

dr. V. Küster

Wie, met wie, over wat?

*Een zoektocht in het landschap van de
interreligieuze dialoog*

ORATIËS 26

WIE, MET WIE, OVER WAT?

Een zoektocht in het landschap van de interreligieuze dialoog

Rede

**uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
Crossculturele Theologie aan de Theologische Universiteit van de
Gereformeerde Kerken te Kampen op 28 november 2003 door**

dr. Volker Küster

Kamper Oraties 26

© 2003 Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken in
Nederland, Kampen

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Küster, dr. V.

Wie, met wie, over wat? Een zoektocht in het landschap van de interreligieuze
dialoog - Kampen, ThU - Kampen, - (Kamper Oraties 26)

Inaugurele rede, Theologische Universiteit van de Gereformeerde Kerken te
Kampen

ISBN 90-73954-67-3

NUR 700

Trefw.: theologie

Omslag: Hendriks – Kampen

WIE, MET WIE, OVER WAT?

Een zoektocht in het landschap van de interreligieuze dialoog

Na 11 september 2001 was de interreligieuze dialoog het gesprek van de dag. Maar: wie voert eigenlijk een dialoog met wie en over wat? Afgezien van wellicht de paus in de rooms-katholieke kerk of de Dalai Lama in het Tibetaanse boeddhisme, kennen religies geen centrale instanties, die bindend zouden kunnen spreken voor de hele religieuze gemeenschap. Zelfs de beide zojuist genoemde autoriteiten representeren slechts deelsystemen van hun respectievelijke religies. Religies zijn pluralistische complexen, die gedeeltelijk aan elkaar verwant zijn en elkaar beïnvloeden. De interreligieuze dialoog vindt dus strikt genomen niet tussen de religies plaats, maar tussen de gelovigen van de verschillende geloofssystemen.¹ Gelovigen construeren hun religieuze identiteit steeds opnieuw en wel op basis van hun eigen levensverhaal en de continu veranderende context. Noch deze constructies, noch de interreligieuze ontmoeting voltrekken zich in een ruimte zonder machtsverhoudingen. De machtsvraag moet zodoende op tenminste twee manieren worden gesteld. Ten eerste is het de vraag, welke stroming binnen een religieuze gemeenschap de macht heeft te definiëren wat orthodox is en wat niet. Ten tweede is het van belang, welke religieuze gemeenschap in een bepaalde context de overmacht heeft.

In deze rede behandel ik vanuit een christelijk perspectief eerst de theologische randvoorwaarden van de interreligieuze dialoog. Daarna inventariseer ik typen, aanleidingen en thema's van deze dialoog. Ik beperk mij daarbij tot de bilaterale dialoog tussen christenen en vertegenwoordigers van de andere abrahamitische religies, jodendom en islam, tot die met de aan elkaar verwante (oorspronkelijk Indische) religies hindoeïsme en boeddhisme, en tot die met de Afrikaanse religie. Nadat ik het terrein heb afgebakend (I) en het zogenaamde "tussen" heb verkend (II), gun ik u een blik in de derde ruimte, die door de interreligieuze dialoog wordt gecreëerd (III).

¹ Het Engelse begrip *inter-faith* is dan ook een adequatere beschrijving van de verhoudingen binnen de interreligieuze dialoog dan het begrip interreligieus.

I. Afbakening van het terrein

Om te beginnen onderscheid ik principieel tussen een *theologie van de religies*, die binnen een bepaald religieus denksysteem opereert, en een *theologie van de dialoog*, die voortvloeit uit de concrete ontmoeting tussen de aanhangers van twee of meer verschillende religieuze tradities. Daarbij vat ik het “van” in “theologie van de religies” op als een genitivus objectivus en niet als een genitivus subjectivus, alsof die theologie geformuleerd zou zijn door vertegenwoordigers van de religies zelf.² Terwijl een theologie van de religies die zo begrepen wordt, binnen het eigen systeem moet argumenteren, neemt een theologie van de dialoog de positie van de gesprekspartners mee in haar argumentatie. De theologie van de religies maakt een theologie van de dialoog mogelijk, of omgekeerd geformuleerd: een theologie van de dialoog vooronderstelt de theologie van de religies.³ Wanneer het eigen denksysteem geen ruimte laat voor andere religies, heeft een dialoog met hen weinig zin. Dit is een basisregel van de dialoog die mutatis mutandis ook voor die andere religies geldt.

Met deze vooronderstelling distantieer ik mij van de pluralistische theologie van de religies⁴, die claimt een logisch-coherente pluralistische optie aan te bieden binnen het christelijke denksysteem. Perry Schmidt-Leukel poneert in dit verband de these, dat exclusivisme, inclusivisme en pluralisme de drie basisopties zijn⁵, waaruit een ieder moet kiezen die deel wil nemen aan de

² Vgl. Reinhard Leuze, *Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionsgeschichte*, in: *Kerygma und Dogma* 24, 1978, 230-243.

³ Vgl. Pius F. Helfenstein, *Grundlagen des interreligiösen Dialogs. Theologische Rechtfertigungsversuche in der ökumenischen Bewegung und die Verbindung des trinitarischen Denkens mit dem pluralistischen Ansatz*, Frankfurt a. M. 1998; Alan Race, *Interfaith Encounter. The Twin Tracks of Theology and Dialogue*, London 2001.

⁴ Vgl. Reinhold Bernhardt, *Aufbruch zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 91, 1994, 230-246; Perry Schmidt-Leukel, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: *Theologische Revue* 89, 1993, 353-370; Pieter N. Holtrop, *Inleiding*, in: Pieter N. Holtrop en Lourens Minnema (eds.), *Voor Hem een ander? Ontwerpen voor een pluralistische theologie der religies*, Den Haag 1990, 9-29.

⁵ Deze driedeling – in inclusivisme, exclusivisme en pluralisme – gaat terug op John Hick. De verbreiding ervan kwam op gang door de werken van zijn leerlingen Alan Race en Gavin D’Costa. Vgl. John Hick, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985; Alan Race, *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian Theology of Religions*,

theologische discussie over het bestaan van andere religies en de manier waarop daarmee moet worden omgegaan.⁶

- De *pluralistische* theologie van de religies is een laatmodern fenomeen.⁷ Zij pretendeert de Rubicon over te trekken van de christelijke absoluutheidsaanspraak zowel in zijn exclusivistische als in zijn inclusivistische vorm. Daartoe wil zij een copernicaanse wending teweegbrengen in de christelijke theologie, waardoor in plaats van Jezus Christus, God in het centrum komt te staan. Op basis van de compatibiliteit met de Aziatische religies – in het bijzonder het boeddhisme, maar ook stromingen binnen het hindoeïsme – moet op deze stap van ecclesio- of christocentrisme naar theocentrisme echter nog een stap volgen en wel naar een positie aan gene zijde van theïsme/non-theïsme. Bij nader inzien blijft echter ook de pluralistische optie in haar verhouding tot een god of een transcendente grond uiteindelijk gebonden aan het inclusivistische denken en creëert zij feitelijk een soort metareligie.⁸
- De *exclusieve* positie is te herleiden tot Cyprianus (ca. 200/10-258). Zijn stelling “extra ecclesiam nulla salus”⁹ bleef vóór, tijdens en na het Tweede Vaticaanse Concilie een in het katholicisme gehandhaafde positie tegenover andere religies.¹⁰ Deze overtuiging leeft tevens in brede kringen van het protestantisme, maar dan in de christologische formulering “buiten Jezus Christus geen heil”.
- Ook de *inclusieve* positie heeft wortels in de oude kerk. Justinus (gest. ca. 165) zag in de hellenistische filosofie en literatuur de *logos spermatikos*, een kiem van waarheid ontspruiten.¹¹ Eusebius (ca. 260/65-338/39) heeft in

London 1983; Gavin D’Costa, *Theology and Religious Pluralism. The Challenge of other Religions*, Oxford/New York 1986.

⁶ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997.

⁷ Vgl. programmatisch John Hick, The Non-Absoluteness of Christianity, in: John Hick en Paul F. Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll/New York 1987, 16-36.

⁸ Reinhold Bernhardt spreekt in dit verband van *unitivem oder monistischem Pluralismus*. Vgl. Reinhold Bernhardt (ed.), *Horizontüberschreitung. Die pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 22.

⁹ Vgl. Cyprianus, Ep. 73,21, in: *CSEL* Bd. 3, deel 2, 795: “Salus extra ecclesiam non est”.

¹⁰ Vgl. ook de argumentatie in Dominus Jesus, de congregatie voor de geloofsleer, gepubliceerd in: *epd-Dokumentation* 39, Frankfurt a.M. 2000.

¹¹ Justinus, Apol. I,44 e.v.; zie daarbij Reinhold Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990², 100-103.

zijn twee werken *Demonstratio evangelii* en *Praeparatio evangelii*, gebruik gemaakt van respectievelijk het Oude Testament en hellenistische auteurs. Vanuit een apologetisch perspectief vinden de oudtestamentische beloften en het hellenistische geestelijke leven hun vervulling in het christelijk geloof. Moderne varianten op deze theologie van de vervulling zijn te vinden in de documenten van het Tweede Vaticaanse Concilie¹² en in de stelling van Karl Rahner (1904-1984), dat de mensen die nog niet de kans hebben gehad het evangelie te horen, “anonieme christenen” zijn.¹³

De soteriocentrische basisgedachte¹⁴ van het inclusivisme, dat ook in de andere religies sporen van heil te vinden zijn, wordt door de christelijke theologie in een christocentrisch en in een theocentrisch inclusivisme uitgekristalliseerd. Het christocentrische inclusivisme gaat uit van de vooronderstelling, dat Christus ook in de andere religies present is en dat zij op Hem zijn gericht. De theocentrische positie ziet de ene God ook aan het werk in de andere religies.¹⁵ Het inclusivisme heeft de deur geopend naar een dialoog tussen de religies en daarmee naar een theologie van de dialoog die de grenzen van het eigen systeem overschrijdt. Dat is de verdienste van het inclusivisme. Uiteindelijk neemt het de andere religies in hun eigen identiteit echter niet serieus, maar legt het beslag op hen.

Ook de pluralistische theologie van de religies valt niet te verenigen met de aanspraak op de waarheid en de uiteindelijke geldigheid van de religies. De claim op absolute geldigheid mag dan wel op een bijzondere manier het kenmerk zijn van de christelijke godsdienst, toch is zij de andere religies niet vreemd. Zo lijken de stamreligies in hun opstelling tegenover andere religies wel pluralistisch te denken: andere stammen hebben andere goden. Toch zijn zij tegelijkertijd naar buiten en naar binnen toe streng exclusivistisch. Wie van buiten komt, blijft een religieuze vreemdeling en wie bij hen hoort, maar zich bekeert tot een andere religie, verliest daarmee zijn sociale inbedding in de

¹² Vgl. Mikka Ruokanen, *The Catholique Doctrine of Non-Christian Religions. According to the Second Vatican Council*, Leiden e.a. 1992.

¹³ Karl Rahner, *Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen*, in: Karl Rahner, *Schriften zur Theologie* 5, Einsiedeln e.a. 1962, 136-158.

¹⁴ Binnen de pluralistische theologie van de religies zet met name Paul Knitter in op de soteriologie als verbindend element. Vgl. Paul Knitter, *Toward a Liberation Theology of Religions*, in: Hick en Knitter (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 178-200; Paul Knitter, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistische Theologie der Religionen*, uitgegeven door Bernd Jaspert, Frankfurt a.M. 1997, 201-215.

¹⁵ Deze wijze van argumentatie reikt van de scheppingsleer tot de pneumatologie.

gemeenschap. In het jodendom wordt de exclusieve aanspraak, het uitverko- ren volk te zijn (Dtn. 7:6-8), tegengesproken door een eschatologisch inclusi- visme dat de volken aan het eind der tijden ziet aansluiten (Jes. 2:2-4). Volgens de islamitische traditie wordt ieder mens als moslim geboren, zonder daarnaar te hoeven leven. De islamitische tolerantie tegenover andere schriftreligies (soera 2:105,145; 5:15,19) staat tegenover de absolute stelling- name van de islam als de enige ware religie bij God (soera 3:19; 48:28). Terwijl bij het Theravada-boeddhisme tenslotte alleen hij die als monnik leeft verlichting kan verlangen, is overeenkomstig de leer van het Mahayana- boeddhisme ieder mens een potentiële Boeddha. Zelfs het door vele pluralisten hooggeachte hindoeïsme denkt inclusief, maar niet pluralistisch. Als een spons zuigt het de andere religies in zich op. Hoewel het inclusivisme wel- haast werd verklaard tot het typische kenmerk van het hindoeïsme¹⁶, leidden hindoeïstische superioriteitsclaims in India tot gewelddadigheden tegen moslims en christenen. Daaruit volgt, dat een theologie van de religies die binnen een religieus systeem als logisch-coherent gedacht wordt, altijd voor het *exclusivisme-inclusivisme-dilemma* staat. De ambivalentie van de theolo- gie van de religies die uit dit dilemma voortkomt, laat een *Leerstelle*¹⁷ over voor een nog te formuleren theologie van de dialoog, die de positie van de telkens andere ander in haar beschouwing meeneemt.

Wie in een christelijke context over “dialoog” spreekt, moet tegelijkertijd verklaren in welke verhouding deze dialoog staat tot de zending.¹⁸ Zending is geen zuiver christelijk verschijnsel. Islam en boeddhisme zijn ook missionaire religies. In het jodendom en in het hindoeïsme speelt zending geen centrale rol, maar toch is zij ook daar niet onbekend. Alleen de stamreligies zijn niet missionair.

In de verhouding tussen zending en dialoog zijn vier mogelijkheden te onderscheiden: de beide uiterste posities zijn te vinden in de onderwerping van de dialoog aan zendingsdoeleinden in evangelicale kringen (*dialoog is*

¹⁶ Vgl. Andreas Grünschloss, *Der eigene und der fremde Glaube. Studien zur interreligiö- sen Fremdwahrnehmung in Islam, Hinduismus, Buddhismus und Christentum, Hermeneu- tische Untersuchungen zur Theologie* 37, Tübingen 1999, 5.

¹⁷ Vgl. Wolfgang Iser, *Der Akt des Lesens. Theorie ästhetischer Wirkung*, 2^e dr., München 1984.

¹⁸ Vgl. Volker Küster, *Mission and Dialogue*, in: *Voices from the Third World* 25, 2002, 112-119; Volker Küster, *Dialog VII: Mission und Dialog*, in: *Religion in Geschichte und Gegenwart*⁴, 821.

zending) aan de ene kant en in de vervanging van de zending door de dialoog in het milieu van de pluralistische theologie van de religies (*dialoog in plaats van zending*) aan de andere kant. Op het niveau van kerkelijke instituten worden dialoog en missie gescheiden gehouden (*dialoog naast zending*). Het Vaticaan heeft een congregatie voor de evangelisatie van de volken én een pauselijke raad voor de interreligieuze dialoog. Ook in de Wereldraad van Kerken zijn de commissie voor zending en evangelisatie en het secretariaat voor de interreligieuze dialoog nog steeds gescheiden. Tenslotte kan iemand alleen een dialoog aangaan, als hij zelf een eigen positie te vertegenwoordigen heeft. Dialoog en zending zijn dan noodzakelijkerwijze op elkaar betrokken (*dialoog en zending*). Zij doordringen elkaar. De christelijke zendingstheologie heeft geleerd de perspectieven van anderen te integreren. Voor de dialoog geldt het dubbele gebod: 1) tegenover elkaar getuigenis af te leggen van het eigen geloof en 2) de ander en zijn geloof zo te beschrijven, dat die ander zich in onze beschrijving kan herkennen. Daarbij hoort ook, dat het eigen ideaal niet wordt vergeleken met de praktijk van de andere religie.

II. Verkenning van het “tussen”

Nadat ik de theologische randvoorwaarden voor de interreligieuze dialoog heb opgesteld, richt ik mij nu op de vraag, wat zich afspeelt *tussen* de deelnemers van die dialoog. Daarbij onderscheid ik drie typen dialogen (1.). Iedere dialoog kent een concrete aanleiding en een repertoire aan *generatieve thema's* die hem bepalen (2.-4.). Deze thema's blijken uit hun relevantie voor de gegeven context of zijn constitutief voor de identiteit van de desbetreffende geloofsgemeenschap.¹⁹ In het proces van de dialoog worden zij zo nu en dan ook met elkaar verbonden. In de ontmoeting met andere religies zijn de generatieve thema's voor christenen, dat in Jezus Christus God, mens en heil bij elkaar worden gedacht en dat God de Drie-enige is. Daarbij komen dan de generatieve thema's van de andere religies. De kwestie van de verschillen tussen de beide geslachten behandel ik afzonderlijk, omdat deze in alle dialogen in dezelfde mate opdoemt (5.). Afsluitend benoem ik de overeen-

¹⁹ Het begrip generatief thema komt van Paolo Freire's *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, Stuttgart/Berlijn 1974. Vgl. Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi. Christologie interkulturell*, Neukirchen-Vluyn 1999, 37-41.

komsten en verschillen tussen de hier in ogenschouw genomen interreligieuze dialogen (6.).

1. Kleine typologie van de interreligieuze dialoog

De indeling van de verschillende typen dialogen in een dialoog van het leven, één van het verstand en één van het hart is gebaseerd op de deelnemers, de vorm en de inhoud van de betreffende dialoog.²⁰

- De *dialoog van het leven* voltrekt zich in het concrete samenleven van mensen met verschillende religieuze achtergronden. Vaak lopen de grenzen van de verbondenheid aan een religie door traditioneel grote gezinnen of dorpsverbanden heen. De mensen beleven de rituelen en de feesten van de verschillende religies mee bij hun familieleden of buren en soms nemen zij zelf ook daaraan deel. Zelfs in stedelijke contexten zijn zulke ervaringen nog mogelijk. Dit religieuze samenzijn vereist niet noodzakelijkerwijze gedetailleerde kennis van de leer van de betreffende andere religies. De dialoog van het leven is preconceptueel. Hij is gericht op een goed (samen)leven.²¹ Deze ethische basismotivatie is evident, kan op een brede consensus rekenen onder de mensen van goede wil in de verschillende religies en heeft geleid tot een lange serie initiatieven voor de dialoog.²²
- De *dialoog van het verstand* wordt gevoerd door geleerden uit verschillende religieuze gemeenschappen in bi- of multilaterale bijeenkomsten. Hij is conceptueel en dient de gemeenschappelijke zoektocht naar waarheid. Het initiatief voor deze dialoog komt vooral van christelijke zijde.²³

²⁰ Vgl. Leonard Swidler, *The Dialogue Decalogue: Ground Rules for Interreligious Dialogue*, in: *Current Dialogue* 5, 1983, 6-9; Diana L. Eck, *What do we mean by Dialogue?*, in: *Current Dialogue* 11, 1986, 5-15.

²¹ Onder het trefwoord *Konvivenz* heeft Theo Sundermeier het samenleven verklaard tot de basisvoorwaarde voor dialoog en zending. Vgl. Theo Sundermeier, *Mission und Dialog in der pluralistischen Gesellschaft*, uitgegeven door de Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannover, Hannover 1999.

²² In deze overtuiging werden al in 1893 het wereldparlement van de religies en in 1970 de eerste wereldconferentie van de religies voor de vrede bijeengeroepen. Ook Hans Küng plaatst zijn *Projekt Weltethos* onder het motto "Kein Weltfriede ohne Religionsfriede". Vgl. Marcus Braybrooke, *Pilgrimage of Hope. One Hundred Years of Global Interfaith Dialogue*, Londen 1992; Hans Küng, *Projekt Weltethos*, München 1996³. Deze geïnstitutionaliseerde vorm van de dialoog van het leven wordt ook wel als een zelfstandig type beschouwd. Vgl. Dialog und Verkündigung, *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 102, Bonn 1991, 42.

²³ De afdelingen van de Wereldraad van Kerken en het Vaticaan die zich bezighoudt met de dialoog, hebben een lange serie interreligieuze ontmoetingen georganiseerd. Ook zijn er

- In de *dialogo van het hart* ontmoeten de mystici van de verschillende religieuze gemeenschappen elkaar. De diverse meditatiepraktijk vormt de centrale plaats van ontmoeting. Deze dialoog van het hart is postconceptueel. In het centrum staat de wederzijdse verrijking door spirituele ervaringen en de zoektocht naar een gemeenschappelijke grond.²⁴ Christelijke Ashrams en hindoeïstische goeroes in India die Jezus beschouwen als één van hen, zenmeditatie onder leiding van katholieke monniken in Europa en in Amerika, boeddhistische zenmeesters die Meister Eckhart lezen, of de islamitisch-christelijke Sufi-dans, zijn voorbeelden van de spirituele variant van de dialoog. De vraag naar de mogelijkheden van het interreligieuze gebed en de interreligieuze viering is een recent verschijnsel van dit type dialoog.²⁵

In het volgende vraag ik naar de concrete aanleidingen voor de dialoog en richt ik mij in het bijzonder tot de conceptuele vragen die aan de hand van de generatieve thema's aan de orde komen.

2. Dialoog onder de abrahamitische religies

Jodendom, christendom en islam zijn aan elkaar verwante godsdiensten.²⁶ De jongere godsdienst erkent de oudere steeds als zijn voorganger(s). Omgekeerd beschouwen de oudere de jongere als ketterijen. Tegenwoordig benadrukken sommigen, dat het rabbijnse jodendom en het christendom beide zijn voortgekomen uit de religie van het oude Israël. Met de Tenach, of het Oude Testament, hebben zij een deel van hun geschriften met elkaar gemeen. Aanvankelijk verstond Mohammed zichzelf als de profeet van de Arabieren (mekkaanse fase). Op grond van onenigheden met vooral de joden, maar ook met de christenen in Medina, distantieerde hij zich echter steeds sterker van hen (medinische fase). In de koran wordt hij dienovereenkomstig beschreven als

vele lokale initiatieven genomen. Vgl. Andreas Grünschloss, *Interreligiöser Dialog in kirchlich-institutionellem Kontext*, in: Johannes A. van der Ven en Hans-Georg Ziebertz (eds.), *Religiöser Pluralismus und interreligiöses Lernen*, Kampen/Weinheim 1994.

²⁴ Vgl. Josef Sudbrack, *Meditative Erfahrung – Quellgrund der Religionen?*, Mainz/Stuttgart 1994.

²⁵ Vgl. het themanummer *Interreligious Prayer* van *Pro Dialogo* 98, 1998/2 (i.s.m. *Current Dialogue*); *Gott in vielen Namen feiern. Interreligiöse Schulfeiern mit christlichen und islamischen Schülerinnen und Schülern*, Gütersloh 1998.

²⁶ Vgl. Volker Küster, *Verwandschaft verpflichtet. Erwägungen zum Projekt einer "Abrahamitischen Ökumene"*, in: *Evangelische Theologie* 62, 2002, 384-398. Adel Theodor Khoury (ed.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe: Judentum, Christentum, Islam*, Graz e.a. 1987.

het zegel van de profeten (soera 33:40). Joden en christenen zijn weliswaar schatplichtig, maar zij genieten als “mensen van het boek” (soera 2:105,145; 5:15,19) bijzondere bescherming. De koran kent vele bijbelse gestalten.²⁷ Alledrie de religies beroepen zich op Abraham als hun stamvader en brengen hem in verband met centrale elementen in hun geloof. Hij vervulde de Tora al²⁸, hij is gerechtvaardigd door het geloof alleen (Gal. 3; Rom. 4), en hij was de eerste moslim (soera 3:65-67). Ook al vallen joden, christenen en moslims onder dezelfde beloften aan Abraham, toch scheiden de daarop gegronde religies hen meer dan dat zij hen verenigen.²⁹

De joods-christelijke dialoog

De joods-christelijke dialoog staat aan het begin van de naoorlogse initiatieven tot de dialoog. De Shoah leidde tot een grondige herbezinning in de verhouding van de kerken tot het jodendom.³⁰ Oorspronkelijk zou *Nostra aetate*, het decreet van het Tweede Vaticaanse Concilie over de verhouding tot de niet-christelijke religies, deze bezinning ook dienen. Eerst politieke druk uit de Arabische wereld voerde tot een uitbreiding van het thema.³¹ De Wereldraad van Kerken had lang vóór het opzetten van het programma voor de dialoog al een werkgroep voor het gesprek met het jodendom.³² Het idee om de joods-christelijke dialoog te verplaatsen naar de afdeling voor geloof

²⁷ Vgl. Karel Steenbrink, *Adam Redivivus. Muslim elaborations of the Adam saga with special reference to the Indonesian literary traditions*, Zoetermeer 1998; Karel Steenbrink, *Jonah: From a Prophetic Mission in Reverse to Inter-Religious Dialogue*, in: *International Review of Mission* 360, Geneva 2002, 41-51.

²⁸ Vgl. bijvoorbeeld het tractaat *Yoma* van de Babylonische talmoed uit het midden van de zesde eeuw, dat is geciteerd door Kuschel in zijn *Streit um Abraham. Was Juden, Christen und Muslime trennt – und was sie eint*, München 1994, 85: “Raw sagte: Unser Vater Abraham führte die ganze Thora aus”.

²⁹ Vgl. Karl-Josef Kuschel, a.w.; Berthold Klappert, *Abraham eint und unterscheidet. Begründungen und Perspektiven eines nötigen Dialogs zwischen Juden, Christen und Muslimen*, in: *Rhein Reden* 1/1996, Keulen 1996, 21-64; Olaf Schumann, *Abraham – der Vater des Glaubens*, in: *Evangelisches Missions Magazin* 110, 1966, 53-69 en 104-122 (= Berthold Klappert, *Hinaus aus der Festung. Beiträge zur Begegnung mit Menschen anderer Glaubens und anderer Kultur* [Studien zum interreligiösen Dialog 1], Hamburg 1997, 13-55 en in de uitgebreide versie met postscriptum en bijvoegsel 56-60).

³⁰ Vgl. S. Ph. de Vries, *Jüdische Riten und Symbole*, Wiesbaden 1984²; Kurt Schubert, *Die Religion des Judentums*, Leipzig 1992.

³¹ Vgl. Joachim Zehner, *Der notwendige Dialog. Die Weltreligionen in katholischer und evangelischer Sicht*, Studien zum Verstehen fremder Religionen 3, Gütersloh 1992, 21.

³² Tijdens de wereldzendingconferentie in Jeruzalem in 1928 richtte de internationale raad voor de zending (*IMC*) een werkgroep op voor het gesprek met het jodendom. In 1961 is zij samen met de *IMC* geïntegreerd in de Wereldraad van Kerken.

en kerkorde (*Faith and Order*) schiet in ieder geval zijn doel voorbij en neemt de identiteit van het jodendom als zelfstandige religie niet serieus. De joods-christelijke dialoog is duidelijk ethisch en politiek gemotiveerd. De koppeling van het jodendom aan de staat Israël wordt tegenwoordig echter steeds meer als een probleem gezien. Om een positieve houding aan te kunnen nemen ten opzichte van het jodendom hoeft de politiek van de staat Israël niet mede goedgekeurd te worden.

Het feit, dat de Tenach tegelijkertijd deel uitmaakt van de christelijke canon, heeft in de loop van het joods-christelijke bewustwordingsproces aanleiding gegeven tot discussies. Christelijke exegeten stelden voor om in plaats van "Oude" liever van "Eerste Testament" te spreken.³³ Ook de vertaling en de uitspraak van de Godsnaam werden geproblematiseerd.³⁴ Onbetwist bleef echter, dat joden en christenen dezelfde God aanbidden. De aanspreektitel Messias voor Jezus Christus en de hele christologie zijn daarentegen omstreden. De joodse Messiasverwachting is nog onvervuld en de verering van Jezus als de Zoon van God is voor de joden dan ook een ketterij. Daartegenover staan de pogingen aan joodse zijde om Jezus in het jodendom thuis te halen. Schalom Ben-Chorin heeft zelfs een trilogie gepresenteerd met de titel "De thuiskomst", waarin hij een joodse visie op Jezus, Paulus en Maria ontvouwt.³⁵ De door de christelijke theologie geconstrueerde tegenstelling tussen evangelie en wet werd in de loop van de joods-christelijke dialoog aan christelijke zijde gedeconstrueerd.³⁶ Noch de heiligheid, noch de heilzaamheid van de Tora voor het menselijke samenleven werden door Paulus in twijfel getrokken, zijn heilbrengende werking echter wel. Pogingen om de Messiastitel op te geven³⁷, leidden daarentegen tot een onacceptabele aantasting van het christelijk geloof. Jürgen Moltmann wijst in dit verband op het

³³ Vgl. Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf⁵ 1995.

³⁴ Vgl. Jürgen Ebach, Name ist Schall und Rauch. Beobachtungen und Erwägungen zum Namen Gottes, in: Jürgen Ebach e.a. (eds.), *Gretchenfrage. Von Gott reden – aber wie*, Gütersloh 2002, 17-83.

³⁵ Zie de volgende werken van Schalom Ben-Chorin: *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1977; *Paulus. Der Völkerapostel in jüdischer Sicht*, München 1980; *Mutter Mirjam. Maria in jüdischer Sicht*, München 1982.

³⁶ Peter von der Osten-Sacken, *Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus*, Theologische Bücherei 77, München 1987; Peter von der Osten-Sacken, *Die Heiligkeit der Tora. Studien zum Gesetz bei Paulus*, München 1989.

³⁷ Vgl. Leonard Swidler, *Der umstrittene Jesus*, Gütersloh 1993, 26.

eschatologische voorbehoud. Net als de joden wachten ook de christenen op de komst van de Messias.³⁸

De christelijk-islamitische dialoog

Terwijl in het gesprek met het jodendom aan christelijke zijde de overeenkomsten worden benadrukt, worden in de christelijk-islamitische dialoog³⁹ eerder de verschillen geaccentueerd. De islamitische presentie in het Westen en de problematiek rondom het Nabije Oosten hebben de roep om een dialoog versterkt. Deze dialoog is tot op heden echter tot een kleine cirkel beperkt gebleven. Nog steeds overschaduwden de gebeurtenissen van 11 september 2001 de christelijk-islamitische betrekkingen. Naast de actuele politieke conflicten vormen de algemene vraag van de verhouding tussen staat en religie, in het bijzonder de betekenis van de *sharia*, de islamitische wet, en de erkenning van de universele geldigheid van de mensenrechten het thema van de christelijk-islamitische dialoog.

Zowel de islamitische leer (soera 5:44-48; 42:15; 2:139; 29:46) als officiële kerkelijke verklaringen⁴⁰ gaan ervan uit, dat joden, christenen en moslims dezelfde God aanbidden. Onder het kerkvolk en onder conservatieve theologen is deze vooronderstelling – vooral wat de islam⁴¹ betreft – verre van geaccepteerd. Aan islamitische zijde wordt de leer van de triniteit als tritheïsme beschouwd. Maria wordt daarbij ten onrechte tot de derde persoon van de triniteit gerekend (soera 5:116). Jezus wordt in de koran beschreven als één van de profeten (soera 33:7). Zijn verering als de Zoon van God is in islamitisch opzicht het toevoegen van een metgezel aan God (*sjirk*). Voor het strenge monotheïsme van de islam is dat de grootst denkbare religieuze overtreding (soera 4:48, 116; 31:13).

³⁸ Vgl. Jürgen Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, 45-55.

³⁹ Vgl. Jutta Sperber, *Christians and Muslims. The Dialogue Activities of the World Council of Churches and their Theological Foundation*, Berlijn/New York 2000; Nicolas J. Woly, *Meeting at the Precincts of Faith. A Study on Twentieth Century Christian and Muslim Views on Interreligious Relationships and Its Impact on Missiology*, Kampen 1998.

⁴⁰ Vgl. bijvoorbeeld *Lumen Gentium* 16, *Nostra Aetate* 3 en 4 in: Karl Rahner en Heribert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, 23^e dr., Freiburg e.a. 1991.

⁴¹ Vgl. Hermann Stieglecker, *Die Glaubenslehren des Islam*, München/Wenen 1962; Adel Theodor Khoury e.a. (eds.), *Islam Lexikon. Geschichte, Ideen, Gestalten*, 3 banden, Freiburg o.a. 1991.

Aan christelijke zijde wordt noch Mohammed als profeet, noch de koran als bron van openbaring erkend. In de dialoog wordt echter wel geprobeerd, een analogie aan te wijzen tussen de christelijke benaming van Jezus Christus als Woord van God en de betekenis van de koran voor moslims.

3. Dialoog met de Indische religies hindoeïsme en boeddhisme

“Azië [...] zal altijd een niet-christelijk continent blijven”, stelt de Sri-Lankese dialoogtheoloog Aloysius Pieris.⁴² Deze minderheidspositie heeft ertoe geleid, dat zendelingen en vertegenwoordigers van de Aziatische christenheid al in 1910, op de eerste wereldzendingconferentie in Edinburgh, de verhouding tot de andere godsdiensten hebben aangekaart.⁴³ Het hindoeïsme⁴⁴ en het boeddhisme⁴⁵ zijn aan elkaar verwante godsdiensten. Ze hebben hun gezamenlijke oorsprong in het brahmanisme. Het hindoeïsme herbergt een veelheid aan religies in zich. In de negentiende eeuw werd deze benaming voor het eerst toegepast door de Engelse koloniale mogendheden. Zij zagen het hindoeïsme als de godsdienst van diegenen die in het Indus-gebied wonen en niet identificeerbaar behoren tot een andere religie.⁴⁶ Anders dan het boeddhisme kent het hindoeïsme geen stichter. De Boeddha onderscheidde zich duidelijk van het brahmanisme door bijvoorbeeld het kastesysteem af te schaffen. Het hindoeïsme en het boeddhisme hebben een gemeenschappelijk geloof in de samenhang van daad en gevolg (*karma*) en de daarmee nauw verbonden kringloop van wedergeboorten (*samsara*). Terwijl het hindoeïsme echter een zelf (*atman*) kent dat wedergeboren wordt, ontkent de Boeddha het bestaan van een zelf (*anatman*). Of het bestaan van het zelf nu wordt ontkend

⁴² Aloysius Pieris, *An Asian Theology of Liberation*, Maryknoll, New York 1988, 74.

⁴³ Vgl. Wesley Ariarajah, *Hindus and Christians. A Century of Protestant Ecumenical Thought*, Grand Rapids/Amsterdam 1991; Helfenstein, *Grundlagen*, 26-69.

⁴⁴ Vgl. Klaus Klostermaier, *Hinduismus*, Keulen 1965; Axel Michaels, *Der Hinduismus. Geschichte und Gegenwart*, München 1998.

⁴⁵ Vgl. Heinz Bechert/Richard Gombrich (eds.), *Der Buddhismus. Geschichte und Gegenwart*, München 2000.

⁴⁶ De these, dat het systeem van de wereldreligies dat vandaag de dag algemeen geaccepteerd is, onder invloed van het westerse begrip van de religies is geconstrueerd, vertrekt dan ook vanuit het hindoeïsme. Vgl. Norbert Hintersteiner, *Dialog der Religionen*, in: Johann Figl (ed.), *Handbuch Religionswissenschaft. Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck o.a. 2003.

of niet, de reïncarnatieleer valt niet te verenigen met de christelijke antropologie.⁴⁷ Dit verschil vormt in de dialoog een punt van discussie.

Het einde van de niet-christelijke godsdiensten, dat rondom 1900 in de kringen van de internationale zendingsbeweging werd voorspeld, is nimmer ingetreden. Het hindoeïsme en het boeddhisme zijn uit hun beider ontmoeting met de westerse cultuur en de christelijke godsdienst juist versterkt tevoorschijn gekomen. In India kwam het tot een zogenoemde hindoe-rennaissance. In deze context hebben hindoeëdenkers zelf christologieën geformuleerd, zonder zich daarbij overigens altijd tot het christendom te bekeren.⁴⁸ Om hun eigen wortels bloot te leggen, hebben vertegenwoordigers van het Mahajana-boeddhisme in Japan hun heilige geschriften gelezen met behulp van de historisch-kritische methode.⁴⁹ In de Theravada-landen Sri Lanka en Thailand inspireerde de interreligieuze dialoog tot de ontwikkeling van een boeddhistische sociale ethiek.⁵⁰

De christelijk-hindoeïstische dialoog

Het uitgangspunt voor het christelijk-hindoeïstische gesprek⁵¹ is vaak de heilsweg van de liefdevolle toewending tot een God (*bhakti marga*). Het daarmee verbonden geloof dat de verlangde verlossing uit de kringloop van wedergeboorten te allen tijde kan worden bewerkt door de genade van de vereerde God, wordt dan als een analogie gezien met het christelijke geloof in

⁴⁷ Vgl. Reinhart Hummel, *Reinkarnation. Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und des Christentums*, Mainz/Stuttgart 1988; Rüdiger Sachau, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Gütersloh 1996.

⁴⁸ Vgl. Stanley Samartha, *Hindus vor dem universalen Christus. Beiträge zu einer Christologie in Indien*, Stuttgart 1970; M.M. Thomas, *Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum*, Theologie der Ökumene 23, Göttingen 1989 (Oorspronkelijk in het Engels verschenen in 1969).

⁴⁹ Vgl. Michael von Brück/Whalen Lai, *Buddhismus und Christentum. Geschichte, Konfrontation, Dialog*, München 2000, 159v.

⁵⁰ Vgl. *Wege zu einer gerechten Gesellschaft. Beiträge engagierter Buddhisten zu einer internationalen Debatte*, Weltmission heute 23, Hamburg 1996; Christopher S. Queen en Salbe B. King (eds.), *Engaged Buddhist. Buddhist Liberative Movements in Asia*, Albany 1996; Gudrun Löwner, Religion und Entwicklung in Sri Lanka. Die Entwicklungsarbeit der protestantischen Kirchen in Sri Lanka im Vergleich mit der Sarvodaya-Bewegung und dem Aufbruch buddhistischer Mönche in die Entwicklungsarbeit, *Missionswissenschaftliche Forschungen. Neue Folge* 7, Erlangen 1999.

⁵¹ Vgl. Mariasusai Dhavamony, *Hindu-Christian Dialogue. Theological Soundings and Perspectives*, Amsterdam/New York 2002; Wesley Ariarajah, *Hindus and Christians*; Harold Coward (ed.), *Hindu-Christian Dialogue. Perspectives and Encounters*, Maryknoll/New York 1989.

de door Jezus Christus veroorzaakte genade. Wezenlijk complexer ligt de dialoog met degenen die de heilsweg van de intellectuele kennis (*jnana marga*) volgen. De hindoeïstische partners in de dialoog staan meestal in de traditie van de *vedanta*, een filosofisch systeem waarin de al-eenheid (*advaita*) wordt geleerd. Het zelf (*atman*) en het *Allganzes* (*brahman*) vormen volgens deze leer een eenheid (*tat twam asi*). De toegang tot het hindoeïsme via de vedanta-filosofie is bijvoorbeeld door de pluralistische theologie van de religies gekozen. Dit vertrekpunt van de dialoog heeft ertoe geleid dat deze theologie haar theocentrisme heeft verruild voor een positie aan gene zijde van het theïsme/non-theïsme. Dan wordt ofwel de goddelijke status van Jezus Christus benadrukt, ofwel de menselijke. In het eerste geval wordt Jezus gezien als één van de incarnaties van een God (*avatara*). In het tweede geval wordt hij als goeroe gezien.

De christelijk-boeddhistische dialoog

De dialoog met het boeddhisme⁵² leidde tot soortgelijke theologieën. Al ten tijde van de contrareformatie schreef de jezuïet Francis Xavier (1506-1552) als missionaris in Japan naar huis: “Die vervloekte lutherse sekte is hier reeds gearriveerd.” In zijn bericht aan het thuisfront richtte Xavier zijn pijlen op de Amida-Boeddha. Die had bij zijn verlichting nog als *bodhisattva* de gelofte afgelegd, dat hij pas het nirvana wilde binnengaan, indien allen zouden zijn verlost. Daartoe zouden zij driemaal de formule “Ik neem mijn toevlucht tot de Amida-Boeddha” moeten uitspreken. Verlossing is in dat geval een geschenk dat zonder eigen verdienste kan worden verkregen. Deze opvatting over de genade herinnert aan de rechtvaardiging uit het geloof alleen, het generatieve thema van het protestantisme.⁵³ In het gesprek met het zenboeddhisme wordt daarentegen naar analogieën gezocht tussen het absolute niets en het christelijke godsbegrip.⁵⁴ De christelijke gesprekspartners worden teruggeworpen op de mystieke dimensies van het geloof, wanneer ze er

⁵² Vgl. Von Brück en Lai, *Buddhismus und Christentum*; Perry Schmidt-Leukel, “Den Löwen brüllen hören”. *Zur Hermeneutik eines christlichen Verständnisses der buddhistischen Heilsbotschaft*, Schöningh 1992.

⁵³ Vgl. Katsumi Takizawa, “Rechtfertigung” im Buddhismus und im Christentum, in: Katsumi Takizawa, *Das Heil im Heute. Texte einer japanischen Theologie*, Theologie der Ökumene 21, uitgegeven door Theo Sundermeier, Göttingen 1987, 181-196.

⁵⁴ Vgl. Hans Waldenfels, *Absolutes Nichts. Zur Grundlegung des Dialogs zwischen Buddhismus und Christentum*, Freiburg e.a. 1976.

bijvoorbeeld – hoe paradoxaal hun dit ook moge toeschijnen – achterkomen dat het boeddhistische ‘niets’ niet niets is in de westerse betekenis van dat woord, of wanneer ze worden gewezen op de hindoeïstische leer van de absolute eenheid. Velen achten daarom een dialoog van het hart, die meer oog heeft voor de gelovige ervaring, de meest passende wijze van communiceren met hindoes en boeddhisten.

4. Dialoog met de Afrikaanse religie

De dialoog met de vertegenwoordigers van de stamgodsdiensten is nog maar in zeer beperkte mate gevoerd.⁵⁵ Voor zover hij gevoerd is, stonden in het centrum van die dialoog de generatieve thema's van de Afrikaanse godsdienst⁵⁶ en wereldbeschouwing, dat zijn de centrale plaats van het leven zelf en het primaat van de gemeenschap. In tijden van ecologische crises toonden de christelijke gesprekspartners daarbij in het bijzonder aandacht voor de omgang met de natuur. Op conceptueel niveau is de dialoog met de Afrikaanse religie tot nu toe beperkt gebleven tot een intern-christelijke aangelegenheid. Theologen bevragen elkaar daarbij op het belang van het Afrikaanse erfgoed voor hun opvattingen. De theologie van de dialoog is in Afrika in hoofdzaak een theologie van de inculturatie.

Cultuur en religie zijn in *primale* samenlevingen nauw met elkaar verbonden. De postkoloniale reconstructie van de Afrikaanse identiteit eiste daarom ook van de christelijke theologen wetenschappelijke aandacht voor de traditionele Afrikaanse religie. Een veel bediscussieerde vraag was daarbij in eerste instantie, of – vanwege de veelheid aan volkeren met ieder hun eigen religie – van Afrikaanse religies in het meervoud moest worden gesproken, of dat de overeenkomsten tussen die religies het spreken over één Afrikaanse religie zouden rechtvaardigen.⁵⁷ Ondertussen is het laatste gemeengoed geworden.

⁵⁵ Vgl. Gerard van 't Spijker, *Liberating the Church from its Northern Captivity. Dialogue with Traditional Religion in Africa*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 4, 1994, 170-188.

⁵⁶ Vgl. John S. Mbiti, *African religions and philosophy*, Oxford o.a., 2^e dr., 1990 (1969); Theo Sundermeier, *Nur gemeinsam können wir leben. Das Menschenbild schwarzafrikanischer Religionen*, Gütersloh 1988; Laurenti Magesa, *African Religion. The Moral Traditions of Abundant Life*, Maryknoll, New York 1997.

⁵⁷ John Mbiti, een pionier op dit onderzoeksterrein, probeert in zijn klassieker *African Religions and Philosophy* dit conflict op te lossen door aan te nemen, dat er achter de Afrikaanse godsdiensten een gemeenschappelijke filosofie schuilgaat. De hantering van het begrip filosofie als westers concept in een Afrikaanse context is echter al omstreden geraakt bij zijn voorganger Placide Tempels, *Bantu-Philosophie. Ontologie und Ethik*,

Afrikaanse theologen zoeken naar aanknopingspunten in het Afrikaanse erfgoed om het christendom een Afrikaanse vorm te geven. Mercy Amba Oduyoye spreekt in dezen van een ‘creatief syncretisme’.⁵⁸ Voorafgaand aan en naast deze academische inculturatietheologie heeft zich in de onafhankelijke kerken van Afrika een geïncultureerd christendom ontwikkeld, dat zich in een grote belangstelling mag verheugen. Veel leden van de zendingskerken, die het niet gelukt is zo’n verbinding van het christelijke geloof met de Afrikaanse cultuur te ontwikkelen, houden er feitelijk vaak een dubbele religieuze verbondenheid op na. Worden ze bijvoorbeeld ziek, dan wenden ze zich nog altijd tot een traditionele genezer.

In een vroege studie⁵⁹ suggereert John Mbiti reeds, wat door het discours de rode draad van de Afrikaanse theologie zou worden: de Afrikanen kenden God al voordat de zendingen in Afrika arriveerden. Door het christendom is aan die kennis de voorstelling van Gods incarnatie in de wereld toegevoegd. Zoals we reeds in de andere dialogen zagen, bediende de dialoog- en inculturatietheologie zich ook in Afrika van het theocentrische inclusivisme. God is voor de Afrikanen de verre God. Hun voorouders treden als hun bemiddelaars tot God op. Zij bemiddelen het leven: dat vloeit van God via hen in de gemeenschap.⁶⁰ Het lag dan ook voor de hand om Jezus Christus in een Afrikaanse context zoals de voorouders aan te spreken.⁶¹ Deze variant van de Afrikaanse christologie kent de gedachte van het lijden niet. Integendeel, de

Heidelberg 1956. In de Duitse vertaling van Mbiti’s werk is het begrip dan ook vervangen door “afrikanische Weltanschauung”. Dit onderscheid tussen godsdienst en wereldbeschouwing veronderstelt tegelijkertijd, dat er een zeker onderscheid gemaakt kan worden tussen religieuze praktijken en geïnstitutionaliseerde ethische waarden. Deze waarden kunnen dan ook in het Afrikaanse christendom bewaard blijven. Laurenti Magesa verheft de Afrikaanse godsdienst *programmatisch* tot de status van wereldreligie.

⁵⁸ Mercy Amba Oduyoye, *The Value of African Religious Beliefs and Practices for Christian Theology*, in: Kofi Appiah-Kubi en Sergio Torres (eds.) *African Theology en route*, Maryknoll, New York 1979, 109-116 en 110.

⁵⁹ Vgl. John Mbiti, *Concepts of God in Africa*, Londen 1970.

⁶⁰ John Mbiti refereert aan de voorouders als zijnde “lebend Tote”, omdat zij nog steeds deelnemen aan het leven van de gemeenschap, in: *African Religions and Philosophy*, 81-89.

⁶¹ Vgl. Charles Nyamiti, *Christ as our Ancestor. Christology from an African Perspective*, Gweru 1984; Bénézét Bujo, *Auf der Suche nach einer afrikanischen Christologie*, in: Hermann Dembowski en Wolfgang Greive (eds.), *Der andere Christus. Christologie in Zeugnissen aus aller Welt*, Erlangen 1991, 87-99; Bénézét Bujo, *Afrikanische Theologie in ihrem gesellschaftlichen Kontext*, Theologie interkulturell 1, Düsseldorf 1986, 79-98; Bénézét Bujo, *Der afrikanische Ahnenkult und die christliche Verkündigung*, in: *Zeitschrift für Religions- und Missionswissenschaft* 64, 1980, 293-306.

Afrikaanse christologie is een *theologia gloriae* die de Christus Victor verheerlijkt: Heer, zelfs al hangt hij aan het kruis.⁶²

5. Dialoog en het vraagstuk van de seksen

Tot nu toe is het vraagstuk van de seksen nog nauwelijks te berde gebracht in de interreligieuze dialogen.⁶³ Westerse feministen probeerden met enige regelmaat controversiële thema's aan te roeren als de hoofddoek- of sluierplicht in de islam of de weduweverbranding in het hindoeïsme. Een algemeen onderwerp van het interreligieuze feministische discours is de rehabilitatie van de stichters van de verschillende religies tegenover de patriarchale basishouding van de eigen religieuze gemeenschap. In dit verband bekritisseren joodse feministes hun christelijke collega's, omdat die Jezus' vrouwvriendelijke houding benadrukken als een alternatief voor het patriarchale rabbijnse jodendom van zijn tijd. Islamitische vrouwen weren zich tegen een verkettering van de hun als vrouwvijandelijk voorgewende islam. In tegenstelling tot de joods-christelijke benamingen voor God zou de naam Allah sekseneutraal zijn. Aan de vrouwen in de kring rondom Mohammed komt in de islam een prominente rol toe. Zijn eerste vrouw, Khadidja, een rijke weduwe, maakt bijvoorbeeld Mohammeds sociale vooruitgang en zijn financiële onafhankelijkheid mogelijk. Aïsha, zijn derde vrouw, is één van de autoriteiten van de soennitische islam voor de overlevering van de profetische traditie. De sjiïeten negeren haar echter, omdat zij een tegenspeler van Mohammeds opvolger Ali was. Voor de sjiïtische islam is daarom ook Ali's vrouw, Mohammeds dochter Fatima, de figuur geworden waarmee zij zich kunnen identificeren, zoals katholieken zich in Maria herkennen. Ook de Boeddha, die zich fel verzette tegen de inrichting van een nonnenorde, wordt vandaag de dag door boeddhistische nonnen gerehabiliteerd. Boeddha's terughoudendheid zou zijn bedoeld om zwakke monniken te beschermen.⁶⁴

⁶² Vgl. Volker Küster, *Die vielen Gesichter Jesu Christi*, 62-84.

⁶³ Vgl. Maura O'Neill, *Women Speaking, Women Listening. Women in Interreligious Dialogue*, Maryknoll, New York 1990.

⁶⁴ Vgl. André Golob, *Buddha und die Frauen. Nonnen und Laienfrauen in den Darstellungen der Pali-Literatur, Münsteraner theologische Abhandlungen 56*, Altenberge 1998.

6. Overeenkomsten en verschillen

Structureel kunnen in alle dialogen fases van vertalen, bevragen en wederzijds beïnvloeden worden onderscheiden.⁶⁵ De vertaling staat noodzakelijkerwijs aan het begin van iedere ontmoeting. Om mijn tegenover te kunnen begrijpen, moet ik in eerste instantie proberen, zijn of haar vreemde geloofssysteem in mijn eigen categorieën om te zetten. De zoektocht naar analogieën heeft daarbij een centrale plaats.⁶⁶ Vervolgens wordt het vreemde systeem bevraagd op punten waar het niet overeenstemt met het eigen systeem. Daarbij komt het tegelijkertijd tot een wisselwerking, wanneer bijvoorbeeld de eigen tekortkomingen in het licht van de andere religie herkend en onderzocht worden of wanneer ondergesneeuwde elementen van de eigen religie opnieuw worden ontdekt. Uitgaand van de vooronderstelling dat ook in de andere godsdiensten sporen van het heil te vinden zijn, leidt een christelijk perspectief tot een vertaling vanuit het theocentrische of christocentrische inclusivisme.

Tussen de abrahamitische godsdiensten schijnt – vanwege hun onderlinge verwantschap – een zekere consensus mogelijk te zijn over een wederzijds theocentrisch inclusivisme. Zelfs als zij elkaar als ketterijen beschouwen, gaan zij er impliciet vanuit, dat die anderen dezelfde God aanbidden. Uit het doordenken van analogieën in de hindoeïstische Bhakti-verering met haar liefdevolle toewijding aan een God, de *braman* in de *vedanta*-filosofie of het “absolute niets” van het zen-boeddhisme, blijkt op z’n minst een zekere convergentie mogelijk met betrekking tot de verering van één God of tot de aanname van een laatste oergrond. De Afrikaanse theologie stelt, dat God in de Afrikaanse stamreligies al vereerd werd voordat er zendelingen arriveerden. De aanhangers van de stamreligies zelf denken eerder pluralistisch: andere stammen of volken hebben andere goden.

Het christocentrische inclusivisme wordt daarentegen vanuit andere religies in twijfel getrokken en blijkt uiteindelijk onvoldoende draagkracht te hebben. De Afrikaanse christologie van de voorouders blijft hier als christelijk project buiten beschouwing. Het hindoeïsme en het boeddhisme accepteren Jezus als

⁶⁵ Vgl. Volker Küster, Ein Dialog in Bildern. Reformbuddhismus und Christentum im Werk von Hatigammana Uttarananda, in: Dieter Becker en Andreas Feldkeller (eds.), *Mit dem Fremden leben*, Feestbundel voor Theo Sundermeier, Bd. 2, Erlangen 2000, 17-32.

⁶⁶ In de vergelijkende theologie krijgt deze methode de status van een theologische discipline. Vgl. Klaus von Stosch, Komparative Theologie – Ein Ausweg aus dem Grunddilemma jeder Theologie der Religionen?, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 124, 2002, 294-311.

een *avatara* respectievelijk als een *bodhisattva* onder anderen. In het jodendom wordt Jezus als rabbi beschouwd. De islam houdt hem voor profeet. In al die gevallen wordt de kloof tussen God en mens in Jezus Christus niet overbrugd.

De heropleving van meditatiepraktijk in het Westerse christendom, de doordenking van zen in intellectuele kringen van het Japanse Mahayana-boeddhisme en de ontwikkeling van een boeddhistische sociale ethiek in het Theravada-boeddhisme zijn voorbeelden van geslaagde interacties tussen godsdiensten.

De verschillende zwaartepunten die in de zojuist behandelde interreligieuze dialogen worden geplaatst, corresponderen met de drie dialogotypes, die ik aan het begin van mijn rede heb beschreven. De dialoog met de Afrikaanse stamreligies wordt niet alleen in formele zin, maar ook om inhoudelijke redenen in eerste instantie gevoerd als een dialoog van het leven. De Afrikaanse religiositeit plaatst het leven en de gemeenschap immers in het centrum. De buitengewoon abstracte dialoog met het zenboeddhisme daargelaten heeft het gesprek tussen christenen enerzijds en boeddhisten en hindoeïsten anderzijds vooral een spirituele dimensie. Gemeenschappelijke meditatie-ervaringen brengen de dialoog van het hart op gang. De dialoog tussen de abrahamitische godsdiensten kent weliswaar een ethische motivatie, maar vindt bovenal plaats op conceptueel niveau. Daarom heeft de dialoog van het verstand hier zijn plaats. Terwijl in het pre- en postconceptuele gebied van de dialoog van het leven en de dialoog van het hart toenadering tussen gelovigen mogelijk schijnt, leidt de conceptuele dialoog ten laatste tot verwijdering. Deze dialoog heeft immers haar wortels in de loyaliteit tegenover de eigen religie.

III. Een ‘derde ruimte’ creëren

Met onze zoektocht hebben we het landschap van de interreligieuze dialoog in kaart gebracht. Aanleidingen tot de dialoog en generatieve thema's markeerden de plaatsen en grenslijnen waarop wij antwoorden vonden op onze hoofdvraag – wie, met wie over wat?

De *aanleiding* voor een interreligieuze dialoog ligt vaak op het gebied van de sociale ethiek. Zij kan zijn gegeven in de vorm van een actueel politiek

conflict, in de vorm van een multiculturele of religieuze uitgangspositie, of in die van een minderheidssituatie. De dialoog heeft in deze gevallen het vreedzame samenleven van religies tot doel. Hij beoogt niet hun eenheid. De dialoog vereist allereerst een open en respectvolle houding jegens de ander. Extremisten hebben deze attitude niet. Om het simpel te zeggen: de dialoog kan terroristen er niet van weerhouden bommen te werpen. Religieuze gemeenschappen zijn zelf verantwoordelijk voor het tegengaan van fundamentalistische tendensen in hun kring. Met hun protest tegen het patriarchale misbruik van hun religie en hun aandacht voor haar oorsprong komt vrouwen daarbij een dragende functie toe.

Indien *generatieve thema's* die bepalend zijn voor de verschillende godsdiensten als dogma's of geloofsartikelen op elkaar stuiten, is een dialoog snel ten einde. Het exclusivisme-inclusivisme-dilemma lijkt dan ook onoverkomelijk te zijn. Slechts wanneer de generatieve thema's worden begrepen vanuit de verhalen van de geloofsgemeenschap en worden ingebed in de geloofsverhalen van de dialoogpartners, wordt toenadering tussen godsdiensten mogelijk. Wij mensen zijn in verhalen verstrikt. Verhalen stijgen boven zichzelf uit en willen doorverteld worden. De toehoorders raken in hun ban. De verhalen nodigen hen uit om zich met hun eigen ervaringen aan hen te spiegelen. Deze narratieve dimensie is voor de dialoog van het leven en die van het verstand van gelijke betekenis. De dialoog van het hart is daarentegen niet alleen postconceptueel, maar vaak ook non-verbaal.

Voor alledrie de typen van de interreligieuze dialoog geldt evenzeer, dat ze als een contextuele gebeurtenis tussen individuen plaatsvinden. Deze gebeurtenis verandert in eerste instantie niet de betrokken religies, maar hen die elkaar in de dialoog ontmoeten. Enkele van deze grensgangers hebben hun reflecties in een literaire vorm gegoten en daarmee bouwstenen ter beschikking gesteld aan een *theologie van de dialoog*. Tot slot van deze rede breng ik mijn visie op zo'n theologie, die de grenzen van het eigen systeem overschrijdt, onder woorden.

Wie zich blootstelt aan een vreemde godsdienst, maakt zichzelf zowel ten opzichte van de vreemde godsdienst, als in de eigen geloofsgemeenschap kwetsbaar. Zij die de weg van de dialoog niet zijn ingeslagen, delen zijn ervaringen niet en staan wantrouwend tegenover de grensganger. De houding

van de grote kerken tegenover de dialoog blijft dan ook ambivalent.⁶⁷ Hans Jochen Margull, de eerste directeur van het dialoogprogramma van de Wereldraad van Kerken, heeft de dialoog met de metafoor van de *verwondbaarheid* een fundering gegeven in de theologie van het kruis.⁶⁸ In een soortgelijke richting gaan pogingen om de kenosis, de ontleding van Jezus Christus in zijn betrekking op de wereld, tot het theologisch uitgangspunt van het project van de dialoog te maken.⁶⁹ Hier wordt het christocentrische inclusivisme doorbroken en wordt de christologie in ere hersteld als mogelijke motivatie voor de interreligieuze dialoog. In de godsleer vinden we het relationaliteitsdenken terug in de perichorese, de wederzijdse doordringing van de drie trinitarische personen God, Zoon en Heilige Geest. Dit spel binnen de Triniteit spiegelt zich af in de wil van de drie-enige God om in relatie te treden met zijn Schepping.⁷⁰ Daarom zou ook het theocentrische inclusivisme relationeel moeten worden gedacht. Kenosis, kruis en perichorese zijn theologische denkfiguren die het mogelijk maken het noodzakelijke respect tegenover het vreemde geloof van een gesprekspartner in acht te nemen. In een theologie van de dialoog wordt eerder dit respect gecultiveerd dan een theologisch systeem opgezet. De dialoog vertegenwoordigt een waarde in zichzelf. Hij moet telkens weer gevoerd worden, juist om het grensverkeer tussen de religies gaande te houden.

De interreligieuze dialoog creëert een 'derde ruimte' op de plaats van het 'tussen' van de godsdiensten, om een begrip van de postkoloniale criticus Homi Bhabha te gebruiken.⁷¹ Naar deze ruimte in het grensgebied tussen de verschillende geloofssystemen brengt ieder het beste mee van wat zijn godsdienst te bieden heeft, zonder het heilige op te geven als toevluchtsoord. Wie zich echter eenmaal op de weg naar dit grensgebied heeft begeven, zal naar de ruimte van het heilige veranderd terugkeren en sporen van het tussen

⁶⁷ Vgl. Kenneth Cracknell, *Ambivalent Theology and Ambivalent Policy. The World Council of Churches and Interfaith Dialogue 1938-1999*, in: *Studies in Interreligious Dialogue* 9, 1999, 87-111.

⁶⁸ Vgl. Hans Jochen Margull, *Verwundbarkeit. Bemerkungen zum Dialog*, in: *Evangelische Theologie* 34, 1974, 410-420 (= Hans Jochen Margull, *Zeugnis und Dialog. Ausgewählte Schriften*, Ammersbek bei Hamburg 1992, 330-342).

⁶⁹ Vgl. Hans Waldenfels, *Das "Kenotische" als Grundzug wahrer Kommunikation*, in: Hans Waldenfels, *Faszination des Buddhismus. Zum christliche-buddhistischen Dialog*, Mainz 1982, 138-151; Martha Frederiks, *We have toiled all night. Christianity in the Gambia 1456-2000*, Zoetermeer 2003, 403-408.

⁷⁰ Vgl. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980.

⁷¹ Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, London 1994.

in zijn eigen godsdienstige gemeenschap achterlaten. Het tussen is een ontmoetingsplaats voor de dialoog van het leven, een plek van wijsheid voor de dialoog van het verstand en een ruimte voor spirituele ervaringen ten behoeve van de dialoog van het hart.

Theologisch gesproken is het “tussen” de ruimte van de transcendentie, die voor de godsdiensten op een onderscheiden manier is gevuld. De dialoog leert dat anderen – net als wijzelf – niet kunnen teruggaan achter hun waarheidsclaims.⁷² De onaantastbaarheid van het heilige maakt desondanks een *relationele relativering* mogelijk in de context van het cultureel-religieuze pluralisme van de late moderniteit. Zonder de loyaliteit aan mijn eigen religie aan te tasten kan ik aan mijn gesprekspartner dezelfde loyaliteit aan zijn of haar eigen religie toestaan. Dat is de eerste stap naar de erkenning van andere religies en hun eigen identiteit.

⁷² Vgl. Hans Jochen Margull, Der “Absoluthheitsanspruch” des Christentums im Zeitalter des Dialogs. Einsichten in der Dialogerfahrung, in: *Theologia Practica* 15, 1980, 67-75 (= Hans Jochen Margull, *Zeugnis und Dialog*, 297-308).

Dankbetuiging

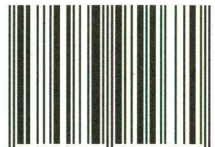
Mijn echtgenote Dorothea Erbele-Küster is mijn dialoogpartner in mijn moedertaal. De grootste last van de vertaling heeft Wietske de Jong op zich genomen. Pieter Holtrop, Harry Mintjes en Nienke Pruiksmas hebben ons terzijde gestaan. Vrienden bedankt!

KAMP

LUMINE
TUO
VIDEMUS
LUMEN

ThUK

ISBN 90-73954-67-3
NUR 700



9 789073 954670