de 'duplex ordo' of 'simplex ordo', evenmin in die van de configuraties van godsdienstwetenschappen of religiestudies die vandaag de dag in het Nederlandstalige landschap te vinden zijn. Ik neem afstand van alle actualiteit en alle conjunctuur en bezin me op de structuur van de legitimatieproblemen en de gevolgen daarvan waar-

mee elke theologische faculteit vroeg of laat te kampen heeft.<sup>3</sup> Ik spreek derhalve op persoonlijke titel, en niet als voorzitter van het Discipline-overlegorgaan Godgeleerdheid (VSNU) noch als decaan van de Nijmeegse Faculteit der Theologie.

Ik wil bij mijn beschouwing uitgaan van de drie domeinen en drie publicen waar de theologische faculteit mee te maken heeft: de maatschappij, de universiteit en het religieus genootschap. In deze volgorde heb ik mijn referaat ingedeeld.<sup>4</sup>

## 1. De maatschappij

Ik wil u niet vervelen met het opsommen van allerlei processen die de hedendaagse maatschappij zouden bepalen, maar ik licht er drie uit die ik voor de schets van mijn utopie nodig heb: globalisering, multiculturalisering, secularisering<sup>5</sup>.

Globalisering is een proces dat zich voordoet op economisch, politiek, sociaal en cultureel terrein en resulteert in 'a global economy', 'a global polity', 'a global society' en 'a global culture'<sup>6</sup>. Tegelijk roept de expansie van tijd en ruimte die daarin besloten ligt, op een paradoxale manier een compressie van tijd en ruimte op<sup>7</sup>, zoals ook de informatie- en communicatietechnologie die daarin een belangrijke rol speelt, door expansie en compressie wordt gekenmerkt<sup>8</sup>. De globalisering sleept in haar gevolg tegengestelde culturele processen met zich mee. Aan de ene kant leidt ze tot de commodificatie van de cultuur, waardoor deze tot handelswaar wordt, en tot de McDonaldisering van de cultuur, waardoor deze tot eenvormige handelswaar wordt.<sup>9</sup> Wat waarde in zichzelf heeft, maar geen handelswaarde, wordt naar de marge van de maatschappij gedrukt. Zo gaat het met religie: ze marginaliseert of commodificeert. Aan de andere kant wordt de weerstand tegen deze commodificatie steeds sterker, ook in religieus opzicht. De charismatische gemeenschappen bloeien als nooit tevoren, en ook het fundamentalisme groeit, min of meer in alle religies<sup>10</sup>. Ondertussen zijn we ons als nooit tevoren bewust van een wereldomspannende interdependentie, ook op religieus terrein. Het islam-extremisme in Afghanistan oefent een neerwaartse druk uit op de beurs in Amsterdam en de publieke opinie in New York drijft Israël weg uit de Palestijnse gebieden. Het verzet in Pakistan lokt rellen in Ede uit, en de rellen in Ede vormen weer voorpaginanieuws van The Herald Tribune.

Mijn vraag luidt: ligt het voor de hand dat een theologische faculteit zich in zo'n interdependente wereld blijft beperken tot de christelijke religie, of althans aan de christelijke religie de meest focale aandacht blijft besteden? Hiermee doe ik niets af aan het gegeven dat er in de theologische syllabi ook inleidingen in sommige zogenaamde 'niet-christelijke religies' of 'wereldreligies' voorkomen. Overigens is de term 'niet-christelijke religie' een christelijk construct<sup>11</sup>, en de term 'wereldreligies' een academisch construct, dat de veranderlijkheid van de 'multi-centered belief-systems' die de religies vormen, aan het oog onttrekt<sup>12</sup>. Dient een theologische faculteit

niet cursussen aan te bieden in de Abrahamitische religies van West-Azië (jodendom, christendom, islam), de religies van Zuid-Azië (hindoeïsme, boeddhisme), de religies van Oost-Azië (taoïsme, confucianisme, japanse religies) evenals *indigenous religions*, en wel minstens op twee niveaus in de bachelors-opleiding: zowel inleidend als voortgezet, en op een specialistisch niveau in de masters-opleiding? En dient een theologische faculteit niet de studie van de interreligieuze dialoog in haar vaandel te voeren, en zich daarbij te bedienen van de comparatieve theologie, of de studie der *comparative doctrines*, zoals Ninan Smart haar noemt?<sup>13</sup>

Er is een tweede proces dat ik hier wil noemen: de multiculturalisering. De Europese samenlevingen zijn immigratiesamenlevingen geworden, ook Nederland, ook al brengt deze mededeling nog altijd beroering in de Tweede Kamer teweeg.<sup>14</sup> In 2050 zullen de allochtonen ongeveer een kwart van de bevolking uitmaken<sup>15</sup>.

Het proces der multiculturalisering stelt indringende vragen aan de Europese samenleving. Immers, welke positie nemen de allochtonen in deze samenleving in, met name in het onderwijs en op de arbeidsmarkt? Deze vraag is van belang in verband met de sociale ongelijkheid, daar lage scholing en hoge werkloosheid onder allochtonen hen als het ware predisponeren tot het vormen van een onderklasse, zo niet onderkaste, waarbij het spook van apartheid opdoemt. Een vraag die met de sociale ongelijkheid samenhangt, heeft betrekking op de sociale cohesie: welke interactie tussen autochtonen en allochtonen zal er zich ontwikkelen? Negatief geformuleerd: wat maakt de interactie tussen autochtonen en allochtonen tot een interactie zonder geweld? Positief geformuleerd: wat maakt dat deze interactie niet een interactie is van langs elkaar levende individuen en groepen, maar een die gebaseerd is op onderlinge banden. Kortom, de problemen van sociale ongelijkheid en sociale cohesie hangen met elkaar samen.<sup>16</sup>

Men kan zich de vraag stellen: wat heeft een theologische faculteit daarmee te maken? Zojuist heb ik de studie der *comparative doctrines* aan de orde gesteld. Maar daarmee zijn we er nog niet, zodra we geconfronteerd worden met het concrete verschijnsel van multiculturalisering in de stad, wijk, school, straat of flat waar we wonen. Het is raadzaam hier het begrip *locus of dialogue* in te voeren: de religieuze leiders en geleerden bewegen zich op de mondiale *locus* van de religies, terwijl de interactie tussen concrete individuen en groepen zich afspeelt op de *locus* van de plaatselijke gemeente, wijk, straat, flat.<sup>17</sup> Behalve conceptueel onderzoek naar religieuze overtuigingen op mondiaal niveau is er empirisch onderzoek op lokaal niveau nodig naar de praktisch-ethische en praktisch-rituele effecten van deze overtuigingen op de dagelijkse levensvoering. Daarbij gaat het om de religieuze normbeelden die het dagelijks leven bepalen in de gezinnen, op het werk, in de sfeer van de recreatie, en in andere samenlevingsverbanden, en die dit beïnvloeden, oriënteren, kleuren.<sup>18</sup> Zonder zulke empirische kennis blijft de interreligieuze dialoog in de ijle lucht hangen.

Maar is de vraag naar de *locus of dialogue* en daarmee naar de interreligieuze dialoog op lokaal niveau niet een anachronisme tegen de achtergrond van een derde proces dat ik hier wil noemen: de secularisatie.<sup>19</sup> Zijn er wel religieuze autochtonen die bereid en in staat zijn met de allochtonen een interreligieuze dialoog te ontwikkelen? Ze zijn er wel, maar ze vormen een minderheid. Bovendien straalt het hele publieke domein de afwezigheid van religie uit, en straalt het ook de legitimiteit van deze afwezigheid uit. Met de uitspraak dat het seculiere West-Europa met haar scheiding van kerk en staat een product van de christelijke cultuur is, komt men er niet, noch historisch noch empirisch. Historisch heeft de seculiere maatschappij zich op de kerk moeten veroveren<sup>20</sup>, en empirisch heeft de meerderheid zich van de christelijke wortels van deze maatschappij -voor zover die er zijn- afgekoppeld.<sup>21</sup>

Wie een pleidooi voert voor de interreligieuze dialoog stoot vanzelf op het drama dat zich sinds de Verlichting in West-Europa heeft afgespeeld. In plaats van dit drama te verdringen door de Verlichting te verketteren, zoals in neo-orthodoxe kringen gebeurt, is het zaak dit drama te verwerken en er een constructieve verhouding toe te vinden. Dat dit verwerkingsproces nog niet ver gevorderd is, blijkt uit de generaliserende be- en veroordelingen van het verlichte godsgeloof in tal van, ook recente, handboeken, als zou dit slechts neerkomen op deïsme, pantheïsme en atheïsme<sup>22</sup>. Uit nieuwere studies blijkt hoe pluriform de Verlichting zich ontwikkeld heeft over een periode van anderhalve eeuw, in verschillende fasen, in verschillende contexten, en hoezeer sociaal-culturele en vooral ook sociaal-structurele factoren daarbij bepalend zijn geweest, met name in Engeland<sup>23</sup>, Nederland<sup>24</sup>, Frankrijk<sup>25</sup>, en veel later Duitsland<sup>26</sup>. Waar de verlichte geesten mee worstelden was de tweeledige vraag: hoe het geloof te verenigen met de wetenschappen en hoe het geloof te verenigen met de autonomie van de mens? Het is deze vraag en de denkbeelden die de Verlichting in verband met deze vraag heeft opgeworpen, die in het bewustzijn van veel mensen van vandaag impliciet of expliciet zijn neergedaald.<sup>27</sup> Er is immers een uitgestrekt niemandsland tussen de groep van gelovige kernkerkelijken enerzijds en die van overtuigde atheïsten anderzijds, een niemandsland waarin zich mensen bevinden die de kerk hebben gelaten voor wat ze is, maar toch op zoek zijn naar een diepere zinsamenhang en daarbij enige religieuze inkleuring niet schuwen, hoe aarzelend, vaag, onuitgesproken ook.<sup>28</sup> De vraag is wat deze mensen 'heilig' is<sup>29</sup>. Mijn hypothese is: omdat de kerken de uitdaging van de Verlichting hebben verdrongen door haar *Anliegen* te versimpelen en haar uitspraken te verketteren, missen de mensen in dit niemandsland de symboliek en de ritualiteit die de kerken hadden moeten en kunnen bieden indien zij de Verlichting hadden verwerkt.<sup>30</sup> Welnu, de interreligieuze dialoog tussen autochtonen en allochtonen is slechts dán niet tot mislukken gedoemd, wanneer de autochtone bevolking, daarin geleid door de voorgangers van haar kerken, alsnog de dialoog met haar eigen Verlichting aangaat.

Welke is de conclusie van mijn betoog tot dusver: in mijn utopische visie zal de Faculteit der Theologie zich omvormen tot een Faculteit der Religiewetenschappen waarin op evenwaardige wijze plaats is voor de grote religies in hun verschillende tradities en contexten, en waarin de bestudering van de interreligieuze dialoog centraal staat op mondiaal en lokaal niveau, en waarin ook de niet-religieuze, immanente levensbeschouwingen, voortgekomen uit de toenemende secularisatie, hun geëigende plaats innemen<sup>31</sup>. Wellicht is één instelling met 2000 studenten in het centrum van Nederland voldoende -en waar kan dit anders zijn dan in Utrecht? Eén instelling met vijf clusters: één voor West-Aziatische religies, één voor Zuid-Aziatische religies, één voor Oost-Aziatische religies, één voor *indigenous religions* en tenslotte één voor niet-religieuze, immanente levensbeschouwingen. Wellicht is het raadzaam een meer polycentrisch netwerk op te bouwen van vier instellingen van elk 500 studenten, in Oost en West, twee boven en twee beneden de Rijn, mét onderling variërende specialisaties in de verschillende religies en hun tradities.

## 2. De universiteit

Wie met deze utopische visie de universiteit binnenkomt, moet weten wat hij doet. De universiteit en de maatschappij weerspiegelen elkaar wel, maar de universiteit verdubbelt de maatschappij niet. Enerzijds betekent weerspiegeling dat allerlei maatschappelijke processen zich in de universiteit afbeelden. Anderzijds bevordert de universiteit allerlei maatschappelijke processen en vindt zij als het ware haar sporen in de maatschappij terug. Echter, zij doet dat vanuit haar twee kerntaken: wetenschappelijk onderwijs en wetenschappelijk onderzoek. Maatschappelijke dienstverlening is niet een derde kerntaak, maar een implicatie van de twee genoemde kerntaken. Daarbij is het verschil tussen universiteit en hogeschool in het oog te houden. Waar de hogeschool het hoger beroepsonderwijs verzorgt en in dat kader het toegepaste onderzoek voor haar rekening neemt, onderscheidt de universiteit zich door het fundamentele onderzoek alsook door de doordringing van het onderwijs door dit fundamentele onderzoek.<sup>32</sup> Dit betekent voor de utopische visie die ik tot dusver ontwikkeld heb, dat het onderwijs in de verschillende religies en in de interreligieuze dialoog terdege van fundamenteel onderzoek doordrenkt dient te zijn.

Laat ik eerst een opmerking maken over het onderwijs in de verschillende religies en daarna uw aandacht vragen voor de studie van de interreligieuze dialoog.

In de literatuur is er, over het geheel genomen, zonder meer van een wetenschappelijke *body of knowledge* ten aanzien van de afzonderlijke religies sprake. Voor wie de nodige literatuur search doet, is dit een onomstotelijk gegeven. Het ligt daarbij voor de hand om per religie de indeling te volgen die in de christelijke theo-



logie vaste voet heeft gekregen: die in literaire, historische, systematische en empirische vakken<sup>33</sup>. De literaire vakken hebben per religie betrekking op de geschreven bronnen, de historische vakken op het verloop en de ontwikkeling, de systematische vakken op de hermeneutisch-conceptuele analyse van het religieuze vocabulaire, terwijl de empirische vakken betrekking hebben op de hedendaagse experiëntiële, symbolische, rituele en communautaire vormen. Deze indeling loopt vooruit op het huidige onderzoek in de religies dat vooral literair en historisch van aard is, maar kan als richtsnoer dienen voor de toekomst.

Terwijl de studie van de afzonderlijke religies over een echte *body of knowledge* beschikt, verkeert de studie van de interreligieuze dialoog nog in een ontwikkelingsstadium<sup>34</sup>. Ik wil aan de verdere ontwikkeling in drie stappen een bijdrage leveren, die ik aanduid met de begrippen comparativiteit, perspectiefwisseling en oordeelsvorming.<sup>35</sup>

De eerste stap heeft betrekking op het comparatief onderzoek -diachroon en synchron- tussen religies en tussen tradities in religies, dat reeds sedert meer dan een eeuw in de vergelijkende godsdienstwetenschap verricht wordt. Zonder het onderzoek naar overeenkomsten en verschillen, maar ook naar contradicties en overlappingen alsook naar syncretistische kruisbestuiving, ook in de christelijke religie, zakt de studie van de interreligieuze dialoog in nietszeggende generalisering weg<sup>36</sup>. Natuurlijk zijn hiermee fundamentele vragen verbonden, zoals de vraag of bepaalde basisinzichten van de ene religie die van de andere religie niet uitsluiten, hetgeen met de term incompatibiliteit wordt uitgedrukt. Zo is er ook de vraag of de basisinzichten van de ene religie überhaupt met die van de andere religie vergelijkbaar zijn, hetgeen met de term incommensurabiliteit wordt aangeduid.<sup>37</sup> Echter, incompatibiliteit en incommensurabiliteit dienen niet als vooronderstelling van onderzoek te fungeren, maar kunnen slechts de eventuele resultaten ervan zijn, waarbij ook nog als criterium geldt dat daarvoor de nodige argumentatie vanuit de vier soorten vakken die ik zo juist noemde geleverd dient te worden.<sup>38</sup> Met andere woorden, het is zeer wel mogelijk dat twee basisinzichten die in de conceptuele analyse als logisch incompatibel beschouwd worden, psycho-logisch en socio-logisch in het empirisch onderzoek samen blijken te gaan, eenvoudig omdat het religieuze leven van mensen niet langs rechtlijnige banen verloopt. Zo blijken theïstische en pantheïstische godsbeelden alsook persoonlijke en niet-persoonlijke godsbeelden in het bewustzijn van mensen onderling te correleren, niet alleen in het geval van niet-westerse populaties<sup>39</sup>, maar ook van westerse populaties.<sup>40</sup> De reactie op zo'n bevinding dient niet simpelweg te zijn, dat dit logisch onmogelijk is, maar dat hier nader comparatief-empirisch onderzoek nodig is.

Voor de studie van de interreligieuze dialoog is een tweede stap nodig, die ik, zoals gezegd, aanduid met het begrip perspectiefwisseling. Daarbij gaat het om het vermogen om zich te verplaatsen in het perspectief van de religieuze partner en

van daaruit diens ideeën, overtuigingen, gevoelens, waarden, normen en beoordelingen te begrijpen en te verstaan, en deze met die vanuit het eigen perspectief uit te wisselen en te coördineren<sup>41</sup>. Daarbij gaat het om perspectiefwisseling tussen instituties, groepen, personen en binnen personen<sup>42</sup>. De processen die zich hierbij voordoen zijn vier in getal, te benoemen in termen van ‘binnen- en buitenperspectief’.<sup>43</sup> Het eerste proces houdt in dat A een binnenperspectief-interpretatie van zijn eigen religie verschaft (A/A), het tweede dat B een binnenperspectief van zijn eigen religie verschaft (B/B), het derde dat A vanuit zijn eigen religie een buitenperspectief-interpretatie van de religie van B verschaft (A/B), en het vierde dat B vanuit zijn eigen religie een buitenperspectief-interpretatie van de religie van A verschaft (B/A).<sup>44</sup>

Met het onderzoek naar de interreligieuze dialoog vanuit het paradigma van de perspectiefwisseling is nog nauwelijks een begin gemaakt. Zo hanteert de theologie van de godsdiensten, althans voor zover deze bepaald wordt door exclusivisme, inclusivisme of een combinatie van inclusivisme en pluralisme, uitsluitend het eigen binnenperspectief. Men neemt de andere religie wel waar, men luistert wel naar de andere religie, maar vanuit het eigen perspectief, of dat eigen perspectief nu de God van de bijbel, Christus, de Geest, het Rijk Gods, of de triniteit omvat.<sup>45</sup> Dit betekent: een dialoog komt niet tot stand en kan ook niet tot stand komen, omdat er geen perspectiefwisseling wordt nagestreefd.

Dat een perspectiefwisseling niet wordt nagestreefd is één ding, dat een perspectiefwisseling wél wordt nagestreefd, maar mislukt is een ander. Wanneer mislukt een perspectiefwisseling?<sup>46</sup> Laat ik eerst enkele sociaal-psychologische processen noemen. Een perspectiefwisseling mislukt, naarmate het beeld dat men van de partner heeft negatief geladen is, bijvoorbeeld wanneer de partner voor dom wordt aanzien, ambitieus, agressief, onmenselijk; naarmate informatie inzake overtuigingen, waarden, gevoelens selectief wordt overgedragen of gerecipieerd; naarmate retorische handigheidjes en trucs worden uitgehaald; naarmate er emotionele overdrachts- en tegenoverdrachtsprocessen plaatsvinden, en ergernis, wantrouwen of jaloezie niet overwonnen kunnen worden<sup>47</sup>. Deze sociaal-psychologische processen kunnen mede hun oorzaak vinden in sociaal-culturele en sociaal-structurele factoren die de afzonderlijke dialoogpartners te boven gaan. Een belangrijke sociaal-culturele factor is bijvoorbeeld de gepercipieerde suprematie van de ene cultuur en religie boven de andere, een verschijnsel dat bij kerkleden vaker voorkomt dan bij niet-kerkleden<sup>48</sup>. In zo'n geval kan men dialogiseren wat men wil, maar een perspectiefwisseling komt niet tot stand. Een belangrijke sociaal-structurele factor is de feitelijke en/of gepercipieerde ongelijkheid in economische en politieke zin. Waarom zouden arme islamieten in de Arabische landen in de schoenen van rijke westerlingen gaan staan om het perspectief van die rijken in te nemen, terwijl het enige waarnaar zij smachten gerechtigheid is?<sup>49</sup> Om het paradoxaal uit te drukken: het is een blijk van gebrek aan

perspectiefwisseling om juist van deze islamieten perspectiefwisseling te vragen!

Terwijl de eerste stap, het comparatief onderzoek, en de tweede stap, de perspectiefwisseling, reeds tal van problemen met zich meebrengen, de derde stap, die ik met de term oordeelsvorming heb aangeduid, is met nog meer voetangels en klemmen omgeven. Dat kan ook welhaast niet anders, omdat het in de oordeelsvorming om de vraag naar waarheid gaat.<sup>50</sup> Het komt mij voor dat deze waarheidsgerichte oordeelsvorming vaak óf te vroeg óf te laat plaatsvindt. Zij vindt te vroeg plaats in het geval van de katholieke kerk die in het document *Dominus Jesus* stelt dat haar geloof absoluut, universeel, exclusief en uniek is, en deze stelling poneert voordat de dialoog een aanvang heeft genomen, hetgeen haar op het verwijt van indoctrinatie komt te staan.<sup>51</sup> De waarheidsgerichte oordeelsvorming vindt te laat plaats wanneer religieuze leiders en geleerden uit irenische motieven nalaten te zeggen wat zij van de partner, waarmee ze in gesprek zijn, vinden en wat ze van zichzelf vinden, en door deze ontwijkingsmethode de dialoog verwaarlozen.

Om de Scylla van de indoctrinatie en de Charybdis van de verwaarlozing te ontlopen, wil ik een lans breken voor tijdige wederzijdse oordeelsvorming. Dit geldt te meer daar een oordeel tóch wordt geveld, impliciet, of expliciet achter de rug van de dialoogpartner om. De cultuurpsycholoog Welten meent dat cultuur in belangrijke mate bestaat uit het commentaar achteraf dat we hebben op ontmoetingen die we eerder met andere mensen hebben gehad<sup>52</sup>. Wellicht gaat het te ver te stellen dat religieuze cultuur in belangrijke mate bestaat uit het commentaar achteraf op de dialogen die eerder met vertegenwoordigers van andere religies zijn gevoerd. Maar zo veel is zeker: we leveren commentaar, we vellen oordelen, we plegen evaluaties. En als dit dan tóch het geval is, geldt de regel van oprechtheid zoals die in elke dialoog geldt: een oordeel velt men in het aangezicht van de andere partij.

Maar hoe? En: hoe moeten we ons het onderzoek ernaar voorstellen? Op dit punt zou ik de perspectiefwisselingstheorie van Habermas achter me willen laten. Habermas meent dat wanneer 'ik' het 'jij'-perspectief inneemt en 'jij' het 'ik'-perspectief inneemt, er een coördinatie van perspectieven vanuit het 'hij'-perspectief ontstaat, waarin beide tot hun recht komen<sup>53</sup>. Dat beide tot hun recht komen, is wat we beogen in de interreligieuze dialoog, maar gebeurt dat op basis van de waarnemerspositie van een zogenaamde buitenstaander, die een 'hij' is? Bestaat er wel een neutrale waarnemer? En: kan een neutrale waarnemer -als hij bestaat- een onpartijdig beoordelaar zijn?<sup>54</sup>

Het gaat hier niet om een loutere spitsvondigheid. De vraag die aan de orde is, raakt de wetenschapsbeoefening in het algemeen. Is het juiste oordeel over wat waar is, ook in de religie, louter het resultaat van het innemen van het toeschouwersperspectief? In wetenschapstheoretische termen geformuleerd: is het juiste oordeel over de waarheid louter voorbehouden aan de objectieve, neutrale wetenschap?

En welke wetenschap is dat? Is hier slechts plaats voor de natuurwetenschappen, of ook voor de menswetenschappen?

Wetenschapstheoretisch zijn hier twee inzichten in het geding. Vooreerst, het verschil tussen natuurwetenschappen en menswetenschappen bestaat niet hierin dat de natuurwetenschappen feiten onderzoeken en de menswetenschappen ideeën. De natuurwetenschappen houden zich niet met feiten bezig, maar -evenals de menswetenschappen- met gegevens: gegevens die ze zelf construeren en daartoe hun eigen methoden van dataverzameling en data-analyse ontwikkelen. Theorieën worden niet aan feiten getoetst, maar aan data, terwijl afwijkende data tot wijziging van de theorieën leiden. Aan constructivisme ontkomt geen enkele wetenschap.<sup>55</sup>

Vervolgens, binnen de menswetenschappen voltrekt het onderzoek zich door een gecombineerd proces van *verstehen* en *erklären*. In een eerste fase staan de inzichten van de *verstehende* onderzoeker als deelnemer centraal. In een tweede fase worden deze inzichten op een gedistantieerde wijze door de *erklärende* onderzoeker getoetst. En in een derde fase worden de onderzoeksresultaten -als het ware gezuiverd, aangevuld en gecorrigeerd door de *verstehende* onderzoeker- gereïnterioriseerd naar hun zin en betekenis.<sup>56</sup>

Met andere woorden, voor menswetenschappelijk onderzoek is het exclusief innemen van een neutraal waarnemersperspectief niet alleen onwenselijk, maar ook onmogelijk. In het geval van de interreligieuze dialoog kán het antwoord op de vraag naar waarheid niet komen van degene die zich uitsluitend als neutraal toeschouwer opstelt, maar van de dialoogpartners zelf: zij zijn het -en niet de neutrale buitenstaander- die getroffen zijn door de vraag naar waarheid. Echter, zij nemen daartoe niet een neutraal 'hij'-perspectief in, zoals Habermas meent. Zij nemen als 'ik' en 'jij' de rol van een betrokken, maar onpartijdig rechter op zich, een gedachte die ik verder aan de hand van Ricoeur wil uitwerken.

Wat doet een rechter in de rechtspraak? Wat doet de historicus als beoordeelaar van de geschiedenis? Wat doet de arts bij het stellen van een diagnose? Wat doet de opvoeder bij de overdracht van waarden en normen? Wat doet de politicus bij de keuze van een wettelijke regeling?<sup>57</sup> In al deze gevallen luidt de eerste basisregel: om welke personen het ook gaat en welke opvattingen ook in het geding zijn, de waardigheid en gelijkheid van deze personen staan buiten kijf, zoals ook de opvattingen waarvan ze blijf geven, een waardige en gelijke behandeling vereisen. De tweede basisregel luidt dat de voor- en tegenstanders van een bepaalde positie zo volledig mogelijk dienen te worden gehoord, alsook hun getuigen en getuige-deskundigen, eventueel ook in een kruisverhoor, toegepast volgens de regels van rechtvaardigheid. De derde basisregel luidt dat de rechter -hier dus de partijen in hun rol van rechter- niet alleen de visies en argumenten van beide partijen in zijn beschouwing betreft, maar daarnaast ook de specifieke context in ogenschouw neemt, de onherhaalbaar-

heid van de situatie en de uniciteit van de personen verdisconteert, die zich in die situatie bevinden, en zo wikkend en wegend, de voor- en nadelen van het inzicht dat hij aan het vormen is tegen elkaar afwegend, tot een attestatief oordeel komt. Attestatie (*attestation*) betekent: in deze situatie kom ik, als rechter, het geheel overziende, alle relevante aspecten meenemende, alle mogelijke voors en tegens afwegende, en strevend naar verstandige oordeelsvorming, tot een besluit -niet een conclusie, maar een besluit- waar ik zorgvuldig over nagedacht heb, dat alle fragiliteit in zich draagt waardoor zulke oordelen nu eenmaal worden gekenmerkt, dat geen mathematisch of logisch bewijs kent, maar ook niet gebaseerd is op de wens om te behagen of te verleiden, dat de kenmerken heeft van de *logique du probable*, en dat ik weer herroep wanneer zich andere inzichten, andere gegevens of andere samenhangen aandienen, want “er is altijd plaats voor een ‘maar’”<sup>58</sup>: dát is een attestatie, dát is een attestatief oordeel<sup>59</sup>. Een attestatief oordeel is van dien aard dat beide partijen er zich (voorlopig) in kunnen herkennen. Wanneer dit niet zo is, dan dienen zij daarover alsnog in gesprek te gaan en als het ware door hun geschil heen te werken (‘durcharbeiten’, ‘working through’), zoals wanneer historici die een rivaliserende versie van een historisch gebeuren geven, met elkaar in discussie dienen te gaan en hun verschil in visie alsnog in hun oordeelsvorming dienen te verwerken<sup>60</sup>. Het ware te wensen dat een studie van de interreligieuze dialoog ook het onderzoek zou bevatten naar dit soort -wat ik nu noem- ‘interreligieus procesrecht’. Zonder dit onderzoek blijft de studie van de interreligieuze dialoog halverwege de weg naar waarheid steken, of heeft ze zelfs deze weg nog niet eens betreden.

Tot dusver heb ik gewezen op het belang van de studie der religies als zodanig en heb ik vervolgens drie stappen genoemd die noodzakelijk zijn voor de studie van de interreligieuze dialoog, namelijk comparatief onderzoek, perspectiefwisseling en oordeelsvorming. Hiermee is echter de studie der religies nog niet uitgeput. De Faculteit der Theologie, omgevormd tot een Faculteit der Religiewetenschappen, doet er verstandig aan om bij haar onderwijs en onderzoek ook die vakken uit andere faculteiten te betrekken die vanuit de paradigma's van die faculteiten het verschijnsel religie bestuderen. Ik noem hier: economie der religie, politicologie der religie alsook rechtsgeleerdheid en religie -drie terreinen waarop ik graag niet slechts theologen, maar ook economen, politicologen en juristen zelf werkzaam zou zien. Ik noem vervolgens drie vakgebieden uit de sociale wetenschappen: sociologie, psychologie en antropologie der religie; drie terreinen die meestal door sociale wetenschappers zelf worden bestreken. Verder noem ik de relevante vakgebieden uit de Faculteit der Letteren, zoals taal- en letterkunde alsook geschiedenis van de religie, alsook de relevante vakgebieden uit de Faculteit der Filosofie, zoals de geschiedenis van de westerse en oosterse filosofie alsmede de filosofie van de religie, waarmee de Faculteit der Theologie vanouds nauwe banden onderhoudt. Tenslotte noem ik ook

de 'harde' faculteiten, zoals de Faculteit der Medische wetenschappen met een te ontwikkelen vakgebied als gezondheid en religie, alsook de Faculteit der Natuurwetenschappen met te ontwikkelen vakgebieden zoals 'life sciences en religie'<sup>61</sup> en 'the human brain en religie'<sup>62</sup>. Deze vakken kunnen als keuzevakken in het curriculum worden opgenomen, ten einde bij te dragen tot de verscherping en verdieping van de studie der interreligieuze dialoog.

Het geheel nog eens samenvattend zie ik een curriculum voor me in de bachelors- en masters-opleiding met inleidende, voortgezette en specialistische cursussen in de religies van West-Azië, Zuid-Azië, Oost-Azië, *indigenous religions* en tenslotte niet-religieuze, immanente levensbeschouwingen. Vervolgens neemt de studie van de interreligieuze dialoog een centrale plaats in het curriculum in, en wel volgens de beginselen die ik eerder heb genoemd: comparativiteit, perspectiefwisseling en oordeelsvorming. Tenslotte wordt er in het curriculum plaats geboden voor de studie der religie en religies vanuit paradigma's in andere faculteiten: economische, politicologische, juridische, sociaal-wetenschappelijke, natuurwetenschappelijke en medische paradigma's. Mij dunkt, als men op deze wijze de studie der religies opzet, vindt zij als vanzelf haar legitieme plaats in de universiteit en kan zij ook voluit wetenschappelijk van de universiteit profiteren.

### 3. Het religieus genootschap

Het mag dan zo zijn dat een opzet, zoals geschetst, van de Faculteit der Theologie, omgevormd tot een Faculteit der Religiewetenschappen, beantwoordt aan de eisen vanuit de maatschappij, zoals ik in het eerste deel aangaf, alsook aan de eisen van de universiteit, zoals ik in het tweede deel aangaf. De vraag is echter of deze opzet de goedkeuring ondervindt of ondervinden kan in de ogen van het religieus genootschap, zoals de joodse, christelijke, islamitische of hindoeïstische genootschappen. Ik maak me daarover geen illusies, althans voor de korte termijn. Ten eerste zullen zij bezorgd reageren vanwege het (vermeende) tekort aan cursussen in de eigen religie. Ten tweede zullen zij zeggenschap willen behouden of verkrijgen met betrekking tot de benoeming van docenten. Ten derde zullen zij -althans de kerken- niet voetstoots afstand willen doen van de welhaast exclusieve relatie tussen de Faculteit der Theologie en het betreffende kerkgenootschap.

Maar hoe zien de zaken eruit voor de lange en langere termijn: de komende 10 tot 25 jaar -als die termijn al niet te lang bemeten is? Door de toenemende globalisering, multiculturalisering en secularisering komt de legitimiteit van de Faculteit der Theologie als kerkelijke faculteit of als kerk-gerelateerde faculteit, hoe ook opgevat, onder steeds grotere druk te staan, zo heb ik betoogd. Het is opmerkelijk dat het recente rapport van de Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid (WRR), getiteld 'Nederland als immigratiesamenleving', maar liefst vier keer het belang van

de opleiding van imams onderstreept.<sup>63</sup> Is het legitiem overall in Nederland aparte schooltjes voor allerlei religies en voor allerlei tradities binnen die religies te laten voortbestaan of zelfs op te richten? Dé oplossing, zo meen ik, is de omvorming van de Faculteit der Theologie in een Faculteit der Religiewetenschappen.

Komt de christelijke theologie dan niet tekort? Dat hangt af van de inhoudelijke en structurele vormgeving. Met de inhoudelijke vormgeving bedoel ik het volgende. De studie van de dialoog vereist, zo heb ik betoogd, de voortdurende wisseling van het binnen- en het buitenperspectief. De ontwikkeling van het binnenperspectief draagt bij tot de eigen theologie van de verschillende religies, dus ook tot de theologie van de christelijke religie, de christelijke theologie. De perspectiefwisseling draagt bij tot een eigen dialogale theologie van de verschillende religies, dus ook tot een dialogale christelijke theologie. Met de structurele vormgeving bedoel ik dat het voor de hand ligt dat het cluster van de Abrahamitische religies sterk wordt uitgebouwd, en dat daarbinnen de christelijke religie, inclusief haar verschillende denominationele tradities, een speciale plaats inneemt. De reden is gelegen in het historische en contemporaine, maatschappelijke en culturele belang van de Abrahamitische religies, speciaal de christelijke religie, in de Europese samenleving.<sup>64</sup> En met die speciale plaats van de christelijke religie bedoel ik dat zij op een even geavanceerd niveau bestudeerd dient te blijven worden vanuit de literaire, historische, systematische en empirische vakken, als dit nu het geval is.

Maar, zo kan men vragen, als de christelijke theologie dan niet tekort komt, komen dan niet de christelijke kerken tekort? De vroegere minister van justitie, De Ruiter, voerde tijdens het colloquium '125 jaar Duplex Ordo', gehouden aan de Faculteit der Godgeleerdheid van de Universiteit Utrecht op 8 juni 2001, een even eenvoudig als verstandig pleidooi voor de invoering van een zogenoemd *effectus ecclesiasticus*, een kerkelijk effect, voor hen die voldoen aan de criteria die vooraf in goed overleg tussen faculteit en kerk zijn overeengekomen. Het uitgangspunt daarbij is: de faculteit verzorgt het onderwijs, zij doet dat volgens de vrijheid van onderwijs en onderzoek, die wezenlijk bij de universiteit hoort -dus zonder daarop een stip of jota in te leveren-, en de kerk laat in goed overleg weten welke criteria zij verbindt aan de opleiding tot professioneel-ambtelijke functies. Concreet kan dit uitmonden in de vereiste dat de kandidaat een dossier aan de kerk overlegt met positieve tentamen- en examenuitslagen voor een lijst met vooraf bepaalde vakken, waarin uiteraard ook systematische en praktisch-theologische vakken voorkomen. Zo'n kerkelijk effect biedt de kandidaat geen garantie voor een loopbaan, maar maakt hem wel beroepbaar en benoembaar. Op dezelfde wijze is aan de Faculteit der Rechtsgeleerdheid een civiel effect verbonden aan de opleiding tot jurist, resp. advocaat en rechter, voor zover deze opleiding voldoet aan de criteria vastgesteld door een buiten-universitair orgaan, in casu de staat. Het pleidooi van de oud-minister klinkt

vandaag wellicht te mooi om waar te zijn, maar dat de band tussen faculteit en kerk aan vernieuwing toe is, leert de discussie aan de faculteiten die op een bijzondere wijze met de Nederlandse Hervormde Kerk en met de Gereformeerde Kerken verbonden zijn, maar leert ook de discussie die -vooralsnog binnenskamers- aan sommige katholieke faculteiten in binnen- en buitenland wordt gevoerd. Het zou de kerken niet alleen sieren, maar het zou ook hun welbegrepen eigenbelang dienen om van deze discussie niet alleen kennis te nemen, maar er ook constructief, met een open oog voor de toekomst, leiding aan te geven, want ze zal vroeg of laat -in alle openbaarheid- toch moeten worden gevoerd.

Daarbij mag en kan het kernprobleem natuurlijk niet worden ontlopen: hebben de kerken wel vertrouwen in de vrijheid van onderwijs en onderzoek die aan de universiteit worden behartigd? Is deze niet in strijd met de boodschap die de kerken hebben uit te dragen? Daarbij gaat het niet om de tegenstelling tussen descriptiviteit aan de kant van de universiteit en normativiteit aan de kant van de kerken. Die tegenstelling is onjuist: ik heb betoogd dat de normativiteit -in de oordeelsvorming met het oog op de waarheid- tot het wetenschappelijk bedrijf zélf behoort. Het gaat om de tegenstelling tussen wetenschappelijke normativiteit en kerkelijke normativiteit. Op de keper beschouwd zijn er slechts twee alternatieven: ofwel de kerken hebben vertrouwen in de vrije zoektocht naar waarheid in de universiteit, óf ze trekken hun ambtskandidaten van de universiteit terug en richten eigen scholen en schooltjes op, ongesubsidieerd dan wel gedeeltelijk of geheel gesubsidieerd door de staat. Een onheldere mix van beide alternatieven, zoals we nu kennen, houdt in, zoals David Tracy bekend, dat we doorgaan met *muddling through*<sup>65</sup>.

Wellicht is uw reactie op mijn hele betoog dat deel 1 en deel 2 goed te volgen zijn, maar dat deel 3 dat betrekking heeft op de relatie tussen faculteit en religieus genootschap niet alleen kort van afmeting is, maar ook gespeend van enige realiteitszin. Kort is dit laatste deel inderdaad, maar een illusie zou ik het niet willen noemen. Het enige is dat we in dit deel op het terrein van de hogere universiteits- en kerkpolitiek komen, en het betreden van dit terrein, dat met zo veel voetangels en klemmen omgeven is, is iets dat u van een eenvoudige geleerde redenaar bij gelegenheid van een diesviering en rectoraatsoverdracht niet kunt vragen. Dat is iets dat hij graag aan de bestuurderen, rectoren en decanen overlaat.

Daarmee wens ik de nieuwe rector tegelijk veel sterkte en succes bij het vervullen van zijn ambt, en roep hem toe:

*Salve Rectore Salve!*



## Noten

1. Deze ontwikkelingen zijn te voorzien vanwege de zwakker wordende scheidslijnen tussen natuurwetenschappen en medische wetenschappen en de groeiende onderzoekssamenwerking op submoleculair gebied, en vanwege de zwakker wordende scheidslijnen tussen sociale wetenschappen en letteren en de ontwikkeling van gezamenlijke onderzoeksprogramma's op het terrein van hersenen, taal en gedrag.

2. Zo utopisch is deze gedachte althans in verbale zin nu ook weer niet, zoals blijkt uit het feit dat er tijdens de behandeling van de rijksuniversiteiten in de Tweede Kamer op 8 maart 1876 een poging is ondernomen om de Faculteit der Theologie om te dopen tot een Faculteit der Godsdienstwetenschap; cf. O.J. de Jong, *Theologie als taak van staat en kerk*, paper ten behoeve van het Colloquium '125 jaar Duplex Ordo' op 8 juni 2001, Faculteit der Godgeleerdheid, Universiteit Utrecht.

3. Voor het onderscheid tussen actualiteit, conjunctuur en structuur zie: F. Braudel, *Geschiedschrijving*, Baarn 1979.

4. Tracy houdt ook deze volgorde aan; cf. D. Tracy, *The Analogical Imagination, Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1986, 3-46. Indien men een andere volgorde kiest -bijvoorbeeld religieus genootschap, universiteit, maatschappij, of religieus genootschap, maatschappij, universiteit- komt men wellicht tot andere conclusies dan ik in deze rede kom.

5. Deze drie processen hangen onderling samen wanneer men ze beziet vanuit het perspectief van de modernisering, in weberiaanse zin te verstaan als: de rationalisering van de techniek en de empirische wetenschapsbeoefening, in wisselwerking met de rationalisering van het economisch, politiek, sociaal, cultureel, artistiek en religieus domein; cf. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920; id., *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1921; W. Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentales Rationalismus, Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen 1979; H. Peeters, *Burgers en modernisering*, Nijmegen/Deventer 1984; voor een bondige samenvatting: J.A. van der Ven, *Ecclesiology in Context*, Grand Rapids 1996, 5-21.

6. Deze vier vormen van globalisering corresponderen aan de vier paradigma's van Wallerstein, Meyer, Robertson en Luhmann van waaruit globalisering wordt bestudeerd; cf. P. Beyer, *Religion and Globalization*, Sage, London 1994.

7. R.J.Schreiter, *Theologie en cultuur in een nieuw millennium*, inaugurele rede, KU Nijmegen, 15 maart 2001, p. 4.

8. M. Castells, *The Rise of the Network Society*, Blackwells, New York 1996.

9. B. Smart, (ed.), *Resisting McDonaldization*, London 1999.

10. Vanuit analytisch gezichtspunt wordt op de term 'fundamentalisme' kritiek geleverd, omdat ze een specifiek protestantse achtergrond heeft, maar vooral ook omdat erin voorbij wordt gegaan aan het gegeven dat allerlei recente bewegingen niet zo zeer een 'herbronning' beogen als veeleer een reactie vormen op de onwenselijk geachte globalisering en de tucht van de markt en de media, en daartoe religieuze identiteiten (her-)uitvinden; cf. NWO, *The Future of the Religious Past: Elements and Forms of Faith for the 21st Century*, Programma notitie, Workshop 1 november 2001, p. 8-9.

11. S. Wiedenhofer, s.v. Theologie, *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2000, 9, 1435-1444, hier 1439; H. Bürkle, s.v. Theologie der Religionen, *ibidem*, 1444-1447, hier 1444.

12. H. Vroom, *Religies en de waarheid*, Kok, Kampen 1988, 241vv; Chakravarthi Ram-Prasad, *Teaching South Asian Religions in Britain*, in: *Religious Studies News*, Fall 2001, 3-6.

13. Zie N. Smart, Foreword, in: P. Connolly (ed.), *Approaches to the Study of Religion*, Cassell, London/New York 1999, IX-XIV; Fr. Clooney, *Theology After Vedanta, An Experiment in Comparative Theology*, Albany 1993; D. Burrell, *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame 1993.

14. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Allochtonenbeleid*, Den Haag 1989, 20.

15. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Nederland als immigratieland*, Den Haag 2001, 50. De directeur van de 'Population Division' van de VN, Joseph Chamie, is van mening dat de landen in West-Europa hun strikte immigratiebeleid dienen op te geven om een oplossing te bieden voor het gebrek van adequate generatievervanging ten gevolge van de wanverhouding tussen lage fertiliteit en lage mortaliteit en hoge levensverwachting; cf. J. Chamie, *World Population in the 21<sup>st</sup> Century*, paper presented at the Conference "Immigratie tussen Beleid en Werkelijkheid", Research and Documentation Centre (WODC), Ministry of Justice, The Netherlands, Conference Centre 'Reehorst', Ede, 25 October 2001; Themanummer: *Immigratie tussen Beleid en Werkelijkheid*, *Justitiële Verkenningen* 27(2001)5; E. Guild, *Moving the Borders of Europe*, inaugural lecture, KU Nijmegen 2001.

16. W. Ultee, W. Arts, H. Flap, *Sociologie: vragen, uitspraken, bevindingen*, Wolters-Noordhoff, Groningen 1992, 640vv.

17. De term *locus of dialogue* gebruik ik hier naar analogie van de *locus of policy*: cf.

18. Normbeelden, die een normatieve oriëntatie bevatten die gebaseerd is op een beeld, zijn te onderscheiden in somatische en culturele normbeelden. De eerste spelen bijvoorbeeld een rol in de partnerkeuze (haardracht, lichaamsbouw, lengte, huidskleur), de tweede in de interpersoonlijke omgangsvormen, het arbeidsethos, de solidariteit enz. cf. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, a.w. 197-199. De religieuze normbeelden zijn te beschouwen als een categorie binnen de culturele normbeelden. Ook zij oefenen invloed uit op de dagelijkse levensvoering, zoals -modo analogo- is aangetoond voor het calvinistisch ethos door M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Hamburg 1969, en voor het christelijk arbeidsethos in het algemeen door M. ter Voert, *Religie en het burgerlijk-kapitalistisch ethos*, diss. Nijmegen 1994.

19. Ik beperk me hier tot de secularisatie in West-Europa, hierbij aantekend dat het hier volgens Peter Berger om een uitzondering gaat ten aanzien van de rest van de wereld, die zich in een proces van de secularisatie zou bevinden; P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999; cf. J. Verweij, *Secularisering tussen feit en fictie, Een internationaal vergelijkend onderzoek naar determinanten van religieuze betrokkenheid*, diss. KUB, Tilburg 1998; M. Te Grotenhuis, *Ontkerkelijking, Oorzaken en gevolgen*, diss. KU Nijmegen 1999. Zeker is dat het proces der secularisering vertekend wordt door het romantisch-nostalgie beeld dat de 19<sup>de</sup> en de eerste helft van de 20<sup>ste</sup> eeuw gevormd hebben van de Middeleeuwen; cf. A.H. Bredero, *De ontkerstening der Middeleeuwen, Een terugblik op de geschiedenis van twaalf eeuwen christendom*, Agora/Pelckmans, Baarn/Kapellen 2000. Overigens wordt gemakkelijk over het hoofd gezien dat vandaag de dag ongeveer 40% van de allochtonen christen is; cf. F. Wijsen, "Een vreemdeling is twee dagen te gast...", *Afrikaanse katholieken in Nederland en hun uitdaging aan theologie en pastoraat*, in: L. Boeve/J. Haers (red.), *God ondergronds, Altiora*, Averbode 2001, 161-174.

20. Zie: J. Witte/J.D. van der Vyver, *Religious Human Rights in Global Perspective I*, The Hague 1996; J.D. van der Vyver/J. Witte, *Religious Human Rights in Global Perspective II*, The Hague 1996.

21. M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920; J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns I-II*, Frankfurt 1982, hier I, 262-331.

22. Een voorbeeld is Alister McGrath die in zijn handboek, *Christian Theology*, dat ook (in Nederlandse vertaling) in Nederland wordt gebruikt, de hele Verlichting over één kam scheert, zonder echt in te gaan op de worsteling waardoor de Verlichting trachtte in het reine te komen aan de ene kant met de misbruiken en uitwassen in de toenmalige kerken, inclusief hun wederzijdse verkettering tot in de godsdienstoorlogen toe, en aan de andere kant met de twee fundamentele

problemen die zich toen voordeden en zich nog altijd voordoen: hoe het godsgeloof te verenigen met de inzichten van experimenteel natuurwetenschappelijk onderzoek, en hoe het godsgeloof te verenigen met de autonomie van de mens en de mensenrechten. Hij onderkent wel het belang van de Verlichting, maar betreft deze vooral op de christologie, zonder duidelijk te maken dat de christologische problemen een afgeleide zijn van de zo juist vermelde fundamentele problemen; cf. A. McGrath, *Christian Theology, An Introduction*, Blackwell, Oxford 1994, 78-86, 182-188, 296-297, 309-320.

23. R. Porter, *Enlightenment, Britain and the Creation of the Modern World*, The Penguin Press, London 2000.

24. J. Israel, *Radical Enlightenment, Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001.

25. W. Cislo, *Die Religionskritik der französischen Enzyklopedisten*, Peter Lang, Frankfurt 2000. Om de Verlichting te begrijpen, is een goed begrip van de Renaissance onontbeerlijk: bijv.: *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, tome I, Michel, Paris 1999; *Le scepticisme au XVIe et au XVIIe siècle, Le retour des philosophes antiques à l'âge classique*, tome II, Michel, Paris 2001. Nog altijd zeer lezenswaardig: P. Gay, *The Enlightenment, An Interpretation*, I. The Rise of Paganism, II. The Science of Freedom, Norton, New York 1966-1969.

26. R. Ciafardone, *Die Philosophie der deutschen Aufklärung, Texte und Darstellung*, hg. von N. Hinske/R. Specht, Stuttgart 1990; W. Schmidt-Biggemann, *Theodizee und Tatsachen, das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*, Frankfurt 1988; cf. W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Düsseldorf 1969; Id., *Was heisst heute Aufklärung*, Düsseldorf 1972.

27. W. Cislo, a.w., p. 10; J.A. van der Ven, *Die verzögerte Aufklärung oder: der Gott der heutigen Jugend*, in: W. Gräb/B. Weyel (Hrsg.), *Praktische Theologie und protestantische Kultur in Berlin*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2002 (te verschijnen).

28. Daarbij kunnen de denkbeelden van vandaag evenzeer de indruk van 'ongodistische godistery' wekken als Spinoza's denkbeelden in zijn tijd; cf. R.H. Reeling Brouwer, *De God van Spinoza, Een theologische studie*, Kampen 1998, 81; Id., *Spinoza's 'ongodistische godistery'*, in: K. Biezeveld et al., *Wie God zegt, Spreken over God in een wereld zonder God*, Kampen 2001, 75-89; S. Breton, *Spinoza aujourd'hui*, in: L. Vinciguerra (ed.), *Quel avenir pour Spinoza?*, Editions Komé, Paris 2001, 13-36.

29. De polyvalente betekenis die aan de term religie althans sedert de *Wirkungsgeschichte* van de Verlichting wordt toegeschreven, waardoor het begrip zijn (vroegere, ogenschijnlijk eenduidige)

denotatieve lading heeft verloren, waarvoor een hele reeks van connotaties in de plaats is gekomen, maakt de vraag naar wat 'religie' is minder tot een louter academische kwestie, daar ze direct raakt aan het hier bepleitte empirisch onderzoek naar het 'heilige' onder concrete individuen en groepen. Zonder een definitie-vooraf van 'religie' loopt zulk onderzoek spaak, omdat men vooraf niet weet waarnaar men op zoek is, en ook omdat men er bij de verzameling, analyse en interpretatie van de data niet aan ontkomt een bepaalde definitie -welke ook- alsnog in te voeren. Zonder althans een ad hoc-definitie komt men er niet; zie: B. Saler, *Conceptualizing Religion*, Leiden 1993, 81-8; cf. H.-G. Heimbrock, *Öffnung zum Leben, Ein Forschungsbericht zur Phänomenologie in der neueren Praktischen Theologie*, in: *International Journal of Practical Theology* 4(2000)2, 253-283, hier 261/. Wellicht kan hier de benadering van de 'familiegelijkenissen van religie' in de zin van Wittgenstein uitkomst bieden, in welks voetspoor Edwards een matrix heeft opgesteld met op de horizontale as de leden van de religieuze familie en op de verticale as de veertien door hem ontwikkelde kenmerken van die familie: naarmate een lid lager scoort, wordt hij als grensgeval bestemd; cf. R.B. Edwards, *Reason and Religion*, New York 1972; J. Hick, *An Interpretation of Religion*, New Haven 1989. Het probleem echter keert terug bij de eerste twee familiekenmerken, namelijk *belief in a supernatural intelligent being or beings* en *belief in a superior intelligent being or beings*. Immers, is het juist hier de termen *supernatural* en *superior* te gebruiken, wetende dat het boeddhisme -afgezien van *folk bouddhism*- buiten deze beide kenmerken valt, zoals dat ook het geval is bij pantheïstische (of ook panentheïstische) tradities binnen het 'christendom, die zich eerder thuis voelen bij omschrijvingen als 'God-in-de-wereld/de-wereld-in-God', 'het één-en-het-al', 'absolute afhankelijkheid', 'absolute immanentie', maar ook bij mystieke stromingen die zich bedienen van omschrijvingen als 'het Niets', 'de Niets', 'Leegte', 'Naaktheid'?

30. De pastoraaltheoloog F.X. Arnold merkte reeds in 1949 op dat de Verlichting, waarvoor de katholieke kerk officieel de voordeur had gesloten, via de achterdeur toch in het bewustzijn van de mensen was binnengedrongen, en wel vanwege de prediking en catechese in de plaatselijke kerken, waarop de hiërarchie toch altijd minder invloed had en heeft dan zij wenst; zie: F.X. Arnold, *Grundsätzliches und Geschichtliches zur Theologie der Seelsorge*, Freiburg 1949; later opgenomen in: Id., *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1965, 11-212, vooral 91-212.

31. M. Sarot, *Betekenis en leven*, in: *Bijdragen, Tijdschrift voor filosofie en theologie* 54(1993)2, 162-176; Id., *Sisyphus revisited, Reflections on the Analogy between Linguistic Meaning and the Meaning of Life*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 38(1996) 219-231; Id., *Introduction, Happiness, Well-being and the Meaning of life*, in: V. Brümmer/M. Sarot (eds.), *Happiness, Well-being and the Meaning of Life, A Dialogue of Social Science and Religion*, Kok, Kampen 1996, 1-26.

32. Natuurlijk zijn in de curricula van de faculteiten waarin wordt opgeleid voor de drie oudste, reeds in de Middeleeuwen als zodanig bestaande professies (medische wetenschappen, rechten,

theologie), nog altijd minder wetenschappelijk-georiënteerde onderdelen te vinden. Echter, juist in deze sectoren ontwikkelen zich para-wetenschappelijke functies waartoe in toenemende mate door hogescholen wordt opgeleid, zoals bijvoorbeeld in de masters-opleiding voor *nurse practitioner*.

33. Men zou hierin een poging tot westerse suprematie en hegemonie kunnen zien, maar men kan ook -en dat is hier bedoeld- uitgaan van de rationalisering van de wetenschapsbeoefening in de zin van methodische differentiatie. Een andere vraag is of de hier vermelde vierdeling wel adequaat is: is de theorievorming in de 'systematische vakken' niet een dimensie van de drie 'andere' vormen van onderzoek: literair, historisch en empirisch?

34. Reeds de term 'interreligieuze dialoog' zelf is het voorwerp van discussie: is 'dialoog' niet een triviale term (geworden)? Als 'dialoog' een middel is, wat is dan het doel waartoe het middel wordt ingezet: het bewerken van eenheid of het respectvol laten voortbestaan van de veelheid? Hoe verhouden deze 'eenheid' en 'veelheid' zich tot de waarheid waarvan elk der religies zich de vertegenwoordiger acht? Is waarheid 'één' en/of 'veel'? Is religie 'één' of 'veel'? Is God 'één' of 'veel'? Als 'dialoog' zelf het doel is, wat is dan de zin en betekenis ervan in zowel antropologisch als religieus opzicht? Zijn 'waarheid' en 'religie' het product of het proces van de dialoog? Cf. W. Dupré, *Patterns in Meaning: Reflections on Meaning and Truth in Cultural Reality, Religious Traditions, and Dialogical Encounters*, Kampen 1994.

35. Hiermee werk ik de drie doelen uit die ik eerder aan alle communicatie heb onderscheiden: (1) de uitwisseling en vergelijking van cognitieve, affectieve en volitieve schema's en scripts, (2) de onderlinge verstandhouding ten aanzien van deze cognitieve, affectieve en volitieve schema's en scripts op basis van wederzijdse perspectiefwisseling, en (3) de gezamenlijke zoektocht naar waarheid met het oog op wederzijdse verrijking en uitzuivering (zie: J.A. van der Ven, *Practical Theology: An Empirical Approach*, Louvain <sup>2</sup>1996, 49-51; Id., *Formation of the Moral Self*, Grand Rapids 1998, 31).

36. Inculturatie en syncretisme verwijzen naar één en hetzelfde proces van (wederzijdse) beïnvloeding tussen religies, de eerste term vanuit het binnenperspectief van de betreffende religie, de tweede in pejoratieve zin vanuit het buitenperspectief; cf. Th. Sundermeier, *Was ist Religion, Religionswissenschaft im theologischen Kontext*, Kaiser, Gütersloh 1999, 175-179; P. Turkson/F.Wijzen (eds.), *Inculturation*, Kampen 1994; J. Gort et al. (eds.), *Dialogue and Syncretism, An Interdisciplinary Approach*, Grand Rapids 1989; Ch. Stewart/R. Shaw (eds.), *Syncretism/Anti-syncretism*, London 1994.

37. S. Lukes, *Making Sense of Moral Conflict*, in: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge 1989, 127- 142, hier 133-139. Rawls is van mening dat incompatibele en incomensurabele religieuze en levensbeschouwelijke theorieën een overlappende consensus niet

onmogelijk maken; cf. J. Rawls, *An Idea of an Overlapping Consensus*, in: John Rawls, *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge 1999, 421-448, Nederlandse vertaling in: T. Heysse/W.Goossens (red.), *Engelen van de wereld, Hedendaagse filosofen over democratie*, Pelckmans, Kapellen 2001, 100-125.

38. Zo wijst Dupré erop dat de kenschets van het christendom als zijnde een openbaringsreligie en die van het boeddhisme als zijnde een ervaringsreligie elkaar niet uitsluiten wanneer de wisselwerking tussen ervaring en openbaring wordt verstaan met behulp van drie bemiddelende begrippen: symbool, symboolruimte en traditie; cf. W. Dupré, *Erfahrung und Offenbarung*, in: A. Bsteh (Hrsg.), *Christlicher Glaube in der Begegnung mit dem Buddhismus*, Verlag St. Gabriel, Mödling 2001, p. 53-73, plus *Anfragen und Gesprächsbeiträge* p. 74-123.

39. Een overtuigend voorbeeld levert het onderzoek naar het geloof in geesten in Tanzania; cf. F. Wijsen, "I have all kinds of Medicines": Dialogue and Syncretism in African Christianity, in: W. Valkenberg/F.Wijsen (eds.), *The Polemical Dialogue*, Saarbrücken 1997, 123-145, vooral 143.

40. J.A. van der Ven, *God Reinvented? A Theological Search in Texts and Tables*, *Empirical Studies in Theology I*, Brill, Leiden 1998; J.A. van der Ven, J.S. Dreyer, H.J.C. Pieterse, *Attitudes towards Human Rights among South African Youth*, in: *Religion & Theology* 7 (2000)2, 111-141; Id., *Social Location of Attitudes towards Human Rights among South African Youth*, in: *Religion & Theology* 7 (2000)3, 249-283; Id., *Godsbeelden en mensenrechten: een positieve of negatieve bijdrage?* In: *Tijdschrift voor Theologie* 41(2001)3, 280-305; J.S. Dreyer, H.J.C. Pieterse, J.A. van der Ven, *Religious and human rights attitudes among South African youth in a time of transformation*, in: F.A. Swanepoel (ed.), *Religion, morality and transformation*, Unisa, Pretoria 2001, 103-134.

41. R.L. Selman, *The growth of Interpersonal Understanding*, New York 1980; R.L. Selman, D.F. Byrne, *A Structural-developmental Analysis of Levels of Role-Taking in Middle Childhood*, in: *Child Development* 1974-1975, 83-806.

42. Aldus worden hier vier vormen onderscheiden: interinstitutionele perspectiefwisseling, intergroeperspectiefwisseling, interpersoonlijke perspectiefwisseling en intrapersoonlijke perspectiefwisseling. Daarbij dient men ervoor te waken dat men de eigensoortige processen die zich op elk van deze vier niveaus afspelen niet tot elkaar reduceert; cf. J.A. van der Ven, *Ecclesiology in Context*, Grand Rapids 1996, 59. C. Sterkens, *Interreligious Learning, The Problem of Interreligious Dialogue in Primary Education*, *Empirical Studies in Theology*, vol. VIII, Brill, Leiden 2001, 75-95; zie: *Special Issue of Culture and Psychology* 7(2001)3 about Culture and the Dialogical Self: Theory, Method and Practice, met artikelen van H. Hermans en commentatoren over de intrapersoonlijke perspectiefwisseling in het dialogale zelf.

43. Bij de toepassing van het begrippenpaar 'binnen- en buitenperspectief' op religies dient men het gegeven te verdisconteren dat religies geen constante entiteiten zijn, maar levendige, veranderende, elkaar syncretistisch beïnvloedende processen vormen met polycentrische structuren waarin synchroon en diachroon polyvalente betekenissen liggen opgeslagen. Dit geldt niet alleen voor religies, maar ook voor culturen; cf. W. Welsch, *Transkulturalität, Die Veränderte Verfassung heutiger Kulturen*, in: F. Due et al., *Die Vielheit in der Einheit*, Frankfurt 1994, 83-122; W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin 1997.

44. Perspectiefwisseling is nog complexer dan ik het hier voorstel: cf. J.A. van der Ven, *Formation of the Moral Self*, Grand Rapids 1998, 272, waar ik nog twee processen aan de vier reeds genoemde heb toegevoegd: de interpretatie van de binnenperspectief-interpretatie van A door B en de interpretatie van de binnenperspectief-interpretatie van B door A. Het gevaar van het mislukken van perspectiefwisseling, waardoor de dialoog zelf kan mislukken, doemt op wanneer B een buitenperspectief-interpretatie van de binnenperspectief-interpretatie van A geeft: B/B(A/A), en wanneer A een buitenperspectief-interpretatie van de binnenperspectief-interpretatie van B geeft: A/A(B/B).

45. cf. K. Rahner, *Einzigkeit und Dreifältigkeit Gottes*, in: A. Bsteh (Hrsg.), *Der Gott des Christentums und des Islams*, Mödling 1978, 119-136; J. Dupuis, *Toward a Christian Theology of Religious Pluralism*, New York 1997; G. Greshake, *Der dreieine Gott, Eine trinitarische Theologie*, Freiburg 1997, 499-522. Voor een helder overzicht: W. Valkenberg, *Christ and the Spirit, Towards a Bifocal Christian Theology of Religions*, in: T. Merrigan/J.Haers (eds.), *The Myriad Christ, Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000, 121-129; P. Valkenberg, *Christelijke identiteit en religieuze verscheidenheid*, in: *Wereld en Zending* 30(2001)3, 20-27. Het gaat hier uiteindelijk om een *interpretatio christiana* van de 'niet-christelijke godsdiensten', die zich bedient van de *denkstructuur* van het 'anonieme christendom'. Op het gebrek aan perspectiefwisseling, waardoor gemakkelijk de verdenking van de vermenging van dialoog en zending wordt opgeroepen, reageren de vertegenwoordigers van de andere religies begrijpelijk met wantrouwen en afwijzing; cf. C. Hasselmann, *De wereldethiek-verklaring van Chicago* 1993, in: *Conciulium* 37(2001)4, 24-37, hier 31.

46. J.A. van der Ven, *Practical Theology: An Empirical Approach*, Peeters, Louvain 1996, 53-59.

47. J. Feldbrugge, *Commitment to the Committed, Treatment as Interaction in a Forensive Mental Hospital*, diss. KU Nijmegen, Lisse 1986; S. Cashdan, *Object Relations Therapy*, New York 1988.

48. Religieuze suprematie is op te vatten als een toespitsing op religieus gebied van het culturele complex van chauvinisme, dat onderscheiden dient te worden van patriotisme, aangezien het eerste bestaat uit een onvoorwaardelijke en kritiekloze positieve houding jegens de eigen groep en samengaat met etnisch exclusionisme, terwijl het tweede betrekking heeft op de trots op en de



liefde voor de eigen groep vanuit een voorwaardelijke en kritisch positieve houding, meestal zonder exclusionisme van immigranten en politieke vluchtelingen; cf. M. Coenders, *Nationalistic Attitudes and Ethnic Exclusionism in a Comparative Perspective, An Empirical Study of Attitudes Toward the Country and Ethnic Immigrants in 22 Countries*, diss. KU Nijmegen 2001; M. Lubbers, *Exclusionistic Electorates, Extreme right-wing voting in Western Europe*, diss. KU Nijmegen 2001.

49. P. Valkenberg, *The Myth of a Dialogue between Equals: Who needs Interreligious Dialogue in Western Europe?* In: W. Valkenberg/F.Wijzen (eds.), *The Polemical Dialogue*, Saarbrücken 1997, 85-104.

50. De oordeelsvorming is, zo zou men kunnen zeggen, slechts één aspect waarin de waarheid zich een weg baant, of één vorm waarin zij culmineert. Het oorspronkelijke 'oord' van de waarheid is niet het oordeel, maar het zich 'ont-bergen' en zich laten 'ont-dekken' van de waarheid in het menselijk in-de-wereld-zijn en in het 'zorgen' dat dit in-de-wereld-zijn bepaalt. "Dasein ist in der Wahrheit", maar tegelijk geldt -vanwege het 'Verfallen'-zijn van het 'Dasein' - "Dasein ist in der Unwahrheit" (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993, 222). Echter, omdat het 'Dasein' zich uitsprekt, spreekt de waarheid zich uit in het oordeel *als* verwijzend naar de waarheid-in-het-'Dasein' (Id., 223-226); cf. W. Dupré, *Conflict, Truth and Dialogue*, in: W. Valkenberg/F.Wijzen (eds.), *The Polemical Dialogue*, Saarbrücken 1997, 6-35.

51. *Dominus Jesus*, 6 augustus 2000; Nederlandse vertaling in: *Kerkelijke documentatie* 28(2000) 5, 3-20; cf. H. Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf 2001.

52. V. Welten, *Greep op cultuur, Een cultuurpsychologische bijdrage aan het minderhedendebat*, afscheidscollege KU Nijmegen 1992, 15-16.

53. Voor dit 'hij'-perspectief wordt wel de term 'buitenperspectief' gebruikt, waarmee deze term twee betekenissen krijgt. De eerste is: 'ik' geef vanuit mijn perspectief een interpretatie van de overtuigingen van mijn partner, en niet vanuit diens eigen perspectief, eerder aangeduid als A/B, of andersom: 'jij' geeft vanuit zijn perspectief een interpretatie van de overtuigingen die 'ik' koester, en dus niet vanuit mijn eigen perspectief, eerder aangeduid als B/A. De tweede betekenis is: 'hij' geeft een zogenaamde objectieve, neutrale, gedistantieerde interpretatie van de overtuigingen die 'ik' en/of 'jij' koester, aan te duiden als: C/A en/of C/B. Wanneer deze twee betekenissen door elkaar gebruikt worden, kan er slechts verwarring ontstaan.

54. In eerder werk sloot Habermas zich, zoals aangegeven, aan bij het neutrale, onpartijdige derde persoonsperspectief, zoals ontwikkeld door Selman; cf. J. Habermas *Theorie des kommunikativen Handelns II*, Frankfurt 1982, 53-56; Id., *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983. In later werk maakt hij onderscheid tussen neutraliteit en onpartijdigheid, waar-

bij hij opmerkt dat onpartijdigheid slechts bestaat “by extending the individual participant perspective in a *universal* fashion”, in: Erläuterungen zur Diskursethik, Frankfurt 1991, Engelse vertaling: Justification and Application, Remarks on Discourse Ethics, MIT, Cambridge 1993, p. 49, cf. p. 180, n. 39.

55. W. Pannenberg, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.

56. P. Ricoeur, Hermeneutics and the Human Sciences, Cambridge University Press, Cambridge 1981; Id., Time and Narrative I-III, The University of Chicago Press, Chicago 1984-1988.

57. cf. P. Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, Paris 2000, 413-4.

58. P. Ricoeur, Le juste entre le légal et le bon, in: Lectures 1, Autour du politique, Seuil 1991, 176-195, hier 195; cf. Id., L'acte de juger, in: Le Juste, Esprit, Paris 1995, 185-192.

59. Zonder de term ‘attestatie’ te gebruiken maakt Wentzel van Huyssteen duidelijk dat het oordeel dat (mens)wetenschappers vellen gekenmerkt wordt door het fallibilistisch proces van wiken en wegen en het opsporen van ‘the best reasons’, zodanig dat de gevonden waarheid in termen van een *weak notion* moet worden gekenschetst als *estimated truth*; cf. J. Wentzel van Huyssteen, The Shaping of Rationality, Toward Interdisciplinarity in Theology and Science, Eerdmans, Grand Rapids 1999, vooral 156-178, hier 163. Met andere woorden, het gaat om *our best current estimates of the truth*; cf. N.H. Gregersen/J. Wentzel van Huyssteen, Rethinking Theology and Science, Six Models for the Current Dialogue, Eerdmans, Grand Rapids 1998, 33; cf. J. Wentzel van Huyssteen, From religious Experience to Interdisciplinary Reflection, The Challenge of Empirical Theology, in: H.-G. Ziebertz et al. (eds.), The Human Image of God, Brill, Kampen 2001, 103-122.

60. P. Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Seuil, Paris 2000, 335-338.

61. Zie bijvoorbeeld: Ethiek en gentechnologie, Concilium 34(1998)2.

62. P. Oomen, Dialoog tussen theologie en natuurwetenschap, in: Concilium 36(2000)1, 139-146; P. Oomen et al. (red.), Hersenen, bewustzijn, zicht op onszelf, Valkhof, Nijmegen 2001.

63. Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, a.w., p. 12, 160, 162, 234.

64. Het maatschappelijk en cultureel belang van de Abrahamitische religies voor de geschiedenis van Europa, inclusief de contemporaine geschiedenis, staat buiten kijf; cf. P. Rietbergen, Europe, A Cultural History, London/New York 1998. Dit neemt niet weg dat er in de onderlinge relaties tussen deze drie religies niet tal van wetenschapstheoretische vragen besloten liggen die betrek-

king hebben op de relatie tussen de joodse, de christelijke en de islamitische theologie. Dwars daardoorheen vormt de relatie tussen de christelijke theologie en religiewetenschap nog weer een geheel eigen thema waarop ik in dit bestek evenmin kan ingaan. Er zijn minstens zes modellen voor de relatie tussen christelijke theologie en religiewetenschap te bedenken: isolatie, overlap, concentrische verhouding, omgekeerde concentrische verhouding, subsumptie, en omgekeerde subsumptie, maar steeds dient daarbij de terminologische verwarring verdisconteerd te worden die het gevolg is van locale en idiosyncratische conceptvorming; cf. W. Pannenberg, *Theologie und Wissenschaftstheorie*, Frankfurt 1973, 361-374; Th. Sundermeier, a.w., 214-242.

65. Tracy (a.w., p. 17) voegt er overigens ten aanzien van dit *muddling through* aan toe: “That English, empirical habit is, in my judgment, all to the good”. Echter, wat er empirisch aan deze *habit* is en dat zij *all to the good* is, ontgaat me. Mijns inziens vormt deze *habit* een ondeugdelijke strategie voor de lange en langere termijn, althans voor West-Europa.

LUMINA  
TUD  
VIDEUS  
LUMEN

# ThUK

ISBN 90-73954-53-3  
NUGI 631



9 789073 954533