



John Hick's pluralistische theorie van de religies

Presentatie en kritieken

pdf-versie

Faculteit Geesteswetenschappen

Opleiding Master thesis Wereldreligies in Confrontatie & Dialoog

Henk.G.J.Rebel

henkjirebel@casema.nl



John Hick's pluralistische theorie van de religies

Presentatie en kritieken

Opleiding Master thesis Wereldreligies in Confrontatie & Dialoog

Faculteit Geesteswetenschappen

Academiejaar: 2009 – 2010

Datum Utrecht 6 juli 2010

Henk.G.J.Rebel

ANR 101781

Eerste referent Prof: dr. S. Hellemans

Tweede referent Dr. A. Nugteren

Inhoudsopgave

Inhoudsopgave	2
Voorwoord	3
Inleiding	4

Hoofdstuk 1

Drie theologische modellen voor de interreligieuze dialoog

1.1 Inleiding	8
1.2 Exclusivisme	10
1.3 Inclusivisme	13
1.4 Pluralisme.....	15
1.5 Conclusie.....	17

Hoofdstuk 2

John Hick. De evolutie van zijn denken

2.1 Inleiding	20
2.2 Wie is John Hick? Een biografisch overzicht	21
2.3 Wat denkt John Hick? Een bibliografisch overzicht.....	25
2.4 Conclusie.....	29

Hoofdstuk 3

De pluralistische theologie van de religies

3.1 Inleiding	31
3.2 Veranderde inzichten	31
3.3 An Interpretation of Religion.Human Responses to the Transcendent (1989)	33
3.4 De pluralistische visie op de wereldreligies.....	35
3.5 Interpretatie van de religieuze ervaring.....	36
3.6 Is The Real kenbaar in verscheidenheid?.....	39
3.7 De consequentie voor de interreligieuze dialoog volgens John Hick	42
3.8 Conclusie.....	44

Hoofdstuk 4

Kritieken op het pluralistische model van John Hick

4.1 Inleiding	46
4.2 John.B.Cobb. Radical Pluralism	46
4.3 John Milbank. The End of Dialogue	48
4.4 Terry Richard Mathis. Vragen bij de theorie van John Hick	49
4.5 Brian Hebblethwaite. De rationaliteit van het Christendom	50
4.6 Harold Coward. The Real.....	52
4.7 M.Moyaert & S.Veulemans. Etische kritiek op het pluralisme.....	53
4.8 Langdon Gilkey. De theologische implicaties van de pluraliteit	54
4.9 Conclusie.....	55

Hoofdstuk 5

Samenvatting en conclusie

5.1 Samenvatting.....	58
5.2 Conclusie.....	59
5.3 Literatuur.....	64

Voorwoord

Mijn eerste interesse voor de godsdienstfilosofische kant van de religies kwam tot stand tijdens de colleges en speciaal tijdens de bespreking van de religiewetenschapper John Hick. Het was al begin 2009 dat ik het conceptvoorstel voor mijn afstudeerscriptie ter goedkeuring moest indienen aan de scriptiebegeleiders. Na de nodige aarzelingen en overleg met docenten stond het onderwerp tenslotte vast en het werd een godsdienstfilosofische literatuurstudie over het werk van John Hick. In nauw overleg werd ik over de keuze van het onderwerp geadviseerd; over de precieze afbakening en de uitwerking van de antwoorden. Ideeën werden met mij besproken en mijn vragen beantwoord.

Het schrijven van mijn afstudeerscriptie was voor mij het laatste onderdeel van mijn opleiding. Het was niet altijd even eenvoudig maar naarmate de tijd verstreek en het inzicht zich verdiepte bleek het onderwerp vele boeiende raakvlakken te hebben. In het bijzonder de godsdienstfilosofische - en culturele aspecten van het verschijnsel religie. Het schrijven van een scriptie was een complexe aangelegenheid en dat doe je niet alleen. Daarom wil ik een aantal mensen hier in het bijzonder noemen:

In de eerste plaats gaat mijn dank uit naar de eerste referent Prof. Dr. S. Hellemans. Hij begeleidde mij in de nauwkeurige bepaling van het onderwerp, de structuur van de scriptie en vervolgens adviseerde, corrigeerde en stimuleerde hij mij. Bovenal waren het zijn boeiende colleges die uiteindelijk bepalend bleken te zijn voor het gekozen onderwerp en daarvoor dank.

Ten tweede een woord van dank aan de tweede referent mevrouw Dr.A.Nugteren. Zij bracht mij het inzicht bij tot het doen van literatuur onderzoek en instrueerde mij in de juiste methode van aanpak voor het schrijven van de scriptie. Daarnaast was zij als coördinatrice van de Master Wereldreligies in Confrontatie en Dialoog direct betrokken in het proces van de scriptiebegeleiding en daar voor hartelijk dank.

Ten derde wil ik Nathalie Bastiaansen, schrijftutor van de universiteit Tilburg, bedanken voor haar hulp, waardevolle adviezen en verdere schrijfinstructies.

In de privé-sfeer een woord van dank aan de heer Blom. Hij las mijn teksten en corrigeerde daar waar nodig. Menigmaal kwam hij met suggesties en waardevolle kritieken. Bovendien vond hij steeds de tijd om mij te ontvangen en te woord te staan. Hiervoor hartelijk dank.

Vervolgens wil ik mijn zuster Cornelia Rebel bedanken voor het kritisch lezen van mijn scriptie en haar correctiewerk.

Als laatste een woord van dank aan de heer Bart Vreeswijk, hij is de computerspecialist in de familie. Voor mij was het belangrijk dat ik toegang had tot alle mogelijke elektronische bibliotheken en encyclopedieën en Bart zorgde daar feilloos voor.

Henk G.J. Rebel

Huizen juni 2010

Inleiding

De multireligieuze werkelijkheid van de moderne samenleving is inmiddels een vaststaand gegeven. Immers, de religieuze pluraliteit is alom aanwezig. Deze nieuwe religieuze werkelijkheid betekende voor het katholicisme de uitdaging om met die religieuze verscheidenheid in een sfeer van dialoog en respect om te gaan.

Aanvankelijk gold de uitspraak die in de 2^e en 3^e eeuw na Christus tot stand kwam, “*extra ecclesiam nulla salus*” (buiten de Kerk geen heil). De interpretatie van deze uitspraak bleek afhankelijk van de cultureel historisch en religieuze context en werd op die grond een aantal malen herzien. In essentie betekent de uitspraak, ongeacht in welke context geplaatst, dat de christelijke geloofstraditie het centrale punt van referentie dient te zijn. Geleidelijk veranderde onder de theologen het denken over deze uitspraak: “buiten de Kerk geen heil”. Men had door missie, zending en studie een groeiende waardering gekregen voor de ethiek, rituelen en spiritualiteit van de niet-christelijke godsdiensten. Sindsdien ging men zich afvragen wat de geloofwaardigheid was van die andere religieuze tradities en in welke verhouding deze staan tot het christendom. Immers, de eeuwenoude opvattingen over de niet-christelijke godsdiensten bleken te contrasteren met de werkelijkheid die men had aangetroffen.

Na eeuwen van betrekkelijke rust was er onder invloed van de Verlichting een klimaat van veranderingen ontstaan. Als één van de gevolgen van die veranderingen werd de statische maatschappij van de 19^e eeuw ter discussie gesteld. Er waren nieuwe inzichten ontstaan over de autonomie van de mens - niet de macht van staat en kerk kregen het laatste woord - maar de menselijke rede kwam centraal te staan. Als nieuwe vormen van staatsinrichting ontstonden het liberalisme en socialisme. Om godsdienstvrijheid te bevorderen werd het *laïcité* model voorzichtig ingevoerd. Individuele vrijheden van de burgers werden in grondrechten vastgelegd. Enerzijds werden deze ontwikkelingen ervaren als een proces van de emancipatie en bevrijding van de mens, anderzijds was men voor de alleenheerschappij van de rede bevreesd. Men begon religie rationeel te verklaren en niet meer uitsluitend vanuit een theologisch perspectief. Rationeel vastgestelde feiten werden nader systematisch onderzocht en getoetst. Historisch - kritische studies werden gedaan van oude theologische documenten, overeenkomsten en tegenspraken vastgesteld. Vervolgens riepen de oude geloofsopvattingen van het christendom tegenspraken op omdat zij in conflict bleken te zijn met de bevindingen van de moderne natuurwetenschap.

Het was dit - in vogelvlucht geschetst klimaat van de 19^e eeuw - dat het al omvattend christelijk wereldbeeld niet meer de oude geloofsopvattingen kon legitimeren. De veelheid van nieuwe ontdekkingen door de wetenschap en het ontstaan van de religiewetenschappen werden door de seculiere wereld in geleidelijkheid aanvaard. Zo anders was de theologische reactie op het ontstaan van de moderne wereld. Het draagvlak van de toen bestaande theologische opvattingen was al door de weten -

schap ter discussie gesteld maar ondanks dit kwam de theologische heroriëntering pas langzaam in de 20^e eeuw in beweging onder invloed van de doorgaande moderniteit (Waardenburg1990: 43-45).

Volgens de godsdienstwetenschapper Smith is de moderniteit er de oorzaak van dat het godsdienstig leven steeds meer zal worden bepaald door een religieuze pluralistische context (Smith1962:127-128). Het leven - en daarmee het religieuze leven - speelt zich in toenemende mate af in een omgeving waar de vragen rond zin, zinloosheid, normativiteit, theologie en ethiek vanuit verschillende religieuze perspectieven gesteld en beantwoord zullen worden. In dat opzicht kan men spreken van een culturele en godsdienstige verandering die zijn weerga in de geschiedenis van het westen niet kent. Deze veranderingen zijn het gevolg van een proces waarin de wereld steeds kleiner, de mobiliteit steeds groter en de ontmoetingen tussen mensen van verschillend ras, cultuur en godsdienst steeds intensiever werden. Dat proces werd versneld door de voortgaande dekolonisatie sinds het midden van de vorige eeuw en het daarbij behorende groeiend politiek - economisch - wetenschappelijk - cultureel - en religieus zelfbewust zijn binnen andere, niet - westerse culturen en godsdiensten. Het westerse superioriteitsdenken werd door dit zelfbewustzijn aangetast. De impact van dit alles werd binnen het christendom nog versterkt door de intensiteit van de interreligieuze dialoog. Daardoor kwamen nieuwe inzichten beschikbaar van hen die in andere multireligieuze tradities dan christenen staan. In dat proces zijn het niet alleen de politieke systemen of religieuze opvattingen die elkaar ontmoeten, maar eveneens mensen met ogenschijnlijk totaal verschillende culturele - en religieuze achtergronden die met elkaar in gesprek komen. Door de veelvormigheid en gemeenschappelijkheid van de religies ontstond bij sommigen van hen een besef van een universalistisch karakter in de religies. Bij veel mensen heeft het geleid tot een blik van verandering en een kritische kijk op de verhouding tussen religies en het absolute karakter van het christendom. Het contact en de daadwerkelijke ontmoetingen met mensen uit andere religies deden de behoefte ontstaan aan een nieuwe oriëntering welke rekening houdt met het denken en beleven van mensen uit die andere godsdiensten. Zo worden er als gevolg van dialoog en confrontatie kritische vragen gesteld bij de waarheidsaanspraken van de traditionele religies. Het is dan ook voor de handliggend dat de hedendaagse theologie zich bezighoudt met de consequenties van die interreligieuze verhoudingen tussen het christendom en de overige godsdiensten. De Anglicaanse godsdienstfilosoof en theoloog John Hick, (1922), heeft aan de wijzigingen van die verhoudingen een belangrijke bijdrage geleverd. Persoonlijk acht ik het bijzondere van Hick's denken, wat betreft de religieuze pluraliteit, dat het aansluit bij de vermoedens en uiteindelijke constatering die ik zelf deed inzake het pluralistische karakter van de religies. Bovendien zijn het Hick 's theologisch - filosofische studies geweest die mij leerden dat de totale werkelijkheid van de religies veel breder moest zijn dan het gelimiteerde kengebied van de eigen cultuur en traditie. De fascinatie voor zijn werk heeft geleid tot mijn wens een onderzoek te doen naar zijn filosofisch - theologisch denken. Ogenschijnlijk zijn ertussen de religies immense inhoudelijke verschillen. Gelijktijdig viel mij bij de bestudering van Hick's werk op dat er veel argumenten zijn om te veronderstellen dat er belangwekkende parallellen

bestaan in de verschillende tradities. Mij bleek dat de aanwezigheid van spiritualiteit in elke religie een constante is die gebonden is aan de taal en het vigerende mens- en cultuurbeeld. Op grond hiervan zijn er meerdere benaderingen mogelijk om de verhouding te bepalen tussen Christendom en de overige godsdiensten.

Ten eerste is er de benadering waarbij de christelijke traditie het centrale referentiepunt blijft maar dit zal op voorhand onacceptabel zijn voor de niet-christelijke godsdiensten.

Ten tweede: de benadering van een radicaal pluralisme; hierdoor wordt de ander in zijn anderszijn maximaal gerespecteerd. De dialoog bestaat dan uit het kennismaken van de onderlinge verschillen en parallellen.

Vervolgens is er de pluralistische benadering van Hick, waarbij de spiritualiteit het leidende principe wordt om de verhouding christendom en de overige godsdiensten te bepalen. In het werk van Hick komt het pluralistische karakter van de spiritualiteit dan ook in extenso aan de orde. Het opent nieuwe interessante mogelijkheden voor de interreligieuze dialoog in de globaliserende wereld. Al deze ingrijpende veranderingen van het religieuze veld die in het werk van Hick gepresenteerd worden, hebben geleid tot de volgende onderzoeksvragen:

a) *Wat houdt de theorie van de pluralistische religies van Hick in?*

b) *Hoe past het in het geheel van zijn denken?*

c) *Wat zijn de belangrijkste kritieken en hoe zijn deze te beoordelen?*

De structuur van deze scriptie ziet er als volgt uit:

In het eerste hoofdstuk worden de drie belangrijkste theologische modellen besproken, te weten het exclusivisme, inclusivisme en het pluralisme. Deze modellen zullen onderling worden vergeleken en beoordeeld op hun overeenkomsten en contradicties. Bovendien komt aan de orde in welke mate genoemde modellen voldoen om de onderlinge verhoudingen tussen de religies weer te geven.

In het tweede hoofdstuk komt de evolutie van Hick's denken, geïllustreerd door zijn biografie en bibliografisch overzicht van zijn belangrijkste werken aan de orde.

Het derde hoofdstuk behandelt de interpretatie van de religieuze ervaring gebaseerd op zijn boek *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*. In dit boek komt Hick tot de conclusie dat de filosofisch - theologische werkelijkheid éénduidig zou zijn, mede er van uitgaande dat de spiritualiteit een universeel pluralistisch fenomeen betreft. Aansluitend wordt ingegaan op de consequenties van Hick's beoordelingen speciaal in relatie tot de interreligieuze dialoog.

In het vierde hoofdstuk wordt aandacht besteed aan de kritieken op het pluralistische model van Hick. Welke argumenten zijn er die het pluralistische model van Hick onder kritiek stellen? En wat zijn de mogelijke tegenargumenten van Hick?

De paper eindigt met een afsluitend vijfde hoofdstuk bestaande uit de samenvatting en de conclusies. De conclusies van de afzonderlijke hoofdstukken zullen daar met elkaar verbonden worden.

Om de onderzoeksvraag over de pluraliteit van de religies te kunnen beantwoorden heb ik een literatuurstudie gedaan. Er zal gebruik worden gemaakt van rapporten, literatuur, boeken, digitale informatie en tijdschriftartikelen. De bevindingen van deze studie zullen thematisch per hoofdstuk worden behandeld.

Hoofdstuk 1: Drie theologische modellen voor de interreligieuze dialoog

1.1 Inleiding

De pluraliteit van de religieuze werkelijkheid is een gegeven van alle tijden. Geheel nieuw is het toenemende inzicht dat het religieuze pluralisme een veelheid van vragen oproept voor de christelijke theologie. Dit betekent dat de tijd van de culturele - theologische dominantie van de westerse cultuur door de moderniteit voorgoed is beëindigd. Er worden nu immers vragen gesteld of de presentie van het Heilige uitsluitend kan worden gevonden in de christelijk - culturele traditie. En hoe ziet het christendom zichzelf in de nieuwe werkelijkheid van de religieuze pluraliteit? Hick realiseerde zich dat het christen zijn verregaand te herleiden is tot de vigerende cultuur en de daarmee verbonden levenssituatie. Kan het christendom - als vertegenwoordiger van de enige absolute, unieke en universele waarheid voor de gehele mensheid - nu nog haar traditionele positie behouden? Indien het christendom pretendeert de enige toegang te zijn tot het Heilige, hoe dient men zich dan te verhouden tot de overige wereldgodsdiensten?

Al deze vragen raken de essentie van het christelijke denken en haar relatie met het plurale bestaan van de wereldreligies. Het christendom was al in haar begintijd bekend met het religieuze pluralisme immers, het ontstond vanuit het jodendom, mysteriegodsdiensten en filosofische hypothesen uit de antieke wereld (zie Race 1983:1). Het pluralisme werd minder relevant voor het christendom omdat het zich na enige tijd wist te verbinden, met de leidinggevende - en politieke cultuur. Daarnaast beschouwde de westerse cultuur zich na de verlichting cultureel - en wetenschappelijk superieur aan de andere culturen en stromingen. Het gevolg was dat het christendom als exponent van die cultuur, zich vele eeuwen lang op theologisch gebied verheven kon voelen boven alle andere religieuze stromingen. Zo anders werd de positie van het christendom in de moderne tijd, een tijd die uitdaagt tot bewustwording van de eigenheid en gelijktijdig zoekt naar een nieuwe verhouding in gelijkwaardigheid tot de andere godsdiensten. Er zijn nu drie hoofdlijnen te onderscheiden die de traditie bewust maakt van de religieuze pluralistische werkelijkheid in de moderne tijd.

1) De verhoogde mobiliteit van de moderne wereld en haar communicatiemiddelen brachten het christendom in contact met de werkelijkheid van hoogontwikkelde religieuze tradities. Het gevolg was dat oude opvattingen moesten worden herzien. Immers, men werd geconfronteerd met diepgewortelde religies in heel oude culturen, waarin hoogontwikkelde spiritualiteit, normativiteit, theologisch inzicht en ethiek aanwezig bleken te zijn, maar ook een diep besef van een transcendente Werkelijkheid. Daarnaast had men een hoge achting voor de omringende natuur; de westerse mens kon hier een voorbeeld aan nemen. Inmiddels zijn er op persoonlijk niveau vele interreligieuze contacten en hieruit blijkt dat existentiële vragen niet wezenlijk verschillen van de vragen die in het christendom worden gesteld. Bijvoorbeeld vragen over het ontstaan van het leven, de kosmos, de voortgang daarvan of de

gedachte eindbestemming komen ook in andere religies voor. De notie dat de wereld in toenemende mate door de moderniteit een “*global village*” wordt, betekent dat dialoog en confrontatie met de andersdenkenden steeds meer bewustwording en erkenning van pluraliteit zullen oproepen.

2) Op academisch niveau is een veelheid aan theologische inzichten ontstaan over de wereldreligies. De comparatieve theologie stelde er zeer gedetailleerde informatie over vast. Er vonden uitwisselingen plaats op filosofisch - en theologisch niveau. In deze contacten werden de verschillende theologische benaderingen van christelijke traditie en die van de anderen naast elkaar gelegd en vergeleken. De vragen die dan gesteld kunnen worden zijn: is het christelijke godsbeeld vergelijkbaar met bijvoorbeeld het Islamitische godsbeeld? Vervolgens de vraag: op welk punt is de vergelijking nog valide en waar niet? Wat is de rol van de culturele inkleuring bij het vergelijken van godsbeelden uit totaal verschillende tradities? Op theologisch - spiritueel niveau staat de theologische reflectie centraal. Te denken valt aan diepgaande vergelijkende studies over de wederzijdse vormen van spiritualiteit en de transpersoonlijke fenomenen die daarmee gepaard kunnen gaan. Ook een belangrijk aspect in deze tijd is het verschijnsel van de multiculturele religieuze samenleving. Nooit eerder is de christelijke traditie zo indringend geconfronteerd met exotische religies; de pluraliteit in de samenleving is overal aanwezig. Op academisch niveau betekende dit: vanuit welke positie moet de interreligieuze dialoog gevoerd worden?

3) Tenslotte kunnen worden genoemd de nieuwe inzichten van niet-christelijke religies door het werk van zending, missie en zakelijke contacten. Men trof een andere werkelijkheid aan dan de veronderstelde werkelijkheid. Maar ook het ontwakende politieke bewustzijn van de wereldreligies confronteerde de westerse mens met de vitaliteit en veelvormigheid op het religieuze veld in de moderniteit. De beschreven drie hoofdlijnen hebben in de wereld geleid tot een nieuw bewustzijn van de pluralistische - religieuze werkelijkheid. Als antwoord op de plurale mogelijk confronterende werkelijkheid van de religies is heroriëntering van de eigen posities en die van de anderen in het licht van de nieuwe feitelijke werkelijkheid gewenst. Immers, er is een nieuwe situatie ontstaan voor de maatschappij en het christendom. Een situatie van confrontatie en dialoog met het pluralistische religieuze veld op de wereld. De veelzijdigheid van de wereldreligies roept voor het christendom vragen op hoe de pluraliteit onder ogen te zien, maar schept ook mogelijkheden om het zelf verstaan van de eigen religie te bevorderen. De godsdienstwetenschapper Alan Race beschrijft vanuit het pluralisme de consequenties van de nieuwe religieuze werkelijkheid als volgt:

Christian theology cannot develop much further in the later part of the twentieth-one century without giving conscious recognition to the fact that other communities of living faith, vastly different from the Christian, now exist alongside it. Ultimately, therefore, the encounter between Christianity and the other faiths is essential for Christian self-understanding (Race 1983:Preface, (x).

Kerk en samenleving kwamen in het midden van de 20^e eeuw in velerlei opzichten onder druk te staan. De cruciale vraag luidde: hoe dient in de moderniteit het christendom zich te verhouden tot de omringende wereldreligies? Is deze basisvraag verbonden met een ander belangrijk uitgangspunt namelijk of het bestaande theologisch wereldbeeld nog wel toereikend is voor het beschrijven van de gewijzigde religieuze werkelijkheid? De diversiteit van zovele religieuze tradities binnen één natie heeft bij velen geleid tot een gewijzigde visie op de verhouding tussen de nieuwe religies en de oude zekerheden betreffende het “absolute, definitieve en unieke” van het christelijke geloof. Een religieuze theologische paradigma verandering lijkt onafwendbaar omdat het huidige model geen rekening houdt met andere wereldgodsdiensten in gelijkwaardigheid. Een nieuw paradigma dient rekening te houden met het feit dat andere religieuze tradities zoals het jodendom, islam, hindoeïsme en boeddhisme deel uitmaken van de cultuur waartoe ook wij behoren. Al deze tradities - evenals het christendom - hebben hun visies op wat recht en onrecht, juist en onjuist, goed en kwaad is. Zij allen maken aanspraak op de “absolute, definitieve en unieke waarheid”. In deze complexe leefomgeving zal de godsdienstfilosoof en theoloog zich dienen te realiseren dat hij deel uitmaakt van een wereldwijde gemeenschap van godsdiensten die allen nadenken over dezelfde existentiële, ontologische vragen van het menselijk bestaan. Hier blijkt dat de diepste vragen van het menszijn gesteld worden in alle religies. Dit heeft als consequentie dat deze vragen niet meer eenzijdig vanuit het christendom besproken kunnen worden maar vanuit een multireligieuze context. Op die grond heeft de godsdienstfilosoof en theoloog John Hick een pluralistische theologie van de religies geformuleerd op basis waarvan de verhouding christendom en de niet-christelijke godsdiensten kan worden weergegeven. Voorafgaand aan de bespreking van zijn theologisch denken worden eerst - voor een beter begrip - de drie klassieke theologische concepten besproken zoals beschreven door de engelse theoloog Alan Race in zijn gezaghebbende boek *“Christians and Religions Pluralism. Patterns in the Christian theology of religions”* (Race.1983). Deze drie theologische typologieën geven op een analytische wijze de verhoudingen weer van het christendom tot de overige religies Het zijn drie verschillende modellen, elk met hun pro’s en contra’s. Niet één enkel model geeft de theologische werkelijkheid echt weer maar het is een hulpmiddel ter verduidelijking.

1.2 Exclusivisme

De tegenwoordige pluralistische - religieuze realiteit betekent voor het christendom dat zij zich met vele andere respectabele religies geconfronteerd ziet. Dat is het effect van de globalisering en de moderniteit. De vraag die nu kan worden gesteld is: hoe dienen christendom en de overige tradities zich onderling tot elkaar te verhouden. Voor de beantwoording van deze vraag beroept Alan Race zich op de genoemde theologische concepten in een poging om vanuit deze concepten de religieuze identiteit van de religies te kunnen beschrijven. Zijn benadering kent drie onderverdelingen te weten het exclusivisme, inclusivisme en het pluralisme. Wat betreft het exclusivisme in de christelijke traditie

definieert A.Netland, professor in de filosofie van de godsdienstwetenschappen, in de bundel “*Christian Approaches To Other Faiths*” het exclusivisme als volgt: (Netland 2008:37).

- 1) *The Bible is God’s distinctive written revelation; it is true and fully authoritative; and thus where the claims of Scripture are incompatible with those of other faiths, the latter are to be rejected.*
- 2) *Jesus Christ is the unique incarnation of God, fully God and fully man ,and only through the person and work of Jesus is there the possibility of salvation.*
- 3) *God’s saving grace is not mediated through the teachings, practices or institutions of other religions.*

Het exclusivisme in bovenstaande vorm wordt ook omschreven als het absolutisme zoals het voorkwam in de eerste eeuwen van het christendom en nu nog wordt gevonden bij de Lutheranen en in het Calvinisme. Het kenmerkende van de christelijke exclusivistische benadering is de these dat er uitsluitend bij de God van het christendom, waarheid, verlossing, beleving en bevrijding voor de mens te vinden. Religieuze stromingen die zich buiten de christelijke werkelijkheid bevinden werden of worden op voorhand uitgesloten van de Waarheid. In haar waarheidsaanspraken heeft het christendom zich sterk exclusivistisch ontwikkeld en dit heeft meerdere redenen. De vraag die nu gesteld kan worden is: welke argumenten liggen ten grondslag aan het verabsoluteren van de christelijke leringen? Ten eerste: In de beginperiode van het christendom bestond er een grote veelvormigheid aan religieuze interpretaties van de werkelijkheid. Er was nog niet één enkele religie volledig geïnstitutionaliseerd. Het gevolg van deze vrijheid was een bonte verzameling van filosofische - en theologische opvattingen die doorgaans conflicterend waren met de christelijke opvattingen. Zo waren er allerlei theologische geschilpunten over de ware christelijke leer, gnostische, filosofische stromingen, natuurgodsdiensten, polytheïsme, syncretisme, henotheïsme en de verschillende varianten van het jodendom. In dit turbulente religieuze klimaat ontstond in het christendom de wens zich te beschermen tegen de niet - christelijke stromingen maar ook tegen de schismatici. Het antwoord van de Kerk werd de exclusivistische claim “*extra ecclesiam nulla salus*”, of buiten de Kerk geen heil. De oorspronkelijke context van deze uitspraak is binnenkerkelijk. Het werd gebruikt ter correctie van diegenen die zich niet onderwierpen aan het kerkelijke gezag. Dit veranderde nadat het christendom in de vierde eeuw een staatsgodsdienst werd. Sindsdien wordt de uitspraak ook buitenkerkelijk gebruikt. Met de verandering van de politieke status van het christendom verandert dus ook de betekenis die wordt toegekend aan de uitspraak “*extra ecclesiam nulla salus*” (Goris 2008:52-73).

Ten tweede: Het christendom was voor het Romeinse Rijk een belangrijke factor voor het bewaren van de politieke stabiliteit geworden. Keizer Constantijn als regerend hoofd van het Romeinse Rijk werd christen in 312 A.C. en een jaar later werd door hem het christendom gelegaliseerd. Nog weer enige jaren later, tijdens het concilie van Nicea in 325 A.C. werd een aanvang gemaakt met het

vastleggen van de belangrijkste geloofsbelijdenissen van het christendom. Sindsdien werd het concilie van Nicea het dogmatisch referentiepunt voor de latere Rooms Katholieke - en Oosterse Orthodoxe Kerk. In 396 A.C. verbond het christendom zich staatsrechtelijk met het Romeinse Rijk en werd door Keizer Theodosius tot staatsgodsdienst uitgeroepen (Armstrong 2006:127-128). Sinds dit historische vertrekpunt werd de exclusivistische houding van het christendom door niets meer belemmerd.

Ten derde: Het christendom is voortgekomen uit het jodendom. Vanaf Genesis tot aan het begin van de jaartelling is het kenmerk van het jodendom exclusiviteit en particulariteit. Het jodendom definieerde zichzelf als het door Jahweh uitverkoren volk en als eerste monotheïstische religie. Bovendien stond het jodendom door de convenanten in een bijzondere relatie tot Jahweh en de wereld. De hele Thora en daarmee de geschiedenis van het jodendom als een licht voor de wereld is uniek, absoluut en exclusief. Het is logisch dat het christendom, voortgekomen uit het jodendom, ook die exclusivistische kenmerken draagt. Maar de verschillen met het jodendom en het veel latere christendom blijven opmerkelijk immers, in het jodendom staat Jahweh, de wet en de Thora centraal. In het christendom is dat God, het Nieuwe Testament, het christusgebeuren, de Kerk en de kerkleer. Sindsdien verloopt de toegang tot God via het Nieuwe Testament, Christus, de Kerk en de kerkleer. Jezus is Gods enig geboren Zoon, ontvangen door de Heilige Geest en geboren uit de maagd Maria. Vervolgens, Jezus is gekruisigd, gestorven, begraven en op de derde dag opgestaan (Lochem2002:123-136). Al deze markante gebeurtenissen en ontwikkelingen bestempelen het christendom als hoogst bijzonder, uniek en exclusief. Dit exclusieve accent werd nog versterkt door het voorafgaande jodendom als het uitverkoren en exclusieve volk van Jahweh, het licht der wereld. En zo werd het christendom als staatsgodsdienst binnen het Romeinse Rijk uitgedaagd zelf het vaandel van het licht der wereld uit te dragen.

Resumerend: Het exclusivistische karakter van het christendom heeft door de relatie met het jodendom een diep historische achtergrond. Het werd een staatsgodsdienst en de absolute vertegenwoordiger van de enige Waarheid. In aanvulling hierop werd het exclusieve karakter van het christendom nog bevorderd door de religieuze pluriformiteit van de cultuur omdat men de eigen geloofsleer daartegen diende te verdedigen.

Hoewel het exclusivisme schijnbaar uitsluitend een christelijke geloofshouding betreft, is dit niet het geval. Ook binnen het boeddhisme en de islam is het exclusivisme bepalend voor de traditie. Het uitgangspunt is daarbij steeds dat God, Allah of het Nirwana, zich op een unieke wijze heeft geopenbaard in de persoon van een goddelijke mediator, zoals Jezus in het christendom, Mohammed in de islam en Boeddha in het boeddhisme. Een verschil is dat in het christelijke exclusivisme een fundamentele scheiding wordt gemaakt tussen enerzijds het christendom en anderzijds de andere godsdiensten. Exclusivisten zijn de mening toegedaan dat de eigen positie de ware is en daarom zijn andere posities onwaar of gedeeltelijke waar, voor zover ze overeenstemmen met de eigen positie (zie Stichting Europese Apologetiek). Het epistemologische bezwaar is dat er op voorhand van wordt uitgegaan dat de eigen positie absoluut waar en gerechtvaardigd is. Dit is een a-priori positie en op die grond staat deze stelling niet open voor verificatie of confirmatie. De theorie van het christelijke

exclusivisme is slechts één van de gezichtspunten die in het geding zijn in het contact met de andere godsdiensten.

Ten vierde: De christelijke orthodoxie werd gefundeerd op het Nieuwe Testament en op die grond werd het een exclusivistische geloofsopvatting. Het christusgebeuren, de triniteit - en de incarnatieleer zijn primair en uniek binnen de wereldgodsdiensten. Dit heeft de historische orthodoxe ontwikkeling van het christendom door de eeuwen heen bepaald. De vraag is nu: kan het exclusivisme in de moderne wereld nog een adequate respons zijn op de recente nieuwe kennis die inmiddels beschikbaar is over de andere wereldreligies? Het grootste deel van de mensheid wordt door het christelijke exclusivisme a-priori veroordeeld tot het aanhangen van een onjuiste religie (zie Race1983:25-26). Bovendien, religieuze waarheden zoals verwoord in het exclusivisme zijn mede ontstaan in de wisselwerking tussen cultuur en de geldende religieuze filosofische opvattingen. Zowel het Oude - als het Nieuwe Testament waren niet bekend met de islam, hindoeïsme of boeddhisme en dus konden die opvattingen niet in het exclusivisme worden verdisconteerd. Voorts is het exclusivistische model een theologisch ontwerp van de christelijke westerse cultuur. Dit gegeven brengt restricties mee voor het analyserende karakter van de theorie. Immers, voor de beoordeling van een theologie van de godsdiensten is een onafhankelijke waarneming voorwaarde voor een objectieve wetenschappelijke conclusie. Er moest dus een modernere theologie van godsdiensten komen, gebaseerd op onze veel uitgebreidere kennis van de wereldgodsdiensten. Daarin kunnen de vragen aan bod komen die niet binnen de horizon lagen van de kerk en het christendom in hun ontstaansfase . Deze nieuwe theorie, het inclusivisme, is een poging om de essentie van het christendom veel breder te interpreteren en passend bij de moderne tijd. Dit onderwerp komt in de volgende alinea's aan de orde.

1.3 Inclusivisme

In de vorige paragraaf hebben we gezien dat er een grote veelvormigheid bestond van filosofische - en religieuze stromingen tijdens de ontstaansfase van het christendom. Deze diversiteit nam geleidelijk af sinds het christendom de religieuze hoofdstroming werd en uiteindelijk staatsgodsdienst. De christelijke traditie verwierf zich een bevoorrechte status door haar verbinding met de macht van het Romeinse Rijk. Stap voor stap begon het christendom zich in haar leringen te definiëren als de enige vertegenwoordiger van “de Weg de Waarheid en het Leven”. Het christendom als een geprivilegieerde godsdienst accentueerde haar plaats onder de godsdiensten als ‘superieur, uniek, absoluut en exclusief’. Zo anders dan de attitude van het exclusivistische christendom is de toon van het Nieuwe Testament waarin een aantal malen wordt beklemtoond dat God universeel werkzaam is zowel binnen als buiten het christendom. Op die grond kan geen particulariteit aan het christendom worden toegekend (Cheetham 2008:65). Bovendien was het christendom intern zelf niet altijd even éénvoudig in wat de juiste leer zou moeten zijn. Diversiteit en pluriformiteit in opvattingen en uiterlijke religieuze vormen hebben haar vanaf het eerste begin gekenmerkt. Het grote verschil met de huidige tijd is, dat het

christendom zich nu geconfronteerd ziet met de wereldgodsdiensten. Zij claimen ook de toegang tot “de Weg de Waarheid en het Leven” te kennen. Sindsdien worden er aan de christelijke traditie vele vragen gesteld over de gewenste verhouding van het christendom tot de overige wereldreligies en daarbij de plaats van het christendom. Voor de beantwoording van deze vragen onderzocht Alan Race eerst het inclusivistische model en later in zijn ontwikkeling het pluralistische model. Door het inclusivistische model werd het bij benadering mogelijk dat het christendom een relatie kon hebben met overige axiale religies. Deze ontstond in de loop van de 20^e eeuw als een meer positieve visie op de relatie tussen het christelijke geloof en andere religies. Voor de katholieke theoloog Karl Rahner (1904-1984) was het inclusivisme een basis om zijn visie daarop als een variant te ontwikkelen. (Dit model zal aansluitend worden behandeld). Illustratief voor het inclusivisme is het uitgangspunt dat wanneer andere religies waar zijn, dan enkel en alleen in relatie tot het christendom. Het christendom bezit de volle waarheid; anderen kunnen en mogen hierin delen. Daar waar het exclusivisme vanuit het christelijk binnenperspectief al bij voorbaat elke waarde van de niet- christelijke godsdiensten ontkent, legt het inclusivisme sinds de 20^e eeuw de nadruk op Gods universele heilswens en de daaruit voortvloeiende overtuiging dat ook niet-christenen kunnen worden gered. Deze nieuwe benadering van het katholicisme tot de overige godsdiensten wordt zeer expliciet tijdens het tweede Vaticaans Concilie in het document *Nostra Aetate* als volgt omschreven: (zie www.rk.documenten.nl/index).

De katholieke Kerk wijst niets af van wat er aan waars en heiligs is in deze godsdiensten. Met oprechte eerbied beschouwt zij die vormen van handelen en leven, die normen en leerstelsels, die wel in vele opzichten afwijken van hetgeen zijzelf gelooft en voorhoudt, maar toch niet zelden een straal werkaatsen van de Waarheid, die alle mensen verlicht. Zijzelf echter verkondigt zonder ophouden en moet steeds blijven verkondigen de Christus, "de Weg, de Waarheid en het Leven" (Joh. 14, 6), in wie de mensen de volheid vinden van het godsdienstig leven en in wie God alles met zich heeft verzoend

Het inclusivisme kenmerkt zich door trouw te blijven aan de christelijke orthodoxie en gelijktijdig stelt zij zich open voor andere godsdiensten. De belangrijkste dogmata zijn: Jezus is uniek ten opzichte van - en superieur aan de andere niet- christelijke religieuze representanten. De incarnatieleer van God in Jezus is ook werkzaam in andere religies. De niet-christelijke godsdiensten dienen positief te worden beschouwd als een deel van Gods plan met de wereld maar de incarnatieleer blijft superieur en is derhalve het referentiepunt. Tenslotte, God is via dit christendom ook in de andere godsdiensten aanwezig. Daarom dient het christendom andere godsdiensten - indien mogelijk - in te sluiten of zonedig af te wijzen. Rahner heeft om de verhouding van het christendom tot de overige godsdiensten te duiden het begrip “anonieme christenen” geïntroduceerd. Dit is een nieuw theologisch - inclusivistisch model van het christendom. Gelovigen uit andere godsdiensten worden geacht als behorende tot de christelijke traditie. Immers, zonder het zeker te weten volgen zij de orthopraxis: elke handelingsact is verbonden met hoge ethische normatieve principes. Bovendien erkennen deze gelovigen - als een

bewustwording vanuit de natuurgodsdiensten - een Transcendente werkelijkheid. Daarnaast accentueert Rahner de intentie van God tot behoud van alle mensen. Zolang deze mensen niet op een adequate wijze met het christendom in aanraking zijn gekomen blijven het - aldus Rahner - anonieme christenen. Opmerkelijk is dat Rahner met zijn inclusivistische variant het christendom een veel bredere basis verschaft. Hierbij hebben gelovigen uit andere godsdiensten toegang tot het christendom en blijft het geïnstitutionaliseerde christendom het definitieve ijkpunt. Zowel het exclusivisme als het inclusivisme vinden hun basis in het christendom. Hier tegenover staat het pluralistische model als een theorie om de verhoudingen van de godsdiensten te beschrijven. Dit pluralistische model wordt in de volgende paragraaf besproken.

1.4 Pluralisme

In de twee vorige paragrafen werden de theologische modellen exclusivisme en inclusivisme besproken. Het exclusivisme is te duiden als 'buiten de Rooms-katholieke Kerk is er geen heil'. Elke andere opvatting werd op voorhand als onjuist aangemerkt. Als reactie op de beperkingen van het exclusivisme ontstond het inclusivisme. Het inclusivisme stelt dat God evenzeer werkzaam is via de christelijke traditie in andere godsdiensten. Ook het inclusivistisch wereldbeeld werd in de vorige eeuw onder kritiek gesteld omdat de religieuze werkelijkheid drastisch was gewijzigd. Immers, zowel het exclusivisme als het inclusivisme kenden totnogtoe het christendom als centraal referentiepunt in de dialoog met andere religies. De toen geldende assumptie was dat de Europese cultuur, technologie, het christendom en de blanke man de leidende elementen in de wereld waren. Inmiddels is dit wereldbeeld door moderniteit, historiciteit en globalisering veranderd en is de multireligieuze werkelijkheid alom aanwezig. Als gevolg van de gewijzigde percepties op de positie van de Europese cultuur en in het bijzonder van het christendom wordt zij nu beschouwd als één van de wereldreligies naast en niet boven de overige wereldreligies.

Daarnaast ontstond door het multireligieuze karakter van de moderne wereld de behoefte aan dialoog met de wereldreligies op basis van gelijkwaardigheid. De beperkingen van het inclusivistische model om de multireligieuze werkelijkheid te duiden heeft geleid tot de keuze voor het theologisch - pluralistische model. Met het begrip 'pluralistisch model' wordt uitgedrukt het besef dat de christelijke theologie vanuit een ander perspectief moet gaan denken namelijk rekening houdend en dialogiserend met een veelheid van religieuze tradities. Het pluralisme kent twee hoofdonterscheidingen: ten eerste, de aanwezigheid van verschillende religieuze stromingen binnen één en dezelfde traditie en ten tweede: de verschillende religieuze tradities in een zelfde regio. In het belang van de onderzoeksvraag beperk ik mij tot de laatst genoemde vorm van pluralisme. Bepalend voor deze vorm van pluralisme is de stelling van Vlach: (zie www.theologicalstudies.org)

“All major world religions lead to God and Salvation.”

Vervolgens is de assumptie dat alle grote godsdiensten gelijkwaardig zijn en allen verwijzen naar God in samenhang met soteriologische belevingen die tot uitdrukking zijn gebracht in vigerende culturele - en religieuze concepten. Hieruit volgt dat het pluralisme in principe niet één religie beschouwt als inherent superieur aan een andere religie. Alle grote religies zoals het christendom, hindoeïsme, boeddhisme en islam verschillen maar zijn gelijkwaardig in hun wegen tot de Transcendentie. Er kunnen verschillen zijn in geloofsveronderstellingen, rituelen, poëzie, mystiek en dogmatiseringsen, maar wat betreft de kernnotie, de verwijzing naar een Transcendentie, blijkt er éénheid te zijn. Daarnaast zijn de normeringen en de ethiek van de wereldreligies evenzeer verrassend congruent.

Volgens het pluralisme is duidelijk geworden dat de vigerende theologische modellen het exclusivisme en inclusivisme niet meer adequaat de moderne multireligieuze werkelijkheid kunnen beschrijven, want zij zijn beiden op verschillende wijzen verbonden met het christendom. De pluralistische benadering biedt zich aan als één van de antwoorden op de multireligieuze samenleving. Voor de christelijke traditie doen zich nu de volgende consequenties voor betreffende de religieuze diversiteit.

- 1) De religieuze diversiteit is blijvend aanwezig in het samenleven.
- 2) Het is niet te verwachten dat er één wereldreligie zal ontstaan, omdat elke religie een synthese is van de geldende theologische, wetenschappelijke en cultureel filosofische opvattingen.
(Hick1989:379).
- 3) Niet één enkele religie kan claimen in het bezit te zijn van volledige valide wetenschappelijke, theologische universeel geldige waarheidsaanspraken.
- 4) Het begrip uniciteit is van toepassing op elke religieuze traditie.
- 5) Elke religie kent sporen van waarheid geformuleerd binnen de geldende regels van het wereldbeeld. Religieuze waarheid is dus het voor waar houden van een gedeelde werkelijkheid binnen de groep.

De consequenties van het pluralisme zijn voor het christendom groot. Want, aldus Race, als ook andere religies claimen de mens te kunnen leiden tot bevrijding en soteriologische ervaringen, dan volgt hieruit een relativering van de christelijke waarheidsaanspraken. Vervolgens is de christelijke traditie moreel theologisch verplicht op basis van haar christelijke principes van achting en respect voor de medemens in dialoog te gaan met de andere godsdiensten. Bovendien heeft de christelijke theologie de opdracht om tot een beter zelf verstaan te komen van de eigen waarheidsaanspraken. Tenslotte - omdat het exclusivisme en het inclusivisme geen adequate antwoorden bleken te zijn op de multireligieuze samenleving - ontstond als een logische resultante het interreligieus pluralisme. Heel treffend omschrijft Alan Race de uitdaging van de huidige religieuze werkelijkheid:

The relation between religions must take the form of a common search for truth. While holding that our own convictions are true and right, to recognize that, in some measure, all the higher religions are also revelations of what is true and right. They also come from God, and each presents some facet of God's truth. (Race 1983:72).

Eenzijds door de verbondenheid van de verschillende religies en anderzijds door de culturele theologische beperkingen van die religies hebben de pluralisten het monotheïstisch tijdperk beëindigd ten gunste van de interreligieuze dialoog. De erkenning van de gelijkwaardigheid van godsdiensten betekent een veelheid van opvattingen over de “*Ultieme Werkelijkheid*”. Op het vlak van de interreligieuze dialoog leken er hoopvolle perspectieven te ontstaan. Gelijktijdig ontstonden er door de erkenning van de gelijkwaardigheid van godsdiensten onoverbrugbare verschillen in die dialoog. Het pluralistische model zoals gepresenteerd door Alan Race roept veel vragen op omdat de erkenning van de gelijkwaardigheid van godsdiensten niet betekent dat dogmatische posities of opvattingen over de “*Ultieme Werkelijkheid*” ontvankelijk worden voor dialoog. Bovendien, het leidt tot een relativering van de christelijke positie. Op grond van deze beperkingen van het model van Allen Race komt in hoofdstuk 2 een complexere versie van het pluralisme aan de orde.

1.5 Conclusie

De bedoeling van dit hoofdstuk is geweest om vanuit drie verschillende theologische benaderingen duidelijkheid te verkrijgen over de verhouding van het christendom tot de overige godsdiensten. Het eerste en tegelijk het oudste model geeft het theologisch exclusivistisch wereldbeeld weer. Het ontwikkelde zich in de vroegste periode van de ontstaansgeschiedenis van het christendom. Het leidende thema van het exclusivisme werd: buiten het christendom en kerk is er geen heil. Deze stelling werd door de kerk verwezenlijkt om zichzelf te beschermen tegen de schismatici en een veelheid van filosofische - theologische stromingen. Vervolgens bracht de éénvoudigheid van het exclusivisme stabiliteit in het Romeinse Rijk omdat het christendom staatsgodsdienst werd. Het exclusivisme won nog meer aan gezag door zich te verbinden met de Europese cultuur. Het Europese continent was eeuwenlang het gezaghebbende werelddeel en op vele gebieden superieur zoals in wetenschap, kunst, militaire macht en economie. Het is logisch dat het christendom zich ook, in navolging van de Europese cultuur, beschouwde als de enig juiste godsdienst op aarde. Dit perspectief van de exclusiviteit van de Europese cultuur en christendom, kwam geleidelijk onder kritiek te staan; het betekende het einde van “*the splendid isolation*” van het christendom. Als gevolg van de moderniteit werd in de vorige eeuw het christendom geconfronteerd met vele gerespecteerde andere godsdiensten. Ook die andere godsdiensten claimen een toegang tot verlossing, bevrijding en beleving te hebben. Ook claimen zij de waarheid en uniciteit van de eigen positie. Om tot een betere verhouding te komen met de inmiddels omringende wereldgodsdiensten werd het exclusivisme minder geschikt bevonden als

theologisch model. Het werd beschouwd als te absolutistisch omdat het slechts één waarheid erkent namelijk de eigen waarheid. De waarde en rijkdom van de overige godsdiensten werden a-priori als onjuist opgevat.

Het inclusivisme werd als nieuw theologisch model ingevoerd om de verhouding van het christendom en de overige godsdiensten weer te geven. Het kenmerk van het christelijk inclusivistische model is dat de overige godsdiensten worden beoordeeld vanuit het christelijk binnenperspectief. De sporen van waarheid gevonden in de andere religies kunnen waar zijn indien zij overeenstemmen met de centrale uitgangspunten van het christendom. Het christendom is en blijft in de beoordeling van de ander het referentiepunt. Vervolgens worden gelovigen van andere godsdiensten die leven naar de orthopraxis van het christendom beschouwd als behorend tot het christendom. Een belangwekkend verschil tussen exclusivisme en inclusivisme is, dat het inclusivisme erkent dat niet-christelijke religies de mens ook kunnen transformeren en bevrijden. Daarnaast accepteert het inclusivistische model andere religies maar wijst ze ook af als er geen duidelijke verbinding is met de morele ethische en theologische principes van het christendom. Omdat de inclusivistische theorie, de verhouding christendom tot de niet-christelijke godsdiensten beschrijft door te refereren aan het christendom is deze benadering niet acceptabel voor de niet-christelijke godsdiensten. Het pluralistische model kent deze nadelen niet omdat het als uitgangspunt de principiële gelijkwaardigheid van de godsdiensten kent. Het model is te karakteriseren als opponent van zowel het exclusivisme en het inclusivisme daar dit theologische pluralistische model geen referentiepunt meer in het christendom heeft. Pluralisten erkennen de mogelijke gelijkwaardigheid van religies. Bevrijding en zelfvervulling kunnen worden gevonden in het pluralisme ongeacht de immense verschillen tussen de wereldgodsdiensten. De hypothese van het pluralisme is dat alle grote wereldreligies leiden tot God en bevrijding.

Uit het eerste hoofdstuk zijn nu een aantal constatering te doen:

In het boek *Christian and Religous Pluralism. Patterns in the Christian theology of religions* 1983 onderscheidt Alan Race drie verschillende grote theologische modellen die de uiteenlopende visies bijeenbrengen. De verschillende posities worden geordend in exclusivisme, inclusivisme, en pluralisme. Deze onderverdeling - met al haar tekortkomingen - wordt gebruikt in de interreligieuze dialoog en om de onderlinge verhoudingen van de godsdiensten te benoemen. Het gaat hierom typologieën die zijn ontwikkeld door theologen uit de christelijke traditie. Dit gegeven brengt op zich beperkingen met zich mee omdat het door niet-christelijke godsdiensten als westerse theologie wordt gezien. Daarnaast zijn de genoemde modellen overgenomen door anderen en ook geherformuleerd. Desondanks zijn de modellen bij benadering geschikt om analyses te maken en conclusies te trekken over de onderlinge verhouding van de wereldgodsdiensten.

Het exclusivisme is te typeren als een model dat een radicale scheiding aanbrengt tussen enerzijds het christendom en anderzijds de andere godsdiensten. Exclusivisten menen dat andersgelovigen gered kunnen worden indien zij zich wenden tot de enige juiste religie, namelijk de religie die zij zelf

aanhangen. Deze theologische houding kwam in de 3^e eeuw tot stand. Door de moderniteit kwam deze in de 20^e eeuw onder kritiek te staan.

Het inclusivisme is te typeren als een model dat tot ontwikkeling kwam in het midden van de 20^e eeuw. In tegenstelling tot het exclusivisme veroordeelt het inclusivisme niet op voorhand andere religies als onjuist. Niettemin kan op basis van analyse een niet-christelijke godsdienst worden afge-
wezen. De uitgangspositie binnen het christelijke inclusivisme is dat ook buiten het christendom
waarheid en bevrijding worden gevonden. Het inclusivisme verdedigt de stelling dat God universeel
werkzaam is en dat dit verschillende cultuur bepalende vormen kan aannemen. Hierbij blijft het
christendom het referentie punt en wordt de uniciteit in geen geval gerelativeerd. De theologische
beperking van dit model is voor de niet-christelijke godsdiensten dat er gereflecteerd wordt aan het
christendom.

Tenslotte is het pluralisme te typeren als een model dat stelt dat alle godsdiensten principieel
gelijkwaardig zijn. Het gaat er vanuit dat mensen door de verschillende religies heen bevrijding en
levensvervulling kunnen bereiken. Pluralisten hechten minder waarde aan theologische “waarheden”
omdat zij deze beschouwen als menselijke - en cultureel theologisch bepaalde constructies. Vervol-
gens is het pluralisme in zijn verschijning zeer complex daar het bestaat uit een veelheid van modellen
die slechts enkele kenmerken gemeenschappelijk hebben. Zo zijn er pluralistische modellen waar de
Logos centraal staat of de universaliteit van het begrip Pneuma. Weer een andere vorm pleit voor een
theocentrische benadering (zie Dupuis 2002:79). Het pluralisme mist een duidelijke structuur met als
gevolg dat zich een veelheid van varianten kon ontwikkelen. In het nu volgende hoofdstuk wordt het
werk van godsdienstwetenschapper John Hick gepresenteerd. Hierin staat centraal de pluraliteit van de
godsdiensten die hij tot een pluralistisch- theocentrische theorie uitwerkt.

Hoofdstuk 2: John Hick.. De evolutie van zijn denken

2.1 Inleiding

In hoofdstuk 1 werden de drie theologische modellen te weten het exclusivisme, inclusivisme en het pluralisme besproken. We zagen dat het pluralisme alle godsdiensten principieel als gelijkwaardig beschouwt. In dit hoofdstuk wordt belicht het pluralisme van John Hick, met als essentie een theorie van de godsdiensten. Markant verschil is dat het christendom in het pluralisme van Hick een verregaand theologisch transformatie proces doormaakt. Zelfs de drie belangrijkste dogmata, te weten de incarnatieleer, triniteitsleer en de verzoeningsleer worden onder kritiek gesteld (Hick1987: Preface. VIII). De oorzaken hiervan zijn dat de ontwikkelingen in de wetenschappen aanleiding geven om het christendom te evalueren in het licht van de huidige wetenschappelijke opvattingen, aldus Hick. Hij argumenteert dat de oorsprong van het heelal niet gelegen is in een goddelijke scheppingsdaad; dat de schepping niet een voltooid proces is, als beschreven in de Bijbel, maar een doorgaand proces van selectie, verandering en aanpassing waardoor de mens nooit volmaakt is geweest. De Bijbel kan feilbaar zijn en na de dood staat ons geen hiernamaals te wachten. Volgens Hick tasten bovenstaande kanttekeningen de kern van het christendom aan en dat deze posities verwijzen naar de voorwetenschappelijke periode van christendom en haar cultuur die juist in deze tijd worden beëindigd.

Wanneer het zo zou zijn dat deze geloofsopvattingen relevant zouden zijn voor het christendom dan zullen deze posities steeds meer gaan conflicteren met de moderne wetenschapsopvattingen. Bovendien, als het christendom wil vasthouden aan de letterlijke verslaggeving van de Bijbel en deze houdt voor de essentie daarvan dan zal de christelijke positie kwetsbaar worden, met als gevolg dat het christendom in en door de moderniteit gemarginaliseerd dreigt te worden. De andere mogelijkheid is dat het christendom zich oriënteert op de nieuwe culturele wetenschappelijke werkelijkheid. Verouderde metafysische posities zijn dan niet meer relevant (Hick1977:9) omdat de kernnotie van het christendom juist het bevrijdende soteriologisch karakter is en niet de dogmata. Hij stelt dat dit voor alle godsdiensten geldt. Bovendien heeft de 20^e eeuw ons in contact gebracht met een multireligieuze verscheidenheid, waarvan de bijbelse auteurs nooit hadden gehoord. Zowel het Oude - als het Nieuwe Testament waren niet bekend met de grote wereldgodsdiensten. Kritische uitspraken over andere godsdiensten kunnen op die grond niet van toepassing zijn op de islam, hindoeïsme of boeddhisme daarmee was immers nog geen contact. Het kenmerk van de moderne tijd is dat het christendom steeds meer gaat spreken over de andere godsdiensten vanuit het samenzijn met die anderen. Dan blijkt er een geweldige rijkdom aan inzichten, levensvervulling, spiritualiteit en meditatieve methoden wederzijds beschikbaar te zijn. Evenzeer volgt uit de intensieve confrontaties met de wereldgodsdiensten dat er een modus dient te worden gevonden die respectvol samenleven mogelijk moet maken. Als antwoord op de huidige multireligieuze werkelijkheid en het exclusivisme van het christendom heeft Hick zijn theorie van de religies geformuleerd. Deze theorie roept vele vragen op zoals: wat zijn de theologische

implicaties voor het christendom? Waarom beperkt het zich tot het christendom? Wat zouden de sociologische consequenties kunnen zijn voor de mens in een multiculturele maatschappij? Welke veranderingen kunnen worden verwacht aangaande de identiteit van de christen en welk doel dient een 'Pluralistic Theology of Religions'?

Al deze vragen komen aan bod in de volgende paragrafen. Alvorens het werk van Hick te bespreken zullen eerst zijn biografie en bibliografie worden vermeld zodat zijn persoon als wetenschapper, godsdienstfilosoof en theoloog kan worden gepositioneerd. Aansluitend volgt in dezelfde paragraaf zijn belangrijkste wetenschappelijke publicaties die een relatie hebben met de onderzoeksvraag.

2.2 Wie is John Hick? Een biografisch overzicht

Voorafgaand aan de bespreking van zijn bibliografie volgt eerst een illustratie van zijn betekenis als religiewetenschapper voor de wereldreligies:

John Hick: Philosopher of Religion & Theologian is an internationally read and discussed philosopher of religion and theologian. His many books have, between them, been translated into seventeen languages. More than twenty books have been published about his work in English, German, French, Chinese and Japanese. Hick has doctorates from Oxford (D.Phil) and Edinburgh (D.Litt), and honorary doctorates from Uppsala University and Glasgow University. He is an emeritus professor of both Birmingham University UK and the Claremont Graduate University, California. He is a Fellow of the Institute for Advanced Research in Arts and Social Sciences, University of Birmingham UK, and a Vice-President of the British Society for the Philosophy of Religion and of the World Congress of Faiths. (zie www.johnhick.org.uk/index).

Het doel van deze biografie is om de achtergronden van de filosofisch - theologische ontwikkelingen in Hick's leven te verduidelijken welke zoveel later resulteerde in zijn opzienbarende overstap van het christocentrisme naar het theocentrisme. John Harwood Hick werd geboren in 1922 in Yorkshire in een orthodox- anglicaans gezin. Gestimuleerd door zijn oom Edward Hirst bestudeerde Hick al op zijn zeventiende jaar de grote filosofische- en theologische tradities van Europa. Hij was al vroeg bekend met de werken van Nietzsche, Mill, Whitehead, Freud, Leibniz, Schopenhauer, Kant en de belangrijkste empiristen van zijn tijd. Op achttienjarige leeftijd - tijdens zijn studie rechten in Hull in 1942 - maakte hij een ingrijpende geestelijke ervaring door die op een beslissende wijze zijn leven en verdere wetenschappelijke interesses hebben bepaald. In zijn autobiografie schrijft hij daar het volgende over:

"As a law student at University College, Hull, at the age of eighteen, I underwent a powerful evangelical conversion under the impact of the New Testament figure of Jesus. For several days I was in a

state of intense mental and emotional turmoil, during which I became increasingly aware of a higher truth and greater reality pressing in upon me and claiming my recognition and response. At first this was highly unwelcome, a disturbing and challenging demand for nothing less than a revolution in personal identity. But then the disturbing claim became a liberating invitation. The reality that was pressing in upon me was not only awesomely demanding but also irresistibly attractive, and I entered with great joy and excitement into the world of Christian faith.” (Hick 2002: 33)

Het directe gevolg van deze bijzondere ervaring was dat zijn intellectuele belangstelling ingrijpend veranderde. Zijn interesse ging sindsdien niet meer uit naar zijn studie rechten maar naar een godsdienstfilosofisch - theologische studie. Hij moest zijn studie filosofie in het eerste jaar al afbreken omdat hij in de tweede wereldoorlog als militair zijn dienstplicht diende te vervullen. Op godsdienstige gronden werd hem een vervangende dienstplicht aangeboden bij de Friends Ambulance Unit in Italië, Griekenland en Egypte. Na afloop van de oorlog in 1945 voltooide Hick in 1948 zijn studie filosofie in Edinburgh en behaalde daar zijn graad in de filosofie (D.Litt). Zijn studie doctoraal filosofie (D.Phil) deed hij aansluitend in Oxford. In zijn eindthese werd de relatie geanalyseerd tussen geloven en kennen. Deze studie werd later de grondslag voor één van zijn belangrijkste werken *Faith and Knowledge* uitgeven in 1957. Vervolgens ging Hick theologie studeren aan de Universiteit van Westminster College in Cambridge. Na een aantal jaren werd hij in 1953 predikant voor de Presbyteriaanse kerk in Belford in het district Northumberland, welke gemeente hij drie jaar diende.

Na zijn huwelijk in 1953 werd hij door de Cornell University uitgenodigd te solliciteren naar de functie van docent filosofie van de godsdiensten in V.S. Bij zijn benoeming werd hij assistentprofessor in de filosofie van godsdienstwetenschappen. Hick bleek weldra een succesvol professor want de toeloop van studenten verdubbelde ruim. Daarnaast verscheen de eerste uitgave van zijn boek *Faith and Knowledge* in 1957 en publiceerde hij een aantal artikelen in het blad *Scottish Journal of Theology*. Zijn universitaire reputatie verbreidde zich snel, veel sneller dan in het oude Engeland, aldus Hick. Hij kreeg verschillende aanbiedingen om te doceren bij gerenommeerde Amerikaanse universiteiten en uiteindelijk besloot hij te kiezen voor Princeton en in 1959 werd hij benoemd tot professor in de christelijke filosofie aan het Theologisch Seminary Princeton. In 1963 schreef hij zijn indrukwekkende werk getiteld de *Philosophy of Religion*. Dit werk bereikte vele herdrukken en werd het standaard leerboek van menig student.

Hoewel Hick oorspronkelijk nog in een conservatief orthodoxe traditie stond had hij toch al een aantal fundamentalistische posities herzien. Zijn complexe filosofische - en theologische vorming ging geleidelijk conflicteren met de dogmata van de Bijbel. Speciaal zijn opvattingen over de maagdelijke geboorte, scheppingsleer en incarnatieleer maakten zijn positie in fundamentalistische kringen in de V.S. omstreden. Ook vanuit de beroepsgroep was er aanvankelijk weerstand tegen hem maar de cohesie en de kracht van zijn argumentatie wonnen uiteindelijk.

Vervolgens werd Hick door de universiteit Cambridge geïnviteerd om gedurende het academische jaar in 1964 te doceren over het filosofische - en theologische probleem van het kwaad. Dit verzoek liet zich goed combineren met zijn halfjaar sabbatical van Princeton. De reflecties over het probleem van het kwaad resulteerde zoveel later in 1966 in het boek getiteld *Evil and the God of Love*. Het gezin Hick voelde zich uitstekend thuis in het internationale - cultuurrijke - en universitaire klimaat van Cambridge. Na terugkomst in de V.S. werd dan ook besloten de relatie met het Theologisch Seminary Princeton te beëindigen. Hick kon als docent filosofie voor enige tijd doceren in Cambridge. Hij gaf colleges over Descartes' Meditations, Berkeley's en David Hume's Dialogues en had een aantal promovendi onder zijn hoede.

Ondertussen kwam de leerstoel godsdienstwetenschappen aan de universiteit van Birmingham vacant en omdat deze functie in Cambridge of Oxford niet beschikbaar was besloot hij zich in 1967 te verbinden aan de universiteit van Birmingham. Hij werd benoemd tot hoogleraar godsdienstwetenschappen. In deze stad werd hij geconfronteerd met de grote multiculturele en plurale religieuze diversiteit van de bevolking. Hij was verontrust over de onverdraagzaamheid van de gelovigen zowel binnen als ook buiten de christelijke traditie. Reden te over voor het voeren van vele gesprekken met vertegenwoordigers en volgelingen van de meest uiteenlopende tradities.

Naast zijn universitaire werkzaamheden bezocht hij regelmatig de synagoge, hindoetempel, kerken en de moskee. Hij voerde diepgaande gesprekken met de gelovigen. Hem bleek dat de riten, mythen, de heilige geschriften, muziek, liederen, de gesproken taal en dichtkunst, totaal verschillend waren in intensiteit, vorm en presentatie. Maar op existentieel - ontologisch niveau was het evident dat in essentie dezelfde kernnoties in het geding waren namelijk, dat al die totaal verschillende mensen onder auspiciën van eeuwenoude hoogstaande tradities appelleerden aan de notie van één Transcendente Werkelijkheid. Daarnaast spraken de tradities voor de buitenstaander in moeilijk herkenbare metaforen over bevrijding, beleving, de regels van moraliteit en ethiek. Deze constatering - die Hick in Birmingham deed - en de constanten die hij kon vaststellen, werden bepalend voor zijn inzicht dat de godsdienstige werkelijkheid pluralistisch moest zijn en verwijzend naar één en dezelfde Transcendente Werkelijkheid. Op het praktische vlak was Hick betrokken bij verschillende initiatieven om het racisme tegen te gaan en de interreligieuze relaties te bevorderen. Voor een verdere verdieping van zijn inzicht in de wereldreligies bestudeerde hij in India het hindoeïsme en sikhisme. In Sri Lanka analyseerde hij het boeddhisme. Hick kwam tot de constatering dat al de bestudeerde religies zichzelf niet als superieur definieerden met uitzondering van het christendom. Immers, in het christendom incarneerde *The Ultimate Reality* in de persoon van Jezus. In samenwerking met zeven andere wetenschappers leidde dit in 1977 in Engeland tot de verschijning van een bundel met de provocatieve titel *The Myth of God Incarnate* (Hick1977: `Preface, vii-xiv).

Enkele jaren later in 1979 werd Hick benoemd tot hoogleraar Philosophy of Religion at Claremont Graduate School in Californië. Naast het geven van colleges met als onderwerpen de pluraliteit van de religies en de exclusiviteit van het christendom was Hick ook betrokken bij interreligieuze dialogen met christenen, joden, moslims en boeddhisten. Hick werd in 1982 uitgenodigd door de universiteit van Edinburgh om binnen de Lord Gifford lectures een aantal colleges te presenteren. Adam Lord Gifford (1820-1887) had een aantal legaten nagelaten aan de universiteiten van Edinburgh, Glasgow en Aberdeen bestemd voor het promoten van de studie in Natural Theology. In dat kader presenteerde Hick een serie colleges over de pluralistische interpretatie van de religieuze ervaring in de wereldgodsdiensten (Hick, 2002:262).

Na zijn terugkeer in de V.S. heeft Hick in 1989 deze reeks van colleges bewerkt, uitgebreid en opnieuw verwoord in zijn beroemd geworden boek: *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*. Hierin komt hij tot de conclusie dat religie een historisch, cultureel, theologisch en filosofisch geconditioneerde respons is op een Transcendente Werkelijkheid. Na publicatie werd het een klassieker onder de godsdienstfilosofische literatuur. Na enige tijd werd dit werk in de belangrijkste wereldtalen waaronder het Chinees en Japans vertaald. Twee jaar later ontving Hick voor zijn werk - in op voordracht van Yale University - de prestigieuze Grawemeyer Award in Religion (Hick2002: 269).

De interesse van Hick voor het pluralistische karakter van de wereldgodsdiensten bleef niet beperkt tot een strikt theoretische oriëntering. Zowel op uitnodiging als op eigen initiatief bezocht hij vele landen om hun culturen en religieuze tradities te leren kennen. Voor een verdere verdieping van zijn inzichten ging hij naar India in 1970 en naar Sri - Lanka in 1974. Daar bestudeerde hij het hindoeïsme en in Punjab het sikhisme. Hij had daar interreligieuze discussies met de intelligentsia van zowel het hindoeïsme als het sikhisme. Vervolgens gaf hij in India een aantal gastcolleges aan verschillende universiteiten. In Sri Lanka was hij enkele maanden docent van het Philosophy department of the University of Sri Lanka. Dit stelde hem in staat het boeddhisme te leren kennen door middel van discussies, colleges en actieve participaties in meditatiegroepen. Gelijktijdig was hij in Sri - Lanka deelnemer aan het Ecumenical Institute voor het bevorderen van de dialoog tussen christenen en boeddhisten. Voorts bezocht hij in 1980 Zuid - Afrika mede omdat daar een familielid van hem woonde. Hier voerde hij discussies met vooraanstaande theologen die zowel voor - als tegenstanders waren van de apartheid. Als resultaat van zijn eerdere publicatie in 1980 getiteld *Apartheid Observed* moest Hick zich in Zuid - Afrika terughoudend opstellen. In dit artikel komt Hick tot de conclusie dat de legitimatie van de apartheidspolitiek in Zuid - Afrika door en vanuit de theologie een onjuistheid is (Hick 2002: 246).

In 1992 op zeventigjarige leeftijd bereikte hij de pensioen gerechtigde leeftijd. Dat betekende het afscheid van zijn boeiende periode in de V.S en het vertrek naar het multireligieuze Birmingham.

Tijdens zijn verblijf in de V.S. kwamen de belangrijkste kenniselementen voor Hick tot stand door interreligieuze discussies, de vele seminars en de conferenties waarin hij betrokken was. Hij kwam hier in contact met de vertegenwoordigers van de meest uiteenlopende tradities en hun literatuur. Vooral de godsdienstfilosofische gesprekken die hij voerde brachten hem tot het diepere inzicht dat het religieuze wereldbeeld pluralistisch is. Op basis van zijn biografie kan nu worden geconcludeerd dat Hick zich ontwikkelde van een orthodox theoloog naar een godsdienstwetenschappelijke verklaring van het verschijnsel religie. Deze ontwikkeling heeft zich kunnen voordoen door zijn brede godsdienst - en filosofische oriëntering maar ook door de vele concrete confrontaties met anders denkenden uit de multireligieuze samenleving.

2.3 Wat denkt John Hick? Een bibliografisch overzicht

Het doel van deze bibliografie is de theologisch - godsdienstfilosofische ontwikkeling in het werk van Hick en zijn persoon te illustreren. Zijn opvattingen over de verhouding van het christendom met de niet-christelijke godsdiensten evolueren als een reactie op gewijzigde omstandigheden. De oorzaken van deze veranderingen zijn: de ontwikkelingen in de recente wetenschap geven aanleiding - in het licht van de nu geldende wetenschappelijke visies - het christendom op een aantal punten opnieuw te evalueren.

Door immigratie en een veelheid van intensieve contacten ontstond het inzicht dat de niet-christelijke godsdiensten op tal van punten raakvlakken hebben met de christelijke traditie. Allen zoeken naar de juiste ethiek, moraliteit, beschavende - en bevrijdende invloed op maatschappij en individu. Het christendom, aldus Hick, bleek zich niet fundamenteel te onderscheiden van andere grote godsdiensten. Hij vroeg zich af: "wat kunnen de parallellen zijn tussen die tradities"? Zijn denken evolueerde in de richting van een pluralistisch - godsdienstfilosofische theorie als een verklaringsgrond voor het verschijnsel van de wereldreligies. Het probleem van zo'n theorie was de sterke exclusivistische positie van het christendom. Want die exclusivistische positie liet zich niet combineren met zijn these dat de religieuze werkelijkheid een pluralistische basis zou hebben verwijzend naar een zelfde Transcendente Werkelijkheid. Hick kwam tot het inzicht dat voor het christendom het probleem van een religieus- pluralistisch wereldbeeld verbonden was met de interpretatie van de dogmata en speciaal de incarnatieleer waarbij God is geïncarneerd in de persoon van Jezus. Hierdoor verierf het christendom absolute exclusiviteit en moest dan ook als uniek en superieur worden beschouwd in vergelijking met de overige wereldreligies. Dit gegeven was het motief voor Hick om tot een grondige historische reconstructie te komen van de dogmata met als resultaat een herinterpretatie op grond van de nu geldende inzichten.

Op persoonlijke titel heeft Hick een twintigtal boeken gepubliceerd. Daarnaast nog een aantal werken in samenwerking met anderen. Hij heeft bijdragen geleverd aan de totstandkoming van bundels en is betrokken geweest bij een veelheid van tijdschriftartikelen. Voor de beantwoording van de onder-

zoeksvraag heb ik een selectie uit zijn literatuur gemaakt die bij benadering weergeven de overgang in zijn denken van een christocentrisch - naar een theocentrisch wereldbeeld.

Zijn eerste boek *Faith and Knowledge* werd gepubliceerd in 1957. Daarin wordt de vraag gesteld wat is de epistemologische grond van religieuze kennis? Voorts, kan deze kennis dienen voor het geloof in het bestaan van God of Goden? Hick onderscheidt drie stromingen de theïsten, atheïsten en agnosten.

Voor de theïst geldt de theologisch - naturalistische benadering, daarin erkent hij het bestaan van God. God is definieerbaar op basis van de aanwezige ethiek en moraliteit in de werkelijkheid. Tenslotte erkent de theïst God in de persoon van Jezus.

Voor de agnost is het uitgangspunt God 'bestaat' als een hypothese. Kennis of geloof is hier niet aan de orde.

Voor de atheïst is het uitgangspunt dat het bestaan van de natuur of de aanwezigheid van ethiek en moraliteit evenals de persoon van Jezus geen epistemologische grond kan zijn voor het geloof in God. Immers, een nu nog niet kenbaar mechanisme in de natuur kan de oorzaak zijn van de genoemde fenomenen.

Hick concludeert nu dat de drie genoemde stromingen voor het al dan niet geloven in God, persoons- en cultuurgebonden zijn. Op die grond subjectief en niet definitief waar. Het geloof in God kan volgens de auteur alleen gelegitimeerd worden door de universeel voorkomende religieuze ervaring. Deze slotconclusie wordt door hem zo veel later gebruikt ter onderbouwing van zijn pluralistische theocentrische theorie.

Het tweede boek *The Philosophy of Religion* verscheen in 1963. Het wordt wijd verbreid gebruikt als een introductie in de filosofie van religies. Het beschrijft het concept God in de religies, argumenten voor en tegen het bestaan van God, het probleem van het kwaad, het probleem van de verificatie, de conflicterende waarheidsaanspraken van de religies, de onsterfelijkheid, de opstanding en het probleem van karma en reïncarnatie. Inmiddels is er een periode in Hicks leven en werken waaruit blijkt dat hij bevestiging voor zijn theorie zoekt in de wereldreligies en zich niet meer beperkt in zijn bestudering tot uitsluitend het gedachtegoed van het christendom. Zijn benadering van de religies is getransformeerd.

Het derde boek *The Centre of Christianity* verscheen in 1968, de tweede druk in 1977 en de Nederlandse uitgave in 1979. In dit boek worden essentiële vragen gesteld waarop het christendom een antwoord zal moeten vinden wil het in de moderne tijd nog worden geaccepteerd. Het betreft vragen over de verhouding van het christendom tot de wereldgodsdiensten en de ontwikkelingen in de wetenschap die kunnen conflicteren met die van de traditie. Wat is het antwoord hierop? De positie van de vrouw in de moderne samenleving? Vragen over de medische ethiek, de explosieve bevolkingsgroei en de staat van het milieu? Kunnen al dit soort vragen nog beantwoord worden vanuit de

oude geloofsvoorstellingen? De problemen die Hick signaleert reflecteren zijn gewijzigde opvattingen in zijn denken. Immers, hij zoekt naar antwoorden en concludeert dat die niet geheel corresponderen met de oorspronkelijke opvattingen van de traditie, speciaal waar het de bevolkingstoename betreft.

Het vierde boek getiteld *Death and Eternal life* verscheen in 1976. Dit boek is een compendium van de wereldreligies. De belangrijkste theologisch - godsdienstfilosofische vragen worden hier verwoord en naar antwoorden wordt gezocht. Bijvoorbeeld: “wat betekent het hiernamaals, de hemel, hel, de verlossingsleer, triniteitsleer, het nirvana en het idee dat de mens terug komt”? Hoe konden deze posities ontstaan en wat zou de betekenis kunnen zijn op basis van de kennis van nu? Er worden vergelijkingen gemaakt van het begrip wedergeboorte, overeenkomsten en tegenspraken vastgesteld. Hoe verschillend ook, alle religies blijken te zijn ontstaan binnen de matrix van de geldende cultuur, het filosofische inzicht en de standaard van de vigerende wetenschap. De geschiedenis van de religies is belangrijk voor Hick omdat bij de bestudering van die geschiedenis blijkt dat elke religie op incomplete wijze te verwijzen is naar een Transcendente Werkelijkheid. De evolutie van Hicks denken wordt in dit boek zichtbaar. Aanvankelijk veronderstelde hij dat God uitsluitend aanwezig was in het christendom en nu aanwezig als een Transcendentie in alle religies.

Het vijfde werk betreft een bundel getiteld: *The Myth of God Incarnate*, het verscheen in 1977. Voor deze provocerende titel werd gekozen in plaats van de oorspronkelijke meer academische titel *Studies in Christians Origins*. De doelstelling was om de al sinds lang gewijzigde opvattingen in academische kring over de dogmata van Nicea en Chalcedon (325-451) onder de aandacht te brengen van een breed publiek. Men wilde een pluralistische theorie over de wereldgodsdiensten gebaseerd op het theocentrisch wereldbeeld en niet op het vigerende ecclesiocentrisch wereldbeeld. Het theocentrisch wereldbeeld werd door de deelnemers als een voorwaarde gezien om een pluralistische - filosofische theorie van de wereldgodsdiensten te kunnen funderen. De bundel kan beschouwd worden als definitief markeringsmoment immers, Hick kiest nu voor een theocentrisch wereldbeeld omdat zijns inziens het ecclesiocentrisch wereldbeeld niet meer te verdedigen is. De belangrijkste medewerkers aan de bundel waren de Regius Professors of Divinity at Oxford en Cambridge respectievelijk Maurice Wiles en Dennis Nineham. Met bijdragen van nieuw testamentici en theologen waaronder Don Cupitt, Michael Goulder, Frances Young, Leslie Houlden en John Hick.

Het zesde boek is getiteld *God Has Many Names*. De eerste druk verscheen in 1980; de achtste druk in 2000 in het Engels, Duits, Chinees, Koreaans en Japans. De aanleiding van het boek was de confrontatie en moeilijkheden van christenen in Engeland met de nieuwe maatschappij. Twaalf jaar lang heeft Hick gewerkt in de multireligieuze - pluralistische werkelijkheid van Birmingham. Het confronteerde hem met de moeilijkheden die fundamentalistische christenen hadden met de uiteenlopende religieuze tradities. Het veelzijdige religieuze veld bracht Hick tot het inzicht dat God geen

particulariteit kent. In tegendeel *God Has Many Names* zich manifesterend in de wereldreligies. Dit uitgangspunt werd een belangrijk gegeven voor zijn filosofisch - theologische theorie over de wereld - godsdiensten. Immers, de samenleving bestond inmiddels uit blanke en gekleurde mensen, uit moslims, sikhs, hindoes, boeddhisten joden en christenen. Na enige tijd bleek dat de niet-christenen parallel aan de christenen betrokken waren bij allerlei vormen van sociaal en maatschappelijk werk. Zij werden daartoe geïnspireerd door hun normatieve ethische opvattingen van uit hun onderscheiden tradities. *God, Allah, Jahweh, Hare Krishna* en de *Boeddha* die in kerken, moskeeën, synagogen en tempels werden aanbeden. De moeilijkheden tussen christenen en niet-christenen werden beslecht, echter niet door politiek, kerk of nieuwe theorie vorming maar in de contacten en aanwezigheid in het publieke domein.

Zijn zevende boek - in de vorm van een congresbundel - is een samenvatting van de conferentie in Claremont en getiteld: *The Myth of Christian Uniqueness. Towards a pluralistic theology of religions* (Hick & Knitter 1986). In deze bundel wordt de pluralistische visie op de interreligieuze dialoog door John Hick en Paul Knitter behandeld in samenwerking met vele vooraanstaande theologen en godsdienstfilosofen waaronder Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, Wilfred Cantwell Smith, Stanley Samartha, Raimundo Panikkar, Seiichi Yagi, Rosemary Ruether, Marjorie Suchocki en Aloysius Pieris. Men komt tot de conclusie dat alle theologische leerstellingen cultuur - en situatie gebonden constructies zijn en dat betekent dat er geen absoluut geldige standpunten kunnen zijn. Vervolgens dat de westerse cultuur een verandering heeft doorgemaakt van absolute superioriteit naar de gelijkwaardigheid van culturen. Zo zal ook het christendom de theologische gelijkwaardigheid van de overigegodsdiensten moeten erkennen. De theologische consequentie is de gelijkwaardigheid van de wereldgodsdiensten. Een opmerkelijk stimulerende ontwikkeling voor Hick's denken is de toenemende mate van internationale waardering die hem voor zijn werk ten deel valt.

Als achtste boek wil ik introduceren *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent* 1989. In dit boek staat de formulering van zijn theorie over de wereldreligies centraal. Een theorie die het geloof fundeert op de religieuze ervaring. Het idee van deze benadering is dat zo'n theorie de ogenschijnlijk onoverbrugbare verschillen tussen de wereldreligies kan overbruggen. Hij hoopt dat de huidige problemen van de gevaarlijke multireligieuze maatschappij dichter bij een oplossing kunnen worden gebracht. Hierbij zullen de dogmata van het Oude - en Nieuwe Testament opnieuw worden gewogen op basis van vernieuwde inzichten over die tijd en de nu geldende wetenschap. Na analyse van de wereldreligies komt hij op rationele gronden tot de conclusie dat elke religie een conditionering is van de vigerende cultuur. Allen zijn incompleet in ontwikkeling en verwijzen naar de these van een Transcendente Werkelijkheid. Dit boek kan worden gezien als een reflectie van Hick's leven met zijn grote intellectuele betrokkenheid bij die multireligieuze maatschappij. Omdat dit boek van Hick zo cruciaal is voor het juiste inzicht van zijn interpretatie van

de religieuze ervaring, zal in het nu volgende hoofdstuk deze interpretatie worden besproken en van kanttekeningen voorzien.

Het negende boek *Disputed Questions in Theology and The Philosophy of Religion* verscheen in 1993. Hierin bespreekt Hick de grote thema's uit de wereldgodsdiensten welke de grondslagen zijn voor de validiteit van religieuze ervaringen. Kan de religieuze ervaring dienen als een referentiepunt onder de wereldreligies, de waarschijnlijkheid van het hiernamaals, the non - absoluteness of Christianity en belijden christenen, joden en moslims dezelfde God? Dit boek schetst de problemen en mogelijke oplossingen die verbonden zijn met Hick's these van een theocentrisch wereldbeeld.

Als laatste boek, *John Hick: An Autobiography*, uitgave 2002. De auteur schetst een beeld van de 20^e eeuw. Vanaf 1950 de raciale problemen in Amerika, Engeland en de apartheid in Zuid Afrika. Vervolgens de ingrijpende religieuze ervaring in zijn jeugd; welke het godsdienstige motief werd voor het verzoek om vervangende dienstplicht. Hij stelt dat al deze ervaringen zijn persoon en denken hebben gevormd. Deze bepalende gebeurtenissen in zijn leven en in de maatschappij zijn allen op de één of andere manier vervlochten met zijn vigerende opvattingen over religie. In een geleidelijk proces van vernieuwend inzicht ontwikkelde hij zich van het orthodox exclusivisme tot het controversiële pluralistisch religieuze wereldbeeld. Van een orthodox predikant tot een veelzijdig filosofisch theologisch georiënteerde religiewetenschapper. Internationaal vele malen vereerd maar soms ook bestreden.

2.4 Conclusie

De bedoeling van dit hoofdstuk is: duidelijkheid te verkrijgen over de auteur John Hick, over de ontwikkelingen in zijn leven, de evolutie in zijn wetenschappelijke werk en de daarmee verbonden publicaties. We zagen dat Hick in een geleidelijk proces de overstap deed van het christocentrisme naar het theocentrisme. De vraag die dit oproept is: welke argumenten liggen hieraan ten grondslag?

Hick constateerde dat de Engelse samenleving drastisch aan het veranderen was. Tot dan toe was de christelijke traditie - naast een kleine joodse aanwezigheid - de leidinggevende traditie in Engeland. Door de koloniale achtergrond, immigratie en de globalisering werd Engeland in enkele decennia een multireligieuze samenleving. Voor het christendom betekende dit dat zij heel direct werd geconfronteerd met de aanwezigheid van de wereldreligies. Vragen werden gesteld over de authenticiteit van die religies maar ook over het christendom zelf. Het christendom had namelijk grote problemen met de acceptatie van de niet-christelijke religies. Immers, het christendom had zich tot dan toe zeer exclusivistisch en superieur opgesteld. Was daar wel een reden voor? In zijn onderzoek van de niet-christelijke religies kon Hick vaststellen dat al die religies vrijwel allen dezelfde vragen stellen over de plek van ethiek, moraliteit en het eventuele hiernamaals. Het bleken zeer gerespecteerde religies te zijn die in alle onvolmaaktheid verwijzen naar een Transcendente Werkelijkheid. Het christendom had

enerzijds de wens om in een nieuwe verhouding tot de wereldreligies te komen, anderzijds stonden de oude geloofsopvattingen de erkenning van gelijkwaardigheid van die godsdiensten niet toe. Ook waren er ontwikkelingen in de wetenschap die niet correspondeerden met oude geloofsopvattingen van het christendom. Te denken valt aan de zondeval, darwinisme, kosmologie, de positie van de vrouw, ecologie en overbevolking.

Hick kwam tot de conclusie dat die oude geloofsopvattingen niet de essentie vormden van het christendom maar juist de beschavende - en bevrijdende aspecten van het christendom. In een geleidelijk proces ging Hick zich afvragen of de oude opvattingen van het christendom nog wel relevant waren voor deze tijd. Vooral de oorspronkelijke dogmata bleken een belemmering te zijn voor een dialoog met de wereldgodsdiensten. Dit was één van de motieven om de beginfase van de christelijke traditie te herinterpreteren op basis van de huidige wetenschappelijke gezichtspunten.

Het tweede motief was dat de religieuze pluraliteit van de samenleving vroeg om een nieuwe modus voor dialoog.

Ten derde heeft Hick de deconstructie van de dogmata in zijn denken dichter bij zijn these van een theocentrisch wereldbeeld gebracht. Al deze verschillende fasen van ontwikkeling worden in Hick's autobiografie zichtbaar. We zien hem van een orthodox theoloog evolueren naar een theocentrisch - filosofische godsdienstwetenschapper. We zagen dat Hick concludeerde dat elke religie een responsieve reactie van de mens is op een alom ervaren Transcendente Werkelijkheid. Deze nieuwe positie wordt verder uitgewerkt in zijn boek, *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent* 1989. Het werd na enige tijd het 'opus magnum' onder de godsdienst filosofische literatuur. Zijn interpretatie van de religieuze ervaring vormt de latere grondslag voor zijn theorie over de wereldgodsdiensten. In het nu volgende hoofdstuk zullen de relevante onderwerpen worden uitgewerkt die van belang zijn voor de onderbouwing van zijn pluralistische theorie over de wereldgodsdiensten.

Hoofdstuk 3 De pluralistische theologie van de religies

3.1 Inleiding

In het voorafgaande hoofdstuk hebben we de veranderingen in het denken van Hick kunnen zien. Hij verliet de orthodoxe traditie en koos voor een meer pluralistisch - filosofische benadering van het verschijnsel godsdienst. De vraag die nu gesteld kan worden is: hoe verantwoordt Hick deze ingrijpende verandering? Hick had geconstateerd dat in de tweede helft van de vorige eeuw de wereld zich in een groot transformatie proces bevond. Als gevolg van de moderniteit, dekolonisatie, het ontstaan van multireligieuze samenleving en confrontaties tussen de wereldreligies veranderde het wereldbeeld ingrijpend. Voor de christelijke traditie betekende dit dat haar geprivileerde positie moest worden gedeeld met andere godsdiensten. Als antwoord op het zich wijzigende wereldbeeld formuleert Hick zijn hypothese over een pluralistische theorie van de wereldreligies gebaseerd op zijn interpretatie van de religieuze ervaring die hij universeel geldig acht. Zijn vertrekpunt werd een onderzoek naar de historische juistheid van het christendom gezien in het licht van de nu geldende inzichten in de wetenschap. Vervolgens stelt hij vragen over de exclusiviteit van het christendom. Onder welke omstandigheden en op grond waarvan kon het exclusivisme in het christendom ontstaan? Zijn dit nog geldige uitgangspunten in deze tijd? Immers, in de interreligieuze dialoog deed zich het probleem voor dat vier wereldgodsdiensten op Europese bodem één en dezelfde “*Ultimate Reality*” claimen. Maar de dialoog vereist relativisering van de waarheidsaanspraken van het christendom en de erkenning van gelijkwaardigheid van de ander. Dit is reden voor een beperkt theologisch - historisch onderzoek van de christelijke traditie. In de nu volgende alinea's wordt het resultaat van dit onderzoek gepresenteerd.

3.2 Veranderende inzichten

Islamiëten, christenen en joden beschouwen de zondeval als oorzaak van het kwaad in de wereld. Adam en Eva leefden aanvankelijk in een paradijselijke toestand, letterlijk of metaforisch, tot dat zij en met hen de hele mensheid werden geconfronteerd met de effecten van de zondeval. Door het falende menselijk gedrag ging de perfecte harmonie van de schepping verloren. De zonde wordt sindsdien beschouwd als grondoorzaak van lijden, ziekte, dood, oorlogen, hongersnoden, concentratiekampen, wreedheid tussen mensen onderling en in de dierenwereld. Bovendien schreef men de oorzaak van vulkaanuitbarstingen, aardbevingen, misoogsten, allesvernietigende overstromingen, meteorieten en blikseminslagen toe aan de zondeval. De wereld, de mens en het universum, werden door de zondeval - als een straf van God - zeer gewelddadig, aldus de auteurs in het bijbelboek Genesis.

Hier tegenover staan de moderne dateringsmethoden van de wetenschap. Door zeer geavanceerd geologisch onderzoek is men nu in staat uitbarstingen van natuurgeweld van tientallen miljoenen jaren geleden nauwkeurig te dateren (Hick 1977:90-96). Hieruit blijkt dat het kwaad als ziektes, dood, en

natuurgeweld al grootschalig aanwezig waren lang voordat de eerste mens op aarde verscheen. In gevonden skeletten van dieren werden de sporen van ziektes en veroudering aangetroffen die voor hun dood verantwoordelijk waren. Hier is dus een contradictie in het geding tussen Genesis en de wetenschap. Het heeft Hick in zijn conclusie gesterkt dat de mens niet verantwoordelijk kan worden gesteld voor ziektes, dood en het gewelddadige karakter van de schepping. Immers, het kwaad - in al zijn vormen - was reeds aanwezig voordat de eerste mens in de natuur verscheen. Hick concludeert nu dat het verhaal van de zondeval niet letterlijk kan worden gelezen maar als een metaforische grootheid moet worden beschouwd passend bij het mythische wereldbeeld van die tijd. Als metafoor verwijst de zondeval naar de psychologische staat van de mens in ontwikkeling.

Nauw verbonden met de zondeval is de verzoeningsleer. De these is dat deze leer ten eerste de mens weer verzoent met God en dat de Messias op termijn de schepping in zijn oorspronkelijke glorie zal herstellen. Maar omdat de mens niet verantwoordelijk kan worden gesteld voor het natuurgeweld, ziekte en dood en die dus ook niet veroorzaakt kunnen zijn door de zondeval dient - aldus Hick - de verzoeningsleer niet letterlijk te worden uitgelegd.

Ten tweede - aldus Hick - in het artikel *The non-absoluteness of Christianity*.

The three central doctrines of trinity, incarnation, and atonement cohere together. Given a juridical conception of atonement, Jezus had to be God (Hick 1987:30).

Echter deze triniteit kent verschillende elkaar tegensprekende theologische varianten. Geen van hen bevat een sluitende systematisch uitgewerkte leer. Veel theologen spreken daarom van een Mysterie, vol betekenis en symboliek maar niet van een letterlijke waarheid.

Ten derde: volgens de nu voor vele wetenschappers geldende opvattingen verkeert de natuur in een perfecte orde en heeft altijd in die orde verkeerd. De natuur heeft het leven in al zijn uitbundige schoonheid en verscheidenheid voortgebracht en continueert en regeneert zichzelf al miljoenen jaren lang. Tenslotte, de mens wordt in de orthopraxis uitgenodigd tot samenwerking met deze schitterende zelf regenererende natuur.

Hick analyseert vervolgens het scheppingsverhaal zoals het wordt gepresenteerd in Genesis. Daarin kunnen we lezen dat het universum, de aarde en alle dierlijke en plantaardige soorten in een voltooid proces van zes dagen zijn geschapen. Hierbij kan één dag als duizend jaren worden beschouwd. De Darwinistische theorie van de natuurlijke selectie laat zien dat dierlijke en plantaardige soorten niet geschapen zijn in een vastliggende afgesloten periode zoals in Genesis wordt beschreven. Observaties in de natuur tonen aan dat door het proces van natuurlijke selectie zowel in de dieren als plantenwereld de soortontwikkeling een nimmer voltooid doorgaand proces is in de ontwikkeling van nieuwe soorten. Hick constateert hier conflicterende posities tussen de antieke tijd van het Oude Testament en de moderne wetenschap (Hick1977:92-93).

Ter onderbouwing van zijn pluralistische theorie analyseert Hick de betekenis van het *Accident of Birth* argument (Hick1989:2). Dit argument stelt dat de religie waarin men gelooft grotendeels wordt bepaald door de coincidenties van cultuur en religieuze traditie waarin men wordt geboren. Opvattingen over ethiek, moraliteit, geloof en de juistheid daarvan worden verregaand bepaald door cultuur - en familie verbanden. Bovendien verwerft men door 'geboorte' het christen-zijn of het behoren tot een onjuiste religie. Dit op basis van de absolute waarheidsaanspraken van het christendom. Immers, de christenen menen: er zou maar één ware godsdienst zijn, de hunne. Vervolgens blijkt 75% van de mensheid buiten de christelijke traditie geboren te zijn met als gevolg dat zij uitgesloten zijn. Op grond hiervan concludeert Hick dat het exclusivisme als religieus model, inadequaaf is om met de huidige religieuze diversiteit van de moderne wereld om te gaan.

In deze paragraaf werden een aantal waarheidsaanspraken van de christelijke traditie door de godsdienstfilosoof Hick onder kritiek gesteld. Speciaal de incarnatieleer waaraan de traditie juist zijn exclusiviteit ontleent. Vervolgens de paradox van de triniteit en de problemen met de moderne wetenschappen. De vraag werd gesteld: zijn die oude geloofsopvattingen in de moderniteit nog adequaat? In hoofdstuk 2 werd al ingegaan op de moeilijke relatie van het christendom met niet - christelijke godsdiensten, het antisemitisme, het kolonialisme en de apartheidspolitiek in Zuid-Afrika. Deze reeks van deficiënties kunnen en mogen niet langer de christelijke traditie bepalen, aldus Hick. Immers, zij vormen niet de essentie van het christendom. Voor Hick werden de problemen van het christendom met de moderniteit en het multireligieuze karakter van de maatschappij de aanleiding tot het formuleren van zijn pluralistische theorie over de wereldgodsdiensten getiteld *Global Theology*. De vraag die nu gesteld moet worden is: wat is de grondslag van die *Global Theology* nu de klassieke theologische geloofsvoorstellingen van het Christendom niet meer als referentiepunt kunnen dienen voor de wereldgodsdiensten? Om deze vraag te beantwoorden zal eerst het zo cruciale boek *An Interpretation of Religion.Human Responses to the Transcendent* worden belicht.

3.3 *An Interpretation of Religion.Human Responses to the Transcendent (1989)*

In 1989 verscheen van dit boek de eerste druk bij Macmillan Press. In 2004 verscheen de tweede herziene uitgave bij Yale University Press. In vertaalde versie werd het in Duits en Chinees uitgegeven. In dit boek wordt bij benadering een totaaloverzicht gegeven van de prehistorische fase van religies en evolutie tot wereldreligies. Het boek levert een opmerkelijke bijdrage tot het ontwikkelen van een theorie over wereldgodsdiensten met als kenmerk de overgang naar het theocentrische wereldbeeld. De indeling van het werk bestaat uit de inleiding gevolgd door vijf hoofdstukken te weten: A) De fenomenologie van de religies. B) De ambiguïteit van de religies. C) De epistemologie van de religies. D) Het religieus pluralisme. E) De criteria van de religies.

In deel 1 wordt ingegaan op het ontstaan van het verschijnsel religie. De visie is dat de preaxiale religies kon ontstaan als een menselijk antwoord op een veronderstelde transcendentie werkelijkheid. In de ontwikkeling van preaxiale religies naar de axiale en postaxiale religies ontstonden visies over verlossing en transformatie van de mens. Omdat de religies tijdens de ontwikkeling gelijke beginvoorwaarden kennen wordt er in de ogenschijnlijk totaal verschillende religies een familie gelijkenis verondersteld.

In deel 2 worden de motieven uiteengezet die de mens heeft voor het geloof in een Transcendente Werkelijkheid. Zo is er het kosmologisch argument welke verwijst naar een overstijgende werkelijkheid. Een moreel argument is dat de mens een inherente kwaliteit heeft om tot een moreel oordeel te komen. Ook dit verwijst naar een Transcendentie. Daarnaast is er het ontologische argument: op rationele gronden kan een transcendentie worden geconcludeerd. Het teleologische argument voor het geloof in God is de ordening die in de natuur wordt aangetroffen. Hick komt in dit hoofdstuk tot de conclusie dat alle genoemde argumentatie betrouwbare indicaties zijn om het geloof in God te legitimeren maar, de argumentatie voldoet niet aan de wetenschappelijke criteria en derhalve blijven de argumenten voor het geloof in God in zekere mate ambigue.

De epistemologie van de godsdiensten wordt gepresenteerd in deel 3. Deze kenleer houdt zich bezig met het probleem van de waarde van het menselijk kennen. De vraag is: is de mens in zijn beperktheid in staat de totaliteit van het kennen te overzien? De verschillende vormen van het kennen die het geloven moeten legitimeren komen aan de orde. Zo wordt geloven opgevat als een spontane reactie op het bestaan van de mens en zijn omgeving. Vervolgens is de herkenning van schoonheid voor velen het motief tot een eerste vorm van kennen en religieus besef. Een andere vorm van kennen is de mystieke ervaring die volgens Hick universeel voorkomt. Hierna moet de mystieke ervaring worden geïnterpreteerd en de vraag is dan op grond van welke criteria kan die interpretatie plaatsvinden? Al deze kentheoretische vragen komen in dit hoofdstuk aan de orde en naar antwoorden wordt gezocht.

Het religieus pluralisme wordt toegelicht in deel 4. De vraag is: wat is de basis voor het ontstaan van een pluralistische - religieuze hypothese in de moderniteit? Hierna komt de religieuze ervaring aan bod die - aldus Hick - universeel voorkomt en door hem als cruciaal wordt gezien voor een pluralistische theorie over de wereldgodsdiensten. Voor een universeel geldige verklaring van de religieuze ervaring doet Hick een beroep op het Kantiaanse denken. God wordt door Hick in het Kantiaanse model omschreven als *The Real* met als doel naar God te kunnen verwijzen onafhankelijk van het vocabulair van een specifieke religieuze traditie. Vervolgens wordt het begrip *The Real* geïntroduceerd zoals dit wordt ervaren in de verschillende godsdiensten. *The Real* kan zich manifesteren in een veelheid van vormen in de verschillende godsdiensten als de natuur, een persoonlijke - of onpersoonlijke God, als

schoonheid, de kosmische orde het absolute en in de vorm van visioenen, rituelen, sacramenten of iconen.

In het laatste hoofdstuk worden de criteria van de religies gepresenteerd. Het probleem is dat de verschillende religies totaal verschillende waarheidsaanspraken hebben. De vragen die gesteld worden zijn: welke criteria kunnen de waarheidsaanspraken valideren? Vergelijkbare problemen doen zich voor bij de totaal verschillende metafysische posities die we kennen in de onderscheiden tradities.

Wat zijn de criteria om te geloven in het Nirwana of het christelijke hiernamaals? Zijn de argumenten cultuur gebonden of universeel geldig? Vervolgens is elke religie mede gevormd door sterk verschillende cultuurinvloeden. Allen hebben uiteenlopende waarheidsaanspraken op het vlak van ethiek, mystiek, eschatologie, polytheïsme, theïsme of atheïsme. In dit deel van het boek ligt het accent op de gebruikte criteria om tot een waarheidsbevinding te kunnen komen en wat is dan de geldigheid van die criteria?

De ontwikkeling van een pluralistische theorie over de wereldgodsdiensten of *Global Theolgy* wordt door Hick onderscheiden in twee deelgebieden te weten de pluralistische visie op wereldreligies en de interpretatie van de religieuze ervaring.

Beide deelgebieden zullen in de volgende paragraaf afzonderlijk worden behandeld.

3.4 De pluralistische visie op de wereldreligies

De aanleiding voor het formuleren van Hick's pluralistische visie op de wereldreligies waren de veranderende inzichten in de wetenschap over de betekenis van de vroegste fase van het christendom, de inconsistenties in de christelijke dogmata en de uitwerking daarvan als exclusivisme in de inmiddels multireligieuze maatschappij. Vervolgens de theologische constructie van het begrip anonieme christenen. Enerzijds wordt hierin erkend de bevrijdende realiteit in de niet-christelijke religies, anderzijds de claim dat die bevrijding van christelijke origine zou zijn. Hick beschrijft de problematiek van de anonieme christenen en de religieuze diversiteit als volgt:

When it is acknowledged that Jews are being saved within and through the Jewish stream of religious life, Muslims within and through the Islamic stream, Hindus within and through the Hindu streams, and so on, can it be more than a hangover from the old religious imperialism of the past to insist upon attaching an Christian label to salvation within these other households of faith? (Hick1987:22-23)

Hick's these benadrukte dat alle axiale religies verwijzen naar een door de cultuur geconditioneerde *Transcendente Werkelijkheid*, kenbaar in elke religieuze traditie. Hij deed hierin de opmerkelijke stap van het christocentrisch - naar het pluralistisch wereldbeeld. Deze verandering betekent, dat niet het christusgebeuren maar uitsluitend God centraal komt te staan in de wereldreligies. Dit was een

ingrijpende nieuwe interpretatie van de religie omdat deze erkenning van gelijkwaardigheid van godsdiensten ten koste ging van de christocentrische benadering. Immers, het christendom als enig ware, definitieve en absolute religie werd gerelativeerd door de pluralistische theologie.

Hick introduceert het ptolemaeïsch wereldbeeld om de verandering van het christocentrisch naar het pluralistisch wereldbeeld te illustreren (Hick1977:76). De aarde is in het ptolemaeïsch wereldbeeld het middelpunt van ons zonnestelsel. Het gevolg van dit dogma was, dat de baanberekeningen van de planeten niet overeenkwamen met de bewegingen van die planeten. Ter correctie van deze theorie werden parameters toegevoegd aan de berekeningen. Met de vervanging van het ptolemaeïsch wereldbeeld door het copernicaanse wereldbeeld, waarbij de zon als middelpunt in ons zonnestelsel staat, bleken de baanberekeningen exact te corresponderen met de planeetbewegingen zonder parameters. Parallel aan deze verandering van wereldbeeld wil Hick een vorm van inspiratietheologie introduceren waarbij God in het middelpunt komt te staan van de wereldreligies en niet alleen in het christendom. Dit is de “*Copernicaanse Revolutie*” in de theologie van het christendom. Het heeft als consequentie dat de moeilijkst toegankelijke theologische constructies, zoals de parameters van de theologie, overbodig worden en het pluralistische soteriologische karakter van de wereldgodsdiensten wordt erkend. Hick zegt hierover het volgende: (Hick1989:32)

A clear soteriological pattern is visible both in the Indian religions of Hinduism, Buddhism and Jainism, and in the Semitic religions of Judaism, Christianity and Islam.

In de door Hick voorgestelde “*Copernicaanse Revolutie*” doet zich een theologische omwenteling voor waarbij God in het middelpunt komt te staan van de wereldgodsdiensten en niet het christusgebeuren. Van superioriteit van de ene theologische traditie boven de andere kan geen sprake meer zijn maar wel worden de verschillen erkend. Voor vragen over ethiek, moraliteit, het universum of de dood kan nu niet meer worden gerefereerd aan de geloofsopvattingen van de joods - christelijke traditie. Immers, christenen accentueren de particulariteit van het christusgebeuren maar, na de “*Copernicaanse Revolutie*” ontstaat de basis voor een pluralistische theologie van de wereldreligies die universeel geldig is, aldus Hick.

3.5 Interpretatie van de religieuze ervaring

Hick formuleert voor de interpretatie van de religieuze ervaring een volgens hem traditie neutrale theorie op grond waarvan de axiale religies kunnen worden geïnterpreteerd. Er zijn meerdere theorieën die het verschijnsel religie interpreteren zoals de niet - theïstische of naturalistische definitie van religie. Hier is religie een puur menselijke activiteit die fenomenologisch, psychologisch of sociologisch kan worden verklaard (Hick1989:3). Ook zijn er theorieën die religie als verschijnsel interpreteren en die gebaseerd op de geloofsvoorstellingen uit de eigen traditie. Er ontstaat dan

‘waarheid’ als een gedeelde werkelijkheid binnen die traditie. Het bijzondere van Hicks benadering is dat hij religie wil interpreteren op grond van een criterium dat universeel geldig kan zijn voor alle grote axiale religies. Zijn wetenschappelijk uitgangspunt hierin is het kritisch realisme. Dit is een kentheoretische opvatting dat definitieve, zekere uitspraken of constatering, over de Werkelijkheid of God, niet volledig kunnen worden aangetoond. Elke eindconclusie zal maximaal logisch wetenschappelijk verantwoord moeten worden maar omdat de mens de totale werkelijkheid niet kent is geloof een deel van de eindconclusie en op die grond ontstaat een mate van ambiguïteit.

Voor de kentheoretische fundering van zijn theorie over de wereldgodsdiensten beroept Hick zich op de universeel voorkomende religieuze ervaring. Zoals empirische ervaring in de wetenschap een belangrijk kenniselement is zo is de religieuze ervaring een belangrijk kenniselement in de religiewetenschappen. Empirische ervaring en religieuze ervaring - zo is zijn these - bevatten beiden feitelijke informatie. In de ervaring beleeft de mens een deelgebied van de aan hem / haar verschijnende werkelijkheid. Ter verdediging van zijn theorie doet Hick een beroep op de epistemologie van Immanuel Kant. Voor Hick is God een a-priori gegeven, in combinatie met rationele argumenten voor het geloof in God. Bij Kant is de aanwezigheid van moraliteit in de mens een rationele grond om God als postulaat te aanvaarden. Zijn uitgangspunt is: alle kennis begint bij de ervaring, maar zij bestaat niet enkel en alleen uit ervaring. Dit betekent dat onze ervaringskennis is samengesteld uit wat wij door zintuiglijke indrukken ontvangen, registreren en uit wat wij door ons eigen kenvermogen tot stand brengen. Er zijn nu twee restricties.

Ten eerste: de zintuigen kunnen niet meer informatie registreren dan de constructie van die zintuigen toestaan.

Ten tweede: de zintuiglijke informatie zal worden geïnterpreteerd binnen de concepten en mogelijksvoorwaarden van het verstand tot kennen.

Hierna introduceert Hick het Kantiaanse begrip “*Das Ding an Sich*” (Hick 1989:243). Dit is de werkelijkheid van een object zoals het is en niet zoals het aan ons door de zintuigen verschijnt. De mens kent de werkelijkheid immers zoals zij aan ons fenomenologisch verschijnt binnen de beperkingen van zintuigen en verstand. Als tweede element is er het constituerende interpretatieve element dat wij als kennend subject zelf leveren aan het ‘object’ zoals het aan ons verschijnt. In het kennen ontstaat een reflexieve beweging. Enerzijds verschijnt de ‘werkelijkheid’ aan ons door de zintuigen, anderzijds zal het subject met zijn cultureel, religieuze disposities zijn ‘werkelijkheid’ zelf constitueren en interpreteren (Hick1989:240). Vervolgens projecteert Hick de epistemologie van Kant naar zijn pluralistische theorie. God wordt gelijkwaardig gesteld aan “*Das Ding an Sich*” en parallel hieraan wordt God empirisch ‘kenbaar’ en ‘verschijnt’ als fenomeen in de religieuze ervaring aan het menselijk bewustzijn. Die ervaring wordt dan geconstitueerd en geïnterpreteerd door het subject en haar cultuur.

Hick maakt nu vijf onderscheidingen. Ten eerste de aanduiding God verwijst naar die “*Ultimate Reality*” als de laatste en hoogste Werkelijkheid, zoals deze ervaarbaar wordt binnen de culturele religieuze referenties van de christelijke traditie.

Ten tweede: Jahweh verwijst naar die “*Ultimate Reality*” zoals dit kenbaar en ervaarbaar wordt binnen de joodse traditie.

Ten derde: Allah verwijst naar die “*Ultimate Reality*” zoals die wordt gekend in de Islamitische traditie.

Ten vierde: de term “*The Absolute*” verwijst naar de “*Ultimate Reality*” zoals deze wordt ervaren in de culturele religieuze setting van de oosterse godsdiensten.

Tenslotte benoemt Hick die “*Ultimate Reality*” met het traditie neutrale begrip “*The Real an Sich*”.

Voorts is een belangrijk criterium van Hick’s pluralistische theorie het gegeven dat alle axiale religies in oorsprong dezelfde ontstaansgeschiedenis hebben. Zij verwijzen in verwondering naar één en dezelfde alles overstijgende “*Ultimate Reality*”. De oorspronkelijke werkelijkheid is ervaarbaar in de cultureel bepaalde benaderingen van de wereldreligies. Elke traditie ontwikkelde zich vanuit die oorsprong door de eeuwen heen met verschillende uitgewerkte leringen, vieringen, rituelen, heilige boeken, dogmata, poëzie, ethiek, vele varianten van eschatologie en meditatieve methoden. Hick beschrijft de gemeenschappelijke evolutie van de grote axiale religies in zijn boek *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent* als volgt:

The great world religious embody different perceptions and conceptions of, and correspondingly different responses to, The Real from within the major variant of ways of being human; and that within each of them the transformation of human existence from self-centredness tot Reality-centredness is taking place (Hick1989:243).

In deze paragraaf werd de “*Copernicaanse Revolutie*” belicht. Het betekende dat de joods-christelijke waarheidsaanspraken niet meer konden dienen als ethisch religieus referentiepunt. Daarna zagen we dat Hick een nieuwe grondslag beschreef voor het geloof in “*The Real an Sich*”, gebaseerd op het werk van Kant Hierdoor wordt “*The Real an Sich*” universeel ‘kenbaar’ en ‘ervaarbaar’ als een spiritueel fenomeen voor de mens. Het wordt de essentie van zijn pluralistische theologie van de godsdiensten. “*The Real an Sich*” als één universele waarheid die pluralistisch ‘kenbaar’ is als spiritualiteit in de door cultuur en geschiedenis geconstitueerde axiale religies.

Dit roept de vraag op: “is een pluralistische spiritualiteit, gebaseerd op één en dezelfde waarheid mogelijk? In de volgende paragraaf komt dit onderwerp aan de orde.

3.6 *Is The Real kenbaar in verscheidenheid?*

Hick beschrijft *The Real* als een transcategoriale realiteit wat betekent dat *The Real* buiten alle conceptualiseringen van de godsdienstfilosofie valt. Hij onderscheidt ze als volgt: *The Real thought of as God, Brahman, the Dharmakaya...in itself and the Real as manifested within the intellectual and experiential purview of that tradition* (Hick 1989:236).

Opmerkelijk is dat de Italiaanse filosoof en theoloog Thomas van Aquino al in de 13^e eeuw tot dezelfde conclusie kwam. Hij beschreef de religieuze ervaring als volgt: *'Things known are in the knower according to the mode of the knower'* (Hick1989:252).

The Real wordt, beoordeeld vanuit de christelijke traditie, naar verscheidenheid kenbaar als Creator, Eeuwige, God, Hemelse vader, Inspirator, een persoonlijke God, Heilige Geest, bestraffende God, onpersoonlijke God, de Onzienbare, de Spirit, de Engelen in de Bijbel, liturgie, de sacramenten, liederen, iconen, de natuur, het universum en in de eschatologie. Vervolgens manifesteert *The Real* zich in de persoon van Maria, de heiligen van de Kerk, Jezus, de triniteit en in de christelijke mystiek. De uniciteit van het christendom is gebaseerd op de incarnatie van God in Jezus en de Kerk. Hierdoor verwierf het christendom exclusiviteit boven alle andere godsdiensten. Ondanks de immense verschillen in de wisselende representaties van *The Real*, refereren christenen aan één en dezelfde onveranderlijke God.

In de joodse religieuze traditie wordt *The Real* in de geschiedenis van het joodse volk en met name in de wet van Mozes gemanifesteerd. Jahweh als persoonlijke en onpersoonlijke manifestatie, als het onuitsprekelijke en als de kenbare in de Thora, in de synagoge, de liturgie, in het monotheïsme van het jodendom, in de geloofsbelijdenis, de heilige teksten, in de natuur en in de wereldgeschiedenis (Hick1989:267). In de Kabbalistische literatuur manifesteert Jahweh zich in de joodse mystiek. De uniciteit ontleent het jodendom aan de these dat *The Real* zich aan het joodse volk manifesteert als 'het licht der wereld'. In deze definitie wordt het joodse volk het exclusieve uitverkoren volk van Jahweh boven alle andere volken (Hick1989:168). Het blijkt dat in het jodendom *The Real* zich ook openbaart in verschillende religieuze geloofsvoorstellingen die kenbaar zijn mits men tot de joodse religieuze cultuur behoort.

In de islamitische geloofsvoorstelling manifesteert *The Real* zich als een mystieke kracht speciaal in de stroming van het Soefisme. Vervolgens manifesteert *The Real* zich in de Heilige Koran en in de eschatologie van de islamitische traditie. Het betreft de laatste en totale verlossende eindoplossing voor de mensheid met als perspectief dat alle andere godsdiensten ongeldig zullen worden verklaard. Daarnaast spreekt *The Real* tot de mens door de profeet en zijn heilige geschriften, door haar bezoeken aan de Moskee, de participatie in de rituelen en het houden van de geboden. Ook wordt *The Real* een

manifest als onpersoonlijke kracht in de perfectie van het universum. De uniciteit van de islam wordt ontleend aan het gegeven dat *The Real* zich als laatste in totaliteit heeft geopenbaard aan de profeet Mohammed. Alle daaraan voorafgaande openbaringen worden hierdoor overbodig. Opmerkelijk is dat *The Real* in de islamitische traditie kenbaar is in de mystiek van een persoonlijke beleving welke in het universum een onpersoonlijke vorm aanneemt.

Tenslotte, de manifestatie van *The Real* in het hindoeïsme. Het hindoeïsme is enerzijds te interpreteren als polytheïstisch; anderzijds is het monotheïstisch omdat de Brahma wordt beschouwd als het *Ene Absolute* al overschrijdende principe dat elk conceptueel begrip overstijgt. De Brahma - of in het algemeen *The Real* - manifesteert zich in het religieuze leven in India op vele niveaus. *The Real* gemanifesteerd in de God Ishwara is een persoonlijke gepassioneerde godheid die de mens onderwijst over de schijn en het wezen van de wereld. Vervolgens manifesteert *The Real* zich in de ordening van het universum. De bewustwording daarvan kan leiden tot een transpersoonlijke ervaring. In weer een andere vorm manifesteert *The Real* zich als een bevrijdende energie vol passie met als gevolg een psychische - medicinale invloed op de persoonlijkheid. De Indiase mens herkent de manifestaties van *The Real* in de Bhagavad-Gita, in de Krishna als een reflectie van de Brahma en in de natuur als het *Absolute*. De veelheid van goden als reflecties van die éne Brahma wordt door de Indiase mens herkend als diep authentieke religieuze manifestaties met vergelijkbaar transformerende eigenschappen als die in andere axiale religies worden aangetroffen. De uniciteit van het hindoeïsme wordt ontleend aan het besef van een sterk kosmisch bewustzijn; men realiseert zich dat het hindoeïsme een klein deelgebied van een veel grotere religieuze werkelijkheid is.

In het bovenstaande zijn de uiteenlopende manifestaties van *The Real* in vier axiale religies besproken. Het is gebleken dat religie in oorsprong vrijwel identieke ontstaansvoorwaarden kent. Er zijn verschillende theorieën die het verschijnsel religie kunnen verklaren. Zo is er de verklaring vanuit het naturalisme. Dit is een verklaringsmodel die het verschijnsel van religies strikt wetenschappelijk wil verklaren. Hick's interpretatie van religie is gebaseerd op het geloof in een *Transcendentie* die in de axiale religies in verscheidenheid kenbaar wordt. Hij wil een religieuze interpretatie van het verschijnsel religie, welke strikt wetenschappelijk te verantwoorden is, en die de relatie met de *Transcendentie* erkent.

I shall therefore attempt to construct a comprehensive hypothesis which takes full account of the data and theories of the human sciences but which uses them to show how it is that the response to a transcendent reality has taken the bewildering plurality of forms that history records (Hick 1989:2).

Volgens Hick ontstaat religie *As a Human Responses to the Transcendent* in verwondering over het universum en/of in het bestaan van de mens zelf. Het verwijst naar - maar bewijst niet - de hypothese,

dat er een intelligente oorzaak in het universum aan ten grondslag moet liggen. In die verwondering van de antieke mens en veelal in combinatie met 'ervaringen' van geopenbaarde waarheden ontstonden vormen van devotie en adoratie die zich door de eeuwen heen konden ontwikkelen tot religieuze tradities. Zo ontstonden in de verschillende tradities de cultureel geconditioneerde goden. Hick omschreef om terminologische redenen de goden van de tradities te weten Brahma, God, Adonai, en Allah als *The Real* met de intentie om een universeel geldige formulering te hebben. Het bleek dat in alle religies *The Real* zich reveleert aan de mens in een wederzijds proces van kennen en in de ervaring van gekend worden. In alle religies doet dit fenomeen zich crosscultureel voor. Hick kon dit verifiëren vooral door zijn veelheid van wereldwijde contacten met de gelovigen in de meest uiteenlopende religies. In het reflexieve proces met *The Real* wordt de religieuze ervaring vervolgens door de cultuur geconditioneerde gelovige mens geïnterpreteerd. De culturele relatie van religieuze ervaring en interpretatie daarvan door de mens is derhalve subjectief en op die grond ambigue, aldus Hick. Het subjectieve element in die religieuze ervaring is een kritiek op Hicks religieuze theorie. Hij beschouwt de religieuze ervaring als de legitimatie voor het geloof in een Transcendentie in plaats van de klassieke godsbewijzen van het christendom.

Hiertegenover staan de geweldige hoeveelheden 'bewijsmateriaal' en de steeds toenemende wetenschappelijke inzichten die crosscultureel beschikbaar zijn van de religieuze ervaring in alle culturen. Alle grote religieuze tradities zijn bekend met de transformerende kwaliteiten voor mens en maatschappij welke zich voor kunnen doen in het reflexieve proces van de religieuze ervaring met *The Real*. Daarnaast doen dit soort ervaringen zich voor onder de meest uiteenlopende omstandigheden. Zo kent het christendom zijn ervaringen van een persoonlijke God in Jezus, Maria, liederen en iconen. Ook is het mogelijk dat de christen God ervaart in de Triniteit, het universum of in de sacramenten. Vergelijkbaar met het christendom wordt *The Real* ook in de overige axiale religies in steeds wisselende betekenissen en vormen ervaren. In het hindoeïsme bijvoorbeeld wordt Krishna herkend als een gepassioneerde godheid. Spreekt men over het universum dan wordt *The Real* ervaarbaar als *The Absolute*.

Het doel van deze paragraaf was om duidelijkheid te verkrijgen over de *Ultieme Werkelijkheid* die aan de gehele werkelijkheid ten grondslag ligt en waarnaar alle axiale religies verwijzen. Vervolgens is die *Ultieme Werkelijkheid* de basis voor het geloof in een Transcendentie die in de wereldreligies cultuur gebonden wordt verwoord. Wat betreft die *Ultieme Werkelijkheid* blijken alle religies te refereren aan één en dezelfde veronderstelde intelligente oorzaak voor het bestaan, van mens en universum, benoemd als Adonai, God, Allah, Brahma of *The Real*. Vanuit zeer onderscheiden religies wordt gerefereerd aan die één en dezelfde alles overstijgende Werkelijkheid. Er blijkt dus een correspondentie tussen de religies te zijn, namelijk de referentie aan die zelfde overstijgende *Ultieme Werkelijkheid*. Hick concludeert dat de grondslag van de religies in naam verschillen maar verwijzen

naar hetzelfde mysterie als grondslag van het bestaan en benoemt als God, Adonai, Allah, Brama of het neutrale begrip *The Real*. Dit wordt het eerste kentheoretisch uitgangspunt voor zijn pluralistisch wereldbeeld of anders gezegd zijn *Global Theology*.

Nu moet het pluralistisch karakter van de spiritualiteit nog worden aangetoond. In het voorgaande zagen we reeds dat de mens zich oriënteert op *The Real* voor een verklarende grond van zijn bestaan. In het ervaren van spiritualiteit wordt *The Real* als fenomeen reflexief in de religieuze ervaring 'kenbaar'. Daarna wordt die ervaring geconstitueerd door de interpreterende mens binnen de expressie mogelijkheden van zijn of haar cultuur. De religieuze interpretatie van het ervaren van *The Real* in de spiritualiteit zal dan ook verregaand verschillend zijn voor iemand die in een chinees taoïstische - of in de joods- christelijke cultuur staat.

Gebaseerd op deze paragraaf kan nu worden geconcludeerd dat de oriëntatie van de mens op *The Real* universeel is geconstateerd en ontologisch identiek. Voorts dat de ervaring van *The Real* als fenomeen in de spiritualiteit door de interpreterende mens als pluralistisch wordt ervaren. Deze uitgangspunten werden de fundering van Hick's pluralistisch wereldbeeld of zijn *Global Theology*.

De vraag die nu gesteld kan worden is: wat zou het pluralistisch wereldbeeld kunnen betekenen voor de onderlinge verhouding der wereldgodsdiensten?

3.7 De consequentie voor de interreligieuze dialoog volgens John Hick

In de vorige alinea's werd het pluralistische karakter van het verschijnsel religie besproken zoals het door Hick werd geanalyseerd. Zijn conclusie was dat er één Waarheid is en vele religies die aan die Waarheid refereren. In werkelijkheid is er met pluraliteit niets nieuws onder de zon. Wereldwijd - door de hele geschiedenis heen - is er altijd al een grote religieuze diversiteit geweest. Nieuw in deze tijd is dat door globalisering de multireligieuze samenleving ontstond. De wereldreligies die vroeger ver van ons af stonden zijn nu alom aanwezig en veelal confronterend voor het christendom. Deze nieuwe ontwikkeling betekent voor het christendom de uitdaging tot dialoog en volgens Hick een heroriëntering van de bestaande inzichten in de verhouding tot de wereld godsdiensten. De betekenis voor het christendom van de religieuze pluraliteit is:

- A) De wereldreligies behoren tot de grote varianten van het menszijn omdat elk van hen haar specifieke opvattingen over de laatste Werkelijkheid heeft. Het ervaren van die Werkelijkheid als spiritualiteit in de religieuze ervaring zal ook verschillend zijn doordat het present wordt gesteld aan de door de cultuur geconditioneerde mens. Voor de interreligieuze dialoog betekent dit, dat vanuit verschillende ervaringen ook verschillende antwoorden worden gegeven op die ervaringen van die laatste Werkelijkheid. In alle verschillen tussen de axiale religies zijn de consequenties van deze ervaringen dat zij leiden tot een verandering van het

menselijke bestaan, van een sterk op zichzelf georiënteerd zijn naar een non-egocentrische staat van menszijn. Missie, zending of een gevoel van superioriteit met de pretentie vanuit éénrichtingsverkeer te bepalen hoe de Werkelijkheid benoemd en ervaren moet worden wordt door Hick afgewezen. Pluralistische theologie betekent voor hem de principiële gelijkwaardigheid van de wereldgodsdiensten en de opdracht om wederzijds posities en ervaringen te delen te verkennen en te bestuderen.

- B) Door het ontstaan van de multireligieuze samenleving werden gelijkwaardigheid, dialoog en tolerantie tussen de wereldgodsdiensten meer noodzakelijk dan voorheen. In het kader hiervan is het van belang dat een pluralistische theologie gebaseerd is op criteria die door allen kunnen worden aanvaard. Sommigen staan een theologie van de geschiedenis van godsdiensten voor, anderen richten zich op de historische ontwikkelingen van godsdiensten of juist op de onverenigbare verschillen die elke godsdienst heeft. Het belang van de interreligieuze dialoog is zo groot aldus Hick, dat van elke religie verwacht mag worden - als een minimale eerste stap - dat de latente bronnen die in de eigen traditie aanwezig zijn worden onderzocht en bestudeerd om tot een tolerantere vreedzame discussie te komen.
- C) Binnen de interreligieuze dialoog verdedigt Hick de volgens hem veel voegzamere pluralistische theologie in plaats van de christelijke theologie. Hij is van mening dat de dogmata van Nicea en Chalcedon bepaald zijn door het toen geldende wereldbeeld en de verouderde Griekse filosofie. Hij verdedigt de mening dat Chalcedon en Nicea heroverwogen dienen te worden omdat die tot exclusivistische waarheidsaanspraken hebben geleid. Voorts dat de historische juistheid discutabel is en de interreligieuze dialoog ernstig heeft verhinderd. De aannames gedaan in Nicea en Chalcedon zijn een vergaderresultaat die voor die tijd waardevol waren maar zij weerspiegelen niet de realiteit en inzichten van deze tijd. Hick radicaliseert zijn theocentrische positie nog verder, in zijn latere werk toont hij geen belangstelling meer voor de orthodoxie maar richt zich op het lijden van de mensheid.
- D) Iedere godsdienst zou zich in de wereld van nu moeten oriënteren op het vervolmaken van de wereld, primair het bevorderen van de orthopraxis in de wereld. Om dit te bereiken doet hij een beroep op het soteriologische, transformerende, bevrijdende karakter van de religies.
- E) *The soteriological transformation normally occurs within the context of a particular tradition-indeed in the past probably almost always so-,taking a form made possible by that tradition and being identified by criteria developed within it. There are accordingly Buddhist saints, Muslim saints, Christian saints and so on, rather than simply saints. However there is an all-important common feature which we can both observe today and find reflected in the*

records of the past. This is a transcendence of the ego point of view and its replacement by devotion to or centred concentration upon some manifestation of the Real, response to which produces compassion / love towards other human beings or towards all live. This shift from self-centredness to Reality-centredness is capable of expression in quite diverse forms of life (Hick1989:301).

- F) De transformatie van de persoonlijkheid leidt tot een hogere graad van bewustzijn omdat de egocentrische staat is doorbroken. De rationele kwaliteiten, nu latent in de mens aanwezig, worden dan present gesteld om de richting van het gedrag te bepalen. De orthopraxis op wereldschaal wordt dan mogelijk en niet wanneer de mens in een hoge egocentrische staat verkeert. Zijn gedrag wordt dan irrationeel en egocentrisch gericht resulterend in wanorde. Voor de interreligieuze dialoog betekent dit de uitdaging om met de wereldgodsdiensten zoveel als mogelijk is samen te werken om de orthopraxis in de wereld te bevorderen.

3.8 Conclusie

Op grond van bovenstaande redeneringen kunnen de volgende conclusies worden geformuleerd:

1) Hick formuleerde zijn pluralistische theorie over de wereldreligies met als kenmerk de overgang van het christocentrisch wereldbeeld naar het pluralistisch wereldbeeld. Door de “*Copernicaanse Revolutie*” in de theologie ontstond de grondslag voor een theorie over de wereldgodsdiensten het pluralisme genoemd. Het belangrijkste kenmerk hiervan is dat God in het middelpunt komt te staan en niet meer het christocentrisme. De gevolgen voor het christendom zijn verstrekkend immers, het wordt gelijkwaardig gesteld met de overige axiale religies. Verder wordt God of *The Real* in het pluralisme als spiritualiteit ervaarbaar in de door de cultuur bepaalde vormen van subjectief kennen, beleven en ervaren. Deze pluralistische benadering zal ook ingrijpende gevolgen hebben voor de interreligieuze dialoog. De pluralistische interpretatie van de axiale religies toont aan dat zij een gemeenschappelijke oorsprong hebben, cultuur historisch bepaald zijn en refereren in hun spiritualiteit aan dezelfde al overstijgende Realiteit. Vervolgens zullen de parallellen in de axiale religies ons dienen uit te nodigen om ons open te stellen voor de perspectieven van de ander omdat het eigen religieuze perspectief een deelgebied is van een grotere religieuze werkelijkheid. Tenslotte: het accent van het pluralisme komt te liggen op de orthopraxis en de ethiek in de wereld en minder op een verondersteld hiernamaals. De vele eschatologische voorstellingen van de axiale religies worden door Hick als onbelangrijk beschouwd immers; zij staan niet open voor enige vorm van verificatie.

2) Hick stond oorspronkelijk in de christelijke orthodoxe traditie. Door zijn brede godsdienstfilosofische ontwikkeling en de problemen die de traditie ondervond in de acceptatie van de multireli-

gieuze samenleving, gingen zijn inzichten veranderen. In de vorige eeuw ontstonden totaal nieuwe wetenschappelijke opvattingen over het ontstaan van de kosmos, het leven, de betekenis van het kwaad in de wereld en de ouderdom van de aarde. Al deze conflicterende veranderingen in de maatschappij en wetenschap waren voor Hick aanleiding zijn denken over de orthodoxe traditie te herzien. Hij concludeerde dat de genoemde veranderingen niet de essentie dienden te zijn van de orthodoxe traditie maar juist de soteriologie van de wereldreligies met het accent op de orthopraxis. Deze argumenten werden het motief de orthodoxe traditie te verlaten en te kiezen voor een pluralistische benadering van de wereldreligies.

Hoofdstuk 4 Kritieken op het pluralistische model van John Hick

4.1 Inleiding

In het vorige hoofdstuk werd de pluralistische theologie van Hick voorgesteld; deze vorm van theologie zou volgens hem meer tegemoet komen aan de moderniteit en de interreligieuze dialoog. Het bleek dat deze vorm van theologie verreikende implicaties had voor de theologie van de christelijke traditie. Waar Hick vroeger de religieuze waarheidsaanspraken baseerde op openbaring, christologie en de klassieke godsbewijzen, probeert hij de geldigheid van zijn pluralistische theologie te funderen op soteriologische criteria. Daarnaast dienen volgens hem de belangrijkste uitgangspunten van de christelijke theologie, zoals geformuleerd in de dogmata, geherformuleerd te worden. Zijn stelling is dat elke axiale religie als waar aangemerkt kan worden indien ze een overgang kan bewerkstelligen van *selfcentredness to Reality – Centredness* (Hick 1989:240).

De pluralistische visie op de interreligieuze dialoog werden door John Hick en Paul Knitter, met bijdragen van prominente theologen en godsdienstwetenschappers gepubliceerd in de geruchtmakende congresbundel *The Myth of Christian Uniqueness* (Hick & Knitter:1987). In deze bundel maken de deelnemers de overgang van het exclusivisme en inclusivisme naar de ‘overkant’ het pluralisme met als kenmerk dat niet de christologie in het brandpunt staat, maar God. Vervolgens kwam men tot de conclusie dat het Christendom niet de enig juiste en ware religie onder de volken is, maar juist één van de religies onder de overige gelijkwaardige axiale religies. Het duurde niet lang voordat een stroom replieken als antwoord op het werk van Hick en Knitter beschikbaar kwam. In de nu volgende paragrafen zullen de belangrijkste kritieken stuk voor stuk worden voorgesteld met aansluitend de reactie van Hick.

4.2. John.B. Cobb. Radical Pluralism

De Amerikaan J.B. Cobb jr. 1925 protestant en theoloog schreef in zijn essay *Beyond ‘Pluralism’* (Cobb 1990:81-95) een verweerschrift tegen de onder redactie van John Hick en Paul Knitter uitgegeven bundel getiteld *The Myth of Christian Uniqueness Towards a pluralistic theology of religions* (Hick & Knitter:1987).

In deze bundel *The Myth of Christian Uniqueness*, wordt de these verdedigd dat de wereldreligies gelijkwaardig aan elkaar zijn en gebaseerd op een aantal gemeenschappelijke kenmerken met de ontkenning van de immense verschillen die ertussen de wereldreligies zijn. Zo kent elke religie haar verlossingsleer, ethiek, normativiteit, toekomstverwachtingen en min of meer vergelijkbare opvattingen over moraliteit. Deze gemeenschappelijke kenmerken zijn voor Hick het argument om de wereldreligies als principieel gelijkwaardig te beschouwen. De kritiek is, dat al deze kenmerken ook

voorkomen in politieke of ideologische systemen zoals het kapitalisme, socialisme en confucianisme. Cobb argumenteert dat politieke systemen of religieuze tradities niet gelijkwaardig aan elkaar worden op basis van een aantal gemeenschappelijke kenmerken, die door Cobb worden uitgelegd als essenties. Het essentialisme is gebaseerd op een a-priori opvatting; er is een vooronderstelling in het geding die stelt dat er essenties in de religies zijn. Verder is het vaststellen van essenties in een religie een subjectief gebeuren want een moslim kiest andere essenties dan een taoïst. Voorts zijn de essenties in het confucianisme onvergelijkbaar met die in het christendom want confucianisme behelst overwegend de organisatie van de staat en het boeddhisme daarin oriënteert zich op de immateriële zijde van het bestaan. Cobb concludeert dat de leer van het essentialisme niet geschikt is om de gelijkwaardigheid van de religies te onderbouwen. Als replek op de droom van de pluralisten inzake de betekenis van de essenties in de religies introduceert Cobb zijn *Radical 'Pluralism'*. Elke religie definieert zichzelf op basis van de interne - en externe doelstellingen die de betreffende religie kenmerken en onderscheiden (Cobb1990:84). Vervolgens argumenteert hij dat de christelijke traditie haar uniciteit ontleent aan het christusgebeuren, incarnatie - en triniteitsleer, eschatologie en de leidinggevende functie van de kerk. Daarom is niet één enkele religie vergelijkbaar met de christelijke traditie. De betekenis en noodzaak van de dialoog tussen de wereldreligies is in het *Radical 'Pluralism'* gebaseerd op het feit dat de totale werkelijkheid groter is dan de eigen werkelijkheid, de religieuze dialoog met de ander kan dus verrijkend zijn. Vervolgens concludeert Cobb dat elke religie uniek is, en exclusief in haar leer maar de abrahamitische religies zijn superieur omdat daarin God zich heeft geopenbaard in de geschiedenis van de mensheid en de wereld. Op die grond kiest Cobb voor het christendom en tegen de pluralistische theologie van de godsdiensten.

Als reactie op het commentaar van J.B.Cobb. Jr. zal Hick er op wijzen dat hij geen gebruik heeft gemaakt van de essenties in de religies. Het is hem als kritisch realist zeer wel bekend dat het essentialisme een verouderde wetenschapsopvatting is. Voor het bestuderen van de veronderstelde analogieën in de wereldreligies heeft Hick zich beroepen op het werk van Wittgenstein, in de *Philosophische Untersuchungen* (Hick1989:3). Gebaseerd op dit werk is het mogelijk een beperkt aantal familiegelekenissen tussen de wereldreligies vast te stellen. Verder staat Cobb in de inclusivistische traditie van het christendom en dat is voor Hick een onaanvaardbaar uitgangspunt om antwoorden te kunnen vinden op de vragen over de omgang met de wereldreligies in de moderne tijd. Immers, in het inclusivisme blijft het christendom het referentie punt en is het bepalend voor de beoordeling van de axiale religies. Bovendien gaat Cobb voorbij aan de kritische bevindingen van de wetenschap over de vroegste periode van het christendom en de geloofsvoorstellingen welke toen tot stand kwamen zonder enige kennis van de moderne tijd.

4.3. John Milbank.. *The End of Dialogue*

De Engelsman John Milbank 1952 is theoloog, hoogleraar godsdienst - en politieke wetenschappen. In de bundel *Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religions* onder redactie van G.D'Costa schrijft hij een kritisch artikel getiteld '*The end of Dialogue*' (Milbank 1992:174-191), als replek op *The Myth of Christian Uniqueness Towards a pluralistic theology of religions*. Milbank is de verdediger van hetgeen men *radical orthodoxy* noemt. In zijn essay *The End of Dialogue* poneert hij zijn tegenpositie. Hij stelt dat de pluralistische theologie zich presenteert als een tolerant systeem maar in haar gedrag en de claims die het stelt intolerant is en zich schuldig maakt aan dominant, overheersend, alomvattend westers denken waaraan de ander zich dient aan te passen. Het is een vorm van kritisch rationalistisch denken, dwingend en kenmerkend voor het westerse imperialistische gedrag, juist wat het pluralisme pretendeert te bestrijden. Milbank argumenteert vervolgens dat het pluralisme een product is van de westerse verlichte Griekse geest en derhalve niet acceptabel voor de niet - westerse mens, want die leeft vanuit totaal verschillende culturen en referentiekaders. De onderscheidingen tussen de religies zijn onvergelykbaar groot; hun bronnen en ontstaansgeschiedenis zijn totaal verschillend. Het christendom bijvoorbeeld is een universele wereldreligie, niet gebonden aan ras, taal, locatie of politiek systeem. Hindoeïsme en boeddhisme zijn godsdiensten met een meer lokale betekenis. In hun cultuur, gebruiken, eschatologieën, riten en dogmatiek kunnen de oosterse religies of de islam niet vergeleken worden met het christendom. De plurale vorm van de triniteitsleer laat zich niet vergelijken met het Neo-Vendantisch pluralisme (Milbank1992:188). Immers, oosterse religies hebben totaal verschillende godsbeelden, zijn veelal polytheïstisch of juist atheïstisch. Het willen uniformeren, analyseren en categoriseren van de wereldreligies vanuit een westerse optiek acht Milbank ongewenst, want daarmee wordt de particulariteit van elke religie uitgewist. Bovendien zullen de eeuwenoude basisinzichten van de christelijke traditie niet geherinterpreteerd kunnen worden naar een vaag, incompleet, onbewezen concept van een éénzijdige pluralistische theologie. Daarnaast komen de universaliteit en de pluraliteit van het christendom in voldoende mate tot uitdrukking in de veelzijdigheid van de interpretatie varianten die de triniteitsleer toestaat. Ook het voeren van de interreligieuze dialoog is niet exclusief voorbehouden aan de pluralistische theologie. Immers, het document *Nostra Aetate* 1965 geeft voldoende faciliteiten voor de interreligieuze dialoog vanuit het christendom. Milbank komt tot de eindconclusie dat het christendom in haar exclusiviteit, universaliteit en uniciteit zich niet laat vergelijken met welke godsdienst dan ook. Hij zegt hierover: "elke godsdienst is uniek de godsdienst bepaalt de identiteit van de gelovige; de vergelijking met andere godsdiensten is contrapositief omdat deze de eigenheid van de godsdienst en de gelovige aantast". Wat overblijft, aldus Milbank, is de interreligieuze dialoog in te wisselen voor de attitude van het wederzijdse wantrouwen ten aanzien van de pluraliteit van de godsdiensten.

De kritiek van John Hick op het artikel *'The end of Dialogue'* zal betrekking hebben op de oproep van Milbank voor *Radical Orthodoxy*. Dit betekent dat Milbank de verbondenheid met de oorspronkelijke dogmata wil versterken. John Hick en met hem de pluralisten willen nieuw historisch onderzoek naar de totstandkoming van de dogmata en zo mogelijk een herformulering, gebaseerd op de huidige werkelijkheid en in relatie met de recente inzichten in de wetenschap. Zij stellen dat het christendom haar exclusiviteit en superioriteit ontleent aan de dogmata. Het is juist die superioriteit, die de ander reduceert tot inferioriteit met als gevolg de ontwikkeling van racisme en de apartheidspolitiek.

4.4 Terry Richard Mathis. Vragen bij de theorie van John Hick

De Amerikaan Terry Richard Mathis 1947 is godsdienstwetenschapper en assistent - professor psychologie. In 1985 verschijnt zijn boek getiteld *Against John Hick: An Examination of his Philosophy of Religion*. De belangrijkste objectie van Mathis tegen de pluralistische filosofie van de godsdiensten is de daarin toegekende betekenis van de religieuze ervaring. Immers, de religieuze ervaring is het cognitieve fundament voor een pluralistische theorie over de wereldreligies. Hick stelt dat men in de religieuze ervaring een deelgebied van God, Bhrama, Allah, Adonai of *The Real* ervaart. Empirische ervaring en de religieuze ervaring zo is zijn these, leiden tot ervaringskennis over de Werkelijkheid. De kritiek van Mathis is dat empirische ervaring een objectrelatie heeft. De verschillen in temperatuur worden bijvoorbeeld door de zintuigen vastgesteld wat leidt tot kennis over de veranderingen van die temperatuur. In de religieuze ervaring is er geen objectrelatie. Er is geen zintuiglijk kennen verbonden met een object en dat betekent, tegengesteld aan Hick's bewering, dat de kennisverwerving door de religieuze ervaring niet gelijk kan worden gesteld met de kennis die voortvloeit uit de empirische ervaring. Als tweede kritiek argumenteert Mathis dat de religieuze ervaring door de cultuur geconditioneerde mens geïnterpreteerd wordt, met als gevolg dat er een subjectief kenniselement ontstaat. Omdat de religieuze ervaring bij Hick een subjectieve betekenis heeft gekregen, kan zo'n ervaring niet de basis zijn voor een theorie over de wereldgodsdiensten. Daarnaast is Hick een kritisch rationalist als het hem uitkomt; enerzijds verwerpt hij de empirische informatie van het universum als grondslag voor een theïstisch wereldbeeld, anderzijds is de subjectieve interpretatie van de religieuze ervaring voor hem een toereikend kenniselement voor een theorie over de wereldgodsdiensten. Mathis concludeert dat Hick logisch inconsistent is, er zijn tegenspraken in de uitleg van de empirische informatie die de mens door ervaring bereikt. Immers, de overweldigende empirische informatie van het universum is voor Hick onvoldoende om een theïstisch wereldbeeld te veronderstellen. De subjectieve empirische betekenis van de religieuze ervaring daarentegen wordt de basis voor een pluralistisch wereldbeeld.

Aansluitend bekritiseert T.R.Mathis, vanuit een totaal andere invalshoek, de cruciale betekenis van de religieuze ervaring in de pluralistische theologie van Hick. Hierin wordt het geloof in een pluralistische wereldbeeld gereduceerd tot de religieuze ervaring die bij de enkeling voorkomt en moeilijk te verifiëren is. Daarnaast doet de pluralistische theologie afstand van de klassieke godsbewijzen en de naturalistische theologie. Het gevolg is dat alleen de religieuze ervaring kan dienen om het pluralistisch wereldbeeld te funderen. Reeds in de 18^e eeuw bekritiseerde David Hume de kentheoretische waarde van de religieuze ervaring, hij zei hier het volgende over:

Those who talk about their experience of God often do so via finite analogies. Corresponding to the notions of limited power, local presence, finite goodness, and human love, there is said to be a God with infinite attributes of omnipotence, omnipresence, perfect goodness, and infinite love. And since these infinite qualities are not given in finite human experience, philosophers such as Hume have often wondered and doubt how a finite individual could ever actually experience the infinity of God (Mathis 1985: 59).

Hick zal de kritieken pareren door er op te wijzen dat zijn pluralistisch theorie ten dele is gebaseerd op de religieuze ervaring maar aansluitend ook op de transformatie van de mens en maatschappij van *self-centredness to Reality-Centredness*. Het is juist die transformatie van de mens die universeel geconstateerd en verifieerbaar is (Hick1989:300-303).

4.5 Brian Hebblethwaite. De rationaliteit van het Christendom

De Britse orthodoxe theoloog - en godsdienstfilosoof Brian Hebblethwaite 1939 is bekend geworden door zijn verdediging van de redelijkheid en plausibiliteit van het christelijk geloof en haar dogmata. Zijn werk dient dan ook gelezen te worden als een veelzijdig gezaghebbend en complex verweerschrift tegenover het pluralistische programma van Hick en Knitter. Hierin is zijn wetenschappelijk uitgangspunt het kritisch rationalisme dat als een rode draad in zijn werk aanwezig is met als doel de verdediging van de rationaliteit van het christendom. Hick refereert voor de uitleg van de religieuze ervaring aan het werk van Kant, hierin “verschijnt” de religieuze ervaring als een fenomeen aan het menselijk bewustzijn. Hij komt tot de conclusie dat de religieuze ervaring een door de cultuur bepaalde interpretatie van het *Heilige* of het *Transcendente* is. Deze uitleg wordt door Hebblethwaite beschreven als een menselijke constructie van de religieuze ervaring, die hij bekritiseert.

Ten eerste is de religieuze kennis die hieruit voortvloeit beperkt, omdat deze cultuurgebonden is.

Ten tweede wordt de religieuze ervaring subjectief in betekenis door de interpreterende mens. Hebblethwaite stelt dat de religieuze ervaring verbonden is met een unieke externe factor Adonai, God, de Heilige Geest, of Allah en deze hebben geen enkele verbinding heeft met het constructivisme van Kant.

Een derde kritiek op de bewering van Hick is dat God uitsluitend gekend kan worden in de religieuze ervaring en dit betreft een reductie van het christendom: het geloof wordt beperkt tot één vorm van kennen. Hiertegenover leert de natuurlijke theologie dat God als een objectieve realiteit kenbaar wordt in de natuur voor de menselijke rede. Het probleem is dat Hick de natuurlijke theologie niet als een adequate bron beschouwt om het bestaan van God in het universum te kunnen legitimeren. Immers, het ontstaan en functioneren van het universum kan ook worden verklaard op basis van een contingente orde. Hebblethwaite komt tot de conclusie dat de pluralistische theologie zich te veel concentreert op het aanvaardbaar maken van de pluralistische interpretatie van de wereldreligies, daarbij de natuurlijke theologie verontachtzamd. Hij illustreert het belang van de natuurlijke theologie als volgt:

God gives himself to be known by us in revelation and he gives the world its nature and rational structure which we discover through interacting with it both in everyday life and in science (Hebblethwaite 1987:142).

Vervolgens als vierde punt van kritiek: Hick neemt in “*The Copernicaanse Revolutie*” afstand van de particulariteit van het christendom, speciaal van de incarnatieleer en de dogmata. Al deze kritieken op de christelijke traditie waren voor Hebblethwaite het motief tot het poneren van zijn “*common sense theory*”. Hierin stelt hij dat God een objectieve realiteit is, die door de rede herkend en begrepen kan worden en derhalve kenbaar is voor alle godsdiensten. Immers, de menselijke rede constateert dat het hele universum een perfecte orde is en een niveau van organisatie vertegenwoordigt om leven en bewust leven te kunnen voortbrengen. Het universum bestaat uit zeer complexe onderling interreagerende systemen die het leven op deze planeet in alle verscheidenheid hebben voortgebracht. In Hebblethwaites beoordeling is God kenbaar in de werking van het universum en dit is tegengesteld aan het denken van Hick. De hoge consistentie en rationaliteit die aangetroffen worden in de realiteit van het universum leiden voor Hebblethwaite tot de conclusie dat er een intelligente oorzaak is die groter is dan en onafhankelijk is van de mens. Hij interpreteert de stabiliteit en continuïteit van de natuur als het bewijs voor de objectieve aanwezigheid van God in de natuur. De hoge rationaliteit in de natuur verwijst naar een rationaliteit voorbij die natuur, aldus Hebblethwaite.

De historische en theologische inconsistenties in de incarnatieleer en de dogmata waren de motieven voor Hick en Knitter tot het demythologiseren van de begintijd van het christendom. De consequenties waren zo verstrekkend dat dit voor Hebblethwaite het motief werd voor de vijfde kritiek. Met deze kritiek verdedigt hij de incarnatie theologie en de dogmata, omdat hij die beschouwt als essentie van het christendom. Hebblethwaite verdedigt de incarnatieleer op historische gronden. De incarnatie van God in Jezus is de vervulling van de geschiedenis van het Oude Testament. Vervolgens, als de voorgeschiedenis van de orthodoxe incarnatieleer in acht wordt genomen, tekent zich een consistente lijn af in de geschiedenis van de mensheid die logisch verbonden is met de toekomstige ontwikkelingen in de

wereld. De provocatieve opmerking van Hick en Knitter, dat de interreligieuze dialoog geschaad wordt door de incarnatieleer, wordt weerlegd. God is universeel werkzaam in de wereld, in de rituelen, de geschriften en de heilige boeken van de grote godsdiensten, maar God geïncarneerd in de persoon van Jezus is een unieke wereldtransformerende, onvergelykbare éénmalige gebeurtenis in de wereld. Verder argumenteert hij dat de geboorte van Jezus, de incarnatie van God in Jezus en de logica van de daaropvolgende dogmata hebben geresulteerd in het ontstaan van een wereldreligie die miljoenen heeft geïnspireerd en in niets kan worden vergeleken met de pluralistische theologie van Hick en Knitter, aldus Hebblethwaite.

Vervolgens zet hij uiteen wat de betekenis van de mens is in het universum, zijn geschiedenis en toekomstverwachtingen. Die kan alleen worden verklaard door de acceptatie van een theïstisch wereldbeeld. De mens en de natuurwetenschappen hebben geen antwoorden op existentiële vragen. Daarnaast blijkt dat de materialistische consumptiemaatschappij ook niet in de existentiële behoeften kan voorzien. De aanwezigheid van de schoonheid in de natuur, de orde in de wiskunde, de moraliteit in mens en dier en het eschatologisch karakter van de wereldgeschiedenis zijn voor hem even zoveel argumenten om een christelijk rationeel wereldbeeld te verdedigen. Het christelijke theïstisch wereldbeeld is weliswaar incompleet maar alle argumenten te samen geven volgens hem een valide grondslag om een rationeel christelijk wereldbeeld op basis van rationaliteit en geloof te prefereren boven het pluralistische wereldbeeld van Hick (Hebblethwaite 2006:1).

Vanuit zijn latere werk zal Hick de kritieken van Hebblethwaite weerleggen door te stellen dat het Christendom op een keerpunt van zijn geschiedenis is gekomen. Wetenschap, moderniteit en de multireligieuze werkelijkheid hebben de inhoud van de traditionele geloofsopvattingen ongeloofwaardig gemaakt. Deze geloofsopvattingen vormen niet de kern van het christendom maar zijn het gevolg van de wisselwerking tussen het christendom en de voorwetenschappelijke cultuur die teneinde loopt. Volgens Hick ligt er een bevrijdende toekomst voor het christendom in het verschieft indien zij zich kan ontdoen van het wereldbeeld dat Hebblethwaite verdedigt (Hick 1977:9). Tenslotte de kritiek op de religieuze ervaring is onterecht want het gaat bij Hick om de existentiële verandering van de persoonlijkheid en minder om de onkenbare grond van de religieuze ervaring.

4.6 Harold Coward. *The Real*

De Canadese Harold Coward is de grondlegger van *The Centre for Studies in Religion and Society* aan de University of Victoria. Hij is professor in de geschiedenis en vergelijkende godsdienstwetenschappen en heeft vele publicaties op zijn naam staan. In zijn boek *Pluralism in the World Religions* 2000 bekritiseert hij de pluralistische theologie op grond van de aanname dat elke religie, hoe verschillend dan ook, verwijst naar één en dezelfde veronderstelde “*Ultimate Reality*”, of *The Real* genoemd. *The Real* is afgeleid van het Kantiaanse a-priori begrip “*Das Ding an Sich*”. Bij Kant

betekent dit begrip dat het niet in volledigheid empirisch gekend kan worden maar het verschijnt als een fenomeen in de empirische ervaring aan de interpreterende mens binnen de concepten van ruimte en tijd. Coward stelt als een eerste kritiek op Hick, dat in de toepassing van het begrip *The Real* de concepten van ruimten en tijd buiten beschouwing worden gelaten, daarnaast betekent *The Real* een onbewezen a-priori begrip en vervolgens heeft Kant nooit een religieuze toepassing bedoeld. Ten tweede: de bedoeling van de “*The Copernicaanse Revolutie*” was dat er een universeel geldig godsbeeld ontstaat, aanvaardbaar voor elke wereldreligie. Dit is niet het geval: omdat er geen onderscheidingen worden gemaakt tussen persoonlijke en niet-persoonlijke manifestaties van *The Real*. Vervolgens; *The Real* is voor de theïstische religies nog enigszins aanvaardbaar maar niet voor het boeddhisme of hindoeïsme. Immers, Oosterse religies hebben non-theïstische godsvoorstellingen (Coward 2000:36). Als een laatste kritiek, Hick deed onderzoek naar een deelgebied van het christendom het oosters orthodoxe christendom bleef buiten beschouwing. De oosters orthodoxe kerk kent al sinds eeuwen de theocentrische georiënteerde inspiratie christologie. Omdat men een veel ruimere interpretatie kent van de triniteitsleer. De conclusie is de pluralistische inspiratie christologie is onnodig want die is er al (Coward 2000:31-32).

Hick zal de kritiek van Coward weerleggen vanuit zijn theorie en praktische ervaringen met de wereldgodsdiensten. Het begrip *The Real* heeft hij geïntroduceerd om terminologische redenen. Het is de bedoeling dat *The Real* op een traditie neutrale wijze verwijst naar God, Bhrama, Allah of Adonai. Parallel aan de interpretatie van “*Das Ding an Sich*”, dat verschijnt als een fenomeen aan de interpreterende mens zal ook *The Real* in de religieuze ervaring als een fenomeen aan het bewustzijn verschijnen, geconstitueerd door de cultuur bepaalde mens. Vervolgens is de Kantiaanse interpretatie methode breed geaccepteerd in de antropologie, sociologie en psychologie. Wat betreft de kritiek op de non-theïstische godsvoorstellingen zal Hick de kritiek weerleggen door er op te wijzen dat de betekenis van *The Real* is: *Infinity Reality*, kenbaar en erfahrbaar in een veelheid van persoonlijke en onpersoonlijke variërende ervaringen bepaald door de cultureel religieuze omstandigheden.

4.7 M.Moyaert & S.Veulemans. Etische kritiek op het pluralisme

De Belgische Marianne Moyaert 1979 & Sophie Veulemans 1981 zijn afgestudeerd in de godsdienstwetenschappen en Marianne Moyaert ook in de godgeleerdheid. Zij formuleren een kritiek op het pluralisme vanuit het denken van Levinas (1906-1995), getiteld: Van de herkenning van het verschil naar de erkenning van de alteriteit. (Moyaert & Veulemans 2004:402). Het begrip alteriteit benadrukt het onopgeefbare anders zijn van de Ander. Levinas stelt dat de Ander niet gebruikt kan en mag worden voor mijn eigen doeleinden en is daarom nooit te integreren. Het denken van Levinas gaat er van uit, dat ieder mens en elke traditie wordt gesierd door onopgeefbare authentieke, niet inwisselbare, hoogst specifieke eigenschappen van alteriteit. De vraag wordt gesteld in welke mate de pluralistische

theologie zal leiden tot een reductie van het anders zijn van de Ander? Immers, de hoogst markante specifieke karakteristieken van de Ander dreigen gemarginaliseerd te worden in de pluralistische theologie. De pluralistische theologie lijkt tolerant te zijn zolang men zich kan aanpassen aan het gevolgde concept van haar gedachtegoed. Is dit niet het geval dan wordt men verweten exclusivistisch te zijn en geen antwoorden te hebben op de vragen die de moderniteit voor de wereldreligies oproepen. De kritiek is dat de pluralisten de onopgeefbare alteriteit van de Ander reduceren tot een ongewenst religieus verschil dat in het belang van het pluralisme geneutraliseerd dient te worden.

Vanuit de kentheorie van het pluralisme zal Hick het volgende antwoorden op de kritiek van Moyaert & Veulemans: Het pluralisme steunt op de onkenbare ultieme goddelijke realiteit die geacht wordt aanwezig te zijn in elke wereldreligie. De uitkomst van dit theologisch paradigma is dat de verschillen tussen de religies reëel zijn maar uiteindelijk ondergeschikt aan de gemeenschappelijke basis.

4.8 Langdon Gilkey. *De theologische implicaties van de pluraliteit*

Als laatste commentaar op de pluralistische theologie van de godsdiensten volgt een aantal kritische kanttekeningen gebaseerd op het werk van de Amerikaanse protestantse theoloog Langdon Gilkey (1919-2004). Hij stelde dat de gelijkwaardigheid van de wereldgodsdiensten aan het christendom nieuw en verstrekkend is.

Ten eerste: de gelijkwaardigheid van de religies betekent immers een relativering van de vertrouwde standpunten en daarbij verliest het christendom aan status. Het nieuwe inzicht dat de symbolen, rituelen, heilige geschriften en de ethiek in andere godsdiensten ook een bevrijdende kracht kennen betekent een relativering van de eigen waarheidsaanspraken. Gilkey omschrijft de implicaties van de gelijkwaardigheid van de religies voor het christendom als volgt:

It recognises the Other as Other, as really different, as presenting a really different world, a world that cannot be reshaped into our world, a world that cannot-and should not- become merely a colony in our religious empire (Gilkey1993:115).

Als tweede kritiek op de pluralistische theologie stelt Gilkey het volgende: de gelijkwaardigheid van de religies betekent de mogelijkheid geconfronteerd te worden met een veelheid van religies en gebruiken die onaanvaardbaar kunnen zijn voor de christelijke traditie. Bijvoorbeeld wanneer de kerninzichten van het christendom bekritiseerd worden, te denken valt aan de incarnatie-, scheppings-, de triniteits-, en de verzoeningsleer. Ook kunnen confronterend zijn de totaal verschillende percepties van het recht op de vrijheid van godsdienst, de gelijke behandeling van man en vrouw, wederzijds respect voor de diversiteit van religieuze opvattingen en ten slotte de acceptatie van de vrijheid van meningsuiting met het recht van repliek. Als deze inzichten ter discussie worden gesteld, dan is

verdraagzaamheid naar de ander toe een waardevol uitgangspunt maar gelijktijdig dient de grens van de tolerantie dichtbij te zijn. Immers, de eigen identiteit, uniciteit en alteriteit van elke traditie dienen gerespecteerd te blijven.

Vervolgens als derde kritiek: er is een belangrijke schaduwzijde ontstaan door de filosofie van pluraliteit en gelijkwaardigheid van de religies, niets is meer absoluut en universeel waar, alle uitgangspunten zijn cultuur - en traditie gebonden interpretaties. Objectieve waarheden zowel seculier als op religieus terrein worden gerelativeerd en beschouwd als vormen van particulariteit met een relatieve geldigheid. Pluraliteit in de religies blijkt meerdere facetten te hebben en onderscheiden reacties op te roepen. Ten eerste worden de eeuwen oude vormen van geloven en ervaren gerelativeerd; elke religie wordt beschouwd als een gelijkwaardige toegang tot het *Heilige*, gebaseerd op de particulariteit van de traditie. Ten tweede, als gevolg van de relativiteit van elke traditie is superioriteit van de één boven de ander niet meer van toepassing. Gilkey argumenteert, dat dit ook geldt voor de exclusivistische pluralistische theologie van de wereldreligies zoals die door John Hick gepresenteerd werd.

De reactie van John Hick op de kritische commentaren die door Langdon Gilkey zijn gemaakt tegen de pluralistische theologie is er één van instemming. Immers, Hick realiseert zich dat de westerse cultuur een groot transformatieproces doormaakt: van een positie van superioriteit naar gelijkwaardigheid. De westerse wereld was vier eeuwen lang superieur, zonder enige twijfel aan zichzelf en dit is nu juist voorbij. Voor de westerse cultuur en in het bijzonder het christendom begint een besef te ontstaan van toenemende gelijkheid en mogelijk zelfs van een superioriteit van andere religies. Hick begrijpt dat de veranderingen zeer ingrijpend zijn voor de christelijke traditie maar zijn inziens zijn de veranderingen onvermijdelijk en biedt de nieuwe werkelijkheid ook mogelijkheden voor het christendom tot vernieuwing. Daarnaast wordt elke religie gevormd in een evolutionair proces van herziening, een geleidelijke verandering naar vernieuwing. De inmiddels verouderde geloofsopvattingen zullen verdwijnen met als perspectief de vernieuwde werkelijkheid van het christendom, aldus Hick.

4.9 Conclusie

In dit hoofdstuk werden de belangrijkste kritieken weergegeven op het werk van John Hick. J.B.Cobb, jr kwam tot de conclusie dat religies niet onderling konden worden vergeleken op basis enkele essenties die zij gemeenschappelijk hebben. Volgens hem dient elke religie zichzelf te definiëren op basis van de interne en externe kenmerken. Naar ik meen trok Cobb de terechte conclusie dat op basis van enkele essenties in religies geen overeenkomsten kunnen worden vastgesteld. Daarnaast is het essentialisme een verouderde wetenschapopvatting. Positief van Cobb is dat hij waarde toekent aan de interreligieuze dialoog. Het zou een verrijking kunnen zijn de ander en zichzelf beter de leren kennen.

John. Milbank komt tot een min of meer vergelijkbare conclusie. Ook bij hem zijn religies niet onderling vergelijkbaar en hebben zij niets gemeenschappelijk als gevolg van de immense verschillen in opvattingen, gebruiken en geschiedenis. Er zijn volgens hem geen universeel geldige criteria om religies te vergelijken. Volgens mij is het gevolg van deze zienswijze dat Millbank zich afsluit van de kennis die er is ontstaan in en over de wereldgodsdiensten. In alle diversiteit oriënteert Millbank zich op de verschillen en niet op de parallellen in de religies. Vervolgens roept Millbank op tot een *Radical Orthodoxy*, de blikrichting wordt dan sterk gericht op het sinds lang voorbijge verleden en het perspectief van een gemoderniseerde toekomst komt niet in beeld. Ik beschouw zijn attitude niet als een bijdrage voor de inmiddels multireligieuze samenleving.

Terry Richard Mathis argumenteert dat de uitleg van de religieuze ervaring, ontleend aan het werk van Kant niet een geldige uitgangspunt is voor de legitimatie van een theorie over de wereldgodsdiensten. Immers, er is geen duidelijk object relatie tussen de zintuigen en de religieuze ervaring en ook zijn de elementen ruimte en tijd buiten beschouwing gebleven. Deze kritiek deel ik niet en wel om twee redenen. Ten eerste, de Kantiaanse interpretatie methode is breed geaccepteerd in meerdere wetenschapsgebieden. Vervolgens Hick beperkt zich niet alleen tot de religieuze ervaring ter onderbouwing van zijn pluralistische theorie eveneens betreft hij daarbij de transformatieve eigenschappen van de religieuze ervaring op mens en maatschappij. Wel deel ik de mening van Mathis dat pluraliteit van de godsdiensten zal leiden tot een relativisering van het christendom, maar als de pluraliteit van de godsdiensten de nieuwe werkelijkheid is dan dient dit erkend te worden. Daarnaast introduceert Mathis het werk van David Hume inzake de beperkte waarde van de religieuze ervaring. Deze kritiek is éézijdig omdat de religieuze ervaring in alle wereldreligies is vastgesteld en vervolgens gaat David Hume niet in op de positieve effecten van die ervaring. Aansluitend: in de tijd van David Hume (18^e eeuw) was er nog zeer weinig bekend in de religiewetenschappen over de religieuze ervaring en de effecten daarvan.

Brian Hebblethwaite verdedigt de rationaliteit van de christelijke traditie. Persoonlijk vind ik dat zijn verdediging van de naturalistische theologie aansprekend. Dat het universum een eerste religieuze oorzaak kent is niet wetenschappelijk verdedigbaar maar intuïtief aantrekkelijk. Het is een verwijzing naar het *Mysterie* van het menselijk bestaan maar geen bewijs. Interessant is dat zijn uitleg van de naturalistische theologie ook moeiteloos kan worden gebruikt om de goden in andere religies te legitimeren en dat zou een pluralistisch wereldbeeld dichterbij brengen.

Harold Coward heeft heel kritisch onderzoek gedaan naar de afleiding van *The Real* gebaseerd op het werk van Kant. Vervolgens betwijfelt hij of de *The Real* geldig kan zijn voor alle godsdiensten. Zijn twijfel vind ik om meerdere redenen niet gegrond.

Ten eerste: *The Real* is gebaseerd op het werk van Kant, een breed geaccepteerde methode van interpretatie. Hick heeft het begrip *The Real* om terminologische redenen ingevoerd. Immers, *The Real* komt als een traditie neutraal begrip in de plaats te staan van *God, Adonai, Allah of Bhrama..*

De auteurs Mariane Moyaert & Sophie Veulemans bekritisieren de pluralistische theorie over de godsdiensten op grond van de mogelijkheid dat de theorie het recht van de Ander om zichzelf te zijn zou aantasten. De pluralistische theorie van de godsdiensten vereist immers verregaande concessies die de identiteit van de gelovige en de traditie kunnen raken. Ik ben van mening dat de mens zo veelzijdig is dat er altijd voldoende ruimte overblijft voor de invulling van de specifieke eigen identiteit. Daarnaast is de doelstelling van Hick al bereikt als het christendom zou concluderen dat er naast het christendom gelijkwaardige godsdiensten bestaan. Zijn inziens is het christendom te veel verbonden met de voorwetenschappelijke staat van de mensheid die uiteindelijk gecorrigeerd gaat worden.

Tenslotte: de belangrijkste conclusies uit het werk van Langdon Gilkey zijn de volgende: Het Christendom zal intensief met de nieuwe religies worden geconfronteerd, waarheidsaanspraken worden gerelativeerd en het christendom wordt een minderheid onder de religies in het westen. Bovendien zullen we kennis maken met gebruiken, rituelen en gewoontes die ver van de christelijke tradities af staan en daardoor moeilijk geaccepteerd kunnen worden en misschien wel gecorrigeerd dienen te worden indien essentiële vrijheden niet wederzijds worden gerespecteerd. De mening van Gilkey deel ik verregaand, de diversiteit van de religieuze werkelijkheid kan zowel verrijkend zijn maar ook bedreigend. De machtsverhoudingen in de wereld op wetenschappelijk, religieus en politiek terrein veranderen met alle turbulentie van dien.

Nadat in de eerste drie hoofdstukken de pluralistische theologie van Hick is uiteengezet en in zijn context bekeken kwamen in dit hoofdstuk de belangrijkste kritieken op Hick's denken aan de orde. Aansluitend de kritieken van Hick op zijn critici gevolgd door mijn persoonlijke visie op de kritieken op Hick en de replieken van hem op zijn critici.

Het vijfde hoofdstuk begint met een korte samenvatting van de vorige hoofdstukken gevolgd door de beantwoording van de onderzoeksvragen. Tenslotte: wordt Hick's theologie beoordeeld in de context van de huidige samenleving.

Hoofdstuk 5 Samenvatting en conclusie

5.1 Samenvatting

In hoofdstuk 1 van deze scriptie werden de drie belangrijkste theologische modellen van Alan Race besproken te weten het exclusivisme, inclusivisme en het pluralisme. Al deze modellen geven op verschillende wijzen de verhoudingen weer van het christendom tot de overige godsdiensten in de interreligieuze dialoog. Het zijn typologieën met alle beperkingen van dien, die ontworpen zijn door theologen uit de christelijke traditie en op die grond minder acceptabel voor de niet christelijke tradities. Kenmerkend is dat de waarheidsaanspraken van het exclusivisme en inclusivisme nog met het christendom zijn verbonden en het pluralistisch model daarvan onafhankelijk is.

Het tweede hoofdstuk diende er toe om een inzicht te verwerven over Hick's theologisch - filosofische ontwikkeling. Als jong student stond hij aanvankelijk in de oorspronkelijke orthodoxe traditie maar dit veranderende naarmate zijn ontwikkeling en ervaring complexer werd en de samenleving multireligieus was geworden. Voorts kwam hij tot de conclusie dat de acceptatieproblemen van de engelse samenleving met de wereldgodsdiensten direct verband hielden met het exclusivisme van het christendom. Hij kwam tot de conclusie dat de problemen in de engelse samenleving te herleiden waren tot de interpretatie van de christelijke dogmata waardoor zij zichzelf definieerde als exclusief. Het bracht hem tot de these dat een pluralistisch wereldbeeld in de moderne wereld, de voorkeur verdiende boven het christocentrisch wereldbeeld. Verder wordt de geleidelijke ontwikkeling van Hick, van exclusivist naar pluralist, duidelijk in het bestuderen van zijn bibliografie.

In het derde gedeelte verantwoordt Hick zijn keuze voor een pluralistisch wereldbeeld. Hij had geconstateerd dat de wereld zich in een groot transformatieproces bevond, als gevolg van de moderniteit, nieuwe inzichten in de wetenschap en de confrontaties tussen de wereldreligies in de inmiddels multireligieuze samenleving. Als antwoord op het veranderende wereldbeeld formuleert hij zijn hypothese over een pluralistische theorie van de wereldgodsdiensten gebaseerd op zijn interpretatie van de religieuze ervaring die hij universeel geldig acht. Hierin komt God in het middelpunt te staan en niet het christusgebeuren. Verder is God of *The Real* in het pluralisme als spiritualiteit ervaarbaar in de door de cultuur bepaalde vormen van subjectief kennen, beleven en ervaren. De pluralistische benadering van spiritualiteit heeft ingrijpende gevolgen voor de dialoog met de axiale religies. Zij immers refereren in hun spiritualiteit aan dezelfde al overstijgende *Realiteit*. Vervolgens wordt in het pluralistisch model het christendom gelijkwaardig gesteld aan de overige axiale religies.

In het vierde hoofdstuk worden de kritieken op de pluralistische theologie van Hick gepresenteerd. De verschillende wetenschappers brengen vanuit onderscheiden invalshoeken hun kritieken naar voren

met de daaruit voortvloeiende conclusies. Vervolgens geeft Hick zijn commentaar op de critici bestaande uit aanvullende informatie, weerlegging van de argumenten of een bevestiging van de kritiek. Aansluitend geef ik mijn oordeel over zowel de critici als over de reacties van Hick op de critici. In het laatste hoofdstuk volgt de beantwoording van de probleemstelling en de eindconclusies.

5.2 Conclusie

Het doel van dit hoofdstuk is enkele grote lijnen te trekken door het materiaal dat in de vorige hoofdstukken is besproken ter beantwoording van de onderzoeksvragen en aansluitend zullen de conclusies worden getrokken. De probleemstelling was:

- a) Wat houdt de theorie van de pluralistische religies van Hick in?
- b) Hoe past het in het geheel van zijn denken?
- c) Wat zijn de belangrijkste kritieken en hoe zijn deze te beoordelen?

a) Zoals de theorie in de hoofdstukken 2 en 3 is gepresenteerd kwam Hick tot het inzicht dat de wereldreligies verwijzen naar één en dezelfde al overstijgende Werkelijkheid. Om zijn theorie te funderen introduceerde hij het begrip de “*Copernicaanse Revolutie*”. Hij verliet het ecclesiocentrisch wereldbeeld en in de plaats hiervan kwam het pluralistische wereldbeeld. Kenmerkend voor deze theologische omwenteling is dat God in het middelpunt komt te staan van de wereldgodsdiensten en niet specifiek de ecclesiocentrische visie. Het perspectief is een theorie welke aantoont dat elke wereldreligie verwijst en refereert in gelijkwaardigheid naar hetzelfde universeel veronderstelde Mysterie. In dit Mysterie, aldus Hick, vinden alle wereldreligies een gemeenschappelijke verklaringsgrond voor het bestaan van mens en universum. Voorts introduceert Hick het Kantiaanse begrip “*Das Ding an Sich*” voor de verdere verklaring van de religieuze ervaring. Het betekent dat de religieuze ervaring als spiritualiteit fenomenologisch verschijnt aan het bewustzijn van de mens. Aansluitend zal de mens het fenomeen van de religieuze ervaring als spiritualiteit interpreteren en door zijn culturele bepaaldheid ook zelf constitueren. Verdere kenmerken van de religieuze ervaring zijn - zoals uitgewerkt in hoofdstuk 3 - dat *The Real* zich aan de mens in een wederzijds proces van kennen en gekend worden reveleert en dat dit fenomeen crosscultureel in alle axiale religies is geconstateerd. Dit universele karakter van spiritualiteit werd de basis voor zijn pluralistische theorie over de wereldgodsdiensten.

Uit de beantwoording van het eerste deel van de onderzoeksvraag kunnen we nu concluderen dat Hick een theorie heeft geformuleerd die het ontstaan van de wereldreligies bij benadering kan verklaren. In het formuleren van een wereldreligie gebaseerd op die pluralistische theologie is hij niet geslaagd. Immers, de pluralistische theologie is slechts een verklaringsgrond voor de wereldreligies.

Het is een theorie en niet een wereldwijde religie. Voorts concludeert hij dat door de pluralistische theologie gelijkwaardigheid tussen de religies ontstaat. Indien zij de overgang kunnen bewerkstelligen van de egocentrische staat van de mens naar een gerichtheid op de ander, het altruïsme, compassie en uiteindelijk *The Real*. Mijn inziens is hier de te veel bewierookte gelijkwaardigheid tussen de religies niet overtuigend aangetoond en blijven de cultureel en religieuze verschillen immens. Zijn beroep op *The Real* is in de argumentatie eveneens een zwak punt. Immers, Hick is een kritisch realist en dat vereist een goed onderbouwde bewijsvoering voor het bestaan van *The Real* die tot nu toe ontbreekt. Vervolgens heeft de introductie van het onduidelijke begrip *The Real* in combinatie met de pluralistische theologie verreikende consequenties voor de christelijke traditie. Haar waarheidsaanspraken worden sindsdien als voorwetenschappelijk en mythologisch beschouwd ondanks dat deze eeuwenlang functioneel waren. Tenslotte kunnen we concluderen dat het cognitieve fundament in de pluralistische theologie werd gefundeerd op soteriologische argumenten die in de verre toekomst moeten worden gerealiseerd. Dit is de bevrijding voor mens en samenleving als perspectief. Het is opnieuw een argumentatie methode die niet past bij een kritisch realist omdat het een vaag ongrijpbaar perspectief is dat in de verre onkenbare toekomst ligt en totaal niet controleerbaar.

b) Hick was oorspronkelijk een orthodox theoloog, ten diepste overtuigd van de juistheid van het christendom. Door het ontstaan van de multireligieuze samenleving, zijn godsdienstfilosofische ontwikkeling, de bevindingen van de recente wetenschap en de moeilijkheden van het christendom in de moderniteit ging zijn denken veranderen. Hij constateerde dat parallel aan het christendom de overige godsdiensten ook hoog ontwikkelde opvattingen hebben over ethiek, spiritualiteit, verklaringen voor het ontstaan van het kwaad, verschillende eschatologische visies en over het Heilige. Elke religie definiëerde zichzelf als uniek, exclusief, superieur en gebaseerd op elkaar weersprekende geopenbaarde waarheden. Verder kreeg hij door bestudering van de geschiedenis van het christendom een duidelijker beeld over de begintijd en ontwikkeling van het christendom. Hij concludeerde dat het christendom was ontstaan in een mythologisch antieke periode, totaal anders dan de nu geldende tijd. De auteurs van de Bijbel waren niet bekend met de islam, hindoeïsme, darwinisme, het ontstaan van de kosmos, emancipatie van de vrouw, de explosieve bevolkingsgroei en de moderne opvattingen van de wetenschap. Deze argumenten brachten Hick tot het inzicht dat de eeuwenoude theologische uitspraken menselijke constructies waren, voorlopig, cultuurgebonden en voor verandering vatbaar. Voorts stelde hij vast dat de Britse samenleving in enkele decennia multireligieus was geworden. De Engelse bevolking bleek grote acceptatieproblemen te hebben met de verschillende raciale - en godsdienstige achtergronden van nieuwe immigranten. Het werden belangrijke impulsen voor de ongelijke behandeling van niet-christelijke volken resulterend in rassen theorieën, antisemitisme en de apartheidspolitiek in Afrika. Dit incomplete overzicht van de christelijke traditie brachten Hick en de zijnen tot het inzicht dat de christelijke geloofsopvattingen herzien en aangepast moesten worden aan de kerntaak van het christendom namelijk de soteriologie van mens en maatschappij.

De conclusies die volgen uit het 2^e deel van de onderzoeksvraag zijn:

De oorzaken van de veranderingen in Hick's denken zijn de veel bredere inzichten die nu beschikbaar zijn over de axiale religies. Ook de gewijzigde opvattingen over de scheppingsleer, de ethiek, het heelal, het ontstaan van het kwaad en dat mens en wereld ooit volmaakt zouden zijn geweest. Niet één enkele religie bleek de totale Waarheid te kennen. Bovenal ontdekte hij dat in andere godsdiensten ook hoogwaardige spiritualiteit en meditatieve methoden beschikbaar waren en vergelijkbaar zijn met het christendom. Al deze constatering waren voor Hick redenen de orthodoxie te verlaten en te concluderen dat de religieuze werkelijkheid gelijkwaardig en pluralistisch is. Mijn kritiek is dat Hick niet het voorwetenschappelijke stadium van de niet-christelijke religies heeft geanalyseerd. Had dit wel plaatsgevonden dan zou dat volgens mij geleid hebben tot vergelijkbare inconsistenties zoals gevonden in het christendom. Vervolgens is het christendom incompleet en tijd - en cultuurgebonden maar de vraag is of dit ook niet geldt voor het alternatief dat Hick aanbiedt. Immers, de theorie van de pluralistische theologie is een product van westers denken en niet aanvaardbaar voor de niet - westerse mens. Het lijkt mij meer voor de handliggend om het christendom van binnenuit te vernieuwen in plaats van het te funderen op een nieuwe pluralistische theologie die niet aanvaardbaar is voor de traditie.

c) J.B. Cobb bekritiseerde de pluralistische theologie op grond van het idee dat op basis van enkele essenties religies aan elkaar gelijkwaardig zijn. Hij wijst daarom de leer van het essentialisme af. De wenselijkheid van dialoog acht hij wel waardevol omdat het volgens hem kan leiden tot wederzijdse verrijking van inzichten. Verder pleit hij voor een *Radical Pluralism*. Hierin definieert elke religie zichzelf, gebaseerd op de doelstellingen van die religie.

Een tweede belangrijke criticus is John Milbank. Hij kwam tot de conclusie dat het christendom onvergelijkbaar is met andere godsdiensten omdat de bronnen en achtergronden totaal verschillend zijn. Daarnaast is het zijn inziens niet noodzakelijk dat het christendom zichzelf herdefinieert of in dialoog gaat met de wereldgodsdiensten. Het behoud van de uniciteit van het christendom is prioriteit één voor hem. Vervolgens beschouwt Milbank de referentie van de pluralisten aan het werk van Kant te westers georiënteerd en derhalve onaanvaardbaar voor niet - westerse godsdiensten.

Terry Richard Mathis en Harold Coward zetten vraagtekens bij de theoretische grondslag van de pluralistische theologie. Mathis stelt de betekenis van de religieuze ervaring onder kritiek en Harold Coward heeft zijn twijfels over het begrip *The Real*. Al deze kritieken zijn verder uitgewerkt in hoofdstuk vier.

De kritiek van Brian Hebblethwaite richt zich op zowel de pluralistische theologie als op een gedetailleerde verdediging van de rationaliteit van het christendom. Speciaal zijn verdediging van de naturalistische theologie is voor hem kenmerkend en tegengesteld aan de opvattingen in de plura-

listische theologie. Hij argumenteert dat God, Adonai, Allah of *The Real* een objectieve realiteit in de natuur is en kenbaar voor de rede.

De auteurs Moyaert & Veulemans bekritisieren het pluralisme gebaseerd op het werk van Levinas. Het pluralisme reduceert de onopgeefbare alteriteit van het christendom tot een ongewenst religieus verschil dat dient te worden uitgewist in het belang van het pluralisme.

Tenslotte Langdon Gilkey: hij wijst op de mogelijke consequenties van de pluralistische theologie voor het christendom. Gelijkwaardigheid betekent ook een relativering van de eigen positie. Daarnaast kunnen de confrontaties met andere religies en hun gebruiken onaanvaardbaar zijn voor de christelijke traditie. Eveneens kunnen de totaal verschillende percepties over de gelijke behandeling van man en vrouw, de oorzaken van de bevolkingsexplosie en de vrijheid van meningsuiting conflicten oproepen. Bovendien presenteert de pluralistische theologie zich als het enig juiste antwoord op de moderniteit als exclusivistisch. Het is juist dit exclusivistische element dat de pluralisten wilden bestrijden in het christendom, aldus Gilkey.

Nu volgen de beoordelingen uit het 3^e deel van de onderzoeksvraag.

Kenmerkend van de kritieken is dat de critici niet zijn ingegaan op de aanleiding van de kritieken zoals door Hick verwoord in zijn boek *Disputed Questions* en zeer beperkt weergegeven in paragraaf 3.2. Ter illustratie: Milbank gaat in zijn essay *The End of Dialogue* voorbij aan de kritieken die Hick op de christelijke traditie heeft uitgebracht te weten de nieuwe inzichten over het ontstaan van het universum, het darwinisme, de dood die reeds in de natuur aanwezig was voordat de mens verscheen, het kwaad, de onbekendheid met de wereldgodsdiensten en de beginfase van het christendom. Daarnaast stelt Milbank dat de bronnen van de religies totaal verschillend zijn. Hick toont aan dat de oorsprong van de religies identiek zijn. Wereldwijd gelooft de mens in een al omvattend Mysterie. Veel kritieken die door Hick zijn ingebracht worden niet of slechts ten dele weerlegd. Het kenmerk van een wetenschappelijk discours is de weerlegging van argumenten en deze vonden nauwelijks plaats. Mijn inziens is de wetenschappelijke waarde van de kritieken dan ook beperkt omdat onvoldoende weerlegging heeft plaats gevonden.

De tweede beoordeling van de kritieken is dat de christelijke traditie weinig aan zelfonderzoek doet. Met richt zich overwegend op vergelijkend onderzoek en veel minder op de effectiviteit van de traditie door de geschiedenis heen. Herhaaldelijk wijst Hick op de noodzakelijkheid van nieuw historisch onderzoek maar er wordt door de critici niet op ingegaan. Men vergelijkt het christendom met de pluralistische theologie of met één van de andere wereldgodsdiensten met als intentie om er elementen van waarheid te vinden. Het zoeken naar waarheid is de opdracht van de wetenschap en de wereldreligies. In het delicate gebied tussen de wetenschappelijke - en theologische waarheid zou het wel eens intelligenter kunnen zijn om te zoeken naar vrede in plaats van waarheid. Het is immers voldoende bekend dat culturen en theologische tradities zich uiterst moeilijk aanpassen aan nieuwe omstandigheden. Hetzelfde geldt in mindere mate voor wetenschap.

Uit de beoordeling van de pluralistische theologie blijkt dat zij zichzelf definieert als een nieuwe wereldreligie maar het is slechts een theorie. Wel interessant in de westerse wereld maar daarbuiten nauwelijks aan de orde. Hick beperkt zich tot de kritieken op het christendom; de overige religies blijven buiten beschouwing. Zij worden wel betrokken bij de dialoog. Coward bekritiseert het werk van Hick op onvolledigheid. Hick ging namelijk in zijn onderzoek geheel voorbij aan het oosters orthodoxe christendom. Immers, juist daar heeft men al sinds eeuwen een grote ervaring met de door de pluralisten gewilde inspiratie christologie in een multireligieuze samenleving.

In de context van de huidige samenleving plaatst het pluralisme zichzelf steeds meer op de voorgrond als het theologisch paradigma, niet alleen om de veelheid van religies te begrijpen maar ook als fundament van de interreligieuze dialoog. Het pluralisme biedt zich aan als het enige aanvaardbare antwoord op de multireligieuze werkelijkheid ondanks de vele onderlinge verschillen van hun opvattingen. Toch is het mogelijk een aantal constatering te doen over de pluralistische theologie in relatie tot de huidige en toekomstige samenleving. De diversiteit van het religieuze veld is definitief en zal niet vervangen worden door een *Global Theology*. Omdat de gemeenschappelijk grond in religies cultureel en historisch verwoord zal worden blijven de verschillen bestaan. Vervolgens de aanvaarding van pluraliteit in de religies betekent niet de aanvaarding van de pluralistische hypothese. Immers, ook in conventionele vormen van religie kent men de interreligieuze dialoog.

Afsluitend: de opkomst van het pluralistische wereldbeeld is geen historische toevalligheid. In de 20^e eeuw werd de leidinggevende positie van het westerse christendom onder kritiek gesteld. Door moderne ontwikkelingen op het gebied van filosofie, natuurwetenschappen en historisch onderzoek van de Bijbel kon het conventionele christendom zich niet aan de nieuwe ontwikkelingen onttrekken. In Europa werd men geconfronteerd met de nieuwe immigranten en vele nieuwe vormen van geloven. Al deze ontwikkelingen waren de aanleiding voor het organiseren van het Tweede Vaticaans Concilie in 1962. De organisatie van dit concilie was op zich al een indicatie die aangeeft dat het theologisch landschap ingrijpend aan het veranderen was. De vele veranderingen in maatschappij, wetenschap en religies zijn mijns inziens het bewijs dat de wereld zich bevindt op het breukvlak van vernieuwing op alle niveaus. Voorts onderschrijf ik het denken van Hick dat religie en maatschappij boeiende veranderingsprocessen doormaken die tot stand komen in confrontatie en dialoog met de wereldgods - diensten. De werkelijkheid is dynamisch en vol van vernieuwing waarbij de oude cultuur bepaalde standpunten verdwijnen en nieuwe inzichten ontstaan. De statische posities van cultuur en religie zijn door de moderniteit definitief beëindigt wat een doorgaande verandering impliceert. John Hick heeft een aantal parallellen in de wereldreligies zichtbaar gemaakt. Zijn werk kan in z'n geheel gelezen worden als een reflectie van de evolutie van die wereldreligies met als perspectief de bewustwording dat elke religieuze traditie slechts een deelgebied is van een veel bredere religieuze werkelijkheid.

Literatuur

Armstrong, K.(2006). *Een geschiedenis van God. Vierduizend jaar jodendom, christendom en islam.* De Bezige Bij, Amsterdam.

Cheetham, D. (2008). *Inclusivism: Honouring Faithfulness and Openness.* In: A.Race & M.H. Hedges (Ed.), *Christian Approaches To Other Faiths*, 63-84. Scm Press, London.

Cobb, J.B. (1992). 'Beyond Pluralism'. In: G.D'Costa (Ed.), *Christian uniqueness reconsidered. The myth of a pluralistic theology of religion*, 81-95. Orbis Books Maryknoll, New York.

Coward, H. (2000). *Pluralism in the World Religies.* One world Publications, Boston.

Dupuis, S.J.(2002). *Christianity and the Religions.From Confrontation to Dialogue.* Orbis Books Maryknoll, New York.

Gilkey, L.B. (1993). 'The Pluralism of Religions'. In A.Sharma (Ed.), *God, Truth and Reality Essays in Honour of John Hick*, 115. St.Martin's Press, London.

Goris, H.(2008). *Het Katholicisme en de interreligieuze dialoog.* In: S.Hellemans en J.Frishman (red), *Het Christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie*, 52-73. Uitgeverij Van Gruting, Utrecht.

Hebblethwaite, B.(1987). *The Incarnation. Collected Essays in Christology.* University Press, Cambridge.

Hebblethwaite, B.(2006). *In Defence of Christianity.* Oxford University Press, Oxford.

Hick, J. (1957). *Faith of Knowledge. A Modern Introduction To The Problem Of Religious Knowledge.* Cornell University Press, Ithaca, New York.

Hick, J.(1963). *The Philosophy of Religion.* Prentice Hall, Englewood Cliffs, New York.

Hick, J.(1976). *Death & Eternal Life.* Williams Collins Sons & Co, London.

Hick, J.(1977). *The Centre of Christianity.* SCM Press, London.

Hick, J. (Ed.), (1977). *The Myth of God Incarnate.* Met bijdragen door Maurice Wiles, Frances Young, Michael Goulder, Leslie Houlden, Don Cupitt, Dennis Nineham. SCM Press, London.

Hick, J.(1980). *God Has Many Names.* Westminster John Knox Press, Louisville.

Hick, J. & Knitter, P. (Eds.) (1987). *The Myth of Christian Uniqueness.Towards a pluralistic theology of religions* Met bijdragen door Gordon Kaufman, Langdon Gilkey, Wilfred Cantwell Smith, Stanley Samartha, Raimundo Panikkar, Seiichi Yagi, Rosemary Ruether, Marjorie Suchocki, Aloysius Pieris, Tom Driver, Paul Knitter, John Hick. (Vertaald in het Italiaans, Japans en Indonesisch) Orbis Books Maryknoll, New York.

Hick, J.(1987). 'The non-absoluteness of Christianity.' In: Hick, J. & Knitter, P. (Ed.), *The Myth of Christian Uniqueness.Towards a pluralistic theology of religion*, 16-36. Orbis Books Maryknoll, New York.

- Hick, J.(1989). *An Interpretation of Religion, Human Responses to the Transcendent*. Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- Hick, J.(1993). *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*. Yale University Press, New Haven, Connecticut.
- Hick, J.(2002). *Autobiography*. Oneworld Publications, Oxford.
- Hick, J.(2009). *Philosopher of Religion & Theologian*.
<http://www.johnhick.org.uk/index.html>. Geraadpleegd op 4 juni, 2009.
- Lochem, K.(2002). *De inzichten van de ingewijden versus de orthodoxe leer*. In: K.Lochem & P.J. Den Heyer (red). *Nieuw Licht Op de boodschap van Jezus*,123-136. Ankh-Hermes bv, Deventer.
- Mathis, T.R.(1985). *Against John Hick, An Examination of His Philosophy of Religion*.University Press of America, New York.
- Milbank, J.(1992). The End of Dialogue. In: G.D'Costa (Ed.), *Christian uniqueness reconsidered.The myth of a pluralistic theology of religion*,174-191. Orbis Books Maryknoll, New York.
- Moyaert, M & Veulemans,S. (2004). *Van de herkenning van het verschil naar de erkenning van de alteriteit. Een ethische reflectie op de pluralistische dialoog vanuit het denken van Levinas*. In: *Ethische Perspectieven*, 2004, nr. 14, 402-403.
<http://www.ethische-perspectieven.be/index.php>. Geraadpleegd op 28-12-2009.
- Netland, H. (2008). *Exclusivism: 'Indeed Their Rock is Not Like Our Rock'* In: A.Race & M.H. Hedges (Eds.), *Christian Approaches To Other Faiths*, 36-62. Scm Press, London.
- Nostra Aetate.(1965). *Verklaring over de houding van de Kerk tegenover niet- christelijke godsdiensten*. <http://www.rkdocumenten.nl/index.php?docid=610> Geraadpleegd op 4 juni 2009.
- Race, A. (1983). *Christians and Religious Pluralism. Patterns in the Christian theology of religions*. Orbis Books Maryknoll, New York.
- Smith, W.C.(1962). *The Faith of Other men. The Christian in a Religiously Plural World*. Published by The New American Library, New York.
- Stichting Europese Apologetiek (1999). Het geloof in één waarheid*.
http://www.apologetique.org/nl/artikelen/filosofie/pomo/CVP_exclusivisme.htm Geraadpleegd op 4 juni, 2009.
- Young, F.(1977). *A Cloud of Witnesses*. In: J.Hick (Ed), *The Myth of God Incarnate*,13-42. SCM Press, London.
- Vlach, M.(2005). *What are Pluralism, Inclusivism, and Exclusivism?*
<http://www.theologicalstudies.org/page/page/1527158.htm> Geraadpleegd op 4 juni, 2009.
- Waardenburg , J.(1990). *Religie onder de loep. Systematische inleiding in de godsdienstwetenschap*. Vertaald door S.J.Beels-de Beus en dr.M van den Boom. Ambo, Baarn.