

Paul F. Knitter over interreligieuze dialoog

**Een kritische beschouwing over de mogelijkheid van
interreligieuze dialoog in een ongelijke wereld**



**Marleen Vernhout
1666444**

Paul F. Knitter over interreligieuze dialoog

Een kritische beschouwing over de mogelijkheid van interreligieuze dialoog in een ongelijke wereld

Masterthesis

Opleiding: master godsdienstwetenschap 'Religies in de moderne wereld'

Juni 2008

Marleen Vernhout

Studentnummer: 1666444

Email: marleenvernhout@gmail.com

Begeleiders: prof. dr. A.F. Sanders & prof. dr. L. J. van den Brom

Inhoud

Inleiding	p. 5
Hoofdstuk 1: Knitter en zijn kijk op interreligieuze dialoog	
1.1 De levensloop van Paul F. Knitter	p. 7
1.2 Interreligieuze dialoog in een context van ‘global responsibility’	p. 11
1.3 De interreligieuze dialoog moet vooral praktisch zijn	p. 14
1.4 De werking van een ‘globally responsible dialogue’	p. 17
1.5 Conclusie hoofdstuk 1	p. 22
Hoofdstuk 2: Een soteriocentrische benadering	
2.1 Religieus pluralisme	p. 24
2.2 De houding van de christenen tegenover religieus pluralisme	p. 29
2.3 De plaats van Jezus binnen het soteriocentrische model van Knitter	p. 32
2.4 Christelijke missie betekent bouwen aan het Koninkrijk van God	p. 37
2.5 Conclusie hoofdstuk 2	p. 40
Hoofdstuk 3: Kritiek op Paul F. Knitter	
3.1 Kritiek van John Hick op Paul F. Knitter	p. 42
3.1.1 John Hick als religieus pluralist	p. 43
3.1.2 Kritiek op vijf stellingen van Knitter	p. 45
3.1.2.1 Een werkelijkheid van gelijke religies	p. 46
3.1.2.2 Knitters ‘waarschijnlijkheid’ past niet in Hicks werkelijkheid	p. 48
3.1.2.3 Een religie kan niet getypeerd worden door één kenmerk	p. 49
3.1.2.4 De goddelijkheid van Jezus past niet in Hicks definitie van religieus pluralisme	p. 51
3.1.2.5 Een uiteindelijke Goddelijke Werkelijkheid, ‘The Real’	p. 53
3.1.3 Volgens Hick is Knitter geen echte religieus pluralist	p. 54
3.2 Knitters theologie een “methodological doubt”	p. 54
3.2.1 Introductie	p. 54

3.2.2 De theologie van Joseph Ratzinger	p. 55
3.2.3 De Halbfas affaire	p. 58
3.2.4 Tegenstander van bevrijdingstheologie en de theologie van religieus pluralisme	p. 59
3.2.5 Joseph Ratzinger tegen relativisme	p. 61
3.2.6 Praxis belangrijker dan dogma	p. 63
3.3 Is Knitters visie dat interreligieuze dialoog bijdraagt aan de wereldvrede niet te idealistisch?	p. 64
3.3.1 Introductie	p. 64
3.3.2 Knitters ‘globally responsible dialogue’ aan het werk in India	p. 65
3.3.3 Interreligieuze dialoog is een two-way street	p. 70
3.3.4 Hindoe fundamentalisme in India	p. 70
3.3.5 Fundamentalisme uit angst voor christenen	p. 73
3.3.6 Dialoog met hindoe fundamentalisten onmogelijk	p. 75
Hoofdstuk 4: Conclusie	p. 78
Literatuurlijst	p. 83

Inleiding

In de huidige wereld zien we steeds meer dat religies niet meer gebonden zijn aan bepaalde landen, streken of continenten. We leven in een context van religieus pluralisme. Hindoes, christenen, moslims, joden, boeddhisten, ze leven naast elkaar en komen daardoor gewild of ongewild met elkaar in contact. Dit kan positief verlopen, maar er kunnen ook spanningen ontstaan tussen verschillende religies. Door deze spanningen, is het belang van interreligieuze dialoog zeer groot. De vraag is echter hoe je verschillende religieuze gemeenschappen met elkaar in dialoog kunt brengen. De rooms-katholieke theoloog Paul F. Knitter geeft hier een antwoord op in zijn boek *One earth many religions* (1995) Hierin zegt hij: ‘the most effective way to carry on a correlational dialogue among religions is to make it a globally responsible dialogue.’ Elke religie staat voor vrijheid en gelijkheid. Met deze gemeenschappelijke waarden moet het mogelijk zijn met elkaar in dialoog te gaan, om de onderdrukking, armoede en oorlog in deze wereld tegen te gaan. Door zijn ontmoeting met de ‘religieuze Ander’ en de ‘lijdende Ander’ beseft Knitter dat de bevrijdingstheologie en de interreligieuze dialoog onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Dit beseft hij vooral tijdens zijn verblijf van vijf maanden in India.

Dit land kent grote armoede, corruptie en onderdrukking en is daarnaast een land wat vele religies herbergt. Vooral hier is de interreligieuze dialoog van groot belang.

In deze scriptie wil ik in gaan op Knitters visie op de interreligieuze dialoog. In het eerste hoofdstuk geef ik een analyse van zijn visie op de interreligieuze dialoog. Daarnaast probeert Knitter een antwoord te vinden op de vraag hoe het mogelijk is om als christen in dialoog te gaan met mensen van andere religies. Is het christendom niet de enige ware religie, omdat zij Jezus heeft, die de enige weg naar God is? Hier zal ik in het tweede hoofdstuk uitgebreider op in gaan.

Uiteindelijk wil ik aangeven dat Knitters standpunten kwetsbaar zijn. Zijn visie lijkt zo mooi en hoopvol, maar is het wel haalbaar? Moet er eerst niet veel veranderen? Deze verandering moet niet alleen plaatsvinden binnen de geloofsbeleving van vele gelovigen. Net zo belangrijk is een verandering in de economische en politieke scheve verhoudingen.

Om dit duidelijk te maken beschrijf ik in hoofdstuk drie de kritiek van paus Benedictus XVI, toen nog kardinaal Ratzinger en de kritiek van religieus pluralist John Hick.

Kardinaal Ratzinger vindt Knitter te pluralistisch. Hij beschuldigt Knitter ervan de dogma's van het rooms-katholieke geloof te negeren en heeft hem als ketter bestempeld. Daarnaast is er ook kritiek van de pluralistische kant. John Hick, net zoals Knitter een religieus pluralist, vindt dat Knitter af en toe naar inclusivisme neigt.

Ten slotte uit ik mijn kritiek op de praktijk van de interreligieuze dialoog die Knitter voorschrijft. Dit doe ik met behulp van mijn ervaringen die ik heb opgedaan tijdens mijn verblijf in Zuid India. Ik heb hier gedurende drie maanden onderzoek gedaan naar de dialoog tussen christenen en hindoes. Ook ik heb ervaren dat interreligieuze dialoog noodzakelijk is in India. Dit is echter geen gemakkelijke zaak. Vaak zijn het ook de religieuze gemeenschappen zelf die zorgen voor haat en onderdrukking. Religies worden bijvoorbeeld misbruikt om politieke macht te behouden of te krijgen. Hierdoor ontstaat fundamentalisme en met fundamentalisten valt moeilijk te praten. Als voorbeeld noem ik de hindoe fundamentalisten in India. Voordat er echt sprake kan zijn van een eerlijke interreligieuze dialoog, moet er sprake zijn van een gezond politiek en economisch klimaat. Knitter heeft gelijk dat religies een belangrijke rol kunnen spelen in deze wereld vol onderdrukking, armoede en oorlog, maar er komt vaak zo veel meer bij kijken.

Hoofdstuk 1

Paul F. Knitter en zijn kijk op interreligieuze dialoog

1.1 De levensloop van Paul F. Knitter

Paul Knitter (geboren in Chicago, op 25 februari 1939) is emeritus hoogleraar in de theologie aan Xavier University, Cincinnati, Ohio. Sinds januari 2007 is hij Paul Tillich Professor in theologie, wereldreligies en cultuur aan de Union Theological Seminary in New York. Tevens is Knitter bestuurslid van de International, Interreligious Peace Council voor het promoten van projecten die gaan over interreligious peacemaking. Deze raad is opgericht na het wereldparlement van religies in 1993.¹ Knitter is getrouwd met Catherine Cornell en ze hebben twee kinderen, John en Moira.²

Ter gelegenheid van zijn pensionering aan Xavier University in 2002, heeft Knitter een essay geschreven over de 40 jaar waarin hij zich heeft beziggehouden met de interreligieuze dialoog. Als rooms-katholiek theoloog voelde hij zich geroepen om mensen van andere religies serieus te nemen en met hen in dialoog te gaan. Zijn belangstelling in de interreligieuze dialoog was een gevolg van zijn ontmoetingen met mensen van andere religies en armen en onderdrukten. Omdat deze ontmoetingen zo belangrijk voor hem zijn geweest, heeft hij deze mensen als de ‘religieuze Ander’ en ‘lijdende Ander’³ benoemd. Deze twee belangrijke begrippen hebben zijn roeping vormgegeven. Een korte beschrijving van zijn verleden, zal deze roeping verhelderen.

In zijn achtste schooljaar aan St. Joseph’s school in Summit, Illinois, besloot Knitter dat hij naar de Divine Word Minor Seminary in East Troy wilde gaan. In 1958, na vier jaar van seminary high school en twee jaren van ‘boot camp’, sloot hij zich officieel aan bij de Divine Word Missionaries (de “SVD’s”⁴).⁵ Ondanks dit vroege besluit, heeft hij er nooit spijt van gehad. Een van de positieve gevolgen van dit besluit was zijn interesse in mensen van andere religies. Hij wilde mensen bekeren, maar om te bekeren, zo werd hem verteld, moet je eerst wat weten over de achtergrond van de religies van deze mensen. Daarom maakte hij een

¹ <http://www.utsnyc.edu/NETCOMMUNITY/Page.aspx?&pid=381>, 28 april 2008.

² <http://www.utsnyc.edu/NETCOMMUNITY/Page.aspx?&pid=400&srcid=399>, 28 april 2008.

³ Nederlandse vertaling van ‘religious Other’ en ‘suffering Other’.

⁴ Afkorting van *Societas Verbi Divini*.

⁵ Paul F. Knitter, *One earth many religions, multifaith dialogue & global responsibility* (New York 1995) 3.

studie van het hindoeïsme, boeddhisme en de islam. Hier begon zijn dialoog met gelovigen van andere religies. Hoe meer hij leerde over deze andere manieren van religieus zijn, des te meer realiseerde hij zich dat deze hem iets te leren hadden. Ook lezingen van terugkerende SVD missionarissen over de religies in Japan, India, Afrika en New Guinea, zorgden ervoor dat hij meer geïnteresseerd raakte in deze religies.

In 1962 behaalde hij zijn bachelors graad in de filosofie. Hij werd naar Rome gestuurd om daar zijn theologische studies af te maken. Daar kreeg hij de gelegenheid zich meer te verdiepen in de houding van het christendom naar andere religies. Het oude exclusivistische model van het christendom als het ware geloof en andere religies als verdorvenheid, klopte niet met de feiten die Knitter had geleerd. Hij kwam in Rome om zijn studies aan het Pontifical Gregorian University te beginnen, twee weken voordat het Tweede Vaticaans Concilie zou beginnen op 11 oktober 1962. Knitter realiseerde zich, door gastcolleges van de theoloog Karl Rahner, dat hij de theologische funderingen had gelegd voor de nieuwe positieve kijk van het Concilie op andere religies:

Rahner's theologically honed case that Christians not only can, but must look upon other religions as 'legitimate' and as 'ways of salvation' was a breath of fresh, liberating air for me. It enabled me to make sense of what I had been seeing in the religious world beyond Christianity and to shake free of what I felt was the undergrounded hubris of Christian claims to be the only authentic religion.⁶

Rahner's theologie van religies was voor hem de eerste stap in een wijder, meer bevrijdend proces van het bereiken van de wereld van de 'religieuze Ander'.⁷

Gewijd als priester van de SVD's, besloot Knitter, na het verkrijgen van zijn licentiaat in de theologie in Rome, naar de Universiteit van Münster in Duitsland te vertrekken. Hier wilde hij een scriptie schrijven bij Karl Rahner over de rooms-katholieke houding tegenover andere religies. Na een half jaar ontdekte hij echter, dat iemand anders net een dissertatie had gepubliceerd over hetzelfde onderwerp. Daarom besloot hij een dissertatie te schrijven over de protestante houdingen tegenover andere religies. Dit deed hij aan de faculteit van protestantse theologie van de universiteit van Marburg. Deze dissertatie 'Toward a Protestant Theology of Religions' is gepubliceerd in 1974. Voor het grootste gedeelte waren zijn

⁶ *Theology of Dr. Paul F. Knitter*, in: St. Catherine Review, www.aquinas-multimedia.com/catherina/theoknitter.html, oktober 2007.

⁷ Knitter, *One Earth Many Religions*, 5.

bachelorstudie, zijn licentiaat aan de Pontifical Gregorian University (de titel van zijn exercitatio was ‘A Survey of Catholic Attitudes to Non-Christian Religions’), zijn doctoraal onderzoek bij Rahner in Münster en zijn doctoraal studie in Marburg allemaal pogingen een ‘theologie van religies’ te verhelderen die een meer authentieke dialoog tussen hen mogelijk zou maken.

In 1972 keerde Knitter terug naar de Verenigde Staten en begon zijn carrière als docent in de theologie aan de Catholic Theological Union in Chicago. Naast het geven van lessen over de theologie van religies en interreligieuze dialoog, begon Knitter tevens les te geven over andere religies, vooral hindoeïsme en boeddhisme. Zijn hermeneutische cirkel van praktijk en theorie neigden steeds meer naar de kant van de dialoog. Gedurende deze jaren maakte hij de methode of de manier van interreligieuze dialoog duidelijk, die hij daarna heeft uitgedragen. Zijn twee inspirators waren John Dunne in zijn *The Way of All the Earth* (1972) en Raimon Panikkar in artikelen die hij bundelde in *The Intrareligious Dialogue* (1978). Dunne zag het ontdekken van andere religieuze paden niet als een intellectuele bezigheid, maar als een levendig “passing over” en “passing back”. Dit werd voor Knitter een ideaal en een uitdaging. Panikkar benadrukte tevens dat onze interreligieuze dialoog ook een intrareligieuze dialoog binnen onszelf en onze gemeenschappen moet zijn.⁸

Kijkend naar zijn voorbeelden, waaronder ook de katholieke monnik Thomas Merton, begon Knitter anders te denken over zijn dagelijkse gebed. Deze keer bad hij niet meer op de manier van de katholieke gebeden van voor het Tweede Vaticaans Concilie. Hij koos nu voor Oosterse meditatie, die volgens hem een manier was om zichzelf meer bewust te maken van zijn eigen opkomende ‘theologie van religies’.⁹ In 1975 vertrok Knitter naar Xavier University, waar hij doorging met het geven van colleges over andere religies en de dialoog met deze religies. In datzelfde jaar is hij uitgetreden als priester.¹⁰

Ongeveer vanaf 1970 probeerde Knitter de ontwikkelingen te volgen van de nieuwe bevrijdingstheologie die opkwam in Latijns Amerika. Hij en zijn vrouw Cathy werden actieve leden van het lokale *Sanctuary Movement*. Dit is een oecumenisch samengaan van kerken en synagogen die, in strijd met het beleid van de Amerikaanse regering, publiekelijk

⁸ Paul F. Knitter, *The vocation of an interreligious theologian. My retrospective on 40 years in dialogue*, gepubliceerd in *Horizons* 31/1 (2004), 135-49.

⁹ *Theology of Dr. Paul F. Knitter*, in: St. Catherine Review, www.aquinas-multimedia.com/catherina/theoknitter.html, oktober 2007.

¹⁰ Knitter, *One Earth Many Religions*, 7.

onderdak en steun gaven aan vluchtelingen uit Centraal Amerika. Zij waren gevlucht vanwege de armoede en gevaren door de oorlogen in hun landen die gesponsord werden door Amerika. Dit leidde de vijf jaren daarna tot bezoeken aan El Salvador en Nicaragua. Door deze ervaringen werd bevrijdingstheologie voor Knitter niet gewoon een ‘nieuwe methode’, maar een manier om het belang van religie voor bevrijding in te zien en een trouwe volgeling van Jezus te zijn. Knitter zag in dat hij niet langer over een ‘theologie van religies’ kon spreken, tenzij het op de een of andere manier verbonden was met een bevrijdingstheologie. Sinds die tijd werd het ook de ‘lijdende Ander’ die zijn theologische en spirituele weg uitdaagde. Hun roep om rechtvaardigheid bleef hem altijd bij, gedurende zijn contacten met de mensen en kerken van El Salvador en gedurende zijn lidmaatschap (1986 tot en met 2004) van de Board of Directors of CRISPAZ (Christians for Peace in El Salvador).¹¹

Een van zijn meest verbazende en bemoedigende bevestigingen voor de noodzaak van dialoog met de ‘religieuze Ander’ en de ‘lijdende Ander’, zag Knitter gedurende zijn sabbatical van vijf maanden in India in 1991. Hij bevond zich in een land van ongelooflijke religieuze rijkdom, waarin mensen van verschillende religies al eeuwenlang samenleven en met elkaar in de praktijk in dialoog gaan. India is echter ook een land van ongelooflijke armoede. Voor Knitter is India het land met de meeste religies en de meeste armoede. De noodzaak van de dialoog kwam van degenen die zich bezighouden met de dialoog tussen Christenen en Hindoes en van hen die zich inzetten voor de bevrijding van de Dalits of de onderdrukte kasten. Van beide kanten werd Knitter verteld dat in India ‘dialoog’ en ‘bevrijding’ twee facetten moeten zijn op dezelfde agenda: ‘To have one without the other is to live outside the Indian reality’.¹²

Voornamelijk tijdens de laatste helft van de jaren ‘80, laat Knitter het begrip van de ‘lijdende Ander’ niet alleen op mensen slaan, maar verbreed hij het ook naar de ‘Aarde’. Deze overtuiging kreeg Knitter door studie over de milieucrisis die tegenwoordig hoog op de agenda staat. De ‘Aarde’ is voor Knitter een voorwerp van liefde en zorg geworden, door zijn ontmoeting met een bepaalde ‘religieuze Ander’, namelijk de indianen. Vooral tijdens een conferentie over ‘The Land and the Human Presence’ in juni 1993 werd hem dit duidelijk. Hij sprak hier met ouderen en woordvoerders van verschillende Noord Amerikaanse stammen. Het lukte hen om hun gevoel van ‘het sacrale’ wat zij in de ‘Aarde’ zien, aan

¹¹ Ibid., 9.

¹² Ibid., 10.

Knitter over te brengen. Knitter zag nu duidelijker dan ooit, dat dialoog en bevrijding gecombineerd moeten worden en dat deze bevrijding ook de Aarde moet bevatten. Hij had nu met mensen gesproken die niet over het sacrale konden praten zonder ook over de Aarde te praten. En met mensen die niet konden praten over het verschrikkelijke lijden wat ze zelf ondergaan hadden, zonder over het lijden van de Aarde en de dieren te spreken.

Het zijn de mensen en gebeurtenissen in zijn leven die er voor gezorgd hebben dat Knitter zich nu uit morele verplichting aansluit bij ‘pluralisme en bevrijding’ of ‘dialoog’ en ‘global responsibility’. Knitters eigen gelimiteerde ervaringen van dialoog en vooral de ervaringen en reflecties van zijn vriend en mentor Aloysius Pieris, hebben hem overtuigd van de noodzaak van het verband tussen ‘global responsibility’ en interreligieuze dialoog. Dit zorgt niet alleen voor een andere manier van dialoog, maar ook voor een effectievere dialoog.¹³ Knitter hoopt daarom ook de fundering gelegd te hebben van een ‘theologie van religies’ die leidt tot bevrijding. Hier bedoelt hij mee een theologie die bijdraagt aan het welzijn van de lijdende mensheid en de Aarde. Deze theologie van religies gaat samen met zijn bevrijdingstheologie, namelijk een bevrijdingstheologie die dialogisch is, een theologie die in staat is andere religies te omarmen en van ze te leren voor het bevorderen van het menselijk en ecologisch leven.¹⁴

1.2 Interreligieuze dialoog in een context van ‘global responsibility’

Knitter sloot zich aan bij de SVD als priester, omdat hij mensen wilde bekeren tot het christendom. Al gauw beseftte hij dat het niet noodzakelijk was om de mensen de blijde boodschap van het evangelie te verkondigen en hen te bekeren. Steeds meer kwam hij te weten over de andere religies en realiseerde hij zich dat ook hun waarheden relevant waren. Door de ontmoeting met de ‘religieuze Ander’, werd het voor Knitter steeds duidelijker dat het christendom niet de enige ware religie kon zijn. Hij wilde in dialoog gaan met andere religies, om zo van elkaar te leren door naar elkaar te luisteren. In plaats van een monoloog van christelijke kant, moest er volgens hem een dialoog zijn tussen twee religieuze partijen. Knitter geeft de volgende definitie van dialoog: ‘dialoog is de uitwisseling van ervaring en

¹³ Ibid., 11.

¹⁴ *Theology of Dr. Paul F. Knitter*, in: St. Catherine Review, www.aquinas-multimedia.com/catherina/theoknitter.html, oktober 2007.

begrip tussen twee of meerdere partners met het doel dat alle partners in hun ervaringen en begrip groeien.¹⁵

Ook zijn overtuiging dat dialoog tussen religies nodig is voor de overleving van onze planeet, werd steeds sterker. Daarom vindt hij dat het bevorderen van een authentieke, interreligieuze, interculturele dialoog een van de belangrijkste idealen is, waar christenen naar kunnen streven. Deze dialoog maakt het volgens Knitter mogelijk dat alle partners nog effectiever samen kunnen werken voor het te niet doen van het lijden onder de mensen, en de verwaarlozing van het milieu dat onze wereld vernietigt.¹⁶ Zij maakt het ook mogelijk dat alle partners op een eerlijke manier kunnen zoeken naar de Waarheid en deze te ontdekken in haar onuitputtelijke rijkheid. Daarom spreekt Knitter ook over een ‘liberative dialogue’. Dit is echter alleen mogelijk, realiseert Knitter zich, als alle partners in de dialoog gelijke rechten hebben binnen deze dialoog. Dit betekent dat elk religieus persoon het volste recht heeft om te spreken of een standpunt naar voren te brengen, en dat de andere deelnemers aan de dialoog verplicht zijn te luisteren naar en open te staan voor deze voor hen misschien nieuwe waarheid. Hoe dit volgens Knitter het beste gerealiseerd kan worden, komt in de volgende paragraaf aan de orde.

Een belangrijk pluralistisch standpunt van Knitter is niet dat alle religies uiteindelijk dezelfde waarheid verkondigen, maar dat andere religies dan het christendom net zo effectief en succesvol kunnen zijn in het brengen van waarheid en vrede voor hun gelovigen. Alleen als christenen echt open staan voor de mogelijkheid dat er veel ware, verlossende religies zijn en dat het christendom één weg is tussen de wegen waarin God onze wereld heeft geraakt en veranderd, alleen dan kan authentieke dialoog plaatsvinden.¹⁷

Wat is eigenlijk een authentieke dialoog? Volgens Knitter moet men een aantal voorwaarden aanvaarden, als men het eens is met zijn definitie van dialoog. Deze voorwaarden zijn volgens hem nodig als zo’n begrip van dialoog daadwerkelijk wordt uitgevoerd. Hij geeft vervolgens drie van deze voorwaarden.

1. Dialoog moet gebaseerd zijn op persoonlijke religieuze ervaringen en standvastige waarheidsclaims. Het alleen maar willen leren over andere religies en over hun geschiedenis en leerstellingen, is niet genoeg om met elkaar in dialoog te gaan. Deze intellectuele kant van de dialoog is natuurlijk nodig, maar kan niet zonder het diepere

¹⁵ Paul F. Knitter, *No other name? A critical survey of christian attitudes toward the world religions* (9e druk; New York 1996) 207.

¹⁶ Knitter, *One Earth Many Religions*, 29.

¹⁷ *Ibid.*, 30.

niveau van religieuze ervaring. Daarnaast moet men als partner in een dialoog bij een bepaalde religieuze traditie horen:

(...) to be religious and therefore to be able to participate in the dialogue, one must belong, in some form, to a particular religious tradition. Those who can experience and live in harmony with the divine individualistically, outside society and history, are rare souls, if there are any of them at all. (...) the universal reality of the divine is encountered and made known through particular mediations. (...) Only through my religion and my savior can I come to know the God who, possibly, is beyond my religion.¹⁸

2. Dialoog moet gebaseerd zijn op de erkenning van de mogelijke waarheid in alle religies; de mogelijkheid om deze waarheid te herkennen moet gegrond zijn op een gemeenschappelijke grond en doel voor alle religies.
3. Dialoog moet gebaseerd zijn op openheid voor de mogelijkheid van eerlijke verandering/bekering: ‘If our description of interreligious dialogue is going to work, all partners must be genuinely open to the possibility of accepting insights into divine truth that they previously either never realized or had rejected.’¹⁹

Door deze dialoog, worden standpunten van de religieuze partners veranderd en de partner zal dus meer te bieden hebben aan het voortdurende proces van communicatie en samenwerking. Deze communicatie en samenwerking moet volgens Knitter ‘globally responsible’ zijn.: ‘(...) this means that global responsibility or a concerned effort to promote human and planetary well-being can and must be the primary *context*, or *basis*, or *starting point*, or *goal* of all multifaith dialogue.’²⁰ Dit is voor Knitter de belangrijkste boodschap van dit boek.

Knitter geeft aan dat er geen gemeenschappelijk belang of een gemeenschappelijke religieuze ervaring is tussen de religies. Er is echter wel een gemeenschappelijke context die een gemeenschappelijk complex van problemen bevat. Het is deze context die eenzelfde agenda voor alle religies zelfs noodzakelijk maakt. Deze context is volgens Knitter namelijk de vreselijke realiteit van het lijden in onze wereld: ‘What is common (...) to the context I am referring to is the horrible reality of *suffering* – suffering that is draining the life and

¹⁸ Knitter, *No other name?*, 208.

¹⁹ *Ibid.*, 211.

²⁰ Knitter, *One earth many religions*, 36.

imperiling the future of humankind and the planet.’²¹ Tegenwoordig is er een groeiend besef onder religieuze personen dat hun religieuze identiteit op de een of andere manier verweven moet zijn met deze ervaringen van lijden en wereldbedreiging. Daarom moet de communicatie en samenwerking ‘globally responsible’ zijn. In bijna alle religies wordt er gesproken over een visie van vrijheid en eenheid. ‘Global responsibility’ moet dus, volgens Knitter een gemeenschappelijke betrokkenheid en een gemeenschappelijke grond zijn voor conversatie en actie.

Knitter beweert hiermee, dat er niet-religieuze problemen op de agenda staan voor de dialoog tussen religies. Is dit eigenlijk wel mogelijk? Om in actie te komen tegen het lijden in deze wereld, zijn er richtlijnen nodig. Een wereldethiek is dus noodzakelijk, volgens Knitter. Een wereldethiek zoals de Universele Verklaring van de rechten van de mens van de Verenigde Naties uit 1948, is volgens Knitter afhankelijk van de rijke, invloedrijke landen, zoals Duitsland en Amerika. Knitter pleit dan ook in zijn boek voor een ethische dialoog tussen naties die leidt tot een ethische overeenkomst van visie en actie. En door een ethische overeenkomst kunnen we onze ‘global responsibility’ uitvoeren. Religie kan hierbij zeer waardevol en belangrijk zijn, het is echter niet noodzakelijk:

(...) if we cannot make a tight philosophical case that religious faith is necessary for ethics in general, or for a world ethic in particular, we can show that religion is powerfully helpful, valuable, important for the ideal of a world ethics. For many people, a religious faith makes a determinative difference in regard both to what they hold up as their ethical vision and to how they go about putting it into practice.²²

1.3 Interreligieuze dialoog moet vooral praktisch zijn

Zoals we in de vorige paragraaf hebben kunnen zien, kan en moet er volgens Knitter een interreligieuze dialoog plaatsvinden in de gemeenschappelijke context van het leed in de wereld. Een context van armoede, oorlog en onderdrukking, zoals in vele Derde Wereld landen. Maar waar te beginnen in de interreligieuze dialoog? Knitter antwoordt hierop dat we ons niet moeten concentreren op de tradities van de religies. We moeten echter luisteren naar de miljoenen slachtoffers die nooit een conferentie van interreligieuze dialoog hebben bijgewoond, willen we hun positie kunnen veranderen. De gezamenlijke en praktische vragen

²¹ Ibid., 57.

²² Ibid., 71.

van armoede, onrechtvaardigheid en ecologisch beleid zorgen er volgens Knitter voor dat de verschillende ‘horizonten’²³ van de deelnemers samen kunnen gaan.²⁴

Knitter noemt het niet voor niets praktische vragen, want volgens hem is interreligieuze dialoog alleen mogelijk als er naast het met elkaar in gesprek gaan, ook sprake is van praktische handelingen. Mensen moeten wat doen voor het voortbestaan van deze aarde. Gebeurt dit niet, dan is de dialoog niet of onvoldoende effectief. Dit is een belangrijk punt in Knitters theorie van interreligieuze dialoog. Om dit standpunt te verdedigen laat hij zien dat de filosoof Aristoteles al zei dat waarheid, vooral de waarheid die wezenlijk is voor de mens, altijd praktisch is. Het is verbonden met onze inspanningen onze levens te leiden, om erachter te komen hoe we moeten leven en waarom we leven. Hierdoor wordt onze zoektocht naar, of onze erkenning van, de waarheid gestimuleerd of geleid door deze praktische belangen. Volgens Knitter is ons meest gevoelige antenne voor het kennen van de waarheid niet onze intelligentie, maar ‘phronesis’, de praktische wijsheid om te weten dat iets ‘waar’ is, vanwege de ‘goede’ gevolgen die het zal produceren in het leven. Deze praktische wijsheid wordt natuurlijk gevoed door een moreel leven. Als ‘het ware’ ‘het goede’ is, dan is ‘het ware’ datgene wat de goede persoon doet. Waarheid wordt zo dus waargenomen door de praktische wijsheid van de goede persoon.²⁵

Knitter denkt vervolgens dat deze inzichten van de praktische filosofie goed worden samengevat in het volgende cliché: ‘We kennen de waarheid door het te doen’. Hij geeft een vooronderstelling van dit cliché, waar volgens hem veel mensen in geloven. Deze vooronderstelling is dat waarheid van nature veranderlijk is. En deze veranderlijkheid geldt met name voor religieuze waarheid. De waarheid moet geleefd worden, wat betekent dat onze handen, samen met ons hoofd, iets te doen hebben met de realisatie en ontdekking van de waarheid. Dit handelen geldt voor elke religie.

Er bestaat voor Knitter voor alle religies een gemeenschappelijke ‘praxis’ of een gemeenschappelijke inhoud voor praktisch denken, op basis waarvan zij gezamenlijk verder

²³ Knitter maakt hier gebruik van Gadamer's hermeneutiek. De dialoog is volgens Gadamer (1900-2002) het communiceren en streven naar wederzijds begrijpen. In een dialoog proberen beide gesprekspartners die uitspraken van de ander te begrijpen, en in dit wederzijds verstaan worden beiden veranderd en gevormd. Elke partner komt uit een bepaalde context. Gadamer noemt deze context, horizon. De horizon duidt op de wezenlijke beperking en historische situering die met ieder tegenwoordig standpunt gegeven is. Door een verandering van standpunt verdwijnt de horizon niet, maar hij schuift alleen op. Interpreteren leidt tot een versmelting van horizonten, ofwel het in elkaar opgaan en met elkaar in overeenstemming komen van de vooronderstellingen van twee personen. (Michiel Leezenberg & Gerard de Vries, *Wetenschapsfilosofie voor geesteswetenschappen*, Amsterdam, 2001, p. 149v.)

²⁴ Knitter, *One earth many religions*, 80.

²⁵ Vgl. *Ibid.*, 82.

kunnen gaan met hun zoektocht naar de waarheid. De inhoud van dit gemeenschappelijke ‘praxis’ is, zoals Knitter al heeft aangegeven, het onnodige lijden waardoor de mensheid en de planeet vernietigd worden. Als religies kunnen samenwerken in een gezamenlijk project van structuren van ongerechtigheid en ecologische exploitatie, dan hebben ze niet alleen nieuwe mogelijkheden voor het interpreteren van hun tradities “intra-textually”(interpretatie van geschriften zonder hulp van andere religieuze geschriften), maar ook “cross-textually” (interpretatie van geschriften met hulp van andere religieuze geschriften), op een manier waarin ze hun teksten en tradities met elkaar kunnen communiceren en interpreteren.²⁶

De persoonlijke en academische vermoedens van Knitter zijn dat voor alle religies en alle religieuze personen waarheid praktisch en veranderlijk is: ‘We know the truth of Buddha, Jesus, Muhammad in the living of it, and in the living of it our lives and world are changed.’²⁷

Knitter heeft laten zien door te zeggen dat religieuze waarheid veranderlijk is, dat er interreligieuze dialoog mogelijk is en zelfs ook noodzakelijk. Hij zegt vervolgens dat er een groot ‘maar’ is. Er kan namelijk alleen maar dialoog zijn als alle partners gelijkwaardig aan elkaar zijn. Er kan geen reële dialoog plaatsvinden als er machtsverhoudingen in het spel zijn. Dit is een groot probleem, aangezien ongelijkheden worden gevormd en in stand gehouden door de economie en politiek. Er is geen gelijkwaardige plek in deze wereld waar iedereen toegang toe heeft, waar elke stem evenveel telt als de andere stemmen en waar elke deelnemer zich vrij en onbedreigd voelt. Ongelijkheid van economische, politieke en culturele macht is het grote struikelblok dat de mensheid verdeeld houdt.

Volgens Knitter moeten de mensen ervoor zorgen dat er toch situaties worden geschapen waar een reële dialoog kan plaatsvinden. Deze situaties kunnen er alleen maar zijn als juist de mensen die nu worden buitengesloten, hun verhaal mogen doen. Alleen zij kunnen vertellen wat er in hen omgaat door de onderdrukking van anderen. Deze algemene zorg voor het stoppen van de onderdrukking en het lijden, kan alleen maar slagen als het gesprek pluralistisch blijft. Dit houdt in dat de stemmen van de rijken, de middenklasse, de mystici en van de artiesten gehoord moeten worden, samen met de stemmen van de onderdrukten. Zoals Knitter al had aangegeven, is het belangrijk dat er niet alleen maar naar elkaar geluisterd wordt. Om werkelijk iets aan het lijden van mensen te doen, moet men met elkaar in actie komen. Interreligieuze dialoog heeft alleen maar zin als er ook actie is om tot bevrijding te

²⁶ Vgl. Ibid., 85

²⁷ Idem.

komen.²⁸ Een geschikte situatie voor deze praktische interreligieuze dialoog volgens Knitter, zijn bijvoorbeeld de ‘base human communities’, wat in de volgende paragraaf aan bod komt.

Knitter vraagt zich vervolgens terecht af, of alle religies wel voorstanders zijn van deze ‘global responsibility’ en ‘liberative dialogue’. Willen religieuze gemeenschappen dit wel bekrachtigen?

Zijn antwoord dat hij hierop geeft, is positief. Hij denkt niet dat ‘global responsibility’ als een vreemde zaak wordt geponeerd in de ontmoeting van religies:

Global responsibility’ is a contemporary term for right living. If to be religious means to live (or, try to live) a moral life, then to be religious means to live a globally responsible life. To be globally irresponsible is tantamount to being irreligious. I trust that significant numbers from all the world’s religious communities can affirm this.²⁹

1.4 De werking van een ‘globally responsible dialogue’

Zoals Knitter heeft aangegeven, moet de zorg voor het menselijke leven en de aarde zelf, de context en het beginpunt zijn voor interreligieuze dialoog. Daarbij maakt hij ook duidelijk dat alle religies hun eigen religieuze praktijken kunnen plaatsen in deze context. Aangezien het lijden iets is wat de geografische en de religieuze grenzen overschrijdt, is het een belangrijk voorstel. De methode voor deze dialoog is de ‘liberative method’. Volgens Knitter is deze methode niet alleen gelimiteerd tot het christendom, maar kan deze methode ook buiten de christelijke context worden toegepast. De ontmoeting van personen van verschillende religieuze achtergronden begint dan ook op het niveau van een bepaalde vorm van ‘liberative’ en ‘engaged’ praxis. Samen bepalen de deelnemers in hun eigen sociale of nationale context, wat de voorbeelden zijn van menselijk of ecologisch lijden die zij kunnen aanspreken. En samen proberen zij iets aan deze vreselijk realiteiten van armoede en honger te doen.

Deze methode van dialoog zorgt ervoor dat de deelnemers uit hun eigen horizon kunnen stappen om een tekst, een persoon of een cultuur die niet binnen hun horizon is, te begrijpen. Dit wordt volgens Knitter “de hermeneutische cirkel” genoemd:

²⁸ Knitter, *One earth many religions*, 95.

²⁹ *Ibid.*, 104.

Such a practical or liberative method of dialogue accomplishes a smoother and more effective turning of the “hermeneutical circle”- that process by which we move out from our limited horizons to understand or interpret a text, a person, or a culture that has not been within the horizon of our comprehension. (...) The movements of this circle – or the spokes of this wheel – have been variously described, usually in pairs: praxis and theory, experience and reflection, identity and otherness.³⁰

Dit wiel wordt volgens Knitter draaiende gehouden door vier ‘bewegingen’. Deze zijn:

Compassie: Er kan alleen dialoog plaatsvinden als iedereen, vanuit verschillende perspectieven en met hun eigen redenen, compassie voelt voor hen die lijden of voor de Aarde.

Transformatie: Ware compassie verandert het leven. Volgens Knitter kunnen we het leven niet meer leiden op de manier voordat we compassie kregen. We willen ons voegen bij mensen die ook zo’n transformatie hebben meegemaakt. Het is dezelfde verandering, dezelfde roeping iets te doen aan het lijden en ongerechtigheid, die ons samenbrengt.

Samenwerking: Compassie voor het lijden leidt vanzelfsprekend tot actie. Door geroepen te zijn door dezelfde bezorgdheid over lijden dat door onrechtvaardigheid wordt veroorzaakt, voelen leden van verschillende religieuze gemeenschappen zich geroepen om samen iets te doen aan de realiteit van het lijden. Hiervoor is een gezamenlijk sociaal economische analyse nodig. Gezien de diversiteit aan religieuze perspectieven, is dit echter niet mogelijk. Religies denken immers verschillend over de oorzaak van het lijden en onderdrukking en een gezamenlijke analyse wordt daarom onmogelijk. Echter, de diversiteit van analyses en de grote hoeveelheid hulpmiddelen is juist volgens Knitter de rijkheid die religies met zich meebrengt voor de taak om de planeet te redden.

Door niet voor, maar juist met de slachtoffers te werken, zal de interreligieuze gemeenschap samenwerken voor rechtvaardigheid en voor vrede. Door deze samenwerking worden de verschillende religieuze gemeenschappen meer en meer een gemeenschap met een gedeelde moed, frustratie, woede en pijn. Het zal hun ook samenbrengen in gedeelde succes en blijdschap als er stappen in de richting van rechtvaardigheid, samenwerking en eenheid plaatsvinden. Knitter meent dat ‘Such shared experiences, rising out of a shared liberative, transformative praxis, will enable persons of differing religions to be and feel themselves together as co-workers and as friends in a deeply human way.’³¹

³⁰ Ibid., 140.

³¹ Ibid., 142.

Begrip: Door deze samenwerking zullen de verschillende religieuze gemeenschappen elkaar beter gaan begrijpen of willen ze elkaar beter begrijpen:

Having suffered (compassion) with the suffering and come together in response (conversion) to their plight, having laboured with and for them, religious persons can begin – will feel called to begin – the task of comprehending or understanding each other.³²

De meest geschikte situatie voor deze vorm van dialoog, zo oordeelt Knitter, is een ‘base human community’ (BHC). Het model hiervan zijn de ‘base christian communities’ (BCC) die ontstonden in Latijns Amerika. De eerste BCC was opgericht in 1966 in Nicaragua door een rooms-katholieke priester. BCC’s geloven in het helpen van mensen wiens levens zijn verwoest. Ze volgen het woord van God en ze geloven in het helpen van de hulpelozen. In een multireligieuze context echter, moet het model worden uitgebreid en aangepast. De ‘communities’ bepalen en analyseren eerst hun situatie van uitbuiting en vervreemding en vragen zich dan af hoe de resultaten van deze analyse kunnen leiden tot een kritische conversatie tussen de religieuze overtuigingen die de ‘community’ representeren. In de eeuwenoude multireligieuze context in Azië en de opkomende multireligieuze context in Europa en Noord Amerika, is er een groeiend idee dat het model van de ‘base christian communities’ ook kan worden gebruikt in multireligieuze gemeenschappen. Wanneer de ‘vele armen’ zich realiseren dat ze ook de ‘vele religies’ vertegenwoordigen, kunnen zulke ‘base communities’ groeien. De volgelingen van alle religies van een bepaalde plaats worden geconfronteerd met dezelfde menselijke problemen. Mede door zijn eigen multireligieuze en armoedige context van Sri Lanka, zei Michael Rodrigo in 1986 dat, vanwege de groeiende ‘dialoog van het leven en ontwikkeling met rechtvaardigheid’, de ‘base christian communities’, ‘base human communities’ worden.³³ De manier van opereren binnen de BHC’s, verschilt niet van die van de BCC’s. Deze manier houdt in dat er een aantal mensen binnen deze communities zich inzetten voor de onderdrukten of armen in de samenleving. De christenen waren hiermee begonnen in de christelijke communities van Zuid Amerika. In religieus pluralistische samenlevingen kan een base human community ook goed haar werk doen. Nu gaat het er alleen om dat het niet alleen de christenen zijn die opkomen voor de armen, maar ook de moslims, hindoes of joden.

³² Ibid.,142.

³³ Ibid., 145.

‘Base human communities’ worden echter niet alleen gezien als een pluralistisch instrument om de roep voor rechtvaardigheid en welzijn te beantwoorden. Het is ook een manier om misbruik van religie te voorkomen. Dit is de mening van Michael Amalados, die Knitter in zijn boek aanhaalt. Amalados is getuige geweest van misbruik van religie voor eigen politieke doeleinden, wat in India ‘communalisme’ wordt genoemd. Hij waarschuwt dan ook dat het gevaarlijk kan zijn als een religie de sociale en ecologische verantwoordelijkheid in handen heeft. ‘It seems advisable that we do not have political groupings based on a particular religious identity in a multireligious country. Politics and religion is a dangerous mixture that we can do without in India.’³⁴ Echter als politiek samen gaat met een mix van religies, is de kans veel kleiner dat een bepaalde religieuze groepering de wapens opneemt om hun partij te bevorderen. Dan zijn er namelijk controles en ook persoonlijke banden tussen religies die zijn ontstaan uit het gezamenlijk handelen.

Knitter is het met Amalados eens, maar geeft wel twee kanttekeningen. De eerste kanttekening is dat in vele delen van de wereld ‘base human communities’ en een ‘globally responsible’ en ‘coöperative dialogue’ tussen religies niet mogelijk is, zonder het erkennen van historisch en huidig interreligieus geweld en uitbuiting binnen samenlevingen. Het maakt Knitter niet uit of het gaat over de spanningen tussen hindoes en moslims in India, of de joods-christelijke vijandigheid in Europa, of de oorlog tussen de rooms-katholieken en protestanten in Noord Ierland:

In order to establish the trust necessary for persons of differing religious histories and experience to act together, they first must be honest about how they feel toward each other in the light of past history or present realities. And then they must ask forgiveness of each other and resolve, together, to overcome or burn off the negative karma that unavoidably results from such histories.³⁵

Toch, en dit is zijn tweede kanttekening, vindt Knitter dit nog steeds een te ideaal beeld. Religies kunnen het eens zijn over het probleem dat zij willen oplossen, ze kunnen er wel verschillende oplossingen voor hebben. Deze oplossingen kunnen aanvullend zijn, maar ze kunnen ook tegenstrijdig zijn. Dit leidt tot onenigheden en omdat deze onenigheden gaan over zaken als leven en dood, kunnen ze leiden tot oppositie en geweld. Mensen kunnen andermans religieus inzicht op een probleem ook intolerabel vinden en daardoor in de oppositie gaan. Hierdoor kan een ‘globally responsible dialogue’ of een ‘base human

³⁴ Idem.

³⁵ Ibid., 146.

community' uit elkaar vallen of zelfs exploderen. Het rechtvaardig handelen van de één, kan onrechtvaardig zijn voor de ander. Is hier een oplossing voor? Om op deze vraag een antwoord te geven, gebruikt Knitter de visie van Miroslav Volf, die getuige is geweest van een botsing tussen religieuze rechtvaardigheden in zijn eigen land, Joegoslavië. Hij stelt voor dat een 'liberative dialogue' niet alleen in termen van onderdrukking tegenover bevrijding moet worden gezien, maar ook in termen van uitsluiting tegenover omarming. Het fundament van het lijden is volgens Volf niet onderdrukking, maar uitsluiting. We sluiten onszelf af van anderen; het belangrijkste is dat het goed met ons gaat. We denken dat we gewoon kunnen "zijn" en we vergeten dat we alleen kunnen "samen zijn". Echt welzijn kan niet alleen maar komen door bevrijding en het voorzien van burgerlijke en economische rechten, hoe essentieel deze doelen ook zijn. Welzijn hangt af van een ware omhelzing van de ander, van ruimte maken voor de ander in hun anders zijn en verschillen, zelfs als ze tegenstrijdig zijn. Volf geeft aan wat dit betekent voor de 'liberational dialogue' in 'base human communities':

We cannot expect to agree on justice if we are not ready to distance ourselves from ourselves and make space within ourselves for the other. There can be no justice without the will to embrace the other, just as there can be no genuine embrace without justice.³⁶

Dit betekent, gaat Knitter verder, dat ook al zijn we het niet met elkaar eens wat betreft de visie op rechtvaardigheid, zelfs als ik vind dat jouw visie ontoelaatbaar is en dat ik weerstand moet bieden, zelfs dan zal ik weerstand geven op een manier waardoor ik jou niet uitsluit. Ik ben nog steeds open om het gesprek voort te zetten.

Knitter geeft twee suggesties hoe je dit toe kunt passen in de dialoog. De eerste suggestie is dat het belangrijk is dat alle religieuze deelnemers in de dialoog voornamelijk luisteren naar degene die bevrijding en verandering het meest nodig hebben. Zij zijn degene die ons kunnen helpen in te zien of onze programma's voor het bevorderen van welzijn echt werken.

De tweede suggestie is dat een interreligieuze dialoog altijd geweldloos moet zijn. In een 'liberative dialogue' mag er nooit sprake zijn van geweld, want dan zouden we de andere persoon niet als een gelijkwaardige partner zien. Gandhis en Martin Luther Kings bewegingen van geweldloosheid zijn twee goede voorbeelden hiervan.³⁷

³⁶ Ibid., 148.

³⁷ Ibid., 147.

Na het weergegeven hebben van wat ‘globally responsible dialogue’ precies inhoudt en hoe het in z’n werk gaat, laat Knitter zien dat de drie soorten van dialoog van het Vaticaan, alledrie onderdeel zijn van zijn ‘globally responsible dialogue’. Deze drie zijn:

1. *de dialoog van actie*, waarin christenen en anderen samenwerken voor de ontwikkeling en bevrijding van mensen.
2. *de dialoog van theologische uitwisseling*, waarin de partners tot wederzijds begrip en waardering komen voor elkaars spirituele waarden en culturele categorieën en gemeenschap en broederschap tussen mensen promoten.
3. *de dialoog van religieuze ervaring*, waar mensen, geworteld in hun eigen religieuze tradities, hun spirituele rijkdommen met elkaar delen, bijvoorbeeld gebed en meditatie, geloof en wegen op zoek naar God of het Absolute.³⁸

Knitter geeft moreel en praktisch gezien, voorrang aan de dialoog van actie. Ze zijn echter wel alle drie noodzakelijk en samenhangend. Een dialoog van ‘liberative action’ die niet wordt geleid door een dialoog van studie en spiritualiteit zal uiteindelijk langzaam verdwijnen of raakt verdwaald. Omgekeerd geldt dit ook; een dialoog van studie en spiritualiteit kan niet zonder een dialoog van actie. Het betekent dus niet dat voorrang hebben ook betekent dat die beter is. Volgens Knitter willen mensen meer over elkaar leren als ze samenwerken en hun overtuigingen en lach en traan met elkaar delen. Juist door deze samenwerking, staan de mensen meer open om naar elkaar te luisteren: *‘Shared praxis will naturally, necessarily, lead to shared study and reflection. If it doesn’t, something is wrong with the praxis.’*³⁹

1.5 Conclusie hoofdstuk 1

In dit eerste hoofdstuk heb ik een overzicht willen geven van de visie van Paul Knitter op de interreligieuze dialoog. Begonnen als missionaris bij de Divine Word Missionaries, begon hij zich steeds meer te realiseren dat het christendom niet de enige ware religie kan zijn. Door zijn ontmoetingen met mensen van andere religies, raakte hij steeds meer geïnteresseerd in deze religies. Juist door met elkaar in gesprek te gaan, leerde Knitter ook steeds meer over zijn eigen christelijke geloof. Een theologie van religies hield interreligieuze dialoog in. Door zijn ontmoetingen met mensen die slachtoffers waren van onderdrukking of armoede, realiseerde Knitter zich dat een interreligieuze dialoog niet zonder een bevrijdingstheologie

³⁸ Ibid., 152.

³⁹ Ibid., 154.

kan en andersom. Er is zoveel leed in deze wereld, niet alleen onder de mensen, maar ook in de natuur. Dit is een gemeenschappelijk context, waarbinnen de verschillende religieuze gemeenschappen met elkaar in gesprek kunnen en moeten gaan.

Deze volgens Knitter ‘globally responsible dialogue’ moet vooral in de praktijk worden uitgevoerd. Hij noemt vier stadia die deze praktische dialoog tussen verschillende religies op gang moet brengen, namelijk compassie, transformatie, samenwerking en ‘comprehension’. Door medelijden voor de ‘lijdende Ander’, wordt men getransformeerd, men identificeert zich met die ander. Hierdoor kan er samenwerking ontstaan en daardoor uiteindelijk ‘comprehension’ voor elkaar. Zo’n dialoog kan alleen plaatsvinden in zogenaamde ‘base human communities’, waarbinnen religieuze gemeenschappen moeten samenwerken om het lijden te stoppen. Hierbij is het belangrijk dat men elkaar niet uitsluit voor het vinden van een oplossing. Het kan zijn dat religieuze gemeenschappen oplossingen hebben die met elkaar botsen. Daarom is het belangrijk dat religies open staan voor elkaar en elkaar respecteren ook al zijn we het er helemaal niet mee eens. Knitter geeft als suggestie dat geweldloosheid heel belangrijk is.

Hoofdstuk 2

Een soteriocentrische benadering

2.1 Religieus pluralisme

In de huidige wereld is sprake van religieuze pluraliteit. We komen steeds meer in aanraking met andere religies. Niet alleen maar omdat de wetenschap van religies steeds een populairder studiegebied wordt, maar ook door de ontmoeting met mensen van verschillende religieuze achtergronden. Dit heeft Knitter zelf ondervonden tijdens zijn priesterschap, maar ook later, zoals beschreven in het eerste hoofdstuk.

Er is veel werk verricht door zendelingen om mensen van over de hele wereld te bekeren tot het christendom. De christelijke kerken zijn door het harde werk van zendelingen in elk continent en bijna in alle naties vertegenwoordigd. Na 2000 jaar missiewerk behoorde 33.2% van de bevolking tijdens de eeuwwisseling tot het christendom. Het grootste gedeelte van deze christenen leeft bovendien in Afrika, Azië en Latijns Amerika. Het christendom is nu veel meer dan ooit een wereldreligie.⁴⁰

Er is dus een behoorlijk aantal mensen bekeerd tot het christendom. Knitter beweert terecht dat dit maar op kleine schaal gelukt is bij mensen die hindoe, boeddhist, moslim of jood waren:

The vast majority of converts have come from polytheistic or animistic religions or from religions that had already lost their personal hold on the hearts of their peoples. When confronted by living religions, especially if they are undergirded by some kind of intellectual system, Christian missionaries have had practically no success at conversions.⁴¹

De gedachte dat het christendom de waarheid in pacht heeft, wordt door de ontmoeting met mensen van de andere grote religies, steeds meer in twijfel getrokken. Hindoes, boeddhisten en moslims claimen dat hun boodschap, net zoals die van het christendom, een 'universele relevantie' draagt. Zij willen hun eigen bijdrage hebben aan deze moderne wereld. En zij denken dat deze bijdrage betekenisvoller kan zijn dan wat het officiële christendom heeft gepropageerd en bereikt. Dus andere grote religies brengen hun eigen missionarissen in het

⁴⁰ Vgl. Paul F. Knitter, *Introducing theologies of religions* (New York 2002) 6.

⁴¹ Knitter, *No other name?*, 4.

concurrerende missieveld en krijgen steeds meer volgelingen.⁴² Terwijl het christendom nu nog de grootste religie van de wereld is (rond de 1.9 miljard in 1998), bezetten de moslims een indrukwekkende en groeiende tweede plaats met 1.2 miljard.⁴³

Er is dus sprake van een religieus pluralisme, aldus Knitter. Religies verspreiden zich over de hele wereld en er komen steeds meer religies in contact met elkaar, omdat ze nu steeds meer binnen dezelfde samenlevingen behoren. Volgens Knitter heeft de loop van de geschiedenis laten blijken dat er nooit één juiste religieuze weg kan zijn. Dit geldt ook voor culturele, filosofische en economische systemen:

Pluralism seems to be of the very stuff of reality, the way things are, the way they function. Without multiplicity, without the many others, our world – from atoms to molecules to plants to bugs to humans – would not be able to function and exist. Reality is essentially pluriform: complex, rich, intricate, mysterious.⁴⁴

Het is hierbij echter wel van belang dat deze vele verschillende culturen, religies en andere systemen, niet gewoon los van elkaar opereren. Op de één of andere manier moeten we met elkaar in contact komen om van elkaar te leren of elkaar te helpen. We konden voor de opkomende verbeterende communicatiemiddelen en globalisering nog geïsoleerd van elkaar leven, nu is het onmogelijk om nog zo te leven. Mensen komen steeds meer in aanraking binnen hun ‘eigen terrein’ met mensen van andere culturen of religies. In het eerste hoofdstuk is weergegeven hoe Knitter zelf tot de dialoog met de ‘religieuze Ander’ en de ‘lijdende Ander’ kwam en realiseerde dat we in deze pluralistische wereld met al haar problemen, met elkaar in dialoog moeten gaan. In zijn boeken *‘Introducing theologies of religions’* en *‘No other name?’*, gaat hij uitgebreider in op deze pluralistische wereld, en religieus pluralisme in het bijzonder. In deze boeken zegt hij dat we niet geïsoleerd van elkaar kunnen leven, aangezien dit kan leiden tot oppositie en vooroordelen naar elkaar toe. Net zoals het onmogelijk is om in deze huidige pluralistische wereld één religie als de ware religie te erkennen, is het ook niet mogelijk om de verschillende religies naast elkaar te laten leven. Daarom spreken vele mensen tegenwoordig over een soort éénheid tussen de religies in de

⁴² Ibid.,4

⁴³ Knitter, *Introducing theologies of religions*,. 6.

⁴⁴ Knitter, *No other name?*, 6.

wereld, over een ‘unitive pluralism’.⁴⁵ Met dit ‘unitive pluralism’ wil Knitter duidelijk maken dat dialoog noodzakelijk is, ook tussen religies. Deze noodzaak wordt duidelijk in de argumenten die Knitter geeft voor ‘unitive pluralisme’. Deze argumenten zijn filosofisch, sociologisch-psychologisch, en politiek-economisch van aard.

Filosofisch: zich beroepend op de filosofen Alfred North Whitehead en Charles Hartshorne meent Knitter dat de wereld en alles daarin altijd in wording is. We zijn, in andere woorden, niet in een staat van zijn, maar in een proces van worden. Niets in de wereld is voorgefabriceerd volgens een vooraf bepaald plan. Alles is juist in een proces van voortdurende verandering en beweging.

Deze visie is totaal anders dan de wereldvisie die de westerse civilisatie gedurende een lange tijd bepaalde. Gedurende de Middeleeuwen tot in de Renaissance kwam voor de meeste Europeanen, de creatie van Gods hand als een afgerond product, stabiel en hiërarchisch geordend. Binnen de goddelijke orde van dingen, moesten sociale klassen hun plaats houden. God had ieders positie en functie in de maatschappij bepaald. Door een stroom van gebeurtenissen en ontdekkingen veranderde dit beeld van een onveranderlijke wereld. Door de Franse Revolutie en de Industriële Revolutie kwamen de mensen tot het inzicht dat de wereld misschien toch niet zo onveranderlijk en goddelijk was gemaakt. Darwins evolutietheorie liet het beeld van een onveranderlijke wereld nog meer uiteen vallen. De schepping van de wereld was volgens hem, als men er überhaupt al in gelooft, een continu proces, onafgemaakt en onbepaald. De natuurkunde van Albert Einstein ten slotte, liet zien dat de wereld een web aan activiteiten is, constant aan veranderingen onderhevig. Volgens Knitter was het vooral deze natuurkunde die filosofen deed beseffen dat als alles een ‘worden’ is in plaats van een ‘zijn’, dit ‘worden’ dan plaats vindt met elkaar. Niets kan op zichzelf bestaan. Door het aangaan van relaties met anderen, worden wij onszelf.⁴⁶

Wat betekent dit voor de religies volgens Knitter? De wereldreligies worden steeds vaker met elkaar geconfronteerd en hierdoor ervaren zij een verandering in hun identiteit en doel, omdat ze steeds meer naar een éénheid gaan door betere onderlinge relaties. Dit ‘unitive pluralism’ is dus een éénheid waarin elke religie een deel van haar individualiteit verliest, maar juist ook haar persoonlijkheid zal versterken: ‘Each religion will retain its own uniqueness, but this uniqueness will develop and take on new depths by relating to other religions in mutual

⁴⁵ Knitter, *No other name?*, 7.

⁴⁶ Knitter, *Introducing theologies of religions*, 10.

dependence.⁴⁷ De dialoog moet dus volgens Knitter plaatsvinden, omdat religies steeds meer met elkaar geconfronteerd worden.

Sociologisch-psychologisch: De vraag die Knitter zichzelf hier stelt, is hoe individuen hun eigen persoonlijke identiteit behouden en op hetzelfde moment een deel zijn van de samenleving met de eisen die daarbij horen. De postconventionele zelfidentiteit zegt dat mensen opgroeien en vrij zijn in het accepteren van waarden en normen. Dit in tegenstelling tot de conventionele zelfidentiteit die zegt dat je dingen doet en zegt, omdat je ouders of leraren dat tegen je zeggen. Bij een postconventionele zelfidentiteit hebben, volgens Knitter, waarheid en waarde een universele kwaliteit, onafhankelijk van wat de gemeenschap van iemand verwacht of vereist. Tegenwoordig realiseren personen zich echter, dat zo'n begrip van postconventionele identiteit niet meer genoeg is. Knitter zegt dat sociologen van de Frankfurter Schule waarschuwen dat deze nadruk op persoonlijke vrijheid, het gevaar van destructief individualisme, persoonlijk en nationaal, in zich bergt. Het gevaar is dat als mensen hun eigen waarheid alleen voor zichzelf bepalen, deze waarheid alleen voor hen geldt, en daardoor haar universele karakter verliest. De criteria om waarheid te bepalen, zijn natuurlijk hoe deze waarheid hem of haar voordeel kan geven. Er wordt niet over nagedacht hoe het andere kan beïnvloeden en anderen waarschijnlijk ook benadeelt. Om hier een oplossing voor te geven, noemt Knitter Charles Davis. Hij zegt namelijk dat als onze postconventionele zelfidentiteit echt gebaseerd is op universele waarden, onze identiteiten ook universeel moeten zijn:

This means that in our contemporary world we cannot attain values that will be valuable for all if we stay only within the backyard of our own culture or nation. We have to step out of our backyard or neighborhood and, together with persons on the other side of the tracks or ocean, strive for values that can ground our collective identities.⁴⁸

Dus, gaat Knitter verder, is het vandaag de dag belangrijk dat we wereldburgers zijn, willen we goede burgers zijn. We moeten onze persoonlijke identiteit vinden door onszelf open te stellen voor dialoog met anderen. Dit geldt ook voor aanhangers van religies. Religieuze personen merken dat ze hun eigen religieuze identiteit en hun religie niet helemaal kunnen begrijpen, zonder in dialoog te gaan met mensen van andere religies. Knitter schrijft dan ook

⁴⁷ Knitter, *No other name?*, 9.

⁴⁸ *Ibid.*, 10.

dat we een universele religieuze identiteit moeten hebben. Dit is een nieuwe vorm van religieuze éénheid waarin elke religie zijn eigen identiteit houdt, maar ook opnieuw ontdekt, in en met andere religies.

Politiek en economisch: Het wereldburgerschap is niet alleen sociologisch van belang, maar ook economisch en politiek. Onrechtvaardigheid, ongelijkheid en onderdrukking zijn begrippen die we niet meer kunnen wegdenken uit de huidige wereld. Daarom is er volgens Knitter een nieuwe wereldorde nodig:

The new world order envisions a world in which the earth does belong to all, a world in which the nations will assume values and structures that can change the economics of greed into the economics of community, a world in which each nation will finally realize that it can prosper only when it respects and promotes the prospering of other nations.⁴⁹

Culturen en tradities overleven niet door agressie en onderdrukking, maar door samenwerking. De wereldreligies kunnen de sociale waarden verschaffen die er voor zorgen dat mensen over hun natuurlijk egoïsme heen komen. Alle wereldreligies verheerlijken de waarde van naastenliefde, ze bevatten allemaal de symbolen van universele éénheid van de mensheid. Om hun bijdrage te kunnen leveren, moeten ze samenwerken. Maar in het verleden en tot op heden hebben de wereldreligies verwoestend bijgedragen aan de scheiding van de mensheid. Tegenwoordig echter, delen de wereldreligies iets dat ze bij elkaar roept en houdt. De aanhangers van de verschillende religies zijn steeds meer betrokken bij dezelfde problemen. Christenen, joden, boeddhisten, hindoes, moslims en anderen worden allemaal voor het eerst geconfronteerd met eenzelfde uitdaging: Samen te werken in het bouwen van eenzelfde wereld.⁵⁰ Dit samenwerken vereist volgens Knitter dat er respect is naar elkaar toe:

(...) they must respect each other, learn from and dialogue with each other. Only if they form and then work out of a community of communities among themselves can they generate such a community among the nations. A unitive pluralism of religions, then, seems to be imperative.⁵¹

‘Unitive pluralism’ laat zien dat elke waarheid gelimiteerd is. Volgens geleerden die vanuit een postmodern bewustzijn denken, is de waarheid die we hebben vanuit onze eigen culturele

⁴⁹Ibid., 14.

⁵⁰ Ibid., 16

⁵¹ Idem.

en religieuze context niet alleen begrensd, maar mogelijk zelfs gevaarlijk. Dit kwam ook al naar voren bij het sociologische argument dat Knitter gaf voor dialoog. Als we ons niet realiseren dat de waarheid die wij hebben, gelimiteerd is, zien we deze waarheid als de waarheid, de hele waarheid en niets dan de waarheid oftewel de superieure waarheid voor alle mensen. Op dit punt moeten mensen achterdochtig worden jegens hun waarheidsclaim, want hier kan het, volgens Knitter ideologisch worden: ‘Truth becomes ideology when a group or society or religion pursues, affirms, and proclaims something as true not only because they believe that it really is so but because – whether they realize it or not – it maintains their power over others.’⁵²

Ideologie is het gebruik van je eigen waarheid als een manier om je persoonlijke, economische welvaart te bevorderen ten koste van anderen. Het voordeel van je eigen groep, wordt de criteria om te bepalen wat waarheid is. Dit kan het geloof dat je de waarheid hebt, gevaarlijk maken. Knitter geeft als goed voorbeeld hiervoor de Brahmins die zeggen dat het kastensysteem een verplichting is van de eeuwige, heilige wet van Dharma, terwijl het er alleen maar voor zorgt dat hun macht en prestige worden gewaarborgd door dit systeem. De enige manier om onszelf te beschermen tegen ideologie is met de hulp van mensen met andere waarheden. Zij kunnen ons vertellen hoe zij onze waarheid zien, maar ook hoe onze waarheid hen beïnvloedt. Dit is dus voor Knitter een extra reden waarom interreligieuze dialoog voor het vinden van de waarheid belangrijk is.

2.2 De houding van de christenen tegenover religieus pluralisme

Wat kunnen christenen in het algemeen met een context van religieus pluralisme? Hoe kan het dat zoveel mensen hun geloof buiten Christus vinden en een gelukkig leven leiden? Kunnen er toch verschillende wegen naar verlossing zijn? Kunnen wij wat leren van andere religies?

Knitter zal deze vragen met een volmondig ‘ja’ beantwoorden. Nogmaals, voor Knitter is het noodzakelijk dat christenen met mensen van andere religies in dialoog gaan. Dat dit theologisch gezien ook mogelijk is, legt hij voor het grootste gedeelte uit in zijn boek *‘Jesus and the other names’* (1996). Hij begint met het geven van een theologische fundering voor een ‘correlational globally responsible Christian dialogue’ met andere religieuze gemeenschappen. Voor deze theologische fundering gebruikt Knitter de twee bronnen voor

⁵² Knitter, *Introducing theologies of religions*, 11.

een christelijke theologie. De christelijke traditie zoals geformuleerd in het Nieuw Testament is de eerste bron. Daarnaast is de tweede bron, de menselijke ervaring overgebracht door de historische context of cultuur, net zo belangrijk. Tegenwoordig ervaart men steeds meer dat er naast het christendom andere religies zijn. Hier kan men uit afleiden dat elke religie begrensd is binnen haar historische context. Elke historische context heeft weer andere manieren van interpretatie over waarheden. Er kan nooit sprake zijn van een 'pure' waarheid, een waarheid die ongeconditioneerd is. Elke waarheid komt voort uit een historische context, dus ook elke religieuze waarheid.

Ondanks deze begrensdheid van religies, zijn ze ook gerelateerd aan elkaar. De grenzen kunnen worden doorbroken door onszelf open te stellen en in dialoog te gaan met de anderen. Volgens Knitter is dialoog zelfs ethisch gezien noodzakelijk:

(...) every historical expression of the truth is *sadly limited* but *happily related*. We can overcome our *limitations* through *relations*; that is, by opening ourselves to and entering into a conversation with the many. Thus, if we are serious about our pursuit of the truth, we *must* talk with others. Conversation becomes an ethical imperative.⁵³

Dat Knitter dialoog ethisch noodzakelijk vindt, blijkt ook uit zijn soteriocentrische benadering van de interreligieuze dialoog. Dit houdt in dat de dialoog gericht moet zijn op de verlossing van de mensen. Deze verlossing is gebaseerd op de gezamenlijke grond van 'global responsibility' voor het menselijk en ecologisch welzijn.

Door kritiek van theologen en andere academici op zijn theocentrische benadering van de interreligieuze dialoog in zijn boek 'No Other Name?' (1985), heeft Knitter het later in zijn boek 'Jesus and the Other Names' (1996) over een soteriocentrische benadering: 'I am now following the lead of those who hold up the "salvation" or "well-being" of humans and Earth as the starting point and common ground for our efforts to share and understand our religious experiences and notions of the Ultimately Important.'⁵⁴ Hij maakt in dit boek duidelijk dat dit 'soteriocentric' of 'globally responsible' model voor een theologie van religies geen verwerping is van het "God-centeredness" en "Christ-centeredness", wat essentieel is voor de manier waarop christenen leven en praten over hun religieuze geloof. Het is eerder een herziening. Echter, de basis en het doel voor interreligieuze dialoog, dat wat wederzijds begrip en samenwerking tussen religies mogelijk maakt, is niet hoe ze gerelateerd zijn aan de

⁵³ Paul F. Knitter, *Jesus and the other names, Christian mission and global responsibility* (New York 1996) 31.

⁵⁴ *Ibid.*, 19.

kerk, of hoe ze gerelateerd zijn aan Christus of hoe ze God zien, maar de basis is juist de mate waarin ze zich bezig houden met het bevorderen van het menselijk welzijn en het bevrijden van de armen en onderdrukten. Hieruit blijkt dus, volgens Knitter, hoezeer de theologie van de religies de bevrijdingstheologie nodig heeft.

Toch waarschuwt Knitter terecht dat je niet te snel moet denken dat Soteria de ethische criteria makkelijk kan bepalen. Er kan dan wel een algemene overeenstemming zijn wat betreft het bevorderen van rechtvaardigheid en het opheffen van onderdrukking, elke religie en traditie heeft haar eigen uitleg van wat Soteria en bevrijding inhouden. Ik zeg terecht, omdat in het eerste hoofdstuk waar het gaat over 'base human communities', Knitter bezorgdheid uit over het ontstaan van oppositie, omdat religies heel verschillend denken over rechtvaardigheid. Zo kan er natuurlijk ook oppositie ontstaan door het verschil in denken over bevrijding. Het zijn namelijk de verschillende bemiddelaars van de religies (Krishna, Boeddha, Mohammed etc.) die bepalen wat bevrijding of verlossing precies inhouden. Soteria wordt dus altijd ervaren, begrepen en beantwoord via een eigen symbool of bemiddelaar. Toch is volgens Knitter, de kans op deze oppositie binnen het soteriocentrische model kleiner dan bij het christocentrische of theocentrische model:

But what makes the soteriocentric approach different from christocentrism or theocentrism is its explicit recognition that before the mystery of Soteria, no mediator or symbol system is absolute. The perspective on Soteria given by anyone mediator is always open to clarification, completion, perhaps correction by the viewpoints of other mediators.⁵⁵

Hierdoor is het soteriocentrische model, aldus Knitter, een goed uitgangspunt voor dialoog.

In de huidige religieus pluralistische samenleving is het volgens Knitter dus van belang dat christenen leven vanuit een 'soteriocentric' of 'globally responsible' model. Hierdoor is de basis en ook het doel van de interreligieuze dialoog de mate waarin religies zich bezighouden met het bevorderen van menselijk welzijn en het bevrijden van armen en onderdrukten.

Dit soteriocentrische model houdt in dat men zich niet meer vast kan houden aan de traditionele visie van Jezus Christus als Gods laatste, definitieve stem. Kunnen ze dan nog wel christenen worden genoemd? Wat is de positie van Jezus hierin?

⁵⁵ Paul F. Knitter, 'Toward a liberation theology of religions', in John Hick en Paul F. Knitter eds., *The myth of christian uniqueness; toward a pluralistic theology of religions* (2e druk; New York 1988) 178-200, aldaar 190.

2.3 De positie van Jezus binnen het soteriocentrische model van Knitter

Mensen leven hun geloof, zegt Knitter. Dit wil zeggen dat hun geloof niet iets is wat mensen hebben, maar het is iets waar mensen naar leven. Hun geloof is een soort gids voor het leven. Het is dus belangrijk volgens Knitter dat wat we horen in de Bijbel in verband brengen met wat er in ons leven gebeurt, met concrete situaties die van dag op dag veranderen in ons leven. Knitter gebruikt een citaat van Karl Barth als voorbeeld: ‘Om een goed christen te zijn moet men naast de Bijbel ook de dagelijkse krant lezen.’⁵⁶ Knitter gaat echter nog een stapje verder door te zeggen dat men zonder de dagelijkse krant, de boodschap van de Bijbel niet kan begrijpen. De boodschap van de Bijbel moet volgens hem in deze huidige context worden uitgelegd. Het moet niet letterlijk worden begrepen. De context van de tijd waarin de Bijbel geschreven is, is verschillend van de context waarin we nu leven. De uniciteit van Jezus, zoals die in de Bijbel wordt uitgelegd, moeten we nu in de moderne wereld van globalisering en pluraliteit plaatsen. Dit is ook een wereld van armoede, onderdrukking en milieuvervuiling, waardoor, zoals ik eerder liet zien, Knitter vindt dat samenwerking tussen religies noodzakelijk is.

Knitter legt vervolgens uit hoe christenen de uniciteit van Jezus op zo’n manier kunnen begrijpen dat ze ook openstaan voor gesprek en samenwerking met personen van andere religies. Daarvoor is het belangrijk dat christenen moeten en kunnen vaststellen dat alle mooie dingen die over Jezus worden gezegd in het Nieuwe Testament waar zijn, maar niet noodzakelijk alleen. Christenen geloven in Jezus als de werkelijke zoon van God, de redder, woord van God, Messias, de levende. Zonder het geloof dat Jezus de ware redder is, kan men geen christen zijn en zou men dat ook niet willen. Maar, vervolgt Knitter, de ware hoeft niet de enige te betekenen. Als men weet dat Jezus de ware redder is, betekent het niet dat hij ook de enige redder is. Om dit beter uit te leggen maakt Knitter gebruik van bijvoeglijke naamwoorden:

If Christians take seriously the possibility that Jesus is not the only self-manifestation of the Divine and not the only saving embodiment of God’s truth and grace, then they will have to qualify or revise three adjectives that Christian preachers and theologians have attached to the way they speak about God’s revelation in Jesus: full, definitive and unsurpassable.⁵⁷

⁵⁶ Knitter, *Jesus and the other names*, 64.

⁵⁷ *Ibid.*, 73.

Hij geeft de volgende uitleg voor deze bijvoeglijke naamwoorden:

- a) christenen bezitten in Jezus niet de volheid of the totaalheid van goddelijke openbaring, alsof Jezus alle waarheid bevat die God te openbaren heeft;
- b) christenen moeten ook niet opscheppen dat het definitieve Woord van God in Jezus is, alsof er geen andere normen van Goddelijke Waarheid buiten hem zijn;
- c) God's reddende woord in Jezus kan niet worden gezien alsof het niet te overtreffen is. Alsof God niet meer van zijn volheid kan onthullen op andere manieren en in andere tijden.

Nu christenen niet langer hoeven vol te houden dat Jezus de enige openbaring van God is, vervolgt Knitter, moeten ze er wel voor staan dat Jezus de ware openbaring is van God:

If Christians no longer need to insist on only, they must continue to proclaim truly. Unpacking the contents of that "truly", we can say that Christians must announce Jesus to all peoples as God's universal, decisive, and indispensable manifestation of saving truth and grace.⁵⁸

Een korte uitleg hierbij:

- a) het woord van God in Jezus is universeel, het is voor alle volkeren van alle tijden. Het begrenzen van deze universaliteit betekent het miskennen van bijbelse getuigenissen. Het is echter ook het miskennen van hoe waarheid wordt ervaren. Als iets waar is, vooral als het een waarheid is die aangeeft hoe ik de wereld zie en hoe ik mijn leven leef, dan kan het niet alleen de waarheid voor mij zijn. Als het waar is, moet het ook waar zijn voor anderen.
- b) De openbaring die gegeven is in Jezus is ook beslissend. Het maakt een verschil in iemands leven. Men wordt geroepen zijn of haar perspectief en gedrag te veranderen.
- c) Iedereen die de boodschap en kracht van het evangelie niet kennen of op één of andere manier geaccepteerd hebben, missen iets in hun kennis en leven van de waarheid.⁵⁹

⁵⁸ Ibid., 76.

⁵⁹ Ibid., vgl. pp. 76v.

Jezus is dus universeel, beslissend en ‘indispensable’. Maar waarom wordt er in het Nieuwe Testament zo duidelijk de nadruk gelegd op de exclusiviteit van Jezus, als de enige weg tot verlossing? Knitter legt dit uit in zijn boek ‘*No Other Name*’. Dit doet hij door het verschil te laten zien van de contexten waarin de christenen in de tijd van het Nieuwe Testament en van de huidige tijd leven. Hij geeft drie verschillen in de contexten aan:

1. de christelijke gemeenschappen van de eerste en tweede eeuw waren deel van de ‘classicist culture’. In deze cultuur, in tegenstelling tot de huidige ‘historical culture’, werd waarheid als één gezien, onveranderlijk en normatief. Christenen waren zich ervan bewust dat er meer waarheidclaims waren naast die van hen. Echter, als één van deze claims echt waar zou zijn, dan moet het de anderen overwinnen of in zich op nemen. Dat deed waarheid. Het was dus onvermijdelijk dat toen ze de overweldigende waarheid van Jezus ontmoetten, ze deze als de enige en laatste waarheid moesten beschouwen. In de huidige wereld echter, in de wereld van historisch bewustzijn samen met een ervaring van pluralisme, lijkt het mogelijk voor christenen om de verlossende waarheid van Jezus niet als exclusief of inclusief van andere waarheden te zien.
2. Vanwege de joodse eschatologisch apocalyptische mentaliteit van de eerste generatie christenen, was het vanzelfsprekend dat ze hun ervaring van God in Jezus als eindig en onovertroffen interpreteerden. Tegenwoordig echter, wordt geschiedenis niet alleen als doorgaand gezien, maar het beweegt ook langs paden van cultureel en evolutionair pluralisme. Jezus hoeft niet meer als de absolute en laatste profeet gezien te worden. En toch kan hij gezien worden als een universeel betekenisvolle redder die belooft te werken aan een eschatologische toekomst, voor een koninkrijk dat de verandering van de wereld zal zijn.
3. De vroege kerk was een minderheidsgroep binnen de grotere Joodse gemeenschap en vooral binnen het sterke, bedreigende Romeinse Rijk. Culturele en religieuze pluraliteit werd in die dagen anders ervaren dan nu. Gedurende de eerste eeuwen van haar voorzichtige groei, werden de christenen geconfronteerd met het gevaar weg gedrukt te worden door grote groepen voor wie de christenen een bedreiging waren of te worden geabsorbeerd door het consumerende syncretisme. Om zichzelf hiertegen te verdedigen moest de gemeenschap een duidelijke identiteit hebben. De gemeenschap deed dit voornamelijk door haar christologische overtuigingen. Knitter noemt deze

dogmatische taal, dan ook wel “survival language”; het was nodig voor de overleving van de gemeenschap.⁶⁰

Gezien vanuit dit sociologisch perspectief, blijkt volgens Knitter dat de absolute en exclusieve eigenschappen van de christologie van het Nieuwe Testament, ons meer vertellen over de sociale situatie van de vroege kerk dan over de ontologische natuur van Jezus. Het doel was meer om een identiteit en lidmaatschap binnen de gemeenschap te verduidelijken dan om de persoon van Jezus voor alle tijden te definiëren. Deze sociale functie van christologie is dan ook de basis van het exclusivistische taalgebruik over Jezus in het Nieuwe Testament. Knitter legt uit dat als de schrijvers van het Nieuwe Testament het over Jezus hadden, ze niet de taal van analytische filosofen gebruikten, maar van enthousiaste gelovigen, niet van wetenschappers maar van geliefden: ‘In describing Jesus as “the only”, Christians were not trying to elaborate a metaphysical principle but a personal relationship and a commitment that defined what it meant to belong to this community.’⁶¹ Daarom zegt Knitter dat als christenen de originele en blijvende bedoeling van christologisch taal opnieuw konden verhelderen, meer christenen zich eerlijk zouden voelen over hun geloof en meer open zouden staan voor dialoog met andere gelovigen. “One and only” zou dan “I’m fully committed to you” betekenen, in plaats van “no one else is worthy of commitment”.⁶²

Volgens Knitter is het duidelijk dat we in deze tijd niet meer kunnen praten over een exclusief of inclusief geloof in Jezus als de enige verlosser en moeten we ons dus afvragen wat Jezus dan zo uniek maakt naast de verlossers van andere religies. Wat beweegt zijn leerlingen te menen dat zijn boodschap voor iedereen is, dat het mensen oproept een positie in te nemen, dat iedereen deze man en zijn boodschap moet kennen? Wat is de uniciteit van Jezus?

De belangrijkste boodschap die Jezus verkondigde, is volgens Knitter het koninkrijk van God als realiteit in en voor deze wereld. Het was zeer zeker ook een belofte voor leven na de dood, maar net zo zeker is het, dat Jezus Gods koninkrijk gelegen zag liggen in het veranderen van mensen en samenlevingen in deze wereld. Volgens Knitter bedoelde Jezus met zijn visie op het koninkrijk van God en het ervaren van dat Rijk in hemzelf, het welzijn

⁶⁰ Vgl. Knitter, *No other name?*, pp.183v.

⁶¹ *Ibid.*, 185.

⁶² Vgl. *Ibid.*, pp. 185v.

van mensen om hem heen, vooral degenen die leden: 'It was a reality that would change both human hearts and human society.'⁶³

Om te leven naar deze boodschap van Jezus over het Koninkrijk van God in een wereld van vreselijk lijden, moeten christenen zich, volgens Knitter aan drie beloftes houden wil men God leren kennen. Ook moet men deze beloftes aan anderen bekend maken. Het gaat om de volgende beloftes:

- 1) zich actief bezig houden met het leven en strijden in deze wereld
- 2) speciale aandacht geven aan die personen die lijden vanwege onrechtvaardigheid en onderdrukking
- 3) de hoop blijven koesteren dat deze wereld ondanks falen en dood kan worden veranderd ten goede.⁶⁴

Knitter wil met deze drie beloftes laten zien dat voor christenen de eerste twee geboden niet los van elkaar kunnen worden gezien. Heb God lief en heb je naasten lief, zijn twee aspecten van dezelfde ervaren werkelijkheid. Je naasten liefhebben is niet een gebod door God opgelegd, maar juist in het liefhebben van je naasten, heb je God lief. Dit liefhebben van je naasten, is niet alleen compassie tonen, maar ook praktisch bezig zijn om de wereld te veranderen.

De uniciteit van het christendom is, meent Knitter, de roep om verandering van een wereld van verdeeldheid en onrechtvaardigheid naar een wereld van liefde en broederschap. Was het eerst zo dat christenen hun uniciteit definieerden door te zeggen 'buiten de kerk geen verlossing' dan kan men tegenwoordig zeggen 'buiten de wereld geen verlossing': 'Unless we are realizing salvation or wellbeing in and for this world, we are not realizing the salvation announced by Jesus.'⁶⁵

Jezus heeft, zoals geschreven in de Bijbel, een voorkeur voor de bevrijding van de armen, de mensen die onderdrukt worden. Rechtvaardigheid is een belangrijk goed waar Jezus naar streeft. Heel veel van onze naasten in deze wereld lijden door onrechtvaardige politieke en economische praktijken. Vandaag kun je zeggen; 'door hun solidariteit met de slachtoffers van de wereld, kun je zien dat ze christen zijn.'

⁶³ Knitter, *Jesus and the other names*, 90.

⁶⁴ Ibid., vgl. 94.

⁶⁵ Ibid., 96.

Door het lijden, de dood en de opstanding van Jezus, gaf God volgens Knitter één van de meest hoopvolle aanwijzingen dat er altijd hoop is, ondanks al het lijden in de wereld: ‘That the Reign of God cannot be realized without the kind of commitment and faith that opens one to suffering and death, and that, somehow, such suffering and death can contribute to the vision of new life and transformed humanity.’⁶⁶

2.4 Christelijke missie betekent bouwen aan het Koninkrijk van God

De uniciteit van Jezus ligt in zijn zorg voor de minderbedeelden in de wereld. Daarom, zegt Knitter, moet een christen zich net als Jezus inzetten voor de slachtoffers in deze wereld. Heb je naasten lief, dan heb je God lief. Wat is precies de rol van de kerk hierin?

In de geschiedenis van het christendom betekende missie, zieltjes winnen voor de kerk. De herziening van deze missiologie vindt binnen het Rooms-Katholicisme plaats sinds het Tweede Vaticaans Concilie (1962- 1965). En deze herziening is gebaseerd op de bijbels theologische fundering waarop ook de herzieningen van Knitters christologie gebaseerd zijn, namelijk het centraal stellen van het Koninkrijk van God in de boodschap en actie van Jezus. Kort gezegd: als de missie van Jezus het Koninkrijk van God was, dan kan de missie van de kerk niet anders zijn.

Vandaag de dag is er brede consensus tussen rooms-katholieke en protestantse theologen dat de kerk en het Koninkrijk van God niet met elkaar te identificeren zijn. Het is de taak van de kerk om het Koninkrijk van God te dienen. Knitter zegt met nadruk dat de belangrijkste reden waarom christenen in deze wereld gezonden zijn, niet is om de kerk te bouwen, maar om te bouwen aan het Koninkrijk van God. Dus de reden waarom missionarissen worden uitgezonden, is niet om een kerk te stichten of groter te maken, maar om het Koninkrijk op te richten. Om tot dit doel te komen, moeten de missionarissen zich ook bemoeien met het stichten van kerken, het Woord te verkondigen en in dialoog te gaan met andere geloofsgemeenschappen. Ook deze taken zijn van belang voor het doel van de missie, maar ze blijven altijd secundair.

Het is van belang, vervolgt Knitter, dat de kerkgemeenschappen zelf sterk moeten zijn. Zij moeten eerst zelf het Koninkrijk zijn, voordat ze kunnen bijdragen aan het Koninkrijk in de wereld. Dus pastorale belangen, zoals liturgie, catechese, vroomheid, kerkgroepen en

⁶⁶ Ibid., 98.

retraites zijn belangrijk voor het goed functioneren van een kerk.⁶⁷ De echte reden echter, waarom christenen samen komen om te genieten van de liefde van God en voor elkaar, is om deze liefde te delen met mensen die uit de samenleving zijn verstoten en wie deze liefde wordt geweigerd. Voor Jezus en voor de huidige kerk, betekent het zoeken naar het Koninkrijk van God, het zoeken naar het welzijn van mensen. Knitter onderschrijft de woorden van Edward Schillebeeckx, dat wanneer we zeggen dat de reden van Jezus' preken het Koninkrijk van God was, we bedoelen dat zijn belangrijkste zorg het welzijn van de mensheid was.

Om dit welzijn mogelijk te maken, moet de wereld worden veranderd. Miljoenen mensen leven in onderdrukking in plaats van in vrede met elkaar, dagelijks sterven er mensen de hongerdood en worden er onschuldige mensen om wat voor redenen dan ook gedood.

Knitter benadrukt, dat deze verandering alleen mogelijk gemaakt kan worden, als de mensen van binnen ook zelf veranderen: 'To change the world, we must also change the human heart.'⁶⁸ Jezus was een profeet vervuld met de Heilige Geest. Hij kan gelovigen een kracht laten ervaren die boven hen uitstijgt, maar ook in hen is, waardoor ze nieuwe manieren van rechtvaardigheid en liefde kunnen ervaren:

The Kingdom of God therefore might be defined as the utopian vision of a society of love, justice, equality, based on the inner transformation or empowerment of human beings. It is a society in which people will act and live together differently because they will be and feel themselves differently.⁶⁹

Het Koninkrijk is dus zowel sociologisch als spiritueel van aard. Haar realisatie vraagt zowel ontwikkeling als evangelisatie. Daarom blijven christenen het evangelie verspreiden en proberen zij in andere culturen ook gemeenschappen van volgelingen van het evangelie te stichten. Knitter benadrukt hierbij dat het belangrijk is dat missionarissen zo toegewijd zijn aan het Koninkrijk van God, dat ze open staan voor correcties of verhelderingen van dit Koninkrijk door de ontmoetingen met anderen: 'The most effective missionaries are those who have also been converted by their converts.'⁷⁰

Zoals Knitter al heeft aangegeven, moeten we namelijk in deze pluralistische wereld de andere religies ook als manieren zien voor het Koninkrijk van God. Dit is een theologie van religies waardoor christenen andere religies kunnen zien als 'door God graag gewild'. De

⁶⁷ Vgl. Ibid., 115.

⁶⁸ Ibid., 117.

⁶⁹ Ibid., pp. 117v.

⁷⁰ Ibid., 124.

religies zijn mogelijke bemiddelaars van genade, ze zijn mogelijke bemiddelaars van het Koninkrijk van welzijn.

Knitter zegt hierbij wel dat de andere religies geen assistenten zijn van het christendom, alsof alleen het christendom de naam heeft waar de anderen voor aan het zoeken zijn. Christelijke kerken van het zuiden, de tweede en derde wereld, herinneren hun broeders en zusters van de eerste wereld eraan dat in een missie voor het Koninkrijk Gods veel te geven, maar ook veel te nemen valt. Vooral in Azië zijn de christenen er zich pijnlijk van bewust dat het bouwen van het Koninkrijk onmogelijk gedaan kan worden door één religie.

Het christendom is altijd afhankelijk van de eeuwig veranderende contexten in de wereld. De kerk leert van de wereld. Als de kerk tegen de wereld wilt spreken, dan groeit en verandert zij daar ook door.⁷¹ Maar ongeveer sinds het einde van de Tweede Wereldoorlog, toen de Europese kolonies werden ontmanteld, ontdekten de christenen en niet christenen in die ex-kolonies hoe zeer het christendom een eigen westerse cultuur had. Voor het grootste gedeelte hebben de missionarissen geen gemeenschappen gesticht die geïntegreerd waren in de culturele ethiek van die mensen waar ze hun bodschap brachten. Het is de missionarissen niet gelukt om van de kerk een ‘wereldkerk’ te maken. Karl Rahner gebruikt deze term als de derde periode in de geschiedenis van het christendom. Toch, zegt Knitter, gelooft Karl Rahner dat het Tweede Vaticaans concilie de eerste stap was naar een evolutie van een ware ‘wereldkerk’.

De eerste historisch culturele periode was de kerk in haar joodse vorm, zoals in de vroegste periode van het Nieuwe Testament. Men moest jood zijn en zich houden aan de rituele praktijken en diëten van joden, wilde men een volgeling zijn van Jezus. De tweede periode was de verandering van de kerk in een Grieks-Romeins en Europese cultuur. Het Nieuwe Testament getuigt ervan dat de christenen begonnen een religie te vormen die duidelijk anders was dan het jodendom. Het christendom kreeg een nieuwe culturele identiteit. Het joods christendom werd een Latijns of Europees christendom. Deze periode heeft het christendom in de eeuwen daarna gekarakteriseerd, een religie verweven met de Europese cultuur.

Het christendom als een wereldreligie, of in Rahner’s termen, als een ‘wereldkerk’, moet volgens Knitter nog geboren worden: ‘Though in its claims and in the dynamic of its origins Christianity is meant to be universal and to go to all nations, it has not yet found a

⁷¹ Knitter, *No other name?* 19.

truly indigenous home among those nations.⁷² Knitter vervolgt dan dat tijdens het Tweede Vaticaans Concilie de noodzaak werd verkondigd van een aanpassing aan lokale culturen. Dit bleef vooral oppervlakkig. Het christendom mag dan wel de lokale talen spreken in India, in Afrika en in Japan, maar het draagt volgens Knitter nog altijd een Europees gezicht. Dankzij de klachten en inspanningen van christenen in de gebieden die vroeger kolonies waren, ziet het christendom dat het veel moet doen en ook veel moet laten, wil het haar Europese karakter kwijt raken en echt een ‘wereldkerk’ worden.⁷³ Daarom, zegt Rahner, zal de derde periode van het christendom inhouden dat het een ‘wereldkerk’ wordt. De kerk zal zich steeds meer nestelen in de lokale culturen en het zal in dialoog gaan met andere religies.⁷⁴ Hieruit blijkt dus wel dat Knitter’s visie op missie als dialoog, noodzakelijk lijkt.

2.5 Conclusie hoofdstuk 2

Zoals ik al in het eerste hoofdstuk duidelijk heb gemaakt, is het volgens Knitter noodzakelijk dat er in de huidige pluralistische wereld dialoog plaatsvindt. Deze dialoog moet dan plaatsvinden in de gemeenschappelijke context van leed in de wereld. Deze context overstijgt alle grenzen en om iets aan het leed in de wereld te doen, moet er worden samengewerkt, beweert Knitter. Het kan gevaarlijk zijn als mensen hun eigen waarheden als universeel beschouwen, zonder rekening met anderen te houden, die men dan misschien schaadt of benadeelt. Knitter benadrukt dat het juist de religies zijn die iets aan het leed in de wereld kunnen doen, omdat alle religies de waarde van naastenliefde verheerlijken en ze allemaal de symbolen van universele éénheid van de mensheid bevatten.

Vervolgens geeft Knitter een benadering van deze interreligieuze dialoog, waardoor het voor christenen mogelijk is de dialoog aan te gaan. Deze benadering is soteriocentrisch, wat inhoudt dat dialoog gericht moet zijn op de verlossing. De basis en het doel voor interreligieuze dialoog is de mate waarin religies zich bezighouden met het bevorderen van het menselijk welzijn en het bevrijden van de armen en onderdrukten. De theologie van de religies heeft dus de bevrijdingstheologie nodig, aldus Knitter.

Nu duidelijk is geworden wat Knitter voor ogen staat met deze interreligieuze dialoog, probeert hij de positie van Jezus te bepalen. Christen beschouwen Jezus als de enige weg naar verlossing, zoals het ook meerdere keren in het Nieuwe Testament vermeld staat. Dit beaamt

⁷² Knitter, *Jesus and the other names*, 148.

⁷³ *Ibid.*, pp. 147v.

⁷⁴ Knitter, *No other name?*, 20.

Knitter natuurlijk, maar hij zegt vervolgens dat de Bijbel in een totaal andere context is geschreven dan de context waarin we nu leven. Hij noemt drie verschillen, die staan vermeld in dit hoofdstuk.

Voor christenen blijft Jezus natuurlijk uniek naast de verlossers van andere religies. Deze uniciteit is de boodschap die Jezus brengt, namelijk de komst van het Koninkrijk van God. Knitter vertelt dat om te leven naar de boodschap van Jezus over het Koninkrijk van God, hem te volgen als Profeet met de Geest vervuld in onze wereld van vreselijk lijden, christenen zich onder elkaar moeten realiseren en aan anderen bekend maken dat men zich moet houden aan drie beloftes wil men God leren kennen. Deze drie beloften houden in dat mensen zich actief bezig moeten houden met het terugdringen van onrechtvaardigheid en onderdrukking. Interreligieuze dialoog is hierbij een vereiste, volgens Knitter.

In dit hoofdstuk heb ik willen laten zien welke argumenten Knitter heeft voor zijn these dat christenen de interreligieuze dialoog in de praktijk moeten brengen in de huidige wereld die wordt gekenmerkt door pluralisme. Hoe deze dialoog van Knitter in zijn werk gaat en wat hij inhoudt, heb ik uitgelegd in het eerste hoofdstuk .

Hoofdstuk 3

Kritiek op Paul F. Knitter

Als pluristische rooms-katholiek theoloog, is Knitter kritiek niet bespaard gebleven. Deze kritiek komt zowel van inclusivistische, exclusivistische als ook pluralistische theologen. Volgens inclusivisten en exclusivisten is het christendom superieur aan de andere wereldreligies. Inclusivisten geloven dat één religie de absolute waarheid heeft, terwijl andere religies gedeeltelijk waar zijn. De exclusivisten geloven daarentegen, dat één weg de ware is en dat de andere wegen niet waar zijn. De pluralisten gaan hier niet meer in mee. Door het steeds meer door elkaar leven van verschillende religieuze gemeenschappen, hebben zij de indruk dat religies meer gelijk aan elkaar zijn. Net zoals Knitter, is John Hick hier ook groot voorstander van. Beiden religieus pluralisten, heeft Hick toch moeite met bepaalde opvattingen van Knitter die volgens hem neigen naar inclusivisme. In de eerste paragraaf van dit derde hoofdstuk wil ik mij concentreren op de kritiek van John Hick op Knitter.

Ook Joseph Ratzinger, een inclusivist, heeft kritiek geleverd op Knitters pluralistisch standpunt. Ratzinger vindt het standpunt van de rooms-katholieke Knitter te pluralistisch, zoals ik in de tweede paragraaf zal laten zien.

In de derde en laatste paragraaf zal ik mijn eigen kritiek naar voren brengen. Mijn kritiek richt zich niet op de theoretische kanten van de theologie van Knitter, maar op het vraagstuk van de uitvoering van 'zijn' interreligieuze dialoog in de praktijk. Is interreligieuze dialoog wel altijd mogelijk? Mijn ervaringen van de dialoog tussen christenen en hindoes in India in 2007, gaven mij in het algemeen een negatieve indruk wat betreft de mogelijkheid tot dialoog.⁷⁵ Wil er echt een eerlijke dialoog plaatsvinden, dan moet er een neutrale basis zijn voor deze dialoog. Vanwege de religieuze spanningen in India, maar ook vanwege de economische ongelijkheid is deze basis er niet. Ik denk dat Knitter te idealistisch is.

⁷⁵ De maanden januari, februari en maart 2007 heb ik in Zuid India onderzoek gedaan naar de dialoog tussen christenen en hindoes. Naast het houden van interviews en het lezen van boeken, heb ik ook een aantal christelijke ashrams bezocht.

3.1. Kritiek van John Hick op Knitter

3.1.1 John Hick als religieus pluralist

John Hick (geboren in 1922) heeft, net zoals Knitter, een pluralistisch standpunt wat betreft de huidige religieuze situatie in de wereld. Pluralisme betekent in de woorden van Hick: “this holds that there is not just one and only one point of salvific contact between the divine reality and humanity, namely in the person of Jesus Christ, but that there is a plurality of independently valid contacts, and independently authentic spheres of salvation, which include both Christianity and the other great world faiths.”⁷⁶

Hick begon zijn carrière als een evangelisch en zelfs fundamentalistisch christen. Jezus was zijn “Living Lord and Savior”, “God the Son Incarnate”, de enige redder van de mensheid. Tijdens zijn studies theologie en filosofie werd hij echter steeds meer geconfronteerd met een religieus pluralisme, waardoor hij begon te twijfelen aan zijn geloof. Vooral door zijn eigen omgeving in Birmingham waar grote gemeenschappen van moslims, sikhs, hindoes en joden hem omgaven, begon hij zijn exclusivistische visie te veranderen in de visie van een religieus pluralisme, zoals gedefinieerd in de voorgaande alinea. Op deze manier kon de liefde van God worden verzoend met de feiten van culturele en religieuze verschillen.⁷⁷ Volgens hem worden religies voor een groot gedeelte gevormd door de culturele context. Inclusivisme en exclusivisme zijn allebei onacceptabel. Volgens deze positie is er sprake van een, volgens Hick, onrechtmatige zelfverheffing van het christendom boven de andere religies, wat kan leiden tot spanningen in de relaties tussen christenen en aanhangers van andere religies. Daarom zijn visie van pluralisme. Hij verwerpt het idee dat Jezus uniek is in het bieden van verlossende kracht aan de mensheid, of dat het christelijke geloof op de één of andere manier superieur is aan de andere religieuze tradities. Zijn standpunt is dat religieuze waarheid net zo relatief is als cultuur. Voor Hick zijn verschillende religies passende antwoorden op ‘the Real’:

Each of the great religious traditions affirms that in addition to the social and natural world of our ordinary human experience there is a limitlessly greater and higher Reality beyond or within us, in relation to which or to whom is our highest good. The ultimately real and the ultimately valuable are one, and to give oneself freely and totally to this One is our final

⁷⁶ John Hick, *Is Christianity the only true religion, or one among others?*, a talk given to a Theological Society in Norwich, England, 2001, <http://www.johnhick.org.uk/article2.html>, 22 maart 2008.

⁷⁷ Paul F. Knitter, *No other name?* (9e druk; New York 1996) pp. 146v.

salvation/liberation/enlightenment/fulfilment. Further, each tradition is conscious that the divine reality exceeds the reach of our earthly speech and thought. It cannot be encompassed in human concepts. It is infinite, eternal, limitlessly rich beyond the scope of our finite conceiving or experiencing. Let us then both avoid the particular names used within the particular traditions and yet use a term which is consonant with the faith of each of them – Ultimate Reality, or the Real.⁷⁸

Hick dringt aan op een dialoog tussen religies, waardoor ze effectiever kunnen bijdragen aan de verandering van het menselijk bestaan. Deze dialoog zal ook religies helpen om hun individuele interpretaties van de werkelijkheid die boven hen allen staat, te verhelderen en verspreiden. Hick maakt gebruik van de filosofie van Kant om zijn idee van religieus pluralisme uit te leggen. Alle dingen die worden gezien door de mensen worden benoemd aan de hand van zijn of haar vorm. Deze ‘vorm’ is geen eigenschap van de dingen zelf. Wij zijn het, die de ruimtevoorstellingen aan de dingen toevoegen. Wanneer de zintuigen gewaarwordingen verschaffen, moet er ongetwijfeld iets bestaan dat van buiten af op hen inwerkt. De grens, dat dit van buiten komende zich nooit anders aan mij ‘voordoet’ dan in de vorm waarin mijn zintuigen ze aanreiken, kan ik nooit overschrijden. Van wat achter de verschijning staat, het ding op zichzelf (‘Ding an sich’), kan ik niets weten.⁷⁹ Zo zegt Hick dat de verschillen van de religies gemaakt zijn door de mensen die verschillen in cultuur en geschiedenis. Uiteindelijk is er ‘The Real’, het ‘Ding an sich’ volgens Kant, waar wij dus niets van kunnen weten:

(...) I want to say that the noumenal Real is experienced and thought by different human mentalities, forming and formed by different religious traditions, as the range of gods and absolutes which the phenomenology of religion reports. And these divine *personae* and metaphysical *impersonae* (...) are not illusory but are empirically, that is experientially, real as authentic manifestations of the Real.⁸⁰

Knitter vindt Hicks visie op pluralisme toch wat problematisch. Omdat Hicks pluralisme er vanuit gaat dat uiteindelijk iedereen in dezelfde “Realiteit” gelooft, neigt het volgens hem iets te veel naar relativisme. Een christen die God aanbidt en een boeddhist die streeft naar Nirvana zijn echter op zoek naar twee heel verschillende dingen en kunnen het zelfs beledigend vinden dat Hick hun culturele en theologische verschillen niet serieus neemt.

⁷⁸ John Hick, *Problems of religious pluralism* (Houndmills e.a. 1985) 39.

⁷⁹ Hans Joachim Störig, *Geschiedenis van de filosofie* (26^e druk; Utrecht 2002) 432.

⁸⁰ John Hick, *An interpretation of religion* (Houndmills e.a. 1989) 242.

Tegelijkertijd beschuldigt Hick Knitter ervan, dat hij soms van zijn pluralistisch standpunt lijkt af te wijken en neigt naar inclusivisme. Beiden religieus pluralisten, hebben ze beiden een ander beeld van religieus pluralisme. Hick, als filosoof, geeft een theoretische definitie van religieus pluralisme. Hij maakt hiervoor gebruik van Kant. Alle grote religies verwijzen uiteindelijk naar ‘the Real’. Deze kan echter nooit worden begrepen. Knitter, daarentegen, probeert een manier te vinden waarop christenen kunnen reageren op het religieus pluralisme. Gaat het bij Hick om de theorie, bij Knitter gaat het om de praktijk. Knitter is daarom wat voorzichtiger en minder stellig in zijn beweringen dan Hick.

3.1.2 Kritiek op vijf stellingen van Knitter

In het boek ‘*The Uniqueness of Jesus, a Dialogue with Paul Knitter*’ geeft Knitter vijf stellingen over de uniciteit van Jezus waar verschillende academici hun commentaar op geven. Hick is één van hen. Hick zegt dat hij het globaal met de stellingen van Knitter eens is, maar dat er aan de uitleg bezwaren⁸¹ kleven. Aangezien Hick het niet eens is met de manier waarop Knitter de uniciteit van Jezus beschrijft, vind ik het zeer dubieus dat Hick zegt dat hij de vijf stellingen van Knitter over de uniciteit van Jezus uitstekend vindt en dat er alleen bezwaren zitten in de uitleg van deze stellingen. Misschien moet hier de beleefdheid van vrienden onderling in beschouwing worden genomen. De bezwaren van Hick slaan eigenlijk allemaal op Knitters vermeende inclusivisme. Door het beschrijven van deze bezwaren zal duidelijker worden dat Hick en Knitter, beiden uitgaande van een pluralistisch model, op een verschillende manier met het religieus pluralisme bezig zijn. Hick geeft er een filosofische uitleg van, terwijl Knitter een theologische uitleg geeft die de uniciteit van Jezus wil handhaven en andere religies niet inferieur wil maken. Eerst is het noodzakelijk om de vijf stellingen van Knitter te noemen, deze zijn:

1. *Given the nature and history of christology, previous understandings of the uniqueness of Jesus can be reinterpreted.*
2. *Given the ethical imperative of dialogue, previous understandings of the uniqueness of Jesus must be reinterpreted.*
3. *The uniqueness of Jesus’ salvific role can be reinterpreted in terms of truly but not only.*
4. *The content of Jesus’ uniqueness must be made clear in Christian life and witness. This content, however, will be understood and proclaimed differently in different contexts and*

⁸¹ Hick gebruikt hier het woord ‘misgiving’.

periods of history. Today, the uniqueness of Jesus can be found in his insistence that salvation or the Reign of God must be realized in this world through human actions of love and justice.

5. *The orthodoxy of this pluralistic reinterpretation of the uniqueness of Jesus must be grounded primarily in the ability of such a reinterpretation to nurture a holistic Christian spirituality, that is, a devotion to and a following of Jesus. The proposed understanding of Jesus as God's truly but not only saving word does meet this criterion.*⁸²

Hick benadrukt dat de vraag van de uniciteit van Jezus hier niet gezien moet worden, zoals ook Knitter niet doet als een vraag of Jezus uniek is, maar op welke manier Hij dit is. Iedereen is namelijk uniek, van iedereen is er maar één.

3.1.2.1 Een werkelijkheid van gelijke religies

Hicks eerste bezwaar over pluralisme betreft de definitie die Knitter van pluralisme geeft als '(...) at least the possibility (some would hold the probability, if not the actuality) of many true religions, each carrying on a different though valid role in the divine plan of salvation.'⁸³ Echter, reageert Hick, ook exclusivisten en inclusivisten kunnen beweren dat het mogelijk, maar niet werkelijk het geval is dat er andere ware religies zijn naast het christendom. Thomas van Aquino beweert natuurlijk dat er in werkelijkheid maar één incarnatie was, Jezus Christus. Toch, als er andere goddelijk incarnaties waren geweest, hadden andere religies kunnen worden gesticht die net zo waar waren als het christendom, religies waarbinnen men ook verlost kon worden. Volgens de christelijke orthodoxie kan er dus een mogelijkheid, maar geen werkelijkheid, zijn van andere ware religies. Vanwege Knitters 'mogelijkheid' van andere ware religies worden exclusivistische en inclusivistische visies dus niet uitgesloten. Volgens Hick kan het pluralisme geen optie meer zijn naast deze twee visies. Hick concludeert dan ook dat Knitters definitie te tolerant is om bruikbaar te zijn.⁸⁴

Hick realiseert zich dat elke religie zijn waarheid heeft en dat deze waarheden uiteindelijk allemaal tot dezelfde 'Realiteit' behoren. Voor hem is het geen mogelijkheid, maar de werkelijkheid dat er meer ware religies zijn. Hij laat in zijn literatuur duidelijk merken dat hij tegen elke vorm van religieuze superioriteit is, vooral tegen de christelijke. Hij

⁸² Paul F. Knitter, 'Paul F. Knitter's five theses', in: Leonard Swidler en Paul Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus, a dialogue with Paul F. Knitter* (New York 1997) 3-16, aldaar pp. 4v.

⁸³ John Hick, 'Five misgivings', in: Leonard Swidler en Paul Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus, a dialogue with Paul F. Knitter* (New York 1997) 79- 84, aldaar 79.

⁸⁴ *Ibid.*, 80.

laat dit zien aan de hand van een heel zichtbaar feit, maar een feit dat vaak over het hoofd wordt gezien. Dit feit is dat in het overgrote deel van de gevallen, de religie waar men toe behoort (of waar men tegen in opstand komt), compleet afhankelijk is van waar je bent geboren. Hick stelt zich dan de simpele vraag of het zin heeft te denken dat het Gods wil is dat iedereen Jezus volgt, terwijl de meeste mensen buiten het christendom zijn geboren, leven en altijd hebben geleefd. Volgens hem zijn de niet-christenen niet slechter, moreel en spiritueel, dan de christenen. Hij zegt dan ook dat we onder ogen moeten zien dat het christendom een pad is naast andere en dat we onze geloofssystemen moeten hervormen om dit waar te kunnen maken. Dit is volgens Hick de grote, nieuwe uitdaging die theologen en kerkleiders nu onder ogen moeten zien:

So I believe we have radically to rethink our understanding of the place of Christianity in the global religious picture. And we have to face the fact that it is one path amongst others, and then reform our belief-system to be compatible with this. This is the big new challenge that theologians and church leaders have yet to face. We have to become consciously what are called religious pluralists.⁸⁵

Dit begint wel van onderaf in de samenleving. Als voorbeeld noemt hij zijn plaats Birmingham, een multireligieuze stad. In deze stad zijn de meeste christenen automatisch pluralisten. Hier bedoelt Hick mee dat ze niet denken dat hun islamitische of sikh of joodse of hindoeïstische of boeddhistische of Baha'I burens een lagere status hebben dan henzelf in relatie tot de uiteindelijke goddelijke realiteit. Zij denken niet dat de zielen van deze mensen in gevaar zijn. Als evangelisch christen geloofde Hick dat mensen buiten het christendom geen verlossing kunnen krijgen. Deze mensen waren gedoemd tot de hel. Nu zegt hij, moeten we van deze traditionele dogma's af. Christenen moeten in gaan zien hoe de wereld werkelijk in elkaar zit. Filosofisch redenerend heeft Hick deze werkelijkheid uitgelegd. Deze werkelijkheid van religieus pluralisme is voor hem absoluut, er valt niet aan te twisten. Hij zegt dat het onvermijdelijk is dat christenen deze ware werkelijkheid in gaan zien, maar dat er dan waarschijnlijk wel een scheiding binnen het christendom zal ontstaan; een fundamentalistische kant, de christenen die zich blijven houden aan de traditionele dogma's, en een progressieve kant, de christenen die in gaan zien dat alle godsdiensten relatief zijn en uiteindelijk allemaal leiden tot de uiteindelijke Realiteit die voor iedereen onvatbaar is;

⁸⁵ John Hick, 'Believable Christianity', a lecture in the annual October series on Radical Christian Faith at Carrs Lane URC Church, Birmingham, October 5, 2006, <http://www.johnhick.org.uk/article16.html>, 24 maart 2008.

And in the end reality will inevitably prevail over traditional dogma – at least for all who are not encased in the impenetrable armour of a rigid fundamentalism. It will take a long time, but it will inevitably happen, though quite possibly with a division into two Christianities, one fundamentalist and the other progressive.⁸⁶

Vanuit dit pluralistisch standpunt is het niet verrassend dat hij Knitters zin “it is probable that God’s love will be found in and through other religions, thus rendering them, at least to some extent, true”, inclusivistisch vindt. Een echt pluralisme zegt, volgens Hick, dat er net zoveel redenen zijn voor de andere grote wereld religies om ‘true’ en ‘salvific’ te zijn, als voor het christendom. Hick is het niet eens met de voorzichtigheid van Knitter.

Hick gaat vervolgens verder met zijn tweede bezwaar dat uit zijn eerste bezwaar voortvloeit. Knitter zegt in zijn tweede these dat in een echte dialoog tussen religies er een ‘level playing field’ moet zijn, zodat het een dialoog is tussen gelijken. Hick vraagt zich dan af of er wel een dialoog tussen gelijken kan plaatsvinden als christenen bevestigen dat de religie van hun dialoog partner alleen mogelijk of in het gunstigste geval waarschijnlijk, ‘true’ en ‘salvific’ kan zijn; ‘Does Knitter really recommend that we engage in dialogue on this basis?’⁸⁷

3.1.2.2 Knitters ‘waarschijnlijkheid’ past niet in Hicks werkelijkheid

Hicks derde bezwaar heeft te maken met de uitleg van these drie. De these zelf, namelijk dat de uniciteit van Jezus’ reddende rol in termen van ‘waar’ kan worden geïnterpreteerd, maar niet van ‘alleen’, vindt Hick een uitstekende formulering. Dit klopt namelijk met zijn filosofische uitleg van het religieus pluralisme. Zijn probleem ontstaat echter als Knitter het sleutelwoord ‘truly’ de volgende betekenis geeft: “Christians must announce Jesus to all peoples as God’s universal, decisive, and indispensable manifestation of saving truth and grace.”⁸⁸ Bij elk van deze drie eigenschappen, zegt Knitter dat deze *waarschijnlijk* ook gelden voor andere religies. Hier ligt bij Hick het probleem, omdat het dan geen echt pluralisme meer is.

Met ‘universal’ wordt bedoeld dat het werk van God in het leven van Jezus relevant is voor iedereen zonder uitzondering en dat dit waarschijnlijk ook zo is bij andere openbaringen van het goddelijke. Volgens Hick hebben we echter net zoveel redenen om te geloven dat boeddhistische, islamitische en andere boodschappen universeel relevant zijn als onze

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ John Hick, ‘Five misgivings’, in: Swidler en Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus*, 79- 84, aldaar 81.

⁸⁸ Idem.

christelijke boodschap is. Ditzelfde geldt voor ‘decisive’. Ja, het christelijke evangelie roept de mensen op hun perspectief en gedrag te veranderen, vindt ook Hick. Dit is echter niet *waarschijnlijk* waar van andere evangeliën. Hick zegt namelijk dat we net zoveel redenen van echte observaties hebben om te denken dat islamitische, boeddhistische en andere boodschappen net zo ‘decisive’ zijn als het christelijke evangelie. Voor Hick is ‘pluralisme’ een ontologische term, er *is* diversiteit. Hierin past de waarschijnlijkheid waar Knitter het over heeft, niet. De werkelijkheid is zoals hij wordt gegeven, daar past geen onzekerheid in.

Hick begrijpt niet waarom het christelijke geloof ‘onmisbaar’ moet zijn. Hij vraagt zich af wat het is dat niet kan gebeuren zonder deze onmisbare boodschap gehoord of geaccepteerd te hebben? Is het onmisbaar voor verlossing? Dit zou dan het oude exclusivisme zijn wat Knitter heeft verworpen. Waar is het dan wel onmisbaar voor? Knitters antwoord is dat “those who have not known and in some way accepted the message and power of the gospel are missing something in their knowledge and living of truth.”⁸⁹ Dit betekent dat niet-christenen spiritueel verrijkt worden bij het horen en waarderen van de christelijke boodschap. Weer voegt Knitter toe dat het *waarschijnlijk* ook kan gelden voor de andere grote religieuze boodschappen. Hick vraagt zich dan af of ‘onmisbaar’ wel het juiste woord is als verschillende boodschappen allemaal onmisbaar zijn op die manier dat iedereen verrijkt is door ze te horen en te waarderen. Hij vindt ‘onmisbaar’ dan ook geen passend woord en ook vindt hij het niet goed geselecteerd voor de juiste reden.

3.1.2.3 Een religie kan niet getypeerd worden door één kenmerk

Hicks tweede deel van zijn derde bezwaar⁹⁰ heeft te maken met Knitters vergelijkende identificatie van elke wereldreligie in termen van een enkel uniek kenmerk dat hij noemt in stelling vier. Volgens Knitter is dit unieke kenmerk van het christendom de bezorgdheid voor sociale rechtvaardigheid voor “the betterment of human beings in this world” en de verandering van deze wereld “from one of division and injustice into one of love and mutuality”.⁹¹ Volgens Hick zijn de godsdiensthistorici zich tegenwoordig zeer bewust van de immense variëteit in tradities, waardoor je een traditie niet meer kunt typeren door één bepaald kenmerk. Hick vraagt zich bovendien af of het kenmerk dat Knitter geeft van het christendom wel waar is. In de geschiedenis heeft het christendom oorlogen, slavernij,

⁸⁹ Idem.

⁹⁰ John Hick noemt dit bezwaar ook het derde bezwaar. In mijn ogen geeft Hick zes bezwaren, omdat hij twee keer een verschillend derde bezwaar geeft. Hick heeft het echter over vijf bezwaren, daarom heb ik van dit dubbele derde bezwaar een tweede deel gemaakt.

⁹¹ John Hick, ‘Five misgivings’, in: Swidler en Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus*, 79- 84, aldaar 82.

patriarchie, grote hiërarchische ongelijkheden, koloniale exploitatie en antisemitisme toegestaan, het tegenovergestelde van wat Knitter identificeert als het centrale vertrouwen van de christelijke boodschap. Ook vandaag de dag, waar Knitter zich duidelijk van bewust moet zijn, is het christendom nog betrokken bij dit onrecht. Dus beweert Hick dat Knitter eigenlijk een aanbeveling geeft over wat het christendom hoort te zijn door het christendom te definiëren als het streven naar sociale en politieke bevrijding in tegenstelling tot de andere wereldreligies. Het is geen objectief nauwkeurige verklaring van wat het christendom werkelijk is. Hick is het volledig eens met deze aanbeveling en hij denkt dat Knitter zich eigenlijk wel bewust is dat hij een aanbeveling doet. Maar, gaat Hick verder, moeten we dit zien als een exclusieve of unieke christelijke aanbeveling? Als we op zoek zouden gaan naar de meest opvallende religieuze leiders die zich hebben ingezet voor vrede en rechtvaardigheid op aarde in de vorige eeuw, zouden we dan niet vooral Mahatma Gandhi en de Dalai Lama zien?⁹² Het brengen van vrede op de aarde en behoud van de natuurlijke bronnen van deze aarde onder een eerlijke wereldeconomie zouden het doel moeten zijn van mensen van alle religies. Niet alleen het christendom, zegt Hick, maar ook de andere religies hebben een morele claim van liefde of compassie. Wereldwijd wordt dit geformuleerd als de ‘Golden Rule’:

“Let not any man do unto another any act that he wisheth not done to himself by others, knowing it to be painful to himself” (the Hindu *Mahabharata*, Shanti parva, cclx.21); “Do not do to others what you would not want them to do to you” (Confucius, *Analecets*, Book XII, #2); “Hurt not others with that which pains yourself” (The Buddhist *Udanavarga*, v. 18); “As ye would that men should do to you, do ye also to them likewise” (Jesus, *Luke* 6:31); “No man is a true believer unless he desires for his brother that which he desires for himself” (The Muslim *Hadith*, *Muslim*, imam 71-2).⁹³

Hick zegt wel dat in sommige opzichten, of in sommige periodes of streken, de resultaten van een bepaalde religie superieur zijn aan die van een andere religie. Ook kunnen deze resultaten in andere opzichten, of andere periodes of streken, juist inferieur zijn aan de andere religies. Echter, als complexe éénheden, zijn de wereldtradities volgens Hick gelijk aan elkaar. Geen enkele kan altijd superieur zijn.⁹⁴

⁹²Vgl., idem.

⁹³ John Hick, ‘The non-absoluteness of christianity’, in: John Hick en Paul F. Knitter eds., *The myth of christian uniqueness, toward a pluralistic theology of religions* (2e druk; New York 1988) 16-36, aldaar 29.

⁹⁴ Vgl., Ibid., 30.

Het is niet voor niets dat de ethische problemen op deze aarde al jaren steeds vaker op de agenda van interreligieuze dialoog staan. Hier is Hick het volledig mee eens; ‘The creation of peace and a rational conservation of the earth’s limited natural resources in a just and sustainable world economy ought to be the aim of people of all religions.’⁹⁵ Knitter legt de nadruk volgens Hick echter te veel op het christelijk standpunt van een unieke, authentieke betrokkenheid voor rechtvaardigheid en liefde. Dit zal de dialoog niet bevorderen. Religies hoeven niet dezelfde interpretatie van rechtvaardigheid en liefde te hebben als het christendom. Dus vraagt Hick zich af of Knitter wel een dialoog voorstaat op deze basis, waarin hij de nadruk legt op het christelijke standpunt van rechtvaardigheid en liefde.

3.1.2.4 De goddelijkheid van Jezus past niet in Hicks definitie van religieus pluralisme

Hicks vierde bezwaar betreft Knitters standpunt dat “as a pluralist christian, I can with no difficulty whatsoever announce – indeed, I feel impelled to proclaim - that Jesus is truly the Son of God and universal Savior. The recognition and announcement of Jesus’ divinity remains integral and essential to a pluralist Christology”.⁹⁶ Volgens Hick klinkt dit taalgebruik traditioneel orthodox. Als het echt zo bedoeld is, is het volgens Hick onverenigbaar met het echte religieuze pluralisme. Want, zegt Hick, als Jezus de Zoon van God was, de geïncarneerde Tweede Persoon van een goddelijke Drie-eenheid, dan is het christendom de enige religie die is gesticht door God in persoon en moet superieur zijn aan alle anderen.⁹⁷ Hieruit blijkt duidelijk het verschil tussen Hick en Knitter. Voor Hick zijn alle religies gelijk aan elkaar, ze zijn allemaal relatief. Alle religies wijzen uiteindelijk allemaal naar dezelfde ongreepbare werkelijkheid. Dit is een filosofische redenering. Voor Hick is dit absoluut. Knitter echter, probeert het christelijke geloof haar uniciteit te behouden zonder daarbij het religieus pluralisme te negeren. Hij geeft geen absolute filosofische uitleg van de werkelijkheid. Hij probeert in de werkelijkheid van religieuze diversiteit de rol van het christendom uit te leggen. Voor Hick kan er dus nooit sprake zijn van een goddelijke Jezus, omdat het christendom dan superieur zou zijn aan de andere religies.

Volgens Hick heeft Jezus nooit zelf gezegd dat hij de Zoon van God is. Vele theologen zijn het er over eens dat de vele ‘I am’ sayings in het evangelie naar Johannes – ‘I am the way, the truth and the life. No one comes to the Father but by me’(14,6), ‘I and the Father are one’ (10:30), ‘I am the light of the world’ (8, 120), ‘He who has seen me has seen the

⁹⁵ John Hick, ‘Five misgivings’, in: Swidler en Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus*, 79-84, aldaar 83.

⁹⁶ Idem.

⁹⁷ Vgl., Idem.

Father'(14, 9), niet kunnen worden toegeschreven aan de historische Jezus. Het zijn woorden die in zijn mond gelegd zijn door een christelijke schrijver die 70 of meerdere jaren later de ontwikkelende theologie van zijn kerk laat zien.⁹⁸ Geen enkel evangelie is geschreven door ooggetuigen. Het evangelie naar Marcus schijnt geschreven te zijn kort na 70 na Chr., daarna Matteus en Lucas in de jaren 80. Zij gebruikten Marcus als hun eerste bron, samen met bronnen van henzelf en mogelijk nog een onbekende bron genaamd Q (wat enkele belangrijke exegeten echter in twijfel trekken). Het evangelie naar Johannes is pas geschreven aan het einde van de eeuw, in de jaren 90 of misschien nog wel later. Daarom kunnen de 'I am' sayings niet worden toegeschreven aan de historische Jezus.

Een ander kenmerk van het vierde evangelie is dat dit werd geschreven op het moment dat de originele Jezus beweging zich een generatie eerder had afgescheiden van het jodendom en daarmee in grote onenigheid leefde. Daarom worden in het evangelie naar Johannes de joden als de vijand gezien en in een vijandig daglicht gezet. We weten nu dat dat een vals daglicht was. In feite hadden de joden uit Jezus' tijd, waarvan hij er één was, een veel hogere religie volgens Hick dan het evangelie naar Johannes suggereert;

In actual fact the Jews of Jesus' time, of whom he was one, had a much higher religion than John's gospel suggests. One famous rabbi summarized the Law as 'Do not do others what you would not want them to do to you.' And they stressed the love of God as much as Jesus did.⁹⁹

Volgens Hick is 'zoon van God' een metafoor binnen het jodendom. Jezus was zeker niet de enige persoon tegen wie men 'Zoon van God' zei. Israël was Gods Zoon, engelen waren zonen van God, Adam was Gods zoon, en de klassieke Hebreeuwse koningen werden als zoon van God gekroond. Vandaar de woorden van Psalm 2:7 'Jij bent mijn zoon, ik heb je vandaag verwekt.' Niemand binnen het jodendom denkt dat God letterlijk zonen verwekt. De uitdrukking 'zoon van God' was duidelijk metaforisch.¹⁰⁰ Binnen het jodendom kan ieder opmerkelijk goede en vrome persoon 'zoon van God' genoemd worden. Een zoon van God was iemand die dichtbij God was, soms iemand met een speciale missie van God. Toen het christendom afstand nam van het jodendom in de Romeinse wereld, werd onder Paulus 'zoon

⁹⁸ Vgl. John Hick, 'What does the Bible really say?', A sermon, with period for questions & discussion, at Carrs Lane URC church, Birmingham, Juli 2005, <http://www.johnhick.org.uk/article13.html>, 24 maart 2008.

⁹⁹ Uit: John Hick, 'What does the Bible really say?', A sermon, with period for questions & discussion, at Carrs Lane URC church, Birmingham, Juli 2005, <http://www.johnhick.org.uk/article13.html>, 24 maart 2008.

¹⁰⁰ Uit: John Hick, *Is Christianity the only true religion, or one among others?*, a talk given to a Theological Society in Norwich, England, 2001, <http://www.johnhick.org.uk/article2.html>, 24 maart 2008.

van God' letterlijk genomen. Hierdoor werd gedurende de eerste eeuwen de metaforische zoon van God veranderd in de metaforische God de Zoon, de Tweede Persoon van een goddelijke drie-éénheid. Volgens Hick moeten we het dus als een serieuze mogelijkheid beschouwen om de kosmische Christus figuur als een creatie van de menselijke religieuze fantasie te zien.¹⁰¹ Hick stelt voor dat de goddelijke incarnatie van Jezus van Nazareth metaforisch is. Jezus gaf vorm aan en incarneerde de liefde die hij ervoer in de hemelse Vader, de hemelse Vader van iedereen. Hij is echter niet de zoon van God in de letterlijke zin van het woord dat hij geen menselijke vader heeft, maar op wonderbaarlijke wijze God, de Heilige Geest als vader heeft.

Hick vraagt zich dan af wat er eigenlijk over blijft van Jezus uit het Nieuwe Testament:

So what is left of the Jesus of the New Testament? That's the wrong question. It's not a matter of what is left, but of what is revealed when we remove the barriers of later church doctrines. What is revealed is the heart of Jesus' life and teaching: the challenging moral teaching summarised in the sermon on the mount, preaching an indiscriminate love for all, his unforgettable parables of the love of God, his powerful criticisms of the ecclesiastical hierarchy, and his identifying with the poor and marginalize, those despised by the establishment, and his treatment of women, welcoming them as disciples, and his healing ministry.¹⁰²

Jezus was zich zeer bewust van God als de hemelse Vader, met een leven dat toegewijd was aan het verkondigen van de komst van Gods koninkrijk. Hij zag zichzelf misschien als de laatste profeet.¹⁰³

3.1.2.5 Een uiteindelijke Goddelijke Werkelijkheid, 'The Real'

Hicks vijfde bezwaar is dat het christelijke pluralisme zoals Knitter dat presenteert, onvoldoende in staat is rekening te houden met de grote niet-theïstische religies, zoals boeddhisme, taoïsme en advaïstisch hindoeïsme. Het is voor een christen logisch en juist om de term *God* te gebruiken voor de uiteindelijke Werkelijkheid. En Knitter ziet niet over het hoofd dat "God is an unsurpassable Mystery, one which can never totally be comprehended

¹⁰¹ Uit: John Hick, 'What does the Bible really say?', A sermon, with period for questions & discussion, at Carrs Lane URC church, Birmingham, Juli 2005, <http://www.johnhick.org.uk/article13.html>, 24 maart 2008.

¹⁰² John Hick, 'Believable christianity', a lecture in the annual October series on Radical Christian Faith at Carrs Lane URC Church, Birmingham, October 5, 2006, <http://www.johnhick.org.uk/article16.html>.

¹⁰³ John Hick, 'The non-absoluteness of christianity', in: Hick en Knitter eds., *The myth of christian uniqueness, toward a pluralistic theology of religions* 16-36, aldaar 31.

or contained in human thought or construct” (these 3).¹⁰⁴ Volgens Hick echter, schrijft hij soms, net zoals veel theologen, alsof hij dit wel over het hoofd ziet. Dit kan misschien mogelijk zijn in een document dat bedoeld is voor intern christelijke gebruik. Maar in dialoog met bijvoorbeeld boeddhisten, is het niet vanzelfsprekend dat een persoonlijke God of zelfs een drie-éénheid van Drie Personen als de enige en uiteindelijke werkelijkheid kan gelden. Christenen kunnen volgens Hick niet eisen dat de dialoog in christelijke termen gehouden moet worden.

3.1.3 Volgens Hick is Knitter geen echte religieus pluralist

Na de uitleg van de vijf bezwaren die Hick heeft over de vijf stellingen van Knitter, is het duidelijk dat Hick Knitter te inclusivistisch vindt. In het eerste bezwaar, vindt Hick de definitie van pluralisme van Knitter te inclusivistisch. Daarom vraagt Hick zich ook af of er met zo'n definitie wel een dialoog tussen gelijken kan plaatsvinden. Vervolgens vindt Hick dat Knitter zijn drie bijvoeglijke naamwoorden (universal, decisive and indispensable) ook moet toekennen aan andere religies, zonder hier *waarschijnlijk* bij te zetten. Staat er wel bij dat het *waarschijnlijk* bij andere religies ook zo is, neigt het weer naar inclusivisme. Daarnaast vindt Hick dat door Jezus als de Zoon van God te zien en zijn goddelijkheid te erkennen, Knitter Jezus superieur maakt van andere religies, omdat het christendom dan de enige religie is die gesticht is door een God. Als vijfde bezwaar vindt Hick dat Knitter het woord God gebruikt voor de uiteindelijke Werkelijkheid. Hij houdt hierbij geen rekening met de niet-theïstische religies. Dit neigt ook naar inclusivisme.

3.2 Knitters theologie een “methodological doubt”

3.2.1 Introductie

In deze paragraaf wil ik een uiteenzetting geven van de kritiek van Joseph Ratzinger op Knitters theologie. Als kardinaal Ratzinger en Prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer, bekritiseerde Joseph Ratzinger Knitters theologie van ‘methodological doubt’ in een toespraak in 1996 voor de voorzitters van de dogmatische commissies van de Latijns Amerikaanse bisschoppen conferenties. Hij beweerde dat Knitter en andere zogenoemde bevrijdingstheologen ten onrechte menen te kunnen geloven in een geloof zonder een bepaalde geloofsbelijdenis te onderschrijven.

¹⁰⁴ John Hick, ‘Five misgivings’, in: Swidler en Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus*, 79-84, aldaar 84.

Knitter is vanaf 1975 professor of theology geweest aan Xavier University. Volgens een student die zich had aangemeld voor Knitters module 'Introduction to theology', had Knitter tijdens een avondcollege openlijk drie van de meeste elementaire waarheden van het katholieke geloof ontkend. Bob Buse, een gepensioneerde professor in de filosofie aan Cincinnati's Edgecliff College en afgestudeerd aan de theologische faculteit van Xavier, heeft in 'The Wanderer'¹⁰⁵ geschreven dat Knitter heeft toegegeven dat het voor hem niet mogelijk was om de opstanding van Christus, de goddelijkheid van Christus of het begrip van de Kerk van de Echte Aanwezigheid van Christus in het Gezegende Sacrament te accepteren.¹⁰⁶

Volgens kardinaal Joseph Ratzinger zouden theologen zoals Paul Knitter beschouwd moeten worden als 'kettters' die geen plaats hebben om theologie te onderwijzen aan een rooms-katholieke universiteit.¹⁰⁷

3.2.2 De theologie van Joseph Ratzinger

Joseph Alois Ratzinger werd geboren op 16 april 1927 in Duitsland. Na de Tweede Wereldoorlog in 1945 ging hij naar het Saint Michael Seminarie in Traunstein, Duitsland, waar hij in 1951 tot priester werd gewijd. Later studeerde hij aan het Ducal Georgianum van de Ludwig-Maximilian Universität in München. Hij promoveerde in 1957 bij G. Sohngen op een dissertatie over de kerkleer van Augustinus. Daarna doceerde hij fundamentealtheologie in achtereenvolgens München, Freising en Bonn.¹⁰⁸ Ratzinger nam deel aan het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965). Hij werd tijdens het Concilie beschouwd als een hervormer. Vanaf 1966 was hij hoogleraar in de dogmatiek en dogmageschiedenis te Münster. In 1969 keerde hij terug naar Beieren, naar de universiteit van Regensburg. Zijn academische carrière liep tot 1977.

Van 24 maart 1977 t/m 1982 was Ratzinger Aartsbisschop van München en Freiburg. Op 27 juni 1977 werd hij benoemd tot Kardinaal Priester van *Santa Maria Consolatrice al Tiburtino*.

¹⁰⁵ Een Amerikaans rooms-katholiek weekblad .

¹⁰⁶ Vgl. artikel. 'Xavier Theology Professor's Threefold Denial', <http://www.aquinas-multimedia.com/catherine/knitter.html>, 24 maart 2008.

¹⁰⁷ Vgl. artikel Theology of dr. Paul Knitter, *professor of theology, Xavier University, Cincinnati OH*, <http://www.aquinas-multimedia.com/catherine/theoknitter.html>, 24 maart 2008.

¹⁰⁸ Joseph Ratzinger, 'Het christelijke geloof en de wereldgodsdiensten', in: Joseph Ratzinger e.a. eds., *God en wereld, Christendom en wereldgodsdiensten* (Hilversum 1965) 7-26, aldaar 8.

In 1981 benoemde paus Johannes Paul II Ratzinger als de Prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer. Hierdoor legde hij begin 1982 in München zijn ambt neer. In 1993 werd hij kardinaal bisschop van Velletri-Segni. In 1998 werd hij de vice-deken van het college van kardinalen en in 2002 deken.

Op 19 april 2005 werd kardinaal Ratzinger gekozen tot de opvolger van paus Johannes Paulus II. Kardinaal Ratzinger is sinds deze dag paus Benedictus XVI.

Als Prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer (van 1981 t/m 2005) verdedigde hij de rooms-katholieke leer, waaronder ook de officiële standpunten over geboortecontrolé, homoseksualiteit en interreligieuze dialoog. De Congregatie voor de Geloofsleer nam maatregelen tegen een aantal vooraanstaande bevrijdingstheologen in Latijns Amerika, door de bevrijdingstheologie twee keer te verwerpen (in 1984 en 1986). Het werd beschuldigd voor marxistische trekken en het aanzetten van haat en geweld.

Tevens heeft kardinaal Ratzinger in 2000 het document ‘Dominus Iesus’ geschreven. Het werd goedgekeurd door paus Johannes Paulus II. Het gaat over de geloofsovertuigingen van de rooms-katholieke Kerk over andere christelijke denominaties en niet-christelijke religies. Hierin komt duidelijk naar voren waarom Ratzinger kritiek heeft op Knitter. Ratzinger gaat uit van een inclusivistische theologie, terwijl Knitter een pluralistische theologie voor staat.

Om een indruk te krijgen van de theologie van Ratzinger, zal ik een gebeurtenis beschrijven die plaats vond in 1986 met behulp van de omschrijving die John Allen¹⁰⁹ geeft. De reactie hierop van Ratzinger laat zijn visie wat betreft religieus pluralisme duidelijk zien.

In oktober 1986 waren 200 religieuze leiders op uitnodiging van paus Johannes Paulus II naar Assisi gekomen om samen te komen en te bidden voor vrede. Ondanks grote druk dit idee te stoppen, zag de paus deze ontmoeting als een uitdrukking van zijn missie van het bevorderen van éénheid. Gedurende een moment van de dag waren gelovigen van verschillende religies bij één van de vele kerken rondom Assisi samengekomen om een dienst te houden. Daarna kwamen ze allemaal samen met de paus en vormden ze een cirkel om hun eigen gebeden voor vrede te zeggen. Deze interreligieuze samenkomst was een bijzonder

¹⁰⁹ John L. Allen is een verslaggever van *National Geographic*. Uit nieuwsgierigheid over Ratzinger, heeft hij een boek over zijn leven geschreven; *Cardinal Ratzinger, The Vatican's Enforcer of the Faith* (2000). De kennis over Ratzinger kreeg hij door het lezen van bijna al zijn boeken in het Duits, het spreken met zowel vrienden als tegenstanders van Ratzinger, het lezen van bijna alle profielen die van hem verschenen zijn in de afgelopen twintig jaar en door het bestuderen van de officiële teksten van de documenten die Ratzinger publiceerde. Daarnaast heeft hij met vele studenten gesproken die onder Ratzinger studeerden, met mensen die onder hem werkten en met mensen die hun positie voor of tegen hem namen in het publieke leven van de kerk. Tevens heeft Allen Ratzinger drie keer ontmoet.

gebaar van de rooms-katholieke kerk, aangezien de kerk eerder in de 20^e eeuw de anders gelovigen nog zag als heidenen. Ratzinger was het niet met deze bijeenkomst eens. Hij had een Duits dagblad verteld dat deze samenkomst absoluut geen voorbeeld mocht zijn. In een persconferentie in 1987 vertelde Ratzinger dat de interpretatie van wat er gebeurde in Assisi, namelijk dat de deelnemers erkennen dat elke geloofsgemeenschap een geldige hoeveelheid van geloof heeft, gebaseerd op verschillende historische ervaringen, vals was. In het document ‘Dominus Iesus’ komt duidelijk naar voren dat Ratzinger vindt dat het christendom de enige ware religie is;

Certainly, the various religious traditions contain and offer religious elements which come from God, and which are part of what “the Spirit brings about in human hearts and in the history of peoples, in cultures, and religions”. Indeed, some prayers and rituals of the other religions may assume a role of preparation for the Gospel, in that they are occasions or pedagogical helps in which the human heart is prompted to be open to the action of God. One cannot attribute to these, however, a divine origin or an *ex opere operato* salvific efficacy, which is proper to the Christian sacraments.¹¹⁰

Door dit soort kritiek werd de hoop voor interreligieuze dialoog die was ontstaan na de ontmoeting in Assisi, de bodem ingeslagen door strenge dogmatische leerstellingen.

Tijdens het Tweede Vaticaans Concilie was bevestigd dat waarheid ook gevonden kan worden in andere religies en men erkende het recht van religieuze vrijheid. Ook Ratzinger was het hier mee eens. Toch werd er ook gepleit voor hernieuwde missionaire inspanningen, omdat alleen de rooms-katholieke kerk de uiteindelijke verlossing geniet. Ratzinger was niet bereid de claim op te geven dat het christendom de ware religie is, superieur aan andere religies en hij was ook niet bereid de missionaire inspanningen te verminderen. Ratzinger werd met nog een aantal andere theologen aangewezen om een nieuw document voor missionaire activiteiten te schrijven. Het decreet *Ad gentes divinitus* (1965) maakte uiteindelijk twee punten zichtbaar die voor Ratzinger essentieel waren: dat het verkondigen van het evangelie met het doel mensen te bekeren, prioriteit heeft boven sociaal werk of andere ‘voor-evangeliserende’ activiteiten;

Zo moeten als vrucht van het woord Gods overal ter wereld voldoende landeigen particuliere Kerken worden gevestigd, die met eigen krachten zijn uitgerust en tot volle rijpheid komen. (...) Het

¹¹⁰ Declaration “*Dominus Iesus*” on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church, zie website:http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, 17 april 2008.

voornaamste middel voor deze vestiging is de prediking van het Evangelie van Jezus Christus, waartoe de Heer zijn leerlingen heeft uitgezonden over de gehele wereld, opdat de mensen, herboren door het woord van God door het doopsel zouden worden opgenomen in de Kerk, die als het lichaam van het mensgeworden Woord gevoed wordt en leeft door het woord Gods en het eucharistisch Brood.¹¹¹

Ratzingers tweede punt was dat steun voor de missies een collegiale verantwoordelijkheid is van alle bisschoppen.;

Alle bisschoppen, als zijnde leden van het bisschoppencollege, dat de opvolger is van het college van de apostelen, zijn gewijd niet alleen voor een bepaald diocees, maar voor het heil van heel de wereld. De opdracht van Christus om het Evangelie te verkondigen aan heel de schepping, gaat allereerst en onmiddellijk hén aan (...). Daaruit ontstaat die gemeenschap en samenwerking van de Kerken, die tegenwoordig zo noodzakelijk is om het werk van de evangelisatie voort te zetten.¹¹²

3.2.3 De ‘Halbfas affaire’

Tijdens de jaren dat Ratzinger doceerde aan de universiteit van Tübingen, ontstond er een geschil dat de afstand onderstreepte tussen Ratzingers begrip van religieus pluralisme en waar veel rooms-katholieken dachten dat de kerk naartoe ging. Het geschil ging over de uitspraken van Hubertus Halbfas, een populaire theoloog en religieuze onderwijzer die les gaf op de Hochschule in Reutlingen. In 1968 veroorzaakte zijn boek *‘Fundamentalkatechetik: Sprache und Erfahrung in Religionsunterricht’* een sensatie onder Duitse theologen. In het boek laat Halbfas de gevolgen zien van de moderne literair-historische bijbelkritiek op het rooms-katholiek dogma. Halbfas ziet de opstanding niet als historisch feit, maar een begrip dat zich ontwikkelde in de vroege kerk. Het meest explosieve element van het boek was de manier waarop Halbfas het doel van christelijke missionaire activiteit definieerde. Het moet niet als doel hebben om mensen te bekeren, maar om te helpen om de hindoe een betere hindoe te laten zijn, de boeddhist een betere boeddhist en de moslim een betere moslim.¹¹³ Kort na het uitbrengen van het boek, werd het afgekeurd door kardinaal Frings en bisschop Josef Hoffner, die later Frings zou opvolgen. In juli 1968 sprak de Duitse bisschoppenconferentie een formele afkeuring uit over het boek. Halbfas had een baan als leraar aangeboden gekregen in Bonn, maar dit aanbod werd ingetrokken. Grote rooms-katholieke verontwaardiging volgde

¹¹¹ 2e Vaticaans Concilie – Decreet: *Ad Gentes Divinitus*, Rome, 1965, <http://www.rkdOCUMENTEN.nl/index.php?docid=703&id=2820>.

¹¹² Ibid., <http://www.rkdOCUMENTEN.nl/index.php?docid=703&id=2832>.

¹¹³ Vgl. John L. Allen, Jr, *Cardinal Ratzinger, The Vatican’s enforcer of the faith* (New York 2000) 221.

na het nieuws dat Halbfas was bekritiseerd door de bisschoppen. In zowel Bonn en Reutlingen gingen studenten de straat op uit steun voor Halbfas. Vijftig studenten aan de universiteit van München schreven een open brief naar kardinaal Julius Dopfner van München, toen hoofd van de Duitse bisschoppenconferentie, met het verzoek of Halbfas de baan in Bonn toch kon krijgen. Maar de bisschoppen veranderden niet van mening. Er was grote druk op de rooms-katholieke en protestantse theologische faculteiten in Tübingen om hun collega in Reutlingen te verdedigen. Studenten hadden posters opgehangen aan het begin van het wintersemester in 1968 met de vraag wat de faculteit van plan was te doen met ‘de Halbfas affaire’. Veel wetenschappelijk personeel vond dat ze actie moest ondernemen. Hans Küng vertelde dat bijna de hele faculteit stond aan de zijde van Halbfas, met als enige uitzondering Ratzinger, die toevallig dat jaar als decaan fungeerde.

Ratzinger nodigde Halbfas uit in zijn huis samen met de leden van de rooms-katholieke theologische staf voor een privé discussie. Tijdens deze ontmoeting vertelde Ratzinger Halbfas dat iemand natuurlijk het recht heeft de posities in te nemen zoals in zijn boek, maar dat men dat niet moet doen als rooms-katholiek theoloog. Ratzinger was tegen elke vorm van steun aan Halbfas. Tijdens een telefonisch interview met Allen op 28 juli, 1999, vertelde Küng Allen dat hij voor het eerst geschokt was door de houding van Ratzinger: “It was the first time I experienced how Ratzinger is capable of defending a position with whatever arguments come to hand, even when they are mutually contradictory,” he said. “He used every possible argument.”¹¹⁴

De “Halbfas affaire” laat duidelijk de houding van Ratzinger zien wat betreft religieus pluralisme. Voor Ratzinger betekent zending het maken van meer christenen, niet betere hindoes.

3.2.4 Tegenstander van bevrijdingstheologie en de theologie van religieus pluralisme

Volgens Allen vergelijkt Ratzinger de theologie van religieus pluralisme met bevrijdingstheologie. Beide theologieën hebben ervoor gezorgd dat de Derde Wereld in het rooms-katholieke bewustzijn kwam. Bevrijdingstheologie vraagt aandacht voor de armoede in de Derde Wereld en pluralisme begint met de observatie dat buiten Latijns Amerika het grootste gedeelte van de Derde Wereld geen christenen zijn. ‘Both movements reflect the postconciliar turn in Catholic theology toward the “joys and hopes, the griefs and anxieties”

¹¹⁴Ibid., 223.

of the wider world.’¹¹⁵ De bevrijdingstheologie zoekt tekenen van Gods doel in de strijd voor sociale en politieke emancipatie; pluralisme zoekt elementen van waarheid en ontferming in andere religies.

Ratzinger gelooft dat bevrijdingstheologie en vele versies van religieus pluralisme een verkeerd waarheidsbegrip delen. Volgens Ratzinger wordt waarheid door beiden gedefinieerd als iets wat nodig is voor vooruitgang. Aan de vooruitgang in deze wereld moet praktisch gewerkt worden met elkaar. Bevrijdingstheologie en vele versies van het religieus pluralisme leggen de nadruk op orthopraxie in plaats van orthodoxie. Bevrijdingstheologen geven een nieuwe vorm aan, of negeren, dogma’s die niet geschikt zijn voor hun sociale en politieke doelen. Pluralisten negeren dogma’s die in de weg staan voor interreligieuze harmonie. Ratzinger gelooft dat dit relativisme een speciaal gevaar is wanneer het christendom in aanraking komt met Oosterse religies. Volgens hem kunnen de wereldreligies ondergebracht worden in mystieke en theïstische religies. Hij noemt de Oosterse religies mystieke religies. Juist deze mystieke religies, die geen God kennen die zich bemoeit met de wereld, bevestigen het religieus relativisme;

[For Asia’s negative theology], the divine can never enter unveiled into the world of appearances in which we live; it always manifests itself in relative reflections and remains beyond all worlds and notions in an absolute transcendency.¹¹⁶

Deze mystiek is een bevestiging van de relativiteit van het goddelijke. Bij theïstische religies wordt deze mystiek afgewezen als menselijke eigenmachtigheid. Hier stelt men de absolute van het goddelijke appèl, dat uitgaat via de profeet.¹¹⁷ Deze religies geloven in een God die genoemd kan worden en die in de geschiedenis handelt. Toch wordt door de steun van Europees en Amerikaans denken over de filosofische en theologische visie van India het relativisme van alle religieuze vormen die passen in het Indiase erfgoed, versterkt. Hierdoor wordt Jezus gewoon als een ander verlossende persoon uit de geschiedenis gezien;

In turn, the support of European and American thought to the philosophical and theological vision of India reinforces the relativism of all the religious forms proper to the Indian heritage. In this way it also seems necessary to the Christian theology in India to set aside the image of Christ from its

¹¹⁵ Ibid., 235.

¹¹⁶ Een citaat uit een toespraak van Ratzinger; *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, 1996, www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM.

¹¹⁷ Ratzinger, ‘Het Christelijk Geloof en de Wereldgodsdiensten’, in: Ratzinger e.a. eds., *God en wereld*, 7-26, aldaar 16v.

exclusive position -which is considered typically Western -in order to place it on the same level as the Indian saving myths. The historical Jesus -it is now thought- is no more the absolute Logos than any other saving figure of history.¹¹⁸

Volgens Ratzinger zijn er drie opties mogelijk voor relaties tussen religies: het mystieke type kan het theïstische type in zich opnemen of andersom. Of alle religies kunnen hun verschillen aan de kant zetten in het belang van praktische daden voor vrijheid en rechtvaardigheid. Deze laatste optie staat voor orthopraxie. Volgens Ratzinger is orthopraxie zich overgeven aan de waarheid. De waarheid is de orthodoxie volgens Ratzinger. Door het plaatsen van de orthopraxie boven de orthodoxie, wordt het moeilijk naar waarheid te handelen. Het mystieke pad, dat dogmatische problemen verwijdert, lijkt een optie voor samenwerking, maar volgens Ratzinger leidt het alleen maar tot het tegenovergestelde. Juist doordat het geen duidelijke doctrine kent met een God die aanwezig is in deze wereld, is er geen waarheid voor de aardse mens. Alleen de theïstische mogelijkheid blijft dan over voor de basis van interreligieuze dialoog. Volgens Ratzinger kan deze dialoog alleen worden uitgevoerd als men de doctrine en missionaire praktijken niet aan de kant zet;

Interreligious dialogue, therefore, as part of her evangelizing mission, is just one of the actions of the Church in her mission *ad gentes*. *Equality*, which is a presupposition of inter-religious dialogue, refers to the equal personal dignity of the parties in dialogue, not to doctrinal content, nor even less to the position of Jesus Christ – who is God himself made man – in relation to the founders of the other religions.¹¹⁹

3.2.5 Joseph Ratzinger tegen relativisme

Zoals in de vorige deelparagraaf duidelijk is geworden, is Ratzinger geen voorstander van de orthopraxie, omdat hierbij de orthodoxe principes worden genegeerd. Er is hierdoor sprake van cultureel relativisme. Hij noemt cultureel relativisme het grootste probleem van onze tijd, omdat het culturen afsnijdt van de waarheid. De titel van zijn toespraak die hij gaf tijdens de vergadering van de Congregatie voor de geloofsleer in Mexico, is dan ook niet voor niets ‘Relativism: The Central Problem for Faith Today’.

¹¹⁸ Een citaat uit een toespraak van Ratzinger; *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM.

¹¹⁹ Congregation for the Doctrine of Faith, Declaration “Dominus Iesus” on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html.

Zoals ik eerder heb vermeld, betekent missionair werk voor Ratzinger het bekeren van mensen tot het christendom, en niet, zoals Knitter, het bekeren van mensen tot het Koninkrijk van God. Ratzinger beschuldigt het ‘dogma of relativism’ voor het negeren van het missiewerking in haar traditionele bedoeling, namelijk het maken van bekeerlingen. Europa als voorbeeld nemend, vindt Ratzinger dat door dit relativisme Europa haar christelijke identiteit verliest of zelfs al verloren heeft. Hij vindt dat de Europeanen te tolerant zijn naar andere religies toe;

In our contemporary society, thank goodness, anyone who dishonors the faith of Israel, its image of God, or its great figures must pay a fine. (...) But when it comes to Jesus Christ and that which is sacred to Christians, instead, freedom of speech becomes the supreme good. The argument has been made that restricting freedom of speech would jeopardize or even abolish tolerance and freedom overall. There is one major restriction on freedom of speech, however: it cannot destroy the honor and the dignity of another person. Lying or denying human rights is not freedom.¹²⁰

Ratzinger vindt dit een vorm van zelfhaat. Het is aan te bevelen dat het westen meer open is, om waarden van vreemdelingen te begrijpen, maar het heeft alle mogelijkheden tot eigenliefde verloren. Volgens Ratzinger moeten de Europeanen een stevige basis hebben, wil het multiculturalisme kunnen overleven. De Europeanen moeten niet vervreemd raken van het heilige, van God. Relativisme zorgt voor een identiteitscrisis binnen het christendom. Voor Ratzinger is het christendom de enige religie waar men de verlossing kan bereiken. Alleen het christendom kent het mysterie van de Schepper en de positie van de mens, die geschapen is naar het evenbeeld van God;

The value of human dignity, which takes precedence over all political action and all political decision-making, refers to the Creator: only He can establish values that are grounded in the essence of humankind and that are inviolable. the existence of values that cannot be modified by anyone is the true guarantee of our freedom and of human greatness; in this fact, the Christian faith sees the mystery of the Creator and the condition of man, who was made in God’s image.¹²¹

Zoals blijkt uit het voorgaande ziet Ratzinger relativisme niet alleen als een probleem, maar ook als een gevaar voor het christendom. Hij begint zijn speech ‘Relativism: The Central

¹²⁰ J. Ratzinger, ‘The Spiritual Roots of Europe: Yesterday, Today, and Tomorrow’, in: J. Ratzinger & M. Pera eds., *Without Roots, The West, Relativism, Christianity, Islam* (New York 2007) 51-80, aldaar 78.

¹²¹ *Ibid.*, 75.

Problem for Faith Today' met een parallel met de bevrijdingstheologie: "in the eighties, the theology of liberation in its radical forms seemed to be the most urgent challenge for the faith of the church."¹²² Hij zegt dat de val van het Europese marxisme "turned out to be a kind of twilight of the gods for that theology of redeeming political praxis."¹²³ Het uiteenvallen van de marxistische droom, leek desillusie, nihilisme of een overgave aan absolute antwoorden te rechtvaardigen. Deze wanhoop over het absolute valt ook religie aan. "Relativism has thus become the central problem for the faith at the present time", zegt Ratzinger. "It is presented as a position defined positively by the concepts of tolerance and knowledge through dialogue and freedom, concepts which would be limited if the existence of one valid truth for all were affirmed."¹²⁴

3.2.6 Praxis belangrijker dan dogma

Volgens Ratzinger moeten we ons als christenen vasthouden aan de dogma's van de rooms-katholieke kerk. Orthopraxie negeert een aantal van deze dogma's om haar doelen te kunnen bereiken voor het verbeteren van de wereld. Ratzinger ziet Knitter als een belangrijk vertegenwoordiger van deze pluralistische zienswijze waarin praxis belangrijker is dan dogma. Knitter zegt dat interreligieuze dialoog zich moet focussen op het bouwen van het koninkrijk, en niet op doctrines. Ratzinger vindt daarom dat Knitter religieuze dialoog verlaagt tot een ethisch of politiek programma. En als men deze objectieve waarheid verlaat, vraag Ratzinger zich af, wie is dan degene die bepaalt welke ethiek of politiek correct is?;

Where do I find a just action if I cannot know what is just in an absolute way? The failure of the communist regimes is due precisely to the fact that they tried to change the world without knowing what is good and what is not good for the world, without knowing in what direction the world must be changed in order to make it better. Mere praxis is not light.¹²⁵

Dit is ook waar Knitter moeite mee heeft. Als rooms-katholiek christen probeert hij toch een theologie te vinden die past binnen een religieus pluralisme, zonder het christendom exclusivistisch of inclusivistisch te maken. Knitter heeft dan ook toegegeven dat het voor

¹²² Een citaat uit een toespraak van Ratzinger; *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, 1996, www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Een citaat uit een toespraak van Ratzinger; *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, 1996, www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM.

¹²⁵ Een citaat uit een toespraak van Ratzinger; *Relativism: The Central Problem for Faith Today*, 1996, www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM.

hem niet mogelijk was om de opstanding van Christus, de goddelijkheid van Christus of het begrip van de Kerk van de Echte Aanwezigheid van Christus in het Gezegende Sacrament te accepteren. Hij heeft ondervonden dat andere religies ook waarheden kunnen bevatten en dat religies van elkaar kunnen leren. Als voorstander van bevrijdingstheologie, ziet hij de positieve invloed van interreligieuze dialoog voor bevrijding van mensen. Elke religie heeft volgens Knitter, het goede met de mens en de wereld voor. Dit is dan ook het gemeenschappelijke punt waarover de religies met elkaar in dialoog kunnen. Hier gaat het volgens Ratzinger echter fout, want de doctrines worden zo genegeerd en daarmee ook de waarheid. Daarom spreekt hij over een methodologische twijfel voor wat betreft de theologie van Knitter. Ratzinger heeft hier gelijk in, omdat Knitter een andere interpretatie van de christelijke doctrine geeft dan de officiële interpretatie. Als je echter een bepaalde doctrine als de enige waarheid ziet, verheven boven de andere doctrines, wordt het moeilijk om een andere religieuze doctrine te accepteren. Uiteindelijk zal dan namelijk alleen het christendom de waarheid in pacht hebben. En dit is juist wat Knitter met zijn interpretatie van de christologie probeert te voorkomen.

3.3 Is Knitters visie dat interreligieuze dialoog bijdraagt aan de wereldvrede niet te idealistisch?

3.3.1 Introductie

De maanden januari, februari en maart 2007 heb ik voor mijn masterstage onderzoek gedaan naar de dialoog tussen christenen en hindoe fundamentalisten in India. Zoals ik ook in de inleiding heb vermeld, was het vanwege deze stage dat ik mijn scriptie wilde schrijven over de interreligieuze dialoog. Veel had ik nog niet gelezen over de interreligieuze dialoog, voordat ik naar India ging. Op vragen, zoals Knitter zichzelf heeft gesteld, zoals in wat voor situaties een dialoog kan plaatsvinden en in hoeverre de dialoog wordt beïnvloed door politieke of economische omstandigheden, had ik nog niet bij stil gestaan. Tijdens mijn onderzoek, kwam ik erachter dat juist deze vragen moeten worden gesteld, wil er een interreligieuze dialoog kunnen plaatsvinden.

In India, een land waar de hindoes de grootste gemeenschap vormen, zijn de christenen een minderheid. Binnen de hindoe gemeenschap is er een fundamentalistische groep die ook politiek actief is. Zij willen van India een hindoe staat maken, waarin de christelijke gemeenschap, een westers geloof, niet welkom is. Dit brengt tussen beide religies veel

spanningen met zich mee. Dialoog lijkt een oplossing. Maar is dit wel mogelijk, gezien het verschil in machtsverhoudingen en een context waar ongelijkheid, vanwege het kastensysteem, als ‘normaal’ wordt beschouwd?

Knitter heeft ook voor een langere periode in India gewoond en besteedt in zijn boek *‘One Earth, Many Religions’*, een hoofdstuk aan zijn bevindingen en ervaringen wat betreft de praktijk van zijn ‘globally responsible dialogue’. In deze paragraaf probeer ik kritisch naar deze bevindingen te kijken met behulp van mijn eigen ervaringen tijdens mijn onderzoek in India. Eerst zal ik Knitters bevindingen systematisch weergeven. In de twee deelparagraaf zal ik uitgebreider ingaan op mijn bevindingen, waarmee ik Knitters resultaten eventueel bekritiseer.

3.3.2 Knitters ‘globally responsible dialogue’ aan het werk in India

Voordat Knitter een aantal voorbeelden geeft van de praktijk van de dialoog in India, maakt hij eerst duidelijk waarom interreligieuze dialoog in India noodzakelijk is, maar ook waarom deze moeilijk en soms zelfs onmogelijk is.

In een land als India waar zoveel verschillende religieuze gemeenschappen door elkaar leven, maar ook een land waar sprake is van onderdrukking, ongelijkheid, armoede, interne spanningen, is het voor Knitter al snel duidelijk dat een interreligieuze dialoog als doel de menselijke bevrijding moet hebben. Volgens Knitter zijn het namelijk de religies die streven naar het goede voor ieder mens. Knitter ontdekte zelfs onder vele organisatoren van seculiere sociale actie groepen een inzicht dat de burgers van India moeten inzien dat juist vanuit hun religieuze tradities ze iets kunnen doen voor verandering in de sociale situatie van uitbuiting. Om dit te bekrachtigen citeert Knitter woorden die gesproken zijn tijdens een ontmoeting van een groep van Indiase Jezuïeten in april 1989 in Pune; ‘In India no effective social change can take place which does not tap the power of religiosity of the masses. The only successful social movements in concrete have been religious in inspiration.’¹²⁶ Dat er veel meer nodig is dan interreligieuze dialoog, zal echter blijken.

Iets wat Knitter ook herhaaldelijk hoorde in India en in zijn boek hiervoor Walter Fernandes van het Indiase Sociale Instituut in Delhi met instemming aan het woord laat, is:

¹²⁶ Knitter, *One earth, many religions*, 158.

A liberation theology in India cannot be Christian. It would have to be interreligious. Hindus, Sikhs, Muslims, and Christians would have to search together each one finding his/her own religious tradition and respecting one another's expression...the same scriptures, for example, have been used as support by the subordinate classes in their struggle to be equal as well as by the ruling classes to assert their domination. The dividing line was the class option. This is the challenge in India. It would have to be an inter-religious option. To evolve a liberation theology, persons of different religious traditions would have to search for the prophetic elements in the context of their common option to support those who are struggling to free themselves from oppression.¹²⁷

Knitter wil hier weer mee aantonen dat religie het middel is om ongelijkheid op te heffen. Religie wordt misbruikt door mensen, de mensen moeten de ware betekenis van de geschriften laten zien. En dit moet gezamenlijk gebeuren.

Met het oog hierop, vervolgt Knitter, kwam de Roman Catholic Indian Theological Association tijdens de jaarlijkse ontmoetingen in 1988 en 1989 tot de volgende conclusies: "We became convinced that any authentic and living theology of religious pluralism can emerge only from the context of an interreligious praxis of liberation, dialogue, and inculturation." (Indian Theological Association 1989, no. 4). "We in India are aware that this liberation process cannot be successfully achieved by only one community or ideological group alone. The different communities have to come together for the transformation of society and for the betterment of 'Man' who is their common centre as well as their rallying point" (Indian Theological Association 1988, no. 25).¹²⁸

Tot nu toe zijn het alleen mensen van de christelijke kant die er net zoals Knitter van overtuigd zijn dat de problemen in India alleen met interreligieuze dialoog opgelost kunnen worden. Wat is dan de mening van de hindoes en de moslims? Knitter noemt een aantal van hen die ook openstaan voor dialoog. Dit is echter wel veel geringer en dit aantal is minder georganiseerd dan bij de christenen. Straks zal ik op de redenen hiervoor uitgebreider ingaan.

Zoals ik heb beschreven in de eerste twee hoofdstukken, is Knitter van mening dat een interreligieuze dialoog alleen kan plaatsvinden onder bepaalde omstandigheden. In India zijn deze omstandigheden er lang niet altijd. Dit is ook wat Knitter veel heeft gehoord van mensen die hij heeft ontmoet tijdens zijn reizen in India. *The Jesuit Community of St. Joseph's High School and College* in Bangalore gaf duidelijk aan waar academici en voorstanders van dialoog die Knitter ontmoet heeft ook aan refereerden, namelijk: op macroniveau kan men

¹²⁷ Idem.

¹²⁸ Ibid., 159.

makkelijk praten over religies die samen kunnen komen voor de welvaart van de samenleving, maar op microniveau – in de dorpen, krottenwijken en onder sociale activisten – wordt religie niet zo ervaren. Religie functioneert in het huidige India eerder als de dynamo van scheiding en conflict dan als die van éénheid en samenwerking.

Om uit te leggen hoe dit kan, moeten we de geschiedenis van religies van India beschrijven. Veel Indiase analisten vertelden Knitter dat deze geschiedenis werd gekenmerkt door vijandigheid. Het waren de lichtgetinte Ariërs die India binnenvielen, die in naam van hun superieure goden hun bezetting van India rechtvaardigden. Met behulp van hun religie ontwikkelden zij het kastensysteem als de voortdurende bezegeling van hun overwinning. Eeuwen later (van de negende t/m de zestiende eeuw) waren het de moslims die hun invasie in India, die veel verwoesting aanrichtte, rechtvaardigden in naam van de almachtige Allah. En toen de Portugezen en later de Engelsen de macht in India naar zich toe trokken, was het ook weer hun ware christelijke geloof dat hen een gevoel van superioriteit en bezit gaf.

Vandaag de dag zijn de inheemse culturen eindelijk vrij om hun plek op dit subcontinent in te nemen. Dit heeft echter gezorgd voor de komst van ‘Hindutva’, een beweging wat staat voor een India met alleen hindoes, wat weer leidt tot onderdrukking van andere religieuze gemeenschappen. Tegen een achtergrond van zowel geschiedenis en de dagelijkse kranten, lijkt religie in India meer een gemeenschappelijk wapen dan een gemeenschappelijke bond. In plaats van samenhang tussen gemeenschappen, is er een spanning, iets wat ‘communalism’¹²⁹ wordt genoemd. Het is India, een land vol met etnische, linguïstische en culturele verschillen, niet gelukt om deze rijke verscheidenheid om te zetten in een nationale éénheid. Volgens Knitter zijn er vele die beweren dat dit ‘communalism’ wordt veroorzaakt door religieuze identiteiten.

Hier ziet Knitter in mijn ogen terecht een paradox. Het is juist de moeilijkheid of onmogelijkheid van een ‘liberative dialogue’ tussen religies in India die de reden vormt voor haar noodzaak. Knitter heeft tijdens zijn reizen door het subcontinent herhaaldelijk ervaren dat de mensen wel behoefte hebben aan een ‘liberative dialogue’. Vele hindoes, moslims en christenen zijn het zat te zien hoe mensen elkaar vermoorden om hun religieuze identiteit.

¹²⁹ Er zijn veel verschillende definities van ‘communalism’. Roger Gaikwad noemt een aantal bekende hiervan in zijn artikel ‘Forces of Communalism in India’, in: *Inter-Play of Religion, Politics and Communalism* (Bangalore, 2004) 26-42. William Graham Sumner legde ‘communalism’ uit door zijn definitie van de term ‘ethnocentrism’: ‘that view of things in which one’s own group is the centre of everything and all others are scaled and rated with reference to it.’ Sumner vervolgt: ‘Clearly explicit in this definition are the following elements: Ethnocentrism is a group phenomenon; and, each social group tends to exaggerate its own importance and to minimize that of others. Communalism may be understood as a form of ethnocentrism characteristic of a group of people. (p. 27)

Omdat religie gebruikt wordt voor ‘communalistic’ geweld, moeten we volgens Knitter, er het tegengestelde van maken en het gebruiken als een middel van dialogische samenwerking.

Diegene die in India de macht willen behouden of veilig willen stellen, kunnen dit niet doen zonder gebruik te maken van religie, vaak van fundamentalistische aard, als deel van hun politieke gedachtegoed. Knitter vindt dit de reden waarom mensen in actie moeten komen. Zij moeten laten zien wat de religie echt inhoudt. Religie kan als een middel tot onderdrukking of als een kracht tot verandering worden gezien. Het eerste is misbruik maken van religie, het laatste is de vervulling. Juist de ware aard van religie moet er voor zorgen dat er verandering komt.

Knitter heeft ervaren dat er in India alleen een interreligieuze dialoog kan zijn, als ook de onderdrukten daar aan meedoen. Dit bevestigt Knitters prioriteit van de onderdrukten in de interreligieuze dialoog. Hij citeert de woorden van Felix Wilfred¹³⁰ voor een programma van ‘liberative dialogue’ in India:

‘Millions of Dalits (outcasts) and oppressed...would repudiate (and in fact have repudiated) the religion of their experience because their history and social experience have demonstrated that it has been one of the chief sources of their enslavement...We (therefore) cannot today meaningfully enter into a discourse of praxis of liberating dialogue without taking into serious account the colossal fact of the ideological critique of Indian religious traditions, especially Hinduism, on the part of the marginalized, especially the Dalits. Any liberating dialogue has to settle score with the religious experience of the marginalized...Liberating dialogue is possible only among the victims in the various religious traditions of India – Hindu, Islamic, Christian, etc. – who dare such a radical critique of their religion and their religious sources...the victims themselves are the active subjects of liberating dialogue. This and nothing short of this deserves to be named as liberating dialogue.’¹³¹

Vooraf deze situatie laat duidelijk zien dat het belangrijk is dat de slachtoffers gehoord worden. Vele ‘uppercaste’ hindoes accepteren de positie van de Dalits, omdat het in één van de heilige Schriften staat. Zouden de Dalits zelf niet de dialoog aangaan, dan zou er nooit iets aan hun positie veranderen. Voor de Dalits is het dus zeer belangrijk dat zij laten zien dat zij er ook zijn en streven naar gelijkheid.

¹³⁰ Felix Wilfred is professor in ‘Christian studies’ aan de universiteit van Madras, Zuid India. <http://www.unom.ac.in/wilchris.html>.

¹³¹ Knitter, *One earth, many religions*, 163.

Voor een juiste context van interreligieuze dialoog, noemt Knitter de ‘base human communities’¹³². In India zijn er naast deze ‘base human communities’ ook vele (christelijke) ashrams. Wordt er in de ‘base human communities’ met elkaar samengewerkt, in de ashrams gaat het om gezamenlijke meditatie en gebed. Volgens Knitter zijn veel mensen voorstanders van ‘base human communities’. Zij zeggen dat de ashrams er niet voor zorgen dat de hindoes in gaan zien dat hun religie de oorzaak is van de ongelijkheid en onderdrukking, omdat ze alleen maar bezig zijn met het spirituele. Knitter was het met de voorstanders van de ‘base human communities’ eens, maar tijdens een vergadering van de *Catholic Ashramites* in India, realiseerde hij dat het toch ook moeilijk ligt. Tijdens deze vergadering legde Knitter het volgende probleem voor:

‘If I were in dialogue with a Brahmin who supported caste or the subordination of women and who refused to discuss my objections to his understanding of these aspects of Hinduism, I would have to shake the dust from my feet and move on to another dialogue.’

Hij schrijft vervolgens dat één van de zusters, met toestemming van de anderen, het volgende antwoordde:

‘I would not. I would continue, tactfully and appropriately, to voice my objections, but I would not stop talking and meditating with such a Brahmin. And I would do so in the hope that our rootedness in the Eternal, and in the Dharma of love and unity in the depth of Hindu tradition, would eventually enable this Brahmin to see such evils.’¹³³

Knitter schrijft dat hij hier geen antwoord op had. Hij schrijft dat hij ongemakkelijk was met dit antwoord, maar dat het wel iets vertelde waar voorstanders voor een prioriteit van ‘liberative praxis’ en dialoog van kunnen leren. In alle ‘liberative dialogues’ moeten we leren weerstand te bieden zonder buiten te sluiten, weerstand te bieden en tegelijkertijd omarmen.

¹³² Als voorbeeld van een ‘base human community’ noemt Knitter in zijn boek *One Earth, Many Religions, Multifaith Dialogue & Global Responsibility* de ‘Basic Gandhian Communities’ die hij bezocht in het uiterste zuiden van India, het Kanyakumari district. Deze gemeenschappen hebben dezelfde visie als Gandhi, namelijk dat alle Indiërs van alle sociale groepen, kaste en religies hun persoonlijke verantwoordelijkheid kunnen nemen in het bouwen van een verenigde natie waarin diversiteit toegestaan is, een natie met rechtvaardigheid voor iedereen. Hun doelen zijn:

1. Foster fraternity among people of different faiths and an understanding of each other.
2. Celebrate all religious and national festivals jointly by people of all communities and faiths.
3. Prevent events that tend to disturb religious tolerance and take active steps to avert communal clashes.
4. Achieve social justice by actively devising constructive approaches to social problems. (pp. 170v.)

¹³³ Deze vergadering vond plaats in de Anjali Ashram in Mysore, op 11 november 1991. *Ibid.*, p.166.

Zoals sommige christenen niet gelijk het gesprek afbreken als ze het er niet mee eens zijn met wat de Brahmin zegt, maar op een subtiële manier het gesprek vervolgen om hun bezwaren tactisch weer te geven. Dat oppositie of weerstand altijd geweldloos moet zijn, noemt Knitter één van de moeilijkste uitdagingen voor een ‘globally responsible multifaith dialogue’.

Verder in het hoofdstuk van zijn boek *One Earth, Many Religions* geeft Knitter een aantal voorbeelden waarin deze ‘globally responsible multifaith dialogue’ in de praktijk wordt gebracht. Dit zijn vaak lokale ‘projecten’. Ondanks de moeilijkheden die een interreligieuze dialoog met zich meebrengt, blijkt het toch soms mogelijk. Dit ziet Knitter als zeer hoopvol voor de toekomst.

Zelf heb ik door mijn onderzoeksstage een minder hoopvol beeld van een aantal ontwikkelingen in India. In de volgende deelparagraaf wil ik dat uiteen zetten en daardoor ook Knitters theorie kritisch onder de loep nemen.

3.3.3 Interreligieuze dialoog is een two-way street

Tijdens het lezen van Knitters ervaringen in India, waren heel veel dingen herkenbaar voor mij. Met veel van wat er in de vorige paragraaf geschreven staat over de interreligieuze dialoog in India, kan ik instemmen. Het zijn in India de strijd en spanningen tussen religies, die dialoog noodzakelijk maakt. Met het opkomen van het hindoe nationalisme is de spanning tussen het hindoeïsme en de minderheidsgodsdiensten zoals het christendom en de islam, veel groter geworden. Hoe gaan de minderheidsreligies hiermee om? Om op deze vraag een antwoord te kunnen krijgen, heb ik gedurende drie maanden onderzoek gedaan naar de dialoog tussen christenen en hindoe fundamentalisten.¹³⁴ Uit interviews werd mij al snel duidelijk dat christenen open staan voor een dialoog met de hindoes. Het zijn voornamelijk de hindoes die dit afhouden. Het punt waar ik heen wil in deze deelparagraaf is dat ik vind dat Knitter te optimistisch is over de interreligieuze dialoog in India. Ik durf dit te beweren naar aanleiding van mijn eigen onderzoeksresultaten.

3.3.4 Hindoe fundamentalisme in India

Tijdens mijn verblijf in India voor mijn onderzoek, heb ik weer ervaren hoeveel problemen dit land kent. Naast verschrikkelijk armoede en overbevolking is er sprake van onderdrukking, ongelijkheid en veel corruptie. Bovendien zijn er ook veel spanningen tussen de verschillende

¹³⁴ Voor de onderzoeksresultaten, zie mijn stageverslag (ongepubliceerd).

religieuze gemeenschappen. En deze religieuze gemeenschappen zijn soms zelf de oorzaak van onderdrukking, armoede of corruptie. De bevrijdende dialoog waar Knitter het over heeft, is een mogelijkheid om religieuze gemeenschappen in te laten zien waar ze mee bezig zijn. In plaats van hun religie te misbruiken, moeten ze het ten goede gebruiken. Knitter heeft in zijn boek een aantal voorbeelden gegeven, waar deze dialoog op lokale schaal ook daadwerkelijk vruchten afwerpt. Ik ben met Knitter van mening dat dialoog de oplossing is, maar deze is zo vaak ook niet mogelijk. Er komt vaak veel meer bij kijken dan alleen religie. Politieke, economische sociale omstandigheden zijn nauw verweven met religieuze omstandigheden. Dat het op grote schaal niet lukt, is in mijn ogen begrijpelijk. Aangezien de politieke en economische voorwaarden er meer toe doen.

Eeuwenlang leefden de verschillende religieuze gemeenschappen in India in harmonie met elkaar. Hindoes en christenen beïnvloedden elkaar door wederzijdse samenwerking en acceptatie. Maar de relatie veranderde na de komst van de westerse koloniale machten vanaf de 15^e eeuw. Toen werden de burgers van India voor politieke doeleinden officieel gezien als leden van verschillende religies. Zelfs op de kieslijst werden Indiërs gerangschikt in de kiezerslijst als hindoe, moslim, christen of sikh. In 1813 gaf het Britse parlement toestemming aan de christelijke missionarissen te werken in het Britse India. Maar deze missionaire activiteiten gaven een ander soort reactie van de lokale religieuze groepen. Een resultaat hiervan was de stichting van de Arya Samaj in 1875 door Swami Dayanand. De Arya Samaj legde de fundering voor het hindoe nationalisme.¹³⁵

Christelijke missionarissen die vanaf 1800 naar India kwamen, dachten dat de bewoners van India geen ware religie hadden. Ze vonden hun religieuze praktijken en het aanbidden van levenloze beelden, bijgeloof. Hierdoor kregen vele missionarissen een exclusivistische kijk op de mensen van Indiase religies. Ze werden verdoemd tot de hel als ze zich niet tot het christendom bekeerden. Deze agressieve benadering van christelijke missionarissen leidde tot discussies met hindoeïstische religieuze leiders en moderne denkers van India.¹³⁶

Vanaf 1900 tot aan de onafhankelijkheid in 1947 vonden de relaties tussen christenen en hindoes plaats in een ander politiek en theologisch klimaat. De onafhankelijkheid van de Engelsen was toen de hoop van alle Indiërs. Na de onafhankelijkheid werden de relaties tussen vooral christenen en moslims steeds moeilijker en ingewikkelder. Soms werden

¹³⁵ Vgl. J. Massey, 'Inter-play of Religion, Politics and Communalism in India', in: Samson Prabhakar ed., *Inter-play of Religion, Politics and Communalism in India* (Bangalore 2004) 1-12, aldaar 4.

¹³⁶ Vgl. Swam Raju, *Christian responses to plurality of religion* (Bangalore 2006) 56.

“Indiaas nationalisme” en de ‘hindoe dharma’ gecombineerd, wat leidde tot agressief optreden tegen moslims en christenen. In plaats van Indiaas nationalisme, groeide ‘hindoe nationalisme’ erg snel in het recente verleden. Dit werd een bedreiging voor de groei en het bestaan van andere religies zoals het christendom en de islam. Er waren fundamentele organisaties die de meningen en houdingen van miljoenen hindoes beïnvloedden. Deze organisaties voelden dat de islam en het christendom allebei bedreigingen waren voor het behoud van de hindoe dharma in India.

Volgens de leiders van de Hindu Mahasabha (een hindoeïstische nationalistische beweging, opgericht in 1915), had de hindoeïstische gemeenschap gebrek aan organisatie en samenhang. Systematische en organisatorische kracht was nodig, om niet overweldigd te worden door moslims en sikhs. Daarom probeerden ze de hindoegemeenschap te prikkelen tot een operationele politieke éénheid die in staat was de ‘hindoe belangen’ veilig te stellen tegenover de islamitische communitaristische organisatie. Op hetzelfde moment probeerde ook V.D. Savarkar dit ‘gebrek’ van de hindoes op te vullen. Dit werd de ontdekking en constructie van Hindutva; ‘V.D. Savarkar addressed the “lack” in the hindu directly, and tried to identify a remedy: the discovery and construction of Hindutva, a “Hinduness” shared by all Hindus.’¹³⁷ Hindutva is, volgens Savarkar, een geschiedenis die rust op drie pilaren: geografische éénheid, raciale éénheid en een gemeenschappelijke cultuur. Moslims en christenen zijn daarom vreemdelingen en hebben geen plaats in India. Zij zien India niet als hun heilige land. Savarkar is de vader van het moderne ‘Hindutva’, die de ideologische fundering vormt voor veel van de huidige communalistische spanningen in het land. Hij politiseerde religie en introduceerde religieuze metaforen in de politiek.

De machtigste en belangrijkste hindoeïstische nationalistische organisatie in India vanaf 1940 is de Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS), opgericht door Hedgewar in 1925.¹³⁸ Hij werkte het concept van Savarkar verder uit. Hun nationalistische visie vat ‘Hinduness’ (of Hindutva) op als hetzelfde als ‘Indian-ness’. De ultieme visie van de RSS is die van de Hindutva; een samenleving waarin elk individu opgenomen is in een model van het ideale ‘hindoe volwassenheid’.¹³⁹ Dus christenen en andere religieuze minderheden horen niet in zo’n natie thuis. Volgens de RSS is samen met de verandering in hun geloof ook hun liefde en devotie voor de natie, weg. Zij horen éénheid te voelen met de hindoeïstische manier van leven,

¹³⁷ Thomas Blom Hansen, *The saffron wave* (Princeton New Jersey 1999) 77.

¹³⁸ *Ibid.*, 80.

¹³⁹ M.S. Golwakar, *Bunch of Thoughts* (Saahitya Sindhu Prakashana Bangalore 1966).

éénheid in hun dharma en niet alleen op het politieke en economische vlak. Dit uitgangspunt wordt ervan beschuldigd communalistische spanningen te hebben veroorzaakt in het subcontinent, door het marginaliseren van een grote minderheid van de Indiase bevolking.

Het waren dus de veranderingen in de houding van de hindoes op de christenen, die hindoe fundamentalisme veroorzaakten. Dit fundamentalisme wordt verwoord door de Hindutva. Golwalkar, die in 1940 Hedgewar opvolgde als leider van de RSS, wordt gezien als de ideoloog van Hindutva of hindoe nationalisme. Hij breidde de drie punten die Hindutva inhouden volgens Savarkar uit tot vijf éénheden: geografisch (land), raciaal (ras), religieus (religie), cultureel (cultuur) en linguïstisch (taal). De enige optie die de culturele en religieuze minderheden nog hebben volgens de RSS, is het ondergaan van een naturalisatie proces in al de vijf éénheden van Golwalkar. Anders hebben ze geen burgerrechten.

3.3.5 Fundamentalisme uit angst voor christenen

Wat zijn nu de redenen van deze haat tegenover de christenen? Golwakar heeft in zijn boek *Bunch of Thoughts* een hoofdstuk gewijd aan de interne bedreigingen van India. Er zijn hierin drie paragrafen, over de moslims, over de christenen en over de communisten. De beschuldigingen tegenover de christenen zijn dat hun enige doel is om het aantal volgers van Christus te vermeerderen, zelfs als ze humanitaire diensten verrichten. Voor wat betreft de christenen in het noord oosten van India, zij willen een christelijke staat oprichten, wat voor Hedgewar gelijk staat aan een onafhankelijk Nagaland. Tijdens de opstand tegen de communistische regering in Kerala in 1957, beschuldigde Golwakar de christenen, omdat zij claimden dat Kerala door rooms-katholieken geregeerd zou worden. Ook beweert Golwakar dat hij pers verslagen heeft gezien van een gezamenlijk plan tussen moslims en christenen om het land te verdelen tussen moslims en christenen. Volgens E.C. John, directeur van de *Ecumenical Christian Academy* in India, kan men niet anders denken, dan dat deze beschuldigingen fantasieën zijn.¹⁴⁰

Een belangrijke reden waarom hindoe fundamentalisme zich diep wortelde in de Indiase samenleving, was de komst van het identiteitsbewustzijn van Dalits, wat geïnspireerd werd door de ‘Dalit drie-éénheid’ *Phule, Periyar, en Ambedkar*.¹⁴¹ De hindoes uit de hoge

¹⁴⁰ E.C. John, ‘Listening to other voices’, in: E.C. John en Samson Prabhakar eds., *Christian identity and cultural nationalism: challenges and opportunities* (Bangalore 2006) 1-22, aldaar 18.

¹⁴¹ Vgl. G M. Nalunnakkal, ‘Marginalization of minorities: christian perspectives’, in: *Christian identity and cultural nationalism: challenges and opportunities*, 37-49, aldaar 42.

kasten en hun politieke uitrustingen, zoals de Bajrang dal, de VHP¹⁴² en de RSS hebben het expres gemunt op de Dalits en Adivasis, en op hun vrouwen in het bijzonder. Zij weten maar al te goed dat de opkomende identiteitspolitiek¹⁴³ van de Dalits en Adivasis, zelfs door religieuze bekeringen van het hindoeïsme naar andere religies, een uitdaging vormt aan het kastenstelsel van het Brahmaanse Hindoeïsme. Voor de eerste keer in het onafhankelijke India, komen Dalits en Adivasis er openlijk voor uit dat ze vanwege het kastenstelsel geen hindoe meer willen zijn. Het brahmaanse hindoeïsme, bedreigd door deze uitdaging aan het kastensysteem, grijpt volgens Nalunakkal naar fascistische maatregelen om dit soort bewegingen in toom te houden en zo het kastenstelsel en de brahmaanse positie in stand te houden; ‘Hindutva and ‘nationalism’ are mere rhetoric aimed at suppressing the emerging Dalit-Adivasi solidarity and identity politics.’

Het kastenstelsel is er in geslaagd het hindoeïsme als een éénheid te integreren. Hindutva is dus een reactie op de bedreiging dat dit stelsel wordt vernietigd. Dus iedereen die niet met dit kastenstelsel instemt, wordt niet als Indiër gezien. Hindutva ziet India als hun heilig land (Sacred Mother India). De heiligheid van Moeder India wordt tegenwoordig geassocieerd en bijna alleen maar geïdentificeerd met de onschendbaarheid van de ‘Sanskritic’ en Brahmaans hindoeïstische tradities;

(...) the Indian nation is being converted into a ‘Brahmanic Bharat’ where the precepts of Brahminism would constitute the religion. Any one who dares to challenge the emerging ‘theocratic’ institution called ‘Brahminic Bharat’, be it in the form of identity politics against caste system or conversion of Dalits to non-Hindu religions or people’s movements for justice and human dignity, will have to endure persecution and marginalization.¹⁴⁴

¹⁴² Vishwa Hindu Parishad (VHP). De VHP is opgericht in 1964 en heeft volgens een VHP pamflet de volgende doeleinden: ‘to consolidate “Hindu society”, to spread the Hindu values of life, to establish a network comprising all Hindus living outside India, and “to welcome back all who had gone out of the Hindu fold and to rehabilitate them as part and parcel of the Universal Hindu Society”’. (Thomas Blom Hansen, 1999).

¹⁴³ De Dalits worden behandeld als dieren of nog erger. Ze vallen buiten het kastenstelsel en ze hebben daarom geen rechten en moeten het meest onreine werk doen. De Dalits hebben dit lang geaccepteerd als iets wat hoort bij het hindoeïstische geloof. O.a. door Mahatma Gandhi werden vele Dalits zich bewust van hun eigen identiteit en de oneerlijke behandeling die ze kregen van de rest van de bevolking. Hierdoor kwamen ze in opstand en bekeerden vele Dalits zich tot het christendom of boeddhisme, om te ontsnappen uit hun positie als onaanraakbaren. Phule, Periyar, en Ambedkar waren hun grote voorbeelden. Zij hebben zich als Dalits altijd bekommerd om de Dalits en hebben het ver geschopt in de maatschappij.

¹⁴⁴ Nalunakkal, ‘Marginalization of Minorities’, in: John en Prabhakar eds., *Christian Identity and Cultural Nationalism*, 37-49, aldaar 49.

3.3.6 Dialoog met hindoe fundamentalisten onmogelijk

In de vorige paragraaf heb ik getracht een beeld te schetsen van het ontstaan van hindoe fundamentalisme in India. Dit fundamentalisme is, net zoals alle andere soorten van fundamentalisme, politiek van aard. Alleen bij hindoe fundamentalisme is het de vraag in hoeverre het ‘hindoe’ facet een rol speelt. Volgens Jeffrey D. Long speelt het ‘hindoe’ aspect amper een rol:

All fundamentalisms are of course political in nature. But if one were to establish a spectrum with Christian and Islamic fundamentalist movements at one end – arguing from their respective sacred texts and traditions that there is a particular socio-political order that is divinely mandated, deducing, as it were, their politics from their basic religious claims – Hindu nationalism would be at the other end of this spectrum, for the specific teachings of Hinduism are largely irrelevant to the demand of the movement for political supremacy for a particular community. (...) Hindutva is more of a spontaneous reaction to a sense of the Hindu community and its traditions being under attack than a reflective and well thought out philosophy based on those traditions.¹⁴⁵

Ook Long zegt dat Hindutva meer een reactie is op een gevoel dat de hindoe gemeenschap en tradities worden aangevallen door het christendom en islam. Het zijn de brahmanen die de hoogste positie bekleden volgens het kastensysteem die zich nu bedreigd voelen. Met de komst van de christelijke missionarissen vanaf 1813 worden de Dalits zich van hun identiteit bewust en strijden voor gelijke rechten. Het zijn christenen die ziekenhuizen en scholen bouwen waar ook Dalits mogen komen.

Is dialoog met deze fundamentalisten dan wel mogelijk? Zij geven precies aan wat ze van de christenen verwachten als ze een Indiaas staatsburger willen zijn. Ze zijn niet tegen het christendom zelf, maar wel tegen de manier waarop de christenen met name omgaan met het kastensysteem. De brahmanen willen hun positie en daarmee hun macht, niet verliezen.

Knitter schetst een aantal voorbeelden van ontwikkelingssamenwerking tussen christenen en hindoes in een zogenaamde ‘base human community’. Dit is op lokaal niveau, maar het schijnt wel vruchten af te werpen. Helaas heb ik tijdens mijn onderzoek niet de mogelijkheid gehad een ‘base human community’ te bezoeken. Toch wil ik graag nog een voorbeeld geven. Het Henry Martyn Institute in Hyderabad, Zuid India, is gespecialiseerd in de interreligieuze

¹⁴⁵ Jeffrey D. Long, *A vision for hinduism, beyond hindu nationalism* (Londen 2007) 172.

dialogo op academisch gebied, maar ook in de praktijk.¹⁴⁶ Door heel India zijn er opgeleide mensen van het instituut aan het werk met het oplossen van conflicten tussen (religieuze) gemeenschappen. Hun doel is ‘reconciliation’;

The focus of the work in the Institute during the past decade has been reconciliation. Over this period my colleagues and I in the Institute have struggled to understand the meaning of the word reconciliation and translate it into action. (...). The aim of reconciliation is to restore a healthy relationship between various members of a given community with emphasis on equality and justice.¹⁴⁷

Zelf heb ik tijdens mijn onderzoek meerdere keren in ashrams kunnen waarnemen dat christenen open staan voor dialoog en inculturatie. Het westerse christendom moet geleidelijk een Indiaas christendom worden. Dit is ook wat de hindoe fundamentalisten willen. Ik heb verschillende rooms-katholieke ashrams bezocht waar ik inculturatie zag en heb ervaren. Dit was voor mij zeer hoopvol. Er werd bijvoorbeeld gebruik gemaakt van hindoeïstische rituelen tijdens diensten. De kapellen waren in de vorm van een tempel gebouwd. Er worden bajans gezongen, dit zijn Indiase religieuze liederen. Een ashram is een plek voor meditatie. Ook meditatie kan een aspect zijn van het hindoeïsme. Aan de andere kant realiseerde ik mij wel, dat het alleen de rooms-katholieken zijn die openstaan voor inculturatie. En vervolgens vraag ik mij af, in hoeverre deze inculturatie kan bijdragen aan een dialoog, als de christenen zich blijven verzetten tegen het kastenstelsel. Afschuwelijk is het echter, dat er ook in de kerken sprake is van kaste discriminatie, ondanks de gelijkheid die de missionarissen zo mooi predikten. Toch zijn er heel wat christelijke NGO's die opkomen voor de Dalits. CISRS, ook een christelijk instituut waar Knitter het ook over heeft, komt eveneens op voor de kanslozen in de Indiase samenleving. Deze christelijke NGO's zijn er voor de kanslozen in de Indiase samenleving. De hindoe fundamentalisten willen hun positie ten aanzien van deze kanslozen niet verliezen. Ik vermoed dan ook dat Hindutva een reactie is uit angst op de opkomst van de Dalits. Zolang de christenen zich niet bemoeien met de Dalits en geen humanitair werk verrichten voor de kansarmen in de samenleving, zullen de aanhangers van Hindutva zich niet bedreigd voelen. Ze voelen zich dan ook niet bedreigd door de rooms-katholieke ashrams. In

¹⁴⁶ Op 27 september 2007 heb ik een gesprek gehad met de directeur van dit instituut, Andreas D'Souza in het Landelijk Dienstencentrum in Utrecht. Dit gesprek, zijn artikel 'Theology of relationship' wat hij mij na afloop van het gesprek gaf en de internetsite van HMI, heeft mij de mogelijkheid gegeven, het als een voorbeeld van een 'base human community' te gebruiken. Helaas was ik nog niet op de hoogte van het werk van dit instituut tijdens mijn onderzoeksstage.

¹⁴⁷ Andreas D'Souza, in zijn artikel 'Theology of relationship', 2007.

deze ashrams is sprake van inculturatie van het christendom in de Indiase samenleving. Hier wordt het christendom laten zien en ervaren als een Indiaas christendom.

De religieuze gemeenschappen moeten met elkaar in dialoog gaan, willen ze de spanningen onderling kunnen oplossen. Knitter heeft een aantal voorbeelden gegeven waar dit gebeurt en citeert mensen die ook beweren dat juist door samenwerking van religies, India een land zonder 'communalistic' spanningen kan worden.

Dit beeld vind ik dus te idealistisch. Zoals ik al gezegd heb, er komt zoveel meer bij kijken. Het hindoe fundamentalisme is eigenlijk meer politiek dan religieus van aard. Uit angst voor hun positie, hebben brahmanen standpunten ingenomen die er voor moeten zorgen dat hun positie binnen het kastenstelsel niet in gevaar komt. Respecteert men dit kastenstelsel niet dan is men niet welkom in India en wordt men beschouwd als een tweederangs burger. Geweld wordt ter verdediging van deze standpunten, niet geschuwd.

Dit fundamentalisme maakt dat in dialoog gaan met elkaar erg moeilijk wordt, misschien zelfs wel onmogelijk. Ook de politiek is verantwoordelijk voor de ongelijkheid en armoede in India. Daarnaast is er sprake van veel corruptie en andere illegale praktijken. Deze omstandigheden zorgen ervoor dat de interreligieuze dialoog slechts van minimale invloed kan zijn op de verbetering van de positie van miljoenen mensen in India. Knitter is zeer hoopvol, maar een land als India laat duidelijk zien, dat er nog heel wat moet gebeuren, voordat mensen op gelijk niveau met elkaar kunnen praten.

Hoofdstuk 4

Conclusie

In deze scriptie heb ik de visie van de rooms-katholieke theoloog Paul F. Knitter geanalyseerd. Door mijn eigen kritiek op zijn visie weer te geven en de kritiek van John Hick en Joseph Ratzinger te beschrijven, heb ik geprobeerd duidelijk te maken dat Knitters visie en standpunten kwetsbaar zijn.

In de eerste twee hoofdstukken heb ik een globale analyse van Knitters gedachtegoed geschreven. In het eerste hoofdstuk heb ik mij gericht op de visie van Knitter op de interreligieuze dialoog. Voor Knitter werd de interreligieuze dialoog noodzakelijk door zijn ontmoeting met de ‘religieuze Ander’ en de ‘lijdende Ander’. Als jongeman kwam hij in aanraking met mensen van andere geloven. Als gevolg van deze ontmoetingen wilde hij afstand nemen van het inclusivisme van het rooms-katholieke geloof. Knitter meende dat er ook in andere religies verlossing kan zijn. Hij staat een pluralisme van religies voor. Door de globalisering van de wereld leven mensen van verschillende geloven steeds meer met en door elkaar. Knitter vindt hierdoor dat dialoog tussen mensen van verschillende religies noodzakelijk is. Naast het ontmoeten van de ‘religieuze Ander’, kwam Knitter ook in aanraking met mensen die lijden, de ‘lijdende Ander’. Hij zag voor de religies een grote taak weggelegd in het verwijderen van dit leed onder de mensen, maar ook het leed van de aarde zelf. Alle religies verkondigen volgens Knitter, een boodschap van vrede en rechtvaardigheid. Daarom moet de interreligieuze dialoog een ‘globally responsible dialogue’ zijn. Knitter verbindt hier de interreligieuze dialoog met de bevrijdingstheologie. Deze twee begrippen kunnen volgens hem niet zonder elkaar.

De interreligieuze dialoog van Knitter moet vooral praktisch zijn. De inhoud van een gemeenschappelijke ‘praxis’ is het onnodige lijden waardoor de mensheid en de planeet vernietigd worden. De methode voor deze dialoog is de ‘liberative method’. Bij deze methode begint de ontmoeting van personen van verschillende religieuze achtergronden op het niveau van een bepaalde vorm van ‘liberative’ en ‘engaged’ praxis. Samen bepalen de deelnemers in hun eigen sociale of nationale context, wat de voorbeelden zijn van menselijk of ecologisch lijden die zij kunnen aanspreken. Samen proberen zij iets aan deze vreselijke realiteiten van armoede en honger te doen. Deze methode van dialoog zorgt ervoor dat de deelnemers uit hun eigen horizon kunnen stappen om een tekst, een persoon of een cultuur die niet binnen hun horizon is, te begrijpen. Dit wordt volgens Knitter de ‘hermeneutische cirkel’ genoemd, ook

wel wiel genoemd. Dit wiel wordt volgens Knitter draaiende gehouden door vier ‘bewegingen’:

Compassie: Er kan alleen dialoog plaatsvinden als iedereen, vanuit verschillende perspectieven en met hun eigen redenen, compassie voelt voor hen die lijden of voor de aarde.

Transformatie: Ware compassie verandert het leven.

Samenwerking: Compassie voor het lijden leidt vanzelfsprekend tot actie. Door geroepen te zijn door dezelfde bezorgdheid over lijden dat door onrechtvaardigheid wordt veroorzaakt, voelen leden van verschillende religieuze gemeenschappen zich geroepen om samen iets te doen aan de realiteit van het lijden.

Begrip: Door deze samenwerking zullen de verschillende religieuze gemeenschappen elkaar beter gaan begrijpen of willen ze elkaar beter begrijpen.

Een ‘liberative dialogue’ kan alleen in de praktijk worden gebracht, als er geen sprake is van scheve machtsverhoudingen. Elke partner is gelijk aan elkaar. Als geschikte situatie voor de dialoog, noemt Knitter de ‘base human communities’. De ‘communities’ bepalen en analyseren eerst hun situatie van uitbuiting en vervreemding en vragen zich dan af hoe de resultaten van deze analyse kunnen leiden tot een kritische conversatie tussen de religieuze overtuigingen die de ‘community’ representeren.

Knitter gaat dus uit van een religieus pluralisme. Alle religies zijn gelijk aan elkaar. Toch probeert hij als christen duidelijk te maken wat het christendom uniek maakt naast de andere religies. Dit heb ik weergegeven in het tweede hoofdstuk.

De interreligieuze dialoog moet volgens Knitter soteriocentrisch zijn, wat inhoudt dat dialoog gericht moet zijn op de verlossing. Dit houdt in dat de basis en het doel voor interreligieuze dialoog de mate is, waarin religies zich bezighouden met het bevorderen van het menselijk welzijn en het bevrijden van de armen en onderdrukten.

De verlossing is volgens Knitter niet alleen te vinden binnen het christendom. Toch wil hij uitleggen wat het christendom uniek maakt naast de andere religies. Dit doet hij door de uniciteit van Jezus uit te leggen, waarbij Jezus niet de enige, ware weg tot verlossing is, zoals in de Bijbel geschreven staat. De absolute en exclusieve eigenschappen van de christologie van het Nieuwe Testament, vertellen ons volgens Knitter meer over de sociale situatie van de vroege kerk dan over de ontologische natuur van Jezus. Het doel was meer om een identiteit en lidmaatschap binnen de gemeenschap te verduidelijken dan om de persoon van Jezus voor

alle tijden te definiëren. Deze sociale functie van christologie is dan ook de basis van het exclusivistische taalgebruik over Jezus in het Nieuwe Testament.

De uniciteit van Jezus is volgens Knitter dus niet dat hij de enige weg tot verlossing is, maar zijn uniciteit is zijn verkondiging van het Koninkrijk van God in en voor deze wereld. Dit houdt in, de roep om de verandering van een wereld van verdeeldheid en onrechtvaardigheid naar een wereld van liefde en broederschap. En deze roep tot verandering kan alleen tot stand komen door in dialoog te gaan met anders gelovigen. Missie is volgens Knitter niet meer de mensen bekeren tot het christendom, maar het maken van betere mensen. Of ze nu hindoe, moslim of christen zijn.

Kritiek is Knitter niet bespaard gebleven. In het derde hoofdstuk heb ik twee theologen behandeld die kritiek hebben op Knitter. John Hick, een religieus pluralist, vindt dat Knitters pluralisme neigt naar inclusivisme. Hij geeft hiervoor zes redenen.

- 1) Hick vindt de definitie die Knitter geeft van pluralisme, te inclusivistisch. Hierin staat namelijk dat het tenminste *de mogelijkheid* is van meerdere ware religies. Volgens Hick hoort het woord ‘mogelijkheid’ er niet bij, aangezien je dan het pluralisme in twijfel brengt.
- 2) Hierdoor vraagt Hick zich af of er wel een dialoog kan zijn tussen gelijken wat Knitter beweert, als christenen bevestigen dat de religie van hun dialoogpartner alleen *mogelijk* of in het gunstigste geval *waarschijnlijk*, ‘true’ en ‘salvific’ kan zijn.
- 3) Hick is het niet eens wanneer Knitter zegt dat de eigenschappen universal, decisive en indispensable van Jezus *waarschijnlijk* ook is bij andere openbaringen van het goddelijke.
- 4) Hick vindt dat Knitter het christendom superieur maakt aan de andere religies door te zeggen dat het unieke kenmerk van het christendom de bezorgdheid voor sociale rechtvaardigheid is. Geldt dit kenmerk niet voor elk geloof?
- 5) Volgens Knitter is Jezus de Zoon van God. Als dit zo is, zegt Hick, dan is het christendom de enige religie die is gesticht door God in persoon en moet het uniek en superieur zijn.
- 6) Als laatste bezwaar geeft Hick aan dat Knitter door de term *God* te gebruiken, geen rekening houdt met de grote niet-theïstische religies.

Volgens Hick is Knitter te inclusivistisch. Volgens mij heeft dit te maken met het feit dat Knitter als christen een manier probeert te vinden om met de diversiteit van religies om te

gaan, waaruit blijkt dat het christendom uniek is naast de andere religies. Hick, daarentegen, geeft een theoretische omschrijving van het religieuze pluralisme vanuit de filosofie. Voor hem zijn alle religies menselijke creaties van het onzichtbare Goddelijke.

Vindt Hick dat Knitter als religieus pluralist te inclusivistisch is, Ratzinger beschuldigt Knitter van relativisme. Als een conservatief persoon is Ratzinger tegen religieus pluralisme. Voor Ratzinger is alleen het christendom de ware religie, de enige religie die verlossing biedt. Hij beschouwt Knitter als een ketter, omdat hij de opstanding van Christus, de goddelijkheid van Christus of het begrip van de Kerk van de Echte Aanwezigheid van Christus in het Gezegende Sacrament niet wil accepteren. Betekent missie voor Knitter het stichten van het Koninkrijk van God op aarde door hindoes betere hindoes te maken en christenen betere christenen, voor Ratzinger betekent missie het maken van meer christenen. Ratzinger beschuldigt Knitter van het negeren van dogma's van het christelijke geloof, door de nadruk te leggen op de orthopraxie in plaats van de orthodoxie.

Gelet op de positie die Knitter inneemt ten aanzien van de religies in deze wereld, is er zowel kritiek van de pluralistische kant als van de inclusivistische kant. Knitter zit hier naar mijn idee tussen in. Je kunt hem, zoals Hick al zegt, geen echte pluralist noemen. Juist doordat hij probeert het christendom een unieke plaats te geven naast de andere religies, neigt hij naar inclusivisme. Daarnaast is hij geen echte inclusivist. Knitter nam hier juist afstand van, omdat hij ook verlossing en waarheid zag in andere religies.

Mijn kritiek ligt op het gebied van de praktijk van de interreligieuze dialoog van Knitter. Ik ben het met Knitter eens wat betreft de noodzakelijkheid van interreligieuze dialoog gezien het leed in deze wereld. Hier is inderdaad een taak weggelegd voor religie. Maar dan moet zo'n dialoog wel mogelijk zijn. De religieuze groeperingen bestaan binnen bepaalde economische, politieke en culturele contexten. Als er binnen deze contexten sprake is van scheve verhoudingen, zoals bijvoorbeeld grote economische verschillen, scheve politieke machtsverhoudingen of corruptie, is het moeilijk om een interreligieuze dialoog te laten plaatsvinden onafhankelijk van deze contexten. Knitter heeft zich dit ook gerealiseerd en hij geeft daarom de 'base human communities' als voorbeeld van een geschikte situatie voor de dialoog. Hij geeft een paar voorbeelden hiervan in India. Ook ik heb in India ervaren hoe belangrijk het is dat er een dialoog plaatsvindt. Tegelijkertijd realiseerde ik mij echter, dat er te grote problemen zijn om deze dialoog eerlijk te laten verlopen. In India bijvoorbeeld, leven

de hindoes en christenen op gespannen voet met elkaar. Een dialoog tussen deze twee groepen is lokaal misschien wel mogelijk maar niet nationaal. Het hindoeïsme kent een fundamentalistische kant die ook politiek actief is. Hun eis is dat India een land wordt waar alleen hindoes wonen. Fundamentalisten staan niet open voor dialoog met andere religies. Het is voor de minderheidsgodsdiensten in India, dus onmogelijk om hun stem te laten horen. Knitter heeft gelijk dat 'base human communities' geschikte situaties zijn, ook ik heb dat gemerkt. Dit is echter alleen op lokaal niveau. Ik wil dan ook concluderen dat Knitters visie van de interreligieuze dialoog te idealistisch is. Misschien moeten we eerst gaan kijken naar wat de oorzaken zijn van de armoede en onderdrukking in deze wereld. Hierbij spelen economische en politieke invloeden een grote rol.

Bibliografie

Allen, John L., *Cardinal Ratzinger, The Vatican's Enforcer of the Faith* (New York 2000).

D'Souza, A., 'Theology of relationship' (2007).

Gaikwad, R., 'Forces of Communalism in India', in: *Inter-Play of Religion, Politics and Communalism* (Bangalore 2004).

Golwakar, M.S., *Bunch of Thoughts* (Saahitya Sindhu Prakashana Bangalore 1966).

Hansen, T.B., *The Saffron Wave, Democracy and Hindu Nationalism in Modern India* (Princeton New Jersey 1999).

Hick, J., *Problems of Religious Pluralism* (Houndmills. e.a. 1985).

Hick, J., 'The Non-Absoluteness of Christianity', in: *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions* (New York 1988).

Hick, J., *An Interpretation of Religion* (Houndmills e.a. 1989).

Hick, J., 'Five Misgivings', in: Leonard Swidler en Paul Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus, A Dialogue with Paul F. Knitter* (New York 1997).

John, E.C., 'Listening to other voices', in: E.C. John en Samson Prabhakar eds., *Christian identity and cultural nationalism: challenges and opportunities* (Bangalore 2006).

Knitter, P. F., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (New York 1985)

Knitter, P.F., 'Toward a Liberation Theology of Religions', in: John Hick en Paul F. Knitter eds., *The Myth of Christian Uniqueness, Toward a Pluralistic Theology of Religions* (2e druk; New York 1988).

Knitter, P.F., *One Earth Many Religions, Multifaith Dialogue & Global Responsibilities* (New York 1995).

Knitter, P.F., *Jesus and the Other Names, Christian Mission and Global Responsibility* (New York 1996)

Knitter, P.F., 'Fives Theses on the Uniqueness of Jesus', in: Leonard Swidler en Paul Mojzes eds., *The uniqueness of Jesus, A Dialogue with Paul F. Knitter* (New York 1997).

Knitter, P.F., *Introducing Theologies of Religion* (New York, 2002).

Long, J.D., *A Vision for Hinduism, Beyond Hindu Nationalism* (Londen 2007).

Massey, J., 'Inter-play of Religion, Politics and Communalism in India', in: Samson Prabhakar ed., *Inter-play of Religion, Politics and Communalism in India* (Bangalore 2004).

Nalunnakkal, G.M., 'Marginalization of minorities: christian perspectives', in: *Christian identity and cultural nationalism: challenges and opportunities* (Bangalore 2006).

Ratzinger, J., 'Het christelijke geloof en de wereldgodsdiensten', in: Joseph Ratzinger e.a. eds., *God en wereld, Christendom en wereldgodsdiensten* (Hilversum 1965).

Ratzinger, J. 'The Spiritual Roots of Europe: Yesterday, Today, and Tomorrow', in: J. Ratzinger & M. Pera eds., *Without Roots, The West, Relativism, Christianity, Islam* (New York 2007)

Störig, H.J., *Geschiedenis van de filosofie* (26^e druk; Utrecht 2002).

Swami Raju, T., *Christian Responses to Plurality of Religion* (Bangalore 2006).

Internet

<http://www.utsnyc.edu/NETCOMMUNITY/Page.aspx?&pid=381>, 28 april 2008.

<http://www.utsnyc.edu/NETCOMMUNITY/Page.aspx?&pid=400&srcid=399>, 28 april 2008.

Theology of Dr. Paul F. Knitter, in: St. Catherine Review, online:
www.aquinas-multimedia.com/catherina/theoknitter.html, oktober 2007.

Hick, J., 'Is Christianity the only true religion, or one among others?' England 2001.
<http://www.johnhick.org.uk/article2.html>, 22 maart 2008.

Hick, J., 'Believable Christianity', Birmingham 2006.
<http://www.johnhick.org.uk/article16.html>, 24 maart 2008.

Hick, J., 'What does the Bible really say?', Birmingham 2005.
<http://www.johnhick.org.uk/article13.html>, 24 maart 2008

'Xavier Theology Professor's Threefold Denial'.
<http://www.aquinas-multimedia.com/catherine/knitter.html>, 24 maart 2008.

Theology of dr. Paul Knitter, *professor of theology, Xavier University, Cincinnati OH*,
<http://www.aquinas-multimedia.com/catherine/theoknitter.html>, 24 maart 2008.

2e Vaticaans Concilie – Decreet: *Ad Gentes Divinitus*, Rome, 1965.
<http://www.rkddocumenten.nl/index.php?docid=703&id=2820>

Ratzinger, J., 'Relativism: The Central Problem for Faith Today', 1996.
www.ewtn.com/library/CURIA/RATZRELA.HTM

Congregation for the Doctrine of Faith, Declaration "Dominus Iesus" on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_en.html, 17 april 2008.

<http://www.unom.ac.in/wilchris.html>, maart 2008.