

## **Pluralisme en christelijk traditie**

F. de Lange

*'Pluralism is a jealous god. When pluralism is established as dogma, there is no room for other dogmas.'* (R.J. Neuhaus)<sup>1</sup>

in: Gereformeerd Theologisch Tijdschrift, 95 jrg. 1995/3, 100 – 125.

### I. Inleiding

Er is in zekere zin niets nieuws onder de zon: de bonte veelvormigheid van culturen, religies en levensstijlen is met de schepping gegeven, zo kan men zeggen.<sup>2</sup> Nieuw is echter wel het feit dat deze pluraliteit in onze samenleving geen relatief statisch gegeven meer is waarmee groepen en individuen zich ten opzichte van elkaar kunnen afgrenzen en onderscheiden, maar een samenhangend, gistend proces van levensmogelijkheden, gesitueerd binnen één mondiale cultuur. Massamedia en communicatiemiddelen hebben onze ervaring van de wereld ingrijpend veranderd. Vijf minuten zappend bij ons t.v.-toestel confronteert ons met meer levensvormen, dan een ontdekkingsreiziger uit de 16e of 19e eeuw in heel zijn leven te zien kreeg. Dankzij de technologie en het mondiale kapitalisme is de geografische en sociale mobiliteit zo toegenomen dat we voor het eerst in de geschiedenis ook binnen de grenzen van één natie leven in een smeltkroes van culturen. We eten Chinees of Mexicaans, kleden ons Italiaans, doen zaken op zijn Amerikaans, verplaatsen ons in een Japanner, wonen naast een Marokkaan, kijken naar de BBC en swingen op een Afrikaans ritme.

Deze pluraliteit aan levensmogelijkheden lijkt een ingrijpende aanslag op het traditionele verstaan van moraal en godsdienst te impliceren. Moraal en godsdienst vormden tot nog toe relatief stabiele symboolwerelden binnen relatief statische culturen. In een en dezelfde multi-culturele en multi-religieuze samenleving worden echter ook de opvattingen over God en het goede

veelvormig en divers. Morele en godsdienstige opvattingen krijgen in onze cultuur nauwelijks nog de kans om zich met behulp van sociale groeps grenzen en culturele distincties duurzaam te institutionaliseren; zij zijn inzet van een voortdurende dialoog in de publieke ruimte van één en dezelfde samenleving. Als men zich niet terug wil trekken in het isolement van het eigen gelijk en evenmin zijn overtuiging met geweld probeert op te leggen aan anderen, ontkomt men niet aan dat dagelijkse gesprek met zichzelf en met anderen, waarin voortdurend opnieuw de eigen morele en religieuze identiteit moet worden bepaald en geijkt. Pluraliteit is niet langer een gegeven, waarvan men zich bewust wordt als men zich wenst te onderscheiden van anderen; pluraliteit is een wezenlijk kenmerk van onze moderne identiteit geworden. Dat geldt voor individuen, maar ook voor gemeenschappen en instituties. De voortdurende confrontatie met pluraliteit lijkt om een nieuwe denkvorm te vragen. Een manier van denken die oog heeft voor verschillen en ze weet te waarderen. Laten we haar pluralisme noemen.

Welke openheid biedt de christelijke traditie aan christenen ten aanzien van deze nieuwe pluraliteit? Kan er zoiets bestaan als een christelijk pluralisme? En zo ja, hoe ziet dat eruit? Dat zijn de vragen die in dit artikel centraal zullen staan. Ik ga daarvoor als volgt te werk. In de paragrafen (2.) en (3.) omschrijf ik wat we onder pluralisme kunnen verstaan en van welke manier van denken het afscheid neemt. Ik zal op grond daarvan betogen dat de vraag naar de verhouding tussen christelijke traditie en pluralisme een gedifferentieerde benadering behoeft. In twee laatste paragrafen (4. en 5.) bespreek ik de visie van John Hick en Lesslie Newbigin op de verhouding christelijk geloof - pluralisme. Ik zal dan aangeven waarom de laatste de voorkeur verdient.

## 2. Afscheid van het monisme

Hoe vertrouwd het spreken over pluralisme in onze liberale, multi-culturele en multi-religieuze samenleving inmiddels ook aandoet, het is betrekkelijk nieuw, met name voor christenen. Men kan van een laat-moderne ontdekking spreken.

Vanaf Plato wordt het westerse denken overheerst door een concept van eenheid, dat ook de christelijke theologie tot oriëntatie diende. We kunnen dit *monisme* als volgt omschrijven: monisme is de opvatting die verdedigt dat wanneer er na aanhoudend gesprek omtrent een zelfde zaak uiteindelijk verschillende overtuigingen en inzichten blijven bestaan die niet tot elkaar herleid kunnen worden, deze situatie van verschil in principe negatief dient te worden gewaardeerd. Waarom nu negatief? Dat komt omdat eenheid nu het ultieme referentiepunt van deze vorm van denken vormt. Monisme is een normatief interpretatieschema waarvan de uitgangspunten als volgt kunnen worden omschreven: 1. op alle werkelijke vragen bestaat maar één waar antwoord, omdat alle overige per definitie dwalingen zijn; 2. het ware antwoord op dergelijke vragen is in principe kenbaar. Er bestaat een betrouwbare weg die naar de ontdekking van de waarheid voert; 3. ware antwoorden kunnen niet met elkaar botsen, maar zijn met elkaar verenigbaar en vormen een harmonisch geheel.<sup>3</sup> Ook het monisme is niet blind voor het ervaringsfeit van de veelheid van overtuigingen en inzichten, al zal het meer oog hebben voor de achterliggende harmonie. Monisme is een normatieve theorie, die ook in het geval van een disparate veelheid van gezichtspunten vindt dat zij uiteindelijk niet het recht hebben om naast en tegenover elkaar te mogen blijven bestaan. Zij dienen tot eenheid te worden gebracht, hetzij onder de noemer van een hogere eenheid, hetzij doordat het ene gezichtspunt zich onder een ander schikt. We spreken over monisme in het algemeen, maar kunnen het ook specificeren naar bijvoorbeeld cultureel, moreel of religieus monisme. Een *culturele* monist is van mening dat er slechts één cultuur optimaal de mogelijkheden van het mens-zijn realiseert. Een *moreel* monist verdedigt dat er slechts één normen- en waardensysteem de toegang tot het goede leven representeert. Een *religieus* monist tenslotte vindt dat één religieuze traditie de weg tot waarheid en heil voor allen biedt.

We brengen nog een tweede onderscheid aan, dat het voorgaande verder nuanceert: dat tussen een epistemologisch en ontologisch monisme. In het ene geval heeft het monisme betrekking op de eenheid in kennis van de werkelijkheid (*epistemologisch* monisme), in het andere geval op de eenheid in

de werkelijkheid zelf *ontologisch* monisme). De eerste variant is de meest radicale, en de tweede de gematigde vorm van monisme. Epistemologisch monisme verdedigt niet alleen dat de (culturele, morele, religieuze) werkelijkheid ten diepste één is, maar tevens dat er slechts één weg, één methode bestaat om er kennis van te krijgen. Sommige mensen kennen die weg. Zij hebben weet van een waarheid die voor iedereen en voor alle tijden en plaatsen dezelfde is, maar voor hen die met hen van inzicht verschillen nog verborgen is. Zij vormen een kenniselite, die anderen in deze weg wil laten delen (de monistische zendeling), maar ook zich terug kan trekken in de esoterie (de monistische kluizenaar). In de religie kan men hierbij denken aan kennis uit goddelijke openbaring of mystieke extase; in de moraal aan pauselijke encyclieken of de categorische imperatief van Kant; in de cultuur aan het inzicht in de superioriteit van de Europese beschaving.

Voor een ontologisch monist voert deze exclusiviteit in methode te ver. Hij is gematigder. Hij veronderstelt de eenheid van de werkelijkheid, niet die van de kennis van die werkelijkheid. We zien hier dat er binnen het denkkader van het monisme ook ruimte zit voor pluraliteit, ook al is het begrensd. De ontologische monist verzoent zich met de veelheid van gezichts- en standpunten vanwege de eindigheid en feilbaarheid van het menselijk kenvermogen of de sluier van de zonde die het juiste inzicht verhindert. Zo komt het dat, al is er uiteindelijk slechts één legitiem, er meerdere perspectieven op de ene culturele, morele en godsdienstige werkelijkheid mogelijk zijn. Maar ondanks zijn bescheidenheid, gelooft de ontologische monist desondanks in de mogelijkheid om objectieve kennis van de werkelijkheid te kunnen verkrijgen, al is het gebrekkig en stuksgewijs. Al maakt hij een voorbehoud in zijn kennisaanspraken, hij is geen agnost.

I. Berlin beschrijft hoe sinds Plato het monisme als een rode draad door de westerse geestesgeschiedenis loopt. Het heeft zowel de Europese wijsbegeerte als het christendom gestempeld. Zowel filosofie als religie gingen uit van de mythische idee van een oorspronkelijke eenheid, een toestand van volmaaktheid die ooit heeft bestaan. Na een verschrikkelijke ramp (het openen van de doos van Pandora, of: de opstand van Prometheus of ook: de zondeval)

werd die oorspronkelijk eenheid uiteengeslagen. De menselijke geschiedenis vormt een ononderbroken poging om de stukken weer aaneen te voegen en de eenheid weer te herstellen. Er zijn natuurlijk diepgaande verschillen van mening ten aanzien van de vraag welke wegen nu naar deze ultieme verloren waarheid terugvoeren. Is het de heilige tekst van de Schrift, de influistering van de goddelijke Geest, het denken van de filosoof, het onderzoek van de wetenschapper, de gang van de geschiedenis, de klassenstrijd? De Westerse geschiedenis geeft alle varianten te zien. Bepalend is echter het geloof in de Ene Waarheid die voor allen en altijd gelijk is, ook al is zij voor ons nu nog verborgen. Iemand moest de antwoorden kennen, ook al is het God alleen. De legpuzzel van de waarheid is in principe kenbaar, ook al zien wij er slechts losse stukjes van.

### 3. Pluralisme in soorten

Pluralisme is de denkvorm die afscheid wil nemen van dit monisme. Het verstaat zichzelf als de ontkenning ervan. Onder pluralisme kunnen we de opvatting verstaan, die verdedigt dat wanneer er na aanhoudend gesprek omtrent een zelfde zaak uiteindelijk verschillende overtuigingen blijven bestaan die niet tot elkaar kunnen worden herleid, deze situatie van verschil positief dient te worden gewaardeerd.

Een paar korte opmerkingen bij deze omschrijving. In de eerste plaats en opnieuw: pluralisme is een theorie, een denkconstructie die over de veelvormigheid in de werkelijkheid (pluraliteit) heen wordt gelegd, ten einde haar in die veelvormigheid beter te kunnen begrijpen. Vervolgens: pluralisme is een *normatief* interpretatieschema. Het probeert om te beginnen het feit te verdisconteren dat er verschillende overtuigingen zijn en dat, hoe lang men ook met elkaar praat, zij soms niet tot eenheid kunnen worden gebracht. Dat is niet meer dan een constatering van een stand van zaken, maar toch één waarvoor een op eenheid georiënteerd denken vaak geen oog heeft of wil hebben. Maar pluralisme impliceert meer. Het houdt ook in dat dit 'tot eenheid brengen' niet mag. Onverenigbare overtuigingen behoren in dat geval naast

elkaar te blijven bestaan in een verhouding van nevenschikking, niet van uitsluiting of van hiërarchie. Pluralisme is dus meer dan een sociologisch feit: het is een normatief ideaal. De erkenning van de feitelijke veelheid van overtuigingen is niet meer dan een voorwaarde voor de waarderende erkenning dat het vruchtbaar (een pragmatische reden) of goed (een morele reden) is dat het er zo veel zijn.

Ik spreek in mijn omschrijving heel in het algemeen van 'overtuigingen en inzichten'.<sup>4</sup> Zij ligt ten grondslag aan de meer specifieke verschijningsvormen van pluralisme. Ik onderscheid hier een drietal, dat een wezenlijk deel van onze menselijke ervaringswereld dekt, maar het zou naar believen uit te breiden of te verfijnen zijn. Wanneer de kennis betrekking heeft op de algehele leefwijze van een groep of samenleving, heeft men met *cultureel* pluralisme van doen. Cultureel pluralisme is verrukt over de veelheid aan culturen, en wil van een hegemonie of dominantie van één cultuur over andere niet weten. Behelzen de uiteenlopende overtuigingen echter meer in het bijzonder waarden en normen van één of meerdere culturen, dan hebben we met *moreel* pluralisme te maken, die van absolute, a priori geldende waarden of normen niet wil weten. De inhoud van de moraal kan niet onafhankelijk van de concrete context van het morele handelen worden vastgesteld en opgelegd. Staan ze voor godsdienstige of levensbeschouwelijke opvattingen en praktijken, dan hebben we het over *religieus* of *levensbeschouwelijk* pluralisme. Hier geldt, dat er meerdere wegen tot de waarheid en het heil leiden en dat geen enkele religie mag claimen bij voorbaat de waarheid in pacht te hebben en de enige toegang tot het heil te bezitten.

Een tweede onderscheiding wil ik in dit verband maken, analoog aan die we bij het monisme aanbrachten. In het ene geval heeft het pluralisme alleen betrekking op een waardering van de verschillen in kennis van de werkelijkheid (*epistemologisch* pluralisme), in het andere geval op een waardering van de verschillen in de werkelijkheid zelf (*ontologisch* pluralisme). Omgekeerd als bij het monisme, is hier de eerste vorm de meest gematigde van de twee: men sluit niet bij voorbaat uit dat de objectieve werkelijkheid zelf, onafhankelijk van de waarneming, een geordend geheel, een eenheid is, men

ontkent alleen de mogelijkheid om van deze eenheid kennis te verwerven. De eenheid wordt een voortdurend wijkende horizon, maar een horizon blijft het. Zo kan een epistemologisch cultureel pluralist proberen de formele voorwaarden voor een ideale cultuur te construeren, waarin de ontplooiingsmogelijkheden van de mens optimaal zijn verwerkelijkt, en het tegelijk onmogelijk achten dat zij ooit door één cultuur gerealiseerd kunnen worden. De cultuurfilosoof Ton Lemaire leverde een ontwerp van de voorwaarden voor zo'n ideale cultuur, in een poging om afscheid te nemen van het monistische europacentrisme, zonder van de weeromstuit tot cultuurrelativisme te worden veroordeeld.<sup>5</sup> Vervolgens, een epistemologisch moreel pluralist kan er best van overtuigd zijn dat er uiteindelijk één ware vorm van goed leven bestaat, maar tegelijk de competitiedrang en discussievrijheid in een liberale samenleving een voorwaarde achten om haar enigszins te benaderen. Het goede is een horizon, die alleen opdoemt wanneer er in vrijheid naar kan worden wordt gestreefd. In deze geest verdedigden liberalen John Locke en John Stuart Mill het belang van individuele vrijheid en tolerantie. De waarheid is met vrijheid gediend. Jürgen Habermas zou als een moderne vertegenwoordiger van dezelfde positie kunnen gelden, al is zij bij hem inmiddels veel formeler geworden. Hij legt de nadruk op consensus als doel en universaliseerbaarheid als voorwaarde voor morele uitspraken, en verdedigt tegelijkertijd dat aan beide slechts kan worden voldaan in een plurale, intersubjectieve dialoog. Hij handhaaft een zeker monisme als horizon, maar acht het pluralisme daarvoor een noodzakelijke voorwaarde. Doel is dat we het uiteindelijk eens worden, maar het enige middel daartoe is dat we ons verschil van mening de ruimte geven. Hier is geen sprake meer van een monisme a priori, maar van een monisme `achteraf'.<sup>6</sup> Tenslotte de religie: ook hier is een epistemologisch pluralisme verdedigbaar. Zelfs al gelooft men in de lijn van het monotheïsme dat er uiteindelijk één Ultimate Reality bestaat die in zichzelf onverdeeld is, dan nog kan men verdedigen dat er een veelvoud van manieren is om Hem/Het te ervaren. De Britse godsdienstfilosoof John Hick verdedigt deze positie en is zo beschouwd een epistemologisch pluralist.<sup>7</sup> We komen aan het slot van het artikel nog op hem terug.

Men kan echter ook de meer radicale variant van pluralisme verdedigen, de ontologische. Zo zijn er religieus pluralisten die vandaag voorstaan dat het monotheïsme een vergissing is geweest, en dat de werkelijkheid op zijn minst uit twee (de manicheeërs) of uit meer goddelijke principes (de polytheïsten) bestaat, die niet verder tot elkaar te herleiden zijn. Het polytheïsme is, maar dan in zijn 'aufgeklärte' vorm, onder invloed van Nietzsche en het postmodernisme nog steeds een actuele optie in de moderne cultuur.<sup>8</sup> Polytheïsme is een vorm van ontologisch religieus pluralisme. Ook zijn er morele pluralisten die verdedigen dat er geen enkele 'overriding value' is aan te voeren die a priori prevaleert boven andere, noch een inhoudelijke (bijvoorbeeld de waarde van het leven), noch een formele (zoals de eis tot universaliseerbaarheid van Kant of Rawls). Zelfs de prioriteit van morele boven non-morele waarden staat niet vast. Ontologische pluralisten beweren dus niet alleen dat er verschillende manieren zijn om het goede te leren kennen, maar ook dat het goede zelf veelvoudig is. De filosoof John Kekes is een vertegenwoordiger van deze positie.<sup>9</sup> De cultuurfilosoof die in het spoor van O. Spengler tijdperken en culturen beschouwt als unieke, in zich gesloten monaden, onverbonden naast elkaar bestaand en alleen kenbaar voor hen die tot de afzonderlijke cultuurkringen zelf behoren is een vertegenwoordiger van het ontologisch cultureel pluralisme.<sup>10</sup>

Dit laatste voorbeeld geeft al aan hoe dicht deze radicale variant van pluralisme aanleunt tegen relativisme. Ook de culturrelativist wil van enkele geen vergelijkende maatstaf (zelfs geen morele) tussen culturen wil weten, omdat ze principieel sui generis zijn. Ook door de postmoderne filosoof R. Rorty wordt deze visie gedeeld.<sup>11</sup> Relativisme is een zo radicale vorm van pluralisme, dat men kan verdedigen dat het een afzonderlijke positie vertegenwoordigt. Het ontkent immers één van de kenmerken van pluralisme die we hebben aangegeven: de wil tot uitwisseling van de verschillende gezichtspunten, tot een aanhoudend gesprek tussen de verdedigers ervan. Een pluralist constateert echter niet alleen verschillen; hij heeft de confrontatie met hen ook nodig om zijn eigen visie te toetsen en te ijken. Een pluralist zoekt het gesprek. Relativisten verdedigen echter bij voorbaat de visie dat wanneer er



verschillende inzichten over een belangrijke zaak bestaan, zij niet tot eenheid gebracht kunnen en mogen worden. Relativisme heeft geen andere visie nodig om achteraf de niet verder reduceerbare veelheid van gezichtspunten vast te stellen; het gaat er reeds a priori van uit. Het is een pluralisme 'vooraf'. Het trekt zich niet alleen uit de objectiviteit, maar ook uit de intersubjectiviteit terug in de enige sfeer die dan nog overblijft: de subjectiviteit. Het hoeft zich niet meer in anderen in te leven. De relativist weet het zo wel. Relativisme is ten diepste een vorm van arrogantie.

In een schema geef ik het bovenstaande nog eens weer:

PLURALISME	epistemologisch	ontologisch
cultureel	<i>vele culturen, ideale cultuur als grensbegrip</i>	<i>culturen: gesloten monaden</i>
moreel	<i>dialogoog als voorwaarde voor consensus</i>	<i>er bestaan geen dominante waarden</i>
religieus	<i>vele religies; één God</i>	<i>polytheïsme</i>
	gematigd	radicaal

We kunnen nu de vragen hernemen, waarmee we begonnen: welke openheid biedt de christelijke traditie aan christenen ten aanzien van deze nieuwe pluraliteit? Kan er zoiets bestaan als een christelijk pluralisme? We pleiten na het bovenstaande voor een gedifferentieerde benadering. Ten aanzien van het eerste, het culturele pluralisme, lijkt de epistemologische variant de enig mogelijk verenigbare met de christelijke traditie. Het betekent de erkenning van het feit dat er vele goede manieren zijn om vorm te geven aan het menselijke samenleven, zonder dat men bij voorbaat weet welke. Het evangelie wil een transformerende factor in elke cultuur; christenen behoren geen enkele cultuur a priori heilig te verklaren. In concepten als contextualisering en inculturatie wordt deze visie door de missiologie tegenwoordig ook uitvoerig gethematiseerd. Zij betekent de losweking uit een eeuwenoud westers cultuur-imperialisme en een verwerking van het inzicht dat het evangelie in elke cultuur afzonderlijk gestalte dient aan te nemen.

Tegelijk zal een radicaal ontologisch cultuurpluralisme (dat aanleunt tegen het relativisme) vanuit de christelijke traditie onverdedigbaar zijn. In het licht van het eschatologische perspectief van het Koninkrijk Gods (de horizon van een 'ideale cultuur') kunnen culturen worden getoetst aan de vraag in hoeverre zij het heil, zoals dat in Jezus Christus zichtbaar geworden is, bevorderen of belemmeren.

Ten aanzien van het morele pluralisme lijkt mij de radicale, ontologische variant evenmin verenigbaar met de christelijke traditie. De christelijke traditie verbindt het goede aan God. God is een 'overriding value' die altijd voor allen geldt. Hij is de Goede; Hij weet wat het goede voor ons is. En zoals Hij één is, zo is ook het goede uiteindelijk één. Deze theïstische Godsleer veronderstelt een objectieve basis voor de moraal. Het goede hoeft door mensen niet zelf te worden uitgevonden. Het goede berust en is gegrondvest in het karakter van God. Wat goedheid, liefde, recht, vreugde, schoonheid is, ontspringt aan Hem. De belijdenis, dat de kosmos gedragen wordt door een goede God vormt het raamwerk waarbinnen de christelijke ethiek zich beweegt. De primaire vraag voor haar is vervolgens: wat heeft deze goede God met ons voor? Met dit ontologische monisme correspondeerde in het verleden een epistemologische eenheid. Op die ene vraag paste één antwoord. Het politieke en religieuze monisme heeft als theocratie tot ver in onze eeuw de christelijke ethiek gedomineerd. Maar de bakens moeten worden verzet. Het is de winst van de moderniteit (en de Romantiek is in dit opzicht als een Godsgeschenk te beschouwen), dat de ogen ons geopend zijn voor de veelheid van mogelijke antwoorden op de ene vraag naar het goede leven. Het ontologische monisme vraagt om een epistemologisch pluralisme. De vraag naar Gods wil roept discussie op, vereist een constante dialoog. Het goede leven staat open voor een variëteit aan interpretaties, zelfs voor een scheiding der geesten. God heeft het blijkbaar vanaf den beginne gewild, dat wij zonder anderen niet tot eigen inzicht kunnen komen. Elk a priori spreken ex cathedra miskent deze menselijke conditie. Het wil zijn als God, sicut deus. Dat is

zonde (Gen.3). De cartoon van de predikant die terwijl hij 'zo zegt de Here' verkondigt, achter zijn rug een bordje klaar houdt met 'denk ik', verdient in elke kerkelijke vergaderzaal een vaste plaats. De kerk is een interpretatie- en discussiegemeenschap, waarin gezamenlijk gezocht wordt naar de wil van God. Christelijke ethiek dient te worden ingebed in een pluralistische ecclesologie, waarin consensus geen voorwaarde vooraf meer is voor kerkelijke gemeenschap, maar het ideale resultaat vormt van wederzijdse hulp, wederkerig leren en gemeenschappelijke viering.

Tenslotte: de christelijke mogelijkheid voor een ontologisch religieus pluralisme is in het bovenstaande al impliciet ontkend. Wie de Ene God belijdt - en dat doet niet alleen de christen, maar ook de jood en de moslim - zal niet anders kunnen dan veronderstellen dat de werkelijkheid uiteindelijk één is, of door een laatste eenheid gedragen wordt. Ook al is kan 'uiteindelijk' en dit 'laatste' ver worden opgerekt, de Godsidee zelf staat in alle drie de monotheïstische tradities daarvoor garant. De triniteitsleer biedt in de christelijke traditie ruimte om deze eenheid van God onder grote hoogspanning te zetten. J. Moltmann grijpt de leer van de drieëenheid aan om een pluraliteit in God te verdedigen. Zoals er gemeenschap is in God zelf, zo mag er ook een veelheid in verbondenheid (perichorese) zijn op aarde. Enerzijds biedt deze inzet de mogelijkheid om de legitimatie van vormen van politiek en kerkelijk monisme de wind uit de zeilen te nemen. Het is niet langer mogelijk met een beroep op de alleenheerschappij van God politiek en kerkelijk absolutisme te verdedigen. Anderzijds echter, stelt een christelijke godsleer ook grenzen aan de veelheid. Gods eenheid is geen homogeniteit, zij is 'offene, einladende, integrationsfähige Einheit' - maar zij is en blijft in dit alles uiteindelijk 'Einheit'. Wie die eenheid als laatste grens verbreekt, beweegt zich aan de rand van of stapt buiten de christelijke traditie. Hij wordt manicheïst of polytheïst.

De christelijke traditie blijft zo in meerdere opzichten aan een zekere vorm van religieus monisme gebonden. Dat hoeft echter niet te

betekenen dat zij geen ruimte zou kunnen bieden voor pluraliteit. Wie in de religie geen pluralist is, kan dat nog wel zijn in de moraal en de cultuur. En wie grenzen stelt aan het morele pluralisme, hoeft dat nog niet te doen aan dat van de cultuur. En bovendien: ontologisch monisme verdraagt zich goed met epistemologisch pluralisme. Men kan het eerste belijden voor de Schepper zelf, en het tweede voor de kennis die zijn schepselen van Hem hebben. De mogelijkheid voor de erkenning van religieuze pluraliteit binnen de christelijke traditie wordt groter naarmate het verschil in soortelijk gewicht tussen onze kennisclaims over God en Gods werkelijkheid zelf, tussen epistemologie en ontologie, sterker worden benadrukt. Christenen hoeven hun ultieme religieuze eenheidsperspectief niet op te geven, maar kunnen het, door het eschatologisch sterk te relativieren, van zijn intolerante karakter ontdoen. De twee rijkenleer kan in dit verband als zodanig functioneren. Haar dualisme gaat ervan uit dat wat er ook aan groots in deze wereld wordt verricht, het altijd slechts op zijn best een afschaduw van het Rijk Gods kan zijn, dat in het eschaton zal worden gerealiseerd. Radicaal ontologisch pluralisme is geen noodzakelijke voorwaarde voor religieuze tolerantie. Men kan zelfs - zoals Ian S. Markham doet - verdedigen, dat een vorm van theïstisch realisme een betere basis verschaft aan tolerantie dan het secularisme, omdat het de oriëntatie (het 'commitment') op de waarheidsvraag en de dialoog in een samenleving levend houdt, die anders in onverschilligheid verflauwt. Voorwaarde is echter, dat men zich hoedt nog langer een 'God's eye point of view' in te nemen. Wij zijn God zelf niet. Het verdisconteren van de menselijke feilbaarheid en eindigheid, en van de macht van de zonde in de geloofsleer en de ethiek biedt gelovigen de mogelijkheid om enerzijds voluit te blijven wedden op de waarheid van het christelijk geloof en tegelijkertijd en anderzijds zonder voorbehoud de plurale condities van de moderne samenleving te accepteren. Het maakt ze beslist en bescheiden tegelijk. Dit zonder nog last te hebben van heimwee naar de theocratie. De theocratische gedachte drijft op een kerk die voor God

speelt.

#### 4. Religieus pluralisme? (J. Hick)

Als epistemologisch pluralisme en christelijke traditie met elkaar verenigbaar zijn, hoe kan aan dit pluralisme theologisch het beste vorm worden gegeven? Met name uit de beoordeling van niet-christelijke religies wordt duidelijk dat er binnen de christelijke tradities uiteenlopende antwoorden op die vraag kunnen bestaan. Ik besteed deze laatste paragraaf aan een korte bespreking van twee visies op het gegeven van de vele religies en de ene God.

De traditionele theologia religionum claimde tot voor kort de superioriteit van het christendom als een onopgeefbaar a priori. Maar de tijden zijn veranderd. Naast dit 'conservatieve' *exclusivisme* (een radicaal epistemologisch monisme, waarbij het christelijk geloof als de enige, absolute weg tot waarheid en heil wordt aangemerkt), wordt er door velen ook een 'liberaal' *inclusivisme* verdedigd (een gematigd epistemologisch monisme, dat Christus wel als bron en maatstaf van waarheid en heil beschouwt, maar ook in andere religies sporen van kennis daarvan aantreft. Een derde positie, die veel opgang maakt, wordt *pluralisme* genoemd. Zij laat de christelijke claim van de kennis van waarheid en heil helemaal los en verdedigt dat alle religies in principe een gelijkwaardige weg naar waarheid en heil bieden. Hoewel er in het meer tolerante, inclusieve concept weliswaar geen sprake meer is van uitsluiting, vindt er nog steeds onderschikking plaats. Het religieuze pluralisme wil daarentegen alleen nog van nevenschikking weten. Het impliceert een radicaal epistemologisch pluralisme, tot buiten de grenzen van de christelijke traditie.

Die laatste opvatting impliceert echter een ingrijpende aanslag op een centraal gegeven uit het christelijk geloof. Christenen moeten voortaan het geloof in de uniciteit van Christus en de universaliteit van

het christelijk geloof als een 'mythe' beschouwen. Niet alleen de christelijke geloofshouding, ook de geloofsinhoud dient dus te veranderen. De klassieke christologie (in de leer van de twee naturen en de triniteit vervat) is onhoudbaar geworden. De voorstanders van deze 'paradigma-wisseling' beroepen zich op religieuze, maar ook op historische en morele argumenten voor deze breuk met een dominante traditie. De complexe hedendaagse wereld, waarin iedereen van iedereen afhankelijk is geworden, vereist respect voor andersdenkenden. Een godsdiensttwist kunnen we ons niet meer veroorloven. Het inzicht dat ook andere religies dan de christelijke legitieme wegen naar waarheid en heil zijn, haalt de religieuze intolerantie definitief de wind uit de zeilen.

Deze opvatting wordt verdedigd door John Hick. Voor hem vormen de grote wereldreligies elk 'one of the streams of religious life through which human beings can be savingly related to that ultimate Reality Christians know as the heavenly Father.' God is voor hem één naam die mensen aan de Ultieme Werkelijkheid geven. Wat er achter onze vele namen zit, dat zal echter nooit door ons gekend kunnen worden. De enige toegang die wij tot deze Werkelijkheid hebben is onze beperkte religieuze ervaring. Zoals I. Kant een scherp onderscheid maakte tussen het objectieve Ding an sich en de subjectieve zintuiglijke ervaring die wij er mee opdoen, zo brengt Hick analoog een scheiding aan tussen de/het objectieve werkelijkheid van het Transcendente en onze subjectieve religieuze ervaringen er mee. Alle religieuze kennis is uiteindelijk relatief en geconditioneerd door de contingenties van onze historische en culturele ervaringswereld. We kennen het goddelijk licht alleen zoals het zich veelkleurig weerkaatst in het prisma van de wereldreligies. De religies kunnen onderling getoetst worden aan de vraag in hoeverre zij mensen in staat stellen zich af te wenden van hun gerichtheid op zichzelf en zich toe te wenden naar de Ultieme Werkelijkheid. Het criterium is niet meer epistemologisch (de waarheid is immers principieel onbeslisbaar) maar ethisch en soteriologisch.

Hick slaagt er blijkbaar in recht te doen aan godsdienstige pluraliteit en haar te waarderen. Toch kent zijn positie ook nadelen. De vraag is of in dit model God niet zo'n vage algemeenheid is geworden, dat de religieuze tradities waarvoor het ruimte wil scheppen zich er niet meer in kunnen herkennen. De inhoud van de diverse tradities wordt verdund tot een Grootste Gemene Deler, zodat er ondertussen van een werkelijk pluralisme niet veel meer over blijft. De religieuze pluralisten van het type Hick zijn het uiteindelijk allemaal met elkaar eens: er valt over God tenslotte niets anders meer te zeggen dan dat er niets over Hem te zeggen valt. Zelfs de vraag of Hij/Het een persoonlijk God is of een onpersoonlijke Macht is in dit model een kwestie van contingente religieuze ervaring. Voor het radicale ontologische pluralisme, die niet meer over de ene God maar over de vele goden zou moeten spreken, deinst Hick terug. 'Since there cannot be a plurality of ultimates, we affirm the true ultimacy of the Real by referring to it in the singular.' Maar dit ontologisch monisme kan alleen staande blijven als het van elke substantiële uitspraak over God wordt ontdaan. Substantiële uitspraken gaan over godsdienstige fenomenen, niet over Gods noumenon, zijn wezen. Dit pluralisme is slechts in staat om de eenheid van God te handhaven, door tegelijk aan de kern van de monotheïstische tradities, waarvoor inhoudelijke uitspraken over God wezenlijk zijn, te kort te doen. In het christelijk geloof bijvoorbeeld staat de liefdevolle zelfopenbaring van God in Jezus Christus centraal. Veel christenen zullen zich dan ook door Hick's beschrijving geen recht gedaan voelen. Zij zullen in de uitsluitend formeel te beschrijven Ultimate Reality van Hick niet de Vader van een Zoon, maar een keizer zonder kleren herkennen. De vraag is dus of Hick's epistemologisch pluralisme werkelijk een pluralisme is. Het conflict en de incompatibiliteit tussen verschillende gezichtspunten, die eigen is aan een plurale situatie wordt er teveel miskend. Is hier de verleiding van - wat D. Tracy noemt - een 'lui pluralisme' niet aanwezig?

Zijn model kent nog een ander bezwaar. Het is wellicht ook te



westers. Ook in die zin is het minder pluralistisch dan het lijkt. De directe keerzijde van Hick's 'transcendentiaal agnosticisme' is namelijk een radicaal subjectivisme. Immers: omdat over God geen objectieve uitspraken gedaan kunnen worden, is elke religieuze uitspraak per definitie hoogstens een uiting van subjectieve ervaring. Er spreekt een welkome bescheidenheid uit de constatering, dat ons spreken God zelf nooit zal beschrijven. Maar zij draagt tevens bij aan de verkommering van het realiteitsgehalte van religieuze taal. Gelovigen claimen in dit model geen waarheid en verkondigen geen heil, maar spreken hoogstens hun subjectieve beleving in mythische taal uit. Dit subjectivisme past weliswaar naadloos in het model van een liberale samenleving die van godsdienst een waarde in de privé-sfeer heeft gemaakt, maar is vreemd aan niet-westerse culturen, die geen scherpe scheiding tussen object en subject, privé-waarden en publieke feiten hanteren. Het religieuze 'pluralisme' van Hick blijkt, met andere woorden, niet zo pluralistisch te zijn als het voorgeeft te zijn. Een religieuze traditie mag in dit model pas meedoen, (1) als zij afstand doet van haar realisme en zich (2) aanpast aan het westerse subjectivisme.

Het is daarmee de vraag of de winst die dit model oplevert, voor christenen op zal wegen tegen het verlies dat zij er mee lijden: de breuk met een wezenlijk onderdeel uit hun traditie, de belijdenis van de uniciteit van Jezus en de universaliteit van zijn heil. Is er epistemologisch pluralisme mogelijk, dat recht weet te doen aan de continuïteit en religieuze inhoud van de christelijke traditie en tegelijk werkelijk pluralistisch is?

##### 5. 'Committed pluralism' (L. Newbigin)

Ik wijs afsluitend op de visie van Lesslie Newbigin, die ik in dit opzicht vruchtbaar acht. Newbigin (geb. 1909) is op het gebied van de culturele en religieuze pluraliteit een ervaringsdeskundige. Bijna veertig jaar leefde hij als Brits burger en westers christen in het multi-culturele

en mult-religieuze India (1936 - 1958; 1965 - 1974; de tussenliggende jaren was hij secretaris van de Wereld Zendingsraad en eerste directeur van de afdeling voor wereldzending en evangelisatie van de Wereldraad van Kerken in Geneve). In al die jaren is hij een actieve gesprekspartner geweest in de interreligieuze dialoog, met name met hindoes. Sinds zijn emeritaat doceert hij missiologie in Birmingham en werkt hij als pastor in de door migratie inmiddels niet minder multi-cultureel geworden binnenstad. Zijn terugkeer naar Europa betekende een hernieuwde confrontatie met de moderne cultuur, waarvan hij ook theologisch rekenschap heeft afgelegd.

De vorm van christelijk pluralisme die Newbigin voorstaat noemt hij zelf 'a committed pluralism'. Hij onderscheidt haar van het 'agnostisch pluralisme', dat volgens hem kenmerkend is voor de Westerse samenleving. Hierin ligt zijn eerste verdienste: hij weigert zich te conformeren aan het subjectivisme dat ten grondslag ligt aan een dominante westerse versie van pluralisme. In de moderne reductie van levensbeschouwing tot een subjectieve overtuiging in de privé-sfeer, waarbij de publieke sfeer neutraal wordt gehouden, bespeurt Newbigin de hegemonie van een bepaalde vorm van cultureel monisme. Aan die tweedeling ligt echter een wereldbeschouwelijke grondkeuze ten grondslag, die haaks staat op de christelijke traditie. De moderne cultuur is niet neutraal. Zij berust op een aantal fundamentele veronderstellingen (een 'plausibiliteitsstructuur', P.L. Berger), die in feite haaks staan op die van het christelijk geloof. De christelijke traditie vertrekt vanuit de idee dat het bestaan een doel heeft. De uiteindelijke horizon is het Rijk van God. De door de wetenschap gestempelde moderne cultuur heeft echter alle teleologie uit de werkelijkheid geëlimineerd. In ons gemechaniseerde wereldbeeld hebben de dingen een oorzaak en gevolg gekregen, maar ze hebben geen bestemming meer. Ze worden objectieve 'feiten', die publiekelijk moeten kunnen worden vastgesteld. Welke bedoeling die feiten vervolgens hebben, dat is voorwerp van subjectieve keuzes, een

zaak van private waardering. De tweedelingen die daaruit ontstaan - tussen feit en waarde, publieke ruimte en privé-sfeer, objectiviteit en subjectiviteit, weten en geloven - zijn bepalend voor onze cultuur. Het snoert het pluralisme in tot de sfeer van subjectieve waarden, en sluit de publieke discussie over het doel van het bestaan uit. In de publieke ruimte daarentegen heerst het monisme van de feiten. Wie Londen tot de hoofdstad van Frankrijk verklaart, wordt niet getolereerd. Maar over God en het goede mag alles beweerd worden. Het moderne pluralisme mijdt de conflictueuze dialoog daarover. Het leidt tot religieus en moreel relativisme, doordat het de morele en religieuze waarheidsvraag niet wil stellen.

Voor Newbiggin is het evangelie echter een publieke waarheid voor allen en voor altijd. De christelijke traditie levert meer dan een subjectieve religieuze overtuiging; het biedt een complete plausibiliteitsstructuur, die haaks staat op de moderne. Het evangelie kent een rationaliteit die veel ruimer en omvattender is dan de moderne: het vertelt niet alleen over efficiënte en effectieve middelen, maar ook over doelen. Zijn rationaliteit is niet instrumenteel, maar substantieel. Christenen moeten dan ook proberen de moderne wereld te verstaan in termen van de redelijkheid van het evangelie, in plaats van omgekeerd. Het evangelie biedt het enige omvattende antwoord op de vraag 'which is the real world'. De theologie waarmee Newbiggin vervolgens deze pretentie probeert waar te maken probeert hij als een coherent verhaal gestalte te geven, een verhaal, dat zijn vertrekpunt neemt in de klassieke leer van de triniteit en de incarnatie. Deze geloofsstukken vormen geen struikelblok voor Newbiggin's versie van een 'committed pluralism', zoals voor Hick, maar integendeel de hoeksteen ervan. Het verhaal van de kosmos is de geschiedenis van God met zijn wereld. Het begint universeel met de schepping, maar verengt zich vervolgens in de verkiezing van Israël en de zending van Jezus Christus. In zijn opstanding uit de dood vestigt God zijn heerschappij definitief over deze wereld. Deze gebeurtenis verandert de wereld voorgoed. Jezus is voortaan Heer,

al regeert hij vanaf het kruis. Hij claimt het hele leven van heel de wereld voor zich. De kerk heeft deel aan dit 'open geheim' en zet Jezus' zending in deze wereld voort door van Hem te getuigen, totdat God zijn Koninkrijk voorgoed zal vestigen.

Men kan Newbigins' theologie niet anders dan traditioneel noemen. Men herkent gereformeerde accenten (de nadruk op het koningschap van Christus, de eer van God boven het individuele zieleheil), invloeden van de oecumenische zendingstheologie (de Missio Dei-gedachte, de kerk als teken en instrument van het Rijk), terwijl hij in zijn christocentrische visie op de geschiedenis sterk door H. Berkhof zegt te zijn beïnvloed. Maar veel spitsvondige dogmatiek komt men niet tegen in zijn werk: voor alles wil hij een bijbels theoloog zijn, die de bijbelse stof tot een samenhangend en logisch-consistent verhaal wil omvormen, zodat het als theoretisch raamwerk kan dienen voor een interpretatie van heel de menselijke geschiedenis.

Zijn theologie staat hier niet als zodanig ter discussie. Het gaat me hier alleen om de constatering dat Newbigins' 'committed pluralism' niets wenst prijs te geven van de religieuze substantie van de christelijke traditie. Voor hem staat Augustinus nog steeds model voor de toekomst van de theologie. Hoe kan men, zo vraagt men zich af, met zo'n massieve theologie, waarin de uniciteit van Christus en de universele pretentie van het christelijk geloof zo manifest wordt verdedigd, nog een pluralist zijn? Preciezer - en in termen van de voorgaande paragrafen - hoe verdraagt zich een zo exclusief ontologisch monisme ('er is één waar verhaal over deze wereld') nog met een zekere mate van epistemologisch pluralisme ('men kan het op verschillende manieren kennen')? Newbigins slaagt mijns inziens in die opzet, door in de eerste plaats de vraag naar de waarheid en onze kennis daarvan enerzijds (ontologie en epistemologie) te ontkoppelen van de vraag naar het heil en het deelhebben daaraan anderzijds (soteriologie). In de tweede plaats en vervolgens plaatst de exclusieve waarheidspretentie van het christelijk geloof in het kader van een theologische kennisleer, waarin niet wij, maar God zelf, de bijbelse

traditie en de gemeenschap van de kerk de primaire bron van waarheids- en heilskennis zijn geworden. Christelijke epistemologie en christelijke ontologie treden zover uiteen, dat de kennisclaims die de gelovige doet bescheiden worden, zonder dat ze hun pretenties verliezen.

Een paar opmerkingen over deze beide strategieën. In de eerste plaats: de religieuze intolerantie wordt doorgaans bevorderd door de stelling, dat wie geen kennis heeft van de waarheid, ook geen deel heeft aan het heil dat erin besloten ligt. Christelijk gesproken: 'wie Jezus niet kent, gaat voor eeuwig verloren.' Zo'n geloofsuitspraak nodigt uit tot agressief proselytisme, nog wel uit zorg voor het heil van de medemens. Newbigin brengt echter een scheiding aan tussen beide: het christelijk geloof claimt de waarheid, stelt hij onomwonden. Het vertelt het ware verhaal over deze werkelijkheid en is daarmee de enige ware religie. Newbigin is in dit opzicht te beschouwen als een *ontologische exclusivist*. Heel zijn apologetiek is ook gericht op het plausibel maken van de christelijke claim op de 'true understanding of reality'. Een andere vraag is echter die naar het heil. Wie wel en wie niet deel heeft aan het heil, daarover wenst Newbigin zich daarentegen niet uit te laten. Allereerst omdat die vraag ons helemaal op het verkeerde been zet: christelijk heil is geen bevrediging van plat heilsegoïsme; christelijk heil is primair sociaal, niet individueel; aards, niet hemels. Heil is holistisch, het omvat de totale voltooiing van de universele geschiedenis. Aards heil staat in het perspectief daarvan; het is gericht op kerstening. Het heil strekt zich uit tot individuen, alleen voorzover het hen verantwoordelijk maakt voor het heil van anderen. Maar Newbigin weigert ook - en dat in de tweede plaats - de heilsvraag te beantwoorden omdat dat antwoord ons eenvoudig niet toekomt. Alleen God deelt het heil uit aan wie Hij wil, wij kunnen daar geen weet van hebben. We kunnen Newbigin in dit opzicht een soteriologisch agnost noemen. Maar tegelijk weet hebbend van de universele strekking van Gods heilswerk in Christus, weigert hij het heil eng te begrenzen. Het heil is geen exclusief eigendom van de kerk; ook

de niet-christen deelt erin. Newbigin is in dit opzicht een *soteriologisch inclusivist*. Door de kennis- en waarheidsvraag te ontkoppelen van de heilsvraag, epistemologie en ontologie enerzijds van soteriologie anderzijds, bereikt hij hetzelfde als wat pluralisten van het type Hick beogen: de erkenning dat anderen, met wie wij totaal van inzicht verschillen, deel kunnen hebben aan het heil. Hij hoeft daarvoor echter niet ingrijpend te snijden in de christelijke overlevering, en dat is een voordeel.

Op nog een tweede manier slaagt Newbigin erin de christelijke waarheidsclaim te ontdoen van de anti-pluralistische tendenzen, die in het verleden voor veel onderdrukking en onverdraagzaamheid hebben gezorgd. Opnieuw, zonder deze waarheidsclaim als zodanig te relativiseren. Newbigin ontwikkelt een theologische kennisleer waarin een kwalitatief onderscheid wordt aangebracht tussen de algemene waarheid van de geloofstraditie en onze individuele kennis ervan. Met behulp van het werk van M. Polanyi en A. MacIntyre laat hij zien hoe in de hedendaagse wetenschapsfilosofie afscheid wordt genomen van de cartesiaanse illusie dat kennis pas kan worden opgebouwd op basis van de radicale twijfel van het denkend individu. Kennisverwerving kan, integendeel, - zo luidt het inzicht dat steeds meer gemeengoed wordt - niet zonder het aannemen van een vast vertrekpunt, een met anderen gedeeld interpretatiekader, dat ertoe dient om bestaande ervaringen te ordenen en nieuwe ervaringen te integreren. Om expliciete kennis te kunnen verwerven moet het kennende subject zich stilzwijgend en impliciet een aantal fundamentele vooronderstellingen eigen gemaakt hebben ('tacit knowledge', Polanyi). Kennis opdoen is als fietsen: je fietst van A naar B, zonder je evenwel voortdurend te realiseren dat je dat alleen kunt doen op basis van een toegeëigend oriëntatievermogen en een fysieke beheersing van de evenwichtskunst, die je ouders je als kleuter hebben bijgebracht. Inzicht in de centrale, met onze biologische constitutie gegeven functie van deze 'achtergrondkennis' maakt duidelijk dat kennisverwerving niet haaks op vertrouwen en geloof staat, maar het

daarentegen veronderstelt.

Dat inzicht impliceert een herwaardering van de rol van tradities en gemeenschappen, ook in de wetenschap. Tradities vormen en gemeenschappen ondersteunen het 'fiduciary framework', het door vorige generaties ontwikkelde ervarings- en interpretatiekader dat nieuwe individuele onderzoekers als een soort zoeklichttheorie gebruiken om daarmee op hun beurt de kennis van de werkelijkheid te vermeerderen, en - als het een goed, heuristisch 'framework' is - in hun ervaringen bevestigd te vinden. Newbigin schetst analoog hieraan ook het christelijk geloof als zo'n rationeel netwerk van met elkaar samenhangende aannames ('beliefs'), een raamwerk voor individuele bestaansinterpretaties. De geloofsleer verschilt in dit opzicht niet wezenlijk van een wetenschappelijke theorie. Nu vormt echter niet de 'scientific community', maar de kerk de leer- en interpretatiegemeenschap, die zich een netwerk van overtuigingen eigen heeft gemaakt en het als bril gebruikt om de wereld te lezen. Zij probeert zich voortdurend dit interpretatiekader eigen te maken en het te toetsen aan haar ervaringen. Met een door M. Polanyi gebruikte metafoer: zij probeert er in te wonen ('to indwell').

Iedereen moet dus ergens beginnen met zijn zoektocht naar waarheid. We moeten op iemands schouders gaan staan, ergens aanknopen. Aan de verstaanscirkel die daarmee ontstaat ontsnapt niemand. De moderne wetenschapsfilosofie bevestigt daarmee Augustinus' vondst: *credo ut intelligam*. Christenen nemen het verhaal van God met de wereld als hun 'starting point'. Zij ontlene het aan de traditie en aan de geloofsgemeenschap van de kerk. Waarom dit verhaal en niet bijvoorbeeld het moderne verhaal van de Verlichting? Newbigin put zich op dit punt, in dit stadium van het geloofsgesprek, nog niet uit in een rationele geloofsverantwoording. Hij relativeert de autonome positie van de gelovige in deze keuze in meerdere opzichten. Wij hebben het niet aan onszelf te danken dat we geloven. Zo wordt er een ontspannende wig tussen epistemologie en ontologie gedreven. In de

eerste plaats beklemtoont Newbigin de belangrijke rol van de traditie als verschafter van het christelijke 'fiduciary framework'. Wij bedenken het geloof niet zelf, maar krijgen het overgeleverd. Vervolgens: het accepteren van het christelijk paradigma is veel beter in termen van 'bekering' en 'verkiezing' te verwoorden, dan in termen van autonome keuze. Zo is ook de keuze voor het raamwerk van het christelijk geloof een vrucht van bekering. Dat betekent dat God zelf als het werkelijke subject ervan beschouwd dient te worden. 'The origin of confession is not in me. It is committed to me', schrijft Newbigin. Het inzicht in de christelijke waarheid berust niet in mijn religieuze ervaring, maar op de zelfopenbaring van God. Zo vreemd is dat trouwens niet: ook in de wetenschap spreekt men bij de keuze voor een bepaald paradigma in termen van 'bekering' (Th. S. Kuhn). En doet ook de manier waarop de Verlichting is omarmd niet aan een bekeringservaring denken die de boeddhistische verlichting evenaart? Tenslotte: deze elementaire waarheidservaring ('disclosure') overkomt iemand, voordat de werkelijke betekenis ervan duidelijk is geworden. Het gegrepen zijn door de waarheid gaat vooraf aan, en vraagt om haar voortgaande interpretatie en articulatie. De christelijke duiding van het bestaan die volgt op (en een bevestiging zoekt van) de christelijke geloofservaring kan echter alleen worden getoetst in een risicovolle dialoog van de gelovige met anderen, maar ook met zichzelf. Geloofstaal is echter - als alle taal - openbaar en communicatief. Zij staat niet toe dat men zich met zijn eigen gelijk opsluit in zijn innerlijk. De christelijke waarheid moet daarom per definitie publiekelijk worden getest om ook als waarheid te kunnen gelden. Christenen kennen wel de sleutel tot de waarheid (die is hen door God gegeven, geloven ze), maar zij weten niet of, en zo ja op welke ervaringen hij eigenlijk past. Daarom 'bezitten' zij de waarheid niet. Gods waarheid is weliswaar Dé Waarheid; maar zij is principieel eschatologisch: zij trekt de mensen naar zich toe. De relatie tussen epistemologie en ontologie kan dus niet in possessieve termen worden omschreven.



Zo plaatst Newbigin de noodzaak van een 'committed pluralism' in het hart van de christelijke geloofsleer zelf. Haar waarheid vraagt om discussie, niet alleen interkerkelijk, maar ook intercultureel en interreligieus. Om het nog een keer in de hier gebezigde terminologie te zeggen: zo biedt een radicaal ontologisch monisme (in Newbigin's geval: een exclusieve waarheidsclaim en een inclusieve heilsopvatting) toch ruimte voor epistemologisch pluralisme. Newbigin toont daarmee aan dat men voor dat laatste zijn christelijke basisovertuigingen niet hoeft op te schorten.

Het bovenstaande betekent niet dat Newbigin geen kritiek verdient. Zowel zijn theologie als zijn cultuurkritiek behoeven wellicht meer nuance. Daarover hier niet. De kracht van een positie als de zijne ligt mijns inziens echter in het feit dat hier een *standpunt* wordt ingenomen. Dat in de dubbele zin van het woord: in het theologische debat laat hij een duidelijke, en in menig opzicht een tegendraadse stem horen. Maar 'standpunt' ook in een meer letterlijke, epistemologische betekenis. Zijn theologie vertrekt vanuit het inzicht dat een mens niet anders kan dan 'ergens staan'. Menselijke eindigheid betekent dat er een veelheid van gezichtspunten bestaat. Pluralisme impliceert dat het begrijpelijk, acceptabel, ja welkom is dat anderen anders denken dan wij. Maar het betekent niet wij hun positie ook over hoeven te nemen. Wie openstaat voor alle alternatieven, komt uiteindelijk zelf tot geen enkele. Een verantwoordelijk pluralisme daarentegen, schrijft N. Rescher, 'is open-minded, not empty-headed.' 'It is not enough to *contemplate* positions (...). We must actually *commit* ourselves to one'. We kunnen maar één standpunt tegelijk innemen. We zetelen niet op de Olympus, het goddelijk overzicht is ons niet gegund. Ons standpunt is dus afhankelijk van onze particuliere ervaringen. We dienen ons er redelijk en verantwoordelijk toe te verhouden. Maar als we dat gedaan hebben, moeten we er ook voor willen staan. Dat geldt ook van de christelijke traditie die we met ons meedragen. Met hoe meer 'commitment' wij haar bejegenen, des te vruchtbaarder zal de dialoog

met anderen zijn.

*Noten*

---

R.J. Neuhaus, The Naked Public Square, Michigan 1984, 150.

Herman Dooyeweerd heeft deze pluraliteit in zijn reformatorische wijsbegeerte nadrukkelijk een plaats willen geven. In de lijn van Abraham Kuyper beschouwt hij differentiatie in de samenleving niet als een teloorgang van de theocratie, maar als een onderdeel van een kosmisch wordingsproces, waarin de geschapen werkelijkheid zich in steeds meer nieuwe aspecten ontvouwt. Vgl. bijv. het opstel 'De individualiteitsstructuren van de werkelijkheid en hun vervlechttingsvormen', in: H. Dooyeweerd, Grenzen van het theoretisch denken, Baarn 1986, 52 - 84.

I. Berlin, Het kromme hout waaruit de mens gemaakt is. Episoden uit de ideeëngeschiedenis, Kampen 1994 (vert. van The Crooked Timber of Humanity, Londen 1990), 15, 31, 170, 193.

Vgl. N. Rescher, Pluralism. Against the Demand for Consensus, Oxford 1993, 79, die pluralisme omschrijft als 'the doctrine that any substantial question admits of a variety of plausible but mutually conflicting responses.' (vgl. idem, 96).

T. Lemaire, Over de waarde van culturen. Een inleiding in de kultuurfilosofie. Tussen europacentrisme en relativisme, Baarn 1976, 183vv.

Vgl. H. Procee, Over de grenzen van culturen. Voorbij universalisme en relativisme, Meppel/Amsterdam, 1991, 26.

J. Hick, An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent, Londen 1989.

Vgl. bijv. O. Marquard, 'Lob des Polytheismus', in: idem, Abschied vom Prinzipiellen, 91 - 116, 107: 'Der Monotheismus hat den Polytheismus und mit ihm die Polymythie entzaubert und negiert. Die moderne Welt aber beginnt (...) damit, daß sich Gott aus der Welt in sein Ende zurückzieht: also mit dem Ende des Monotheismus. Dieses Ende des Monotheismus verschafft (..) dem Polytheismus und der Polymythie eine neue Chance: es läßt - sozusagen - ihre Entzauberung bestehen, aber es negiert ihre Negation.' Vgl. ook M. Webers analyse van het moderne waardenpluralisme, in zijn 'Vom inneren Beruf der Wissenschaft' (1919), in: idem, Soziologie-Universalgeschichtliche Analysen -Politik, Stuttgart 1973, 311 - 339, 330: 'Die alten vielen Götter, entzaubert und daher in Gestalt unpersönlicher Mächte,

---

entsteigen ihren Gräbern, streben nach Gewalt über unser Leben und beginnen untereinander wieder ihren ewigen Kampf.'

J. Kekes, The Morality of Pluralism, Princeton 1993.

O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, 2 dl., München 1931 (1918,1922).

R. Rorty, Contingency, irony, and solidarity, Cambridge 1989. Herkovits formuleerde het beginsel van cultuurrelativisme in 1948 als volgt: 'Judgments are based on experience, and experience is interpreted by each individual in terms of his own inculturation.' (gecit. bij Lemaire, a.w., 92).

Vgl. bijv. R. Schreier, Constructing Local Theologies, New York 1985; C.H. Kraft, Christianity in Culture. A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective, New York 1979.

Ook J. Kekes zelf is die mening toegedaan: 'we have reached a watershed in the history of our tradition' (a.w., 189).

Ik denk hier aan K. Raisers notie van 'ökumenische Hausgenossenschaft', zie zijn Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989, 150vv.

J. Moltmann, Trinität und Gotteslehre. Zur Gotteslehre, München 1980, 167, vgl. 207vv.

Vgl. bijv. Alan Gewirth, 'Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge?' in: E. Frankel Paul e.a. (eds.), Cultural Pluralism and Moral Knowledge, Cambridge 1994, 22 - 44.

I.S. Markham, Plurality and Christian Ethics, Cambridge 1994, 126vv.

Over deze driedeling is inmiddels een groeiende stroom literatuur ontstaan. Ik noem alleen: C. Gillis, Pluralism: A New Paradigm for Theology, Leuven 1993.

Vgl. J. Hick / P. F. Knitter, The Myth of Christian Uniqueness, Maryknoll 1987.

J. Hick, in Hick/Knitter, a.w., 22. Voor Hick's afscheid van de klassieke christologie, zie recentelijk zijn The Metaphor of God Incarnate, Londen 1993.

Zie Hick, An Interpretation of Religion, 233 vv.

Voor deze kritiek, vgl. Paul R. Eddy, 'Religious

---

Pluralism and the Divine: another Look at John Hick's Neo-Kantian proposal', in: Religious Studies 1994/ 30, 467 - 478. Zie van gelijke strekking ook L.J. van den Brom, 'God, Gödel, and Trinity. A Contribution to the Theology of Religions', in: G. van den Brink e.a. (eds.), Christian Faith and Philosophical Theology. Essays in Honour of Vincent Brümmer, Kampen 1992, 56 - 75, 71, en: T. Merrigan, 'De geschiedenis van Jezus in haar actuele betekenis. De uitdaging van het pluralisme', in: Tijdschrift voor Theologie, 1994, 4, 407 - 429, 413vv.

Hick, An Interpretation of Religion, 249.

Vandaar dat I. Markham kan schrijven: 'Plurality is no great challenge to Hick-type pluralists. They have a theoretical structure in which religious disagreements are only apparent. (...) Coexistence is therefore easy because all disagreements become irrelevant.' (a.w., 10)

D. Tracy, The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism, Londen 1981, 449.

Eddy, a.art., 478.

Voor een meer uitgebreide biografische schets van Newbigins ervaringen met pluraliteit, zie G.R. Hunsberger, The Missionary Significance of the Biblical Doctrine of Election as a Foundation for a Theology of Cultural Plurality in the Missiology of J.E. Lesslie Newbigin, Ph.D. Princeton 1987, 34 - 47, of ook zijn eigen autobiografie, Unfinished Agenda. An Autobiography, Geneve 1985. Vgl. ook M. E. Brinkman en H. Noordegraaf (red.), Het evangelie in het Westen. Nederlandse reacties op Lesslie Newbigin, 1990, 38vv.

L.Newbigin, Truth to Tell. The Gospel as Public Truth, Grand Rapids / Geneve 1991, 58, 85; idem, The Other Side of 1984. Questions for the Churches, Geneve 1983, 30v.

Voor het volgende zie zijn The Other Side of 1984, 5vv.; idem, Foolishness to the Greeks. The Gospel and Western Culture, Grand Rapids 1986, 34vv.; idem, The Gospel in a Pluralist Society, Grand Rapids / Geneva, 14 vv., 211vv. Vgl. voor de achtergronden van zijn cultuurkritiek ook G. van den Brink, 'Lesslie Newbigin als postmodern apologet', in NTT 1992(?), 302 - 319.

The Gospel in a Pluralist Society, 162.

idem, 64.

Zie m.n. L. Newbigin, The Open Secret. Sketches for a Missionary Theology, Londen 1978.

Truth to Tell, 15.

---

The Gospel in a Pluralist Society, 87.

The Open Secret, 85, 89, 135, 153, 201vv.

idem, 203.

Voor het onderscheid ontologisch exclusivisme - soteriologisch inclusivisme (en voor een helder en vruchtbaar gebruik ervan), zie Van den Brom, a.art.. Van Woudenberg, a.art. maakt er ook expliciet gebruik van. Vgl. ook de typering van Newbigin zelf: 'The position which I have outlined is exclusivist in the sense that it affirms the unique truth of the revelation in Jesus Christ, but it is not exclusivist in the sense of denying the possibility of the salvation of the non-Christian. It is inclusivist in the sense that it refuses to limit the saving grace of God to the members of the Christian Church, but it rejects the inclusivism which regards the non-Christian religions as vehicles of salvation. It is pluralist in the sense of acknowledging the gracious work of God in the lives of all human beings, but it rejects a pluralism which denies the uniqueness and decisiveness of what God has done in Jesus Christ.' (The Gospel in a Pluralist Society, 182v.)

The Gospel in a Pluralist Society, 27vv. Voor Polanyi, zie A.F. Sanders, Michael Polanyi's Post-Critical Epistemology. A Reconstruction of Some Aspects of 'Tacit Knowing', Amsterdam 1988.

Voor een vergelijkbare benadering, zie G. A. Lindbeck, The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age, Philadelphia 1984.

Truth to Tell, 33.

The Other Side of 1984, 15; The Open Secret, 18v.

The Gospel in a Pluralist Society, 126.

Vgl. bijv. Brinkman/Noordegraaf, a.w., passim.

The Open Secret, 185.

Rescher, a.w., 119, resp. 96, vgl. 121: 'The key lesson is that one must take a stand.'