

Reductionistische religiestudie en de spirituele betekenisdimensie

Rede uitgesproken door

Prof.dr H.J. Adriaanse

ter gelegenheid van zijn afscheid als gewoon hoogleraar in de wijsbegeerte van de godsdienst, de zedenkunde en de encyclopaedie der godgeleerdheid aan de Universiteit Leiden op dinsdag 18 september 2001.

Dames en Heren,

Vanmiddag zou ik de aandacht willen bepalen bij een dilemma dat mij in de jaren van mijn loopbaan aan de universiteit telkens weer heeft beziggehouden, dat me daarvoor vermoedelijk ook al bezighield, al kon ik het niet goed articuleren en dat me in de toekomst ook nog wel eens tot filosofische verwondering zal aanzetten. Ik omschrijf het als “reductionistische religiestudie en de spirituele betekenisdimensie.” Dat is ook de titel van dit afscheidscollege. Om het probleem in kwestie voor ogen te stellen, neem ik een lange aanloop. Het eigenlijke punt komt pas aan het eind op de proppen. Op weg daarheen wil ik vijf stappen zetten. Het punt zelf vormt dan de zesde stap en het getal van zeven wordt volgemaakt door een korte, persoonlijke beschouwing over hoe men met het probleem moet omgaan.

De eerste stap is gauw gezet. Hij bestaat in de onderscheiding tussen religie of godsdienst en de bestudering daarvan. Religie beoefenen – in welke vorm ook – is iets anders dan religie bestuderen. Aan dit verschil is in principe weinig uit te leggen, al kan het in de praktijk wel eens moeilijk zijn om de scheidslijn duidelijk te trekken. Er zijn voorbeelden van religie, die zelf om zo te zeggen al bestudeerd is, waar goed over nagedacht is, misschien wel net zo goed als de bestudeerders geacht mogen worden erover nagedacht te hebben. Dergelijke voorbeelden – die in vele, zoniet alle religieuze tradities te vinden zijn – maken deel uit van het probleem dat ons vanmiddag zal beziggehouden. De voorgestelde onderscheiding wordt door zulke bezonnen vormen van religie genuanceerd en gecompliceerd. Maar, zou ik zeggen, niet te niet gedaan. Er is een blijvend verschil in attitude tussen het beoefenen en het bestuderen van religie. Die attitudes kunnen in één en dezelfde persoon verenigd zijn; ze kunnen met grote regelmaat en bliksemsnel in elkaar omslaan; toch zijn ze niet identiek.

De tweede stap. We gaan ons vanmiddag niet zo zeer richten op de religie, als wel op de bestudering daarvan en de vraag is: hoe moet je dat eigenlijk doen? Dat is dus een vraag over de methode, de manier van benaderen. Over de methodenvraag zijn vele discussies gevoerd en er zijn vele termen bedacht en onderscheidingen voorgesteld. Wie probeert het veld een beetje te overzien, stuit op een tweedeling die in verschillende bewoordingen telkens weer opduikt en die dan ook de spil lijkt te vormen waar de hele discussie om draait: je kunt religie grofweg op twee manieren bestuderen: ofwel als waarnemer, van buiten af, ofwel als deelnemer, van binnen uit. Deze terminologie heeft haar eigen moeilijkheden waar we vanmiddag ook ons deel van zullen krijgen; toch is ze nog steeds invloedrijk en daarom moeilijk vermijdbaar. Een sprekend bewijs daarvan is de onlangs door Russell T. McCutcheon geredigeerde bundel *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*,¹ die precies deze begrippen in de titel voert. Dit boek zal in het vervolg van onze overleggingen nogal eens een rol spelen.

Over de genoemde tweedeling zou ik een tweetal opmerkingen willen maken. De eerste is, dat ze de meesten van ons niet helemaal onbekend zal zijn. Kijken we naar de

inrichting van de faculteit der godgeleerdheid aan deze universiteit, dan kunnen we die twee benaderingen grofweg herkennen in wat ik gemakshalve zal noemen de staatsafdeling en de kerkelijke afdeling. In de staatsafdeling wordt religie in een waarnemersperspectief bestudeerd, in de kerkelijke afdeling in een deelnemersperspectief. In het eerste geval geldt religie als een onderdeel van de cultuur en de benadering ervan is in principe niet anders dan van welk cultuurverschijnsel ook, de benadering van de goede verstaander, die op afstand blijft, geen enkele cultuurvorm als normatief aanvaardt en met name de kennispretenties die in culturen opgesloten liggen laat voor wat ze zijn. In het andere geval is er wel een normatieve binding. Uitgangspunt van de religiestudie is hier, dat de onderzoeker zelf ook religieus is, ja gecommiteerd is aan één bepaalde religie. Doel is ook hier om een goede verstaander van religie te zijn, maar het middel daartoe is niet - juist niet - afstandname, maar in tegendeel intimiteit. Terminologisch kunnen we deze twee vormen van religiestudie onderscheiden als godsdienstwetenschap en theologie. Dat is de onderscheiding die ik in het vervolg zo goed mogelijk zal proberen door te voeren.

Opmerking twee. *Inside* en *outside* zijn relatieve posities. Ze kunnen niet alleen in de loop van de tijd wisselen, ze kunnen ook, als ik dat zo zeggen mag, hun tegendeel enigermate in zich opnemen. Zo is de godsdienstwetenschapper niet een volstrekte en onveranderlijke buitenstaander en de theoloog niet een volstrekte en onveranderlijke binnenstaander. Over beide punten even iets meer. De godsdienstwetenschapper heeft, bijvoorbeeld als waarnemer van een ritueel, te maken met mensen, en tussen die mensen en hem of haar zelf, treedt onvermijdelijk interactie op. Zo is de pure aanwezigheid van de waarnemer bij het ritueel al een bron van vertekening en vervorming. Wie de problemen die zich hier voordoen wil leren kennen, kan behalve in de vakliteratuur ook uitstekend terecht in de roman *Het Bureau* van J. J. Voskuil. De boeren in het Drentse Roswinkel willen aan een film, die moet vastleggen hoe in vroeger tijden het bergen van de oogst plaatsvond in hun dorp, maar al te graag meewerken. Ze hebben er van tevoren voor geoeffend en voor de camera acteren ze zichzelf. Maarten Koning, Amsterdams volkskundige en leider van de opnamen, merkt dat. De vertekening, de *bias*, is subtiel maar onherstelbaar; de hele film is wat hem betreft van meet af waardeloos. Treffend is het slot van de scène. Op een gegeven moment is boer Klaas Eefting aan de beurt om met een hooivork via een ladder in de graanschuur te klimmen. Hij heeft er een hoed bij opgezet, een vlot sporthoedje uit de jaren vijftig. Ik citeer:

‘Stop’, zei Maarten tegen Winkler [de cameraman], ‘Eefting heeft een verkeerde hoed op.’ ‘Klaas!’ riep Boesman [een tussenpersoon tussen de boeren en de volkskundige onderzoekers], ‘die hoed moet af, jong!’ Eefting keek geïrriteerd naar hen, de vork in zijn hand. ‘Hoed blijft op!’ zei hij. Winkler keek vragend naar Maarten. Maarten aarzelde. ‘Laat maar’, besliste hij toen.²

Met die film is het dus nooit meer iets geworden. Goed, waarnemen is dus niet enkel waarnemen en verder overal buiten blijven. En zo is deelnemen niet enkel deelnemen en geheel en al geïnvolveerd zijn. Wie religie in deelnemersperspectief, dus als theoloog, wil bestuderen, móet in tegendeel een zekere afstand nemen tot het geleefde

geloof. Theologie, zo zet de indoloog Heinrich von Stietencron uiteen in zijn voorwoord bij de bundel *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*,³ heeft in alle tradities en culturen waarin ze tot ontwikkeling gekomen is, de functie om vragen van religieuze en maatschappelijke aard op te lossen met behulp van het geldende godsdienstige systeem. Daarvoor is een bepaald reflexieniveau nodig. Theologie is een rationele bezigheid. Ze is niet zelf het woord van de god, maar menselijke interpretatie daarvan; geen visionaire aanschouwing van goddelijk handelen, maar een poging het werken van de god of van de goden te begrijpen binnen de kaders van de traditie. Ze blijft wel binnen die kaders en volhardt dus in het deelnemersperspectief. Toch heeft ze speelruimte om een heel eigen taal te ontwikkelen, die op grote afstand kan staan van de taal van de religieuze beleving.

De derde stap in onze gedachtengang sluit bij dit laatste punt aan. De *insider/outsider* onderscheiding manifesteert zich ook en vooral in de taal. In de geleefde religie is een andere taal gangbaar dan in de religiestudie. Maar dit verschil bestaat in zekere mate ook al *binnen* het domein van de religiestudie: dus tussen godsdienstwetenschap en theologie. De terminologie die voor de onderscheiding tussen deze taalvormen ingang heeft gevonden, is van een barbaarse lelijkheid waarvoor ik me uitdrukkelijk wens te verontschuldigen. Toch kan ik u haar, geloof ik, niet goed besparen. Het gaat om de termen ‘*emic*’ en ‘*etic*’, die te begrijpen zijn als elementen van de Engelse taal en wel als achtervoegsels van het zelfstandig naamwoord *phoneme*, ‘klank’. De terminologie is dus ontsprongen aan de fonologie als onderdeel van de taalwetenschap. De linguïst Kenneth L. Pike heeft haar in de jaren vijftig geïntroduceerd om te kunnen onderscheiden tussen het klanksysteem van een bepaalde taal en de notatie van die klanken volgens het Internationaal Fonetisch Alfabet. Fonetische analyse (*etic analysis*) richt zich op een systeem van geschreven karakters dat kan worden gebruikt, niet voor één afzonderlijke taal maar voor alle talen. Ze heeft dus een expliciet vergelijkend aspect. En ze benadert het klanksysteem van elke afzonderlijke taal van buiten af, niet als gebruiker van die taal, maar als onderzoeker ervan. Hoe is het mogelijk, zo is de leidende vraag, dat leden van een taalgemeenschap met behulp van een zo nauw luisterend systeem als het klanksysteem toch betrekkelijk probleemloos met elkaar communiceren? Sprekers schijnen allemaal te weten, hoe ze hun mond en tong moeten vormen om de klanken die ze voortbrengen te variëren. Toch baseren ze zich niet op het Internationaal Fonetisch Alfabet; veruit de meesten kennen dat niet eens. Met de tegengestelde term ‘*emic*’ wordt dan, aldus Pike, het gezichtspunt aangeduid dat “results from studying behavior as from inside the system”.⁴ Ik wijs hier op de uitdrukking ‘studying’; het gaat om een manier van bestuderen. De *insider* is ook hier dus niet zomaar de taalgebruiker, maar de taalwetenschapper. Die wil nagaan, hoe een klank op betrouwbare wijze kan worden gereproduceerd. Belangrijk is daarbij de rol van informanten, *native speakers*, die de linguïst kunnen leren hoe bepaalde klanken in de betreffende taalgemeenschap worden uitgesproken. [Terzijde: die informanten zijn om zo te zeggen de echte *insiders*; in vergelijking met hen is de *emic* taalwetenschapper

een *outsider*. Hier beginnen de begrippen binnenstaander en buitenstaander door elkaar te lopen; we zien dus wat ik net in ander verband al opmerkte, nl. dat deze termen relatieve posities aanduiden. Maar laten we ons daar niet door laten afschrikken.] Bij de reeds genoemde Russell T. McCutcheon vinden we een nog ruimere omschrijving van het *emic* gezichtspunt. Hij betreft het op alle weergaven van “the informant’s own descriptions or production of sounds, behavior, beliefs, etc.”²⁵ Opvallend is hier het woord ‘beliefs’. Het gaat niet alleen om het waarneembare gedrag van de informanten maar ook om wat ze voor waar aannemen. *Belief* heeft in deze context niet per se een religieuze zin. In het meervoud is het onvertaalbaar in het Nederlands; ik gebruik als omschrijving het woord ‘voorstellingen’. Deze term laat ruimte voor de functies van waarnemen en denken, maar uitdrukkelijk ook voor die van de fantasie. Niet alleen wat we zien levert een voorstelling op maar ook wat we dromen, schouwen en ons anderszins verbeelden. Een *emic* benadering omvat, zo gezien, dus het hele bereik van het klankproducerend gedrag van een bepaalde taalgemeenschap tot aan de voorstellingswereld die voor die gemeenschap kenmerkend is. Het is niet moeilijk in te zien, dat dankzij zulke uitbreidingen de *etic/emic* onderscheiding de grenzen van de linguïstiek heeft overschreden en ingang heeft gevonden in kringen van cultureel-antropologen.⁶ Vooral in het contact tussen representanten van verschillende culturen is de onderscheiding van belang. Daar is bijvoorbeeld aan de ene kant de arts met zijn of haar medisch jargon, aan de andere kant de allochtone patiënt met zijn of haar incourante moedertaal en exotische voorstellingswereld. Aan de ene kant de docent met die en die leerdoelen in het hoofd, aan de andere kant de leerling, die vaak al een achterstand heeft met het Nederlands, enzovoort. U ziet, de onderscheiding is breed uitgewaaierd. En ze is dus ook aan de religiestudie niet voorbijgegaan. Ik releveer nog één ander aspect van de onderscheiding dat me daarvoor van bijzonder belang lijkt. Ik ontleen het aan een beschouwing van de antropoloog Marvin Harris. “*Emic operations*”, zegt hij, “hebben als kenmerk de verheffing van de inheemse informant tot de status van laatste rechter over de adequaatheid van de door de onderzoeker gemaakte beschrijvingen en analyses. De proef op de adequaatheid van *emic* analyses is hun vermogen om uitspraken te genereren die de inheemse als werkelijk, betekenisvol of toepasselijk aanvaardt.” Daarentegen hebben “*etic operations*” als kenmerk, “dat ze waarnemers verheffen tot de status van laatste rechters inzake de in beschrijvingen en analyses gebruikte categorieën en concepten. De proef op de adequaatheid van *etic* weergaven bestaat simpelweg in hun vermogen wetenschappelijk vruchtbare theorieën te genereren over de oorzaken van socioculturele overeenkomsten en verschillen. In plaats van begrippen te moeten hanteren die werkelijk, betekenisvol of toepasselijk zijn in de ogen van de inheemse informant, is de waarnemer vrij, categorieën en regels te gebruiken die daar vreemd aan zijn en veeleer uit de taal van de wetenschap (*science*) stammen.”⁷

Ik kom toe aan de vierde stap in mijn betoog. Waarom deze hele uiteenzetting over het verschil in taal tussen waarnemer en deelnemer, *outsider* en *insider*? Antwoord: niet in

de laatste plaats omdat met taal uitspraken kunnen worden geformuleerd, d.w.z. beweringen die waar of onwaar zijn. De vierde stap gaat m.a.w. over het waarheidsprobleem. Van verschillende kanten en ingebed in verschillende talen worden aanspraken op waarheid gemaakt. Ook op het terrein waarop wij ons vanmiddag bewegen zijn zulke waarheidsaanspraken aan te treffen. De godsdienstwetenschap maakt ze, de theologie maakt ze ook.⁸ En, meen ik, de religie maakt ze óók. Dit laatste is een omstreden bewering, die eerst nadere toelichting behoeft. Daarvoor gebruik ik deze vierde stap. ‘De religie’, zei ik zoëven, in het enkelvoud, maar dit enkelvoud is natuurlijk een abstractie. Wat er werkelijk bestaat, zijn religies. En die hebben allemaal hun eigen waarheidsaanspraken. Op minstens twee niveaus: in de eerste plaats op het algemene niveau van wat de Engelse godsdienstfilosoof Peter Byrne noemt ‘cognitief succes’.⁹ Religies gaan over mens en wereld in relatie tot een andere, transcendente wereld, een bovennatuurlijke, goddelijke werkelijkheid of hoe men dat ook uitdrukken wil; welnu, de claim van alle religies is, dat ze over die relatie iets waars te zeggen hebben. In hun pogen om van de transcendente wereld kennis te verkrijgen, zijn ze naar eigen inzicht enigermate succesvol. Niet, dat religies pretenderen, een volledige kennis daarvan te bezitten; in tegendeel, voor de meeste religies is en blijft die bovennatuurlijke werkelijkheid een geheim, een ondoorgrondelijk mysterie. Maar het weinige dat men ervan weet, is daarmee nog niet onwaar. Men bezit, pretendeert althans te bezitten, *ware* kennis van een onzienlijke wereld, die met de wereld van de dagelijkse ervaring op de een of andere manier in relatie staat. Naast dit algemene niveau is er in alle religies met min of meer duidelijkheid een bijzonder niveau te onderscheiden. Religies hebben elk hun eigen symbolisch universum, d.w.z. hun eigen set van verhalen en mythen, hun eigen rituele praktijken, hun eigen kijk op de wereld, hun eigen morele ideaal enzovoort, waaraan ze hun profiel ontlenen en waardoor ze van elkaar verschillen. In vele religies is men t.a.v. deze bijzondere kenmerken nogal inschikkelijk; ze gelden bijvoorbeeld als niet-exclusief maar combineerbaar met de bijzondere kenmerken van andere religies. Toch neemt die inschikkelijkheid niet weg, dat ook hier waarheidsaanspraken worden gemaakt. De Canadese godsdienstwetenschapper Donald Wiebe drukt dit uit door te zeggen, dat religies allemaal een “system of beliefs” bevatten, een geheel van voorstellingen, die tezamen “a cognitive map of both this and the transcendent realm”¹⁰ vormen, een kaart met behulp waarvan men zijn weg kan vinden in zowel deze als de transcendente wereld.

Voor het goede begrip vier korte opmerkingen ter aanvulling. *Eén*: het gaat bij dit alles om waarheidsaanspraken. Of die aanspraken ook gegrond zijn, of ze ook door onpartijdige beoordelaars als gerechtvaardigd kunnen worden erkend, is hiermee nog niet uitgemaakt. Dat is een probleem apart waarover we verderop nog te spreken zullen komen. Voor het moment volstaat het om te benadrukken, dat de aanspraken in kwestie inderdaad aanspraken op waarheid zijn. *Twee*: Zo’n uitdrukkelijke bewering prikkelt meteen tot de tegenvraag: en wat is dan te verstaan onder ‘waarheid’? Dat is een overweldigend probleem waaraan gemakkelijk gedurende een heel jaar alle afscheidscolleges aan deze universiteit gewijd zouden kunnen worden. Laat ik er voor

deze gelegenheid op mogen antwoorden met één enkele zin, een lapidaire uitspraak van Aristoteles: “Zeggen, dat wat is niet is, of dat wat niet is is, is onwaar, maar zeggen, dat wat is is en dat wat niet is niet is, dat is waar.”¹¹ *Drie*: Uit deze compacte uitspraak blijkt in ieder geval het nauwe verband tussen waarheid en spreken. Waarheid is (evenals onwaarheid) een kenmerk van uitspraken of proposities. In religies kom je zulke proposities in zuivere vorm zelden of nooit tegen. De waarheidsaanspraken van religies zijn dan ook impliciet en kunnen eerst door interpretatie aan de dag gebracht worden. Zeer belangrijk zijn daarbij in ieder geval de *beliefs*, de voorstellingen, die voor een bepaalde religie kenmerkend zijn. Natuurlijk bestaat religie niet alleen uit voorstellingen: mensen voelen er ook iets bij en ze doen ook iets. Misschien zijn deze twee aspecten – voelen en handelen – wel typerender voor de meeste religies dan voorstellingen. Toch kunnen deze laatste nooit ontbreken. Elke religie heeft haar “cognitive map” en het is met het oog dààrop, dat zinvol gevraagd kan worden: klopt het wel? Zegt de kaart wel wat is? En onthoudt ze zich ervan te zeggen wat niet is? *Vier*: Is waarheid *uitsluitend* een kenmerk van uitspraken? Kunnen dingen of mensen niet óók waar zijn? ‘De wære ring’ in Lessings *Nathan der Weise*: is daar niet alles om begonnen in het geding tussen jodendom, christendom en islam? En ‘de wære Jacob’: moet men trouwlustige meisjes niet toewensen, dat ze die ontmoeten? Logici hebben met dit niet-propositionele idee van waarheid weinig op. Maar juist in de taal van de religie heeft het een vruchtbare voedingsbodem.

Stap vijf. We keren terug van het niveau van de religie naar dat van de religiestudie. Ook hier, dus in godsdienstwetenschap en theologie, worden waarheidsaanspraken gemaakt. Eerstgenoemde doet dat in de *etic* taal van de buitenstaander die uit is op een algemene religie-theorie, laatstgenoemde in de *emic* taal van de binnenstaander, die taaleigen en voorstellingswereld van een bepaalde religieuze gemeenschap wil doorgronden. De verschillen zijn aanzienlijk. Laten we ze even afzonderlijk bekijken. De theologie, om daarmee te beginnen, neemt de waarheidsaanspraken van de religie uiteindelijk gewoon over. Natuurlijk gebeurt dat in de meer *sophisticated* vormen van theologie niet zonder nuancering en verwikkeling. Hoe ver die nuancering en verwikkeling heden ten dage in een land als Nederland gaan, is voor niet-religieuze waarnemers vaak aanleiding tot verbazing en ook wel tot wrevél: laten die theologen, zie je ze denken, nu gewoon met de duidelijkheid van een Eduard Bomhoff zeggen wat ze te zeggen hebben. Maar dat doen de meeste theologen niet. Minstens twee redenen weerhouden hen daarvan. De ene is het bijzondere karakter van religieuze taal. Dat is ‘odd language’ zoals Ian Ramsey al een halve eeuw geleden zei, taal waarin gewone woorden ongewone betekenissen hebben of krijgen.¹² De banale letterlijkheid moet overstegen worden om te begrijpen wat hier wordt bedoeld.¹³ De andere reden hangt daar nauw mee samen. Ze ligt in dat niet-propositionele waarheidsbegrip dat we zoëven aanstipten. Is er niet zoiets als een persoonlijke waarheid, die niet voor iedereen toegankelijk is, maar alleen verworven kan worden in een proces van subjectieve toeëigening? Zijn er geen gevallen waarin een uitspraak door een persoon moet worden waar gemaakt?

En moet men niet zeggen, dat het in religie eigenlijk vooral om deze persoonlijke waarheid gaat? Theologen zijn geneigd om op zulke vragen met ja te antwoorden. Dan wordt het inderdaad moeilijk om zomaar recht voor zijn raap te zeggen, dat Christus op 5 april van het jaar 33 uit de doden is opgestaan.¹⁴ Maar, waar het op aankomt, is, dat theologen, tenminste christelijke theologen, toch in meerderheid zullen willen volhouden, dat de leer over de opstanding op de een of andere manier wààr is, ook al kloppen de evangelieverhalen niet en is de opstanding niet eens 'echt gebeurd'. Voor de theoloog zijn de waarheidsaanspraken van zijn religie uiteindelijk onopgeefbaar. Hij aanvaardt, om het met een onderscheiding van de reeds genoemde Donald Wiebe te zeggen, dat er behalve een 'truth about religion' ook een 'truth of religion' is.¹⁵ En hij komt daarvoor op. Over de formulering daarvan valt wat hem betreft te praten, maar wie de waarheid van religie bij voorbaat van de hand wijst, die is, zal hij zeggen, onder het mom van religie-studie bezig met iets anders. Zo iemand heeft religie ongemerkt of opzettelijk tot factoren van niet-religieuze aard gereduceerd en kiest dus voor een reductionistische benadering.¹⁶

Nu de waarheidsaanspraken van de godsdienstwetenschap. Deze sluiten helemaal niet noodzakelijk aan op die van de religie. Vooral waar het de verwijzing naar de transcendente wereld betreft is de discrepantie evident. Godsdienstwetenschap kan ten aanzien daarvan twee standpunten innemen, een radicaler en een minder radicaal. Volgens het minder radicale standpunt moet en kan aan de zelfstandigheid van de religie recht gedaan worden. Religie hoeft niet reductionistisch te worden benaderd en in termen van niet-religieuze factoren, zoals sociale of psychische mechanismen, te worden verklaard. Zoals er een eigen domein is van de kunst of van de politiek, zo is er ook een eigen domein van de religie en waar het in de religiestudie om gaat is om dat wat zich binnen dit domein afspeelt zo goed mogelijk te beschrijven en uit te leggen. Heel belangrijk is daarbij, behalve natuurlijk de eigen waarneming, ook de informatie van betrokkenen, van religieuze mensen dus. Zij kunnen in principe zelf het beste vertellen wat hun religie inhoudt. Wetenschappelijke beschrijvingen van religie zijn waar, wanneer, zoals we Marvin Harris al hoorden zeggen, competente gelovigen ermee zouden kunnen instemmen. Er is alleen op één punt een uitzondering. De verwijzingen naar een transcendente wereld hoeft de godsdienstwetenschapper niet mee te maken als hij dat niet kan. Hij hoeft niet zelf te geloven, dat de wereld uit een ei is voortgekomen als gelovigen hem dat vertellen, en als andere gelovigen hem vertellen, dat de wereld door God geschapen is, hoeft hij dat ook niet te geloven. Dit soort van informatie kan hij gewoon 'tussen haakjes zetten', zoals de filosoof Husserl zou zeggen. Het werkelijk bestaan van God en goden, engelen, demonen, geesten en andere bovennatuurlijke wezens blijft bij alle wetenschappelijk onderzoek naar religie in het midden. Het wordt niet bevestigd, het wordt ook niet noodzakelijkerwijs ontkend; men doet er eenvoudig geen uitspraak over. 'Methodologisch agnosticisme' heet daarom dit minder radicale standpunt.

Daartegenover de radicalere variant van de godsdienstwetenschap. Hier geldt religie níet als zelfstandig domein. Ze is iets dat verklaard moet worden en die verklaring

hoeft beslist niet van religieuze aard te zijn. Het is, zegt Robert Segal, een van de krachtigste vertegenwoordigers van dit standpunt, “helemaal niet zeker, dat de werkelijke betekenis van religie de betekenis is die zij voor gelovigen heeft.”¹⁷ Sterker nog: wie zelf niet gelooft en dus die verwijzing naar een transcendente wereld op geen enkele manier kan meemaken, die kan als godsdienstwetenschapper eigenlijk niet anders dan religie tot niet-religieuze factoren herleiden. Die móet wel overgaan tot een reductionistische benadering. Anders komt er nooit licht in de zaak en blijft de religie wat zij altijd al was: een ondoorgrondelijk raadsel. De niet-reductionistische godsdienstwetenschappers zijn, van dit standpunt gezien, eigenlijk inconsequent. Die transcendente verwijzingen kun je niet zomaar tussen haakjes zetten. Ze zijn van essentieel belang voor religie. Religieuze waarheidsaanspraken zijn daar direct op gebaseerd. Ze moeten alleen afgewezen worden. De wereld zit niet zo in elkaar als religies voorspiegelen. En wat de informanten betreft, de gelovigen die een correcte uiteenzetting kunnen geven van hun eigen geloof: zij moeten niet op hun woord geloofd worden. Dat kan trouwens ook moeilijk, zegt Segal, want geen twee gelovigen zeggen, als het erop aankomt, hetzelfde. Nee, “actor’s own account of his behavior”, dat wat een religieus mens zelf over zijn manier van doen en zijn voorstellingswereld te vertellen heeft, is welbeschouwd “unnecessary, insufficient and untestable.”¹⁸ En daarom, nog eens: wie de waarheidsaanspraken van religie niet resoluut van de hand wijst, komt nooit tot een deugdelijke, wetenschappelijke verklaring van dit verschijnsel.

Laten we proberen een slotsom uit deze beschouwingen te trekken. Er is weinig voor nodig om in te zien, dat de waarheidsaanspraken van de theologie en van de godsdienstwetenschap niet met elkaar sporen. Ik druk me zachtjes uit. Ze staan op gespannen voet. Ze botsen telkens weer tegen elkaar op. En het conflictpotentieel is de laatste twee eeuwen niet afgenomen maar toegenomen. Wie van de twee heeft er gelijk?

Dit is het probleem dat ik in het begin heb aangekondigd. We zijn dus nu bij de zesde stap. Wie heeft er gelijk? Welke benadering verdient de voorkeur, de *emic* benadering van de theologie of de *etic* benadering van de radicale variant van de godsdienstwetenschap? Laat ik voorstellen, dat ik het antwoord niet weet. Er is natuurlijk geen sprake van, dat we de kwestie nu zouden kunnen gaan beslissen door alle argumenten pro en contra eens rustig tegen elkaar af te wegen. Wat ik in het volgende wil doen, is één overweging naar voren brengen, die begrijpelijk kan maken, waarom ik hier aarzel.

Het reductionistische standpunt van een Robert Segal heeft iets buitengewoon aantrekkelijks. Het is niet alleen openhartig en beslist, het is in beginsel ook zeer zinnig. Natuurlijk, hoe zou je als ongelovige met religie anders moeten omgaan dan door haar te herleiden tot natuurlijke oorzaken, oorzaken in de ons bekende wereld, de wereld die voor natuurwetenschappen, sociale wetenschappen en tekstwetenschappen toegankelijk is? Het is een kwestie van logica om dat te doen, zegt Segal en men kan hem daarin moeilijk ongelijk geven. Bovendien, en dat is wel zo belangrijk, is deze aanpak zinnig omdat ze in de praktijk vruchtbaar blijkt. Er is inderdaad *zeer veel* aan religie dat op natuur- of maatschappij- of tekstwetenschappelijke wijze verklaard kan worden

en dan om zo te zeggen afgedaan is. De *etic* taal van de onderzoeker is in zeer veel gevallen in staat adequaat te formuleren wat er aan de hand is, zodat er niets meer te vragen of te puzzelen overblijft. Ja, natuurlijk, elk onderzoek roept weer nieuw onderzoek op. In die zin gaat het vragen door. Maar wat ooit iemand genoemd heeft 'het geheim van de godsdienst',¹⁹ en een ander: de 'stralenkrans'²⁰ ervan, dat is weg. Tekenend is, dat de vruchtbaarheid van deze reductionistische benadering ook ontdekt is door de tegenstander, de theologie. Deze maakt nu zelf ook gebruik van natuurlijke verklaringen, tenminste in een culturele context als de onze. Voor theologen lag zo'n naturalistische zienswijze altijd al voor de hand als het om vréemde religies ging. Die moesten met hetzelfde ongeloof bejegend worden als waarmee iemand als Segal alle religie bejengt. In die andere religies was menselijke dwaling of bedrog in het spel, of op zijn best kernen van waarheid die niet ontkiemd waren. Maar tegenwoordig zie je theologen ook zeer ver gaan in de historisering, psychologisering, sociologisering en zelfs biologisering van de *eigen* religie. Nog even, zou je kunnen denken, en ons probleem zal zich vanzelf hebben opgelost. De godsdienstwetenschappelijke benadering wint het pleit; de *etic* taal wordt de gangbare, ja de enige taal om over religie te spreken en de gelovigen, als die er nog zijn, kijken ook zonder gevoel van vervreemding in die termen tegen zichzelf aan: als individuen die een bepaald gedrag vertonen, dat zij zelf van huis uit als religieus hebben leren bestempelen maar dat net zo goed of beter in andere, niet-religieuze termen kan worden gekarakteriseerd.

De vraag is ondertussen, of dat wat voor zeer vele gevallen geldt ook voor alle gevallen geldt. Zal het raadsel godsdienst te eniger tijd volledig kunnen worden opgelost? Zal een reductionistische benadering de waarheidsaanspraken van iedere mogelijke vorm van religie en theologie ontzenuwen? Segal, om hem nog eens aan te halen, is daar heel zeker van. Hij kritiseert bepaalde vakgenoten, die een restloze reductie van religie tot sociaalwetenschappelijke factoren voor onmogelijk houden, met het verwijt, dat ze de huidige, inderdaad onvolledige toestand van de sociaalwetenschappelijke verklaringen van religie verwarren met een toekomstige, mogelijk wel volledige toestand.²¹ Ik moet zeggen, dat ik me hier minder zeker voel dan Segal. De overweging daarbij is, kort gezegd, de spirituele dimensie van religie.

Van de drie kwalificaties 'unnecessary', 'insufficient' en 'untestable', die Segal gaf van het getuigenis van gelovigen over hun eigen geloof, kan men alleen met de tweede voluit instemmen. De derde is onzeker, maar de eerste is ronduit onhoudbaar. Segal kan het niet menen, dat het geloof van de gelovigen er helemaal niet toe doet. Een reductionist moet wel verklaren, maar niet wegverklaren. Hij moet zich dus ook voortdurend afvragen, of hij het verschijnsel dat hij probeert te verklaren wel goed en ten volle gepeild heeft. Het punt is nu, dat je daar volgens mij niet zeker van kunt zijn als je let op de spirituele dimensie van religie.

Ik gebruik het moeilijke woord 'spiritualiteit'²² hier in een heel speciale zin: om de grenzeloosheid, de oneindigheid van de religieuze ootmoed mee aan te duiden. In lang niet alle vormen van religie is die ootmoed het meest karakteristieke kenmerk. Dezer dagen wordt de wereld weer met heel andere uitingen van religieuze energie gecon-

fronteerd. Toch mag je misschien mag je wel zeggen, dat alle vormen van religie er ruimte voor bieden. De oneindigheid van de religieuze ootmoed bestaat daarin, dat religie van een claim op waarheid een zoektocht naar waarheid wordt. Dat is een transformatie die vermoedelijk alleen op individuele schaal te voltrekken is. Ze houdt in, dat de zoekende bij geen enkele religieuze voorstelling kan blijven staan, als deze onhoudbaar blijkt. De spirituele dimensie ontsluit in de religieuze taal een opeenvolging van betekenisniveaus en daarmee corresponderende waarheidsniveaus, waarmee het zoekende subject nooit klaar is. Verliest een religieuze uitspraak haar waarheid op het ene, basale niveau, dan kan ze op een ander, hoger of dieper gelegen niveau bevestigd worden, en als ze ook daar onwaar blijkt, kan ze op een derde niveau worden hernomen en zo steeds maar door. Het subject kan nooit zeggen: nu heb ik het wel gezien. Het kan dat niet zeggen, omdat het dan altijd de repliek kan verwachten, dat het niet ootmoedig gezocht heeft. Een voorbeeld: dezer dagen las ik in het Oude Testament de uitspraak: “Als u mij zoekt, met heel uw hart zoekt, zult u mij vinden, zegt de Heer” (Jer. 29:13). De spirituele dimensie houdt in, dat er geen tijdstip is waarop het subject het zoeken kan staken, omdat het niet gevonden heeft. Verder-zoeken betekent echter, persoonlijk nieuwe betekenissen, onbekende waarheid aan een gegeven religieuze taal toevoegen. Welnu, waar het om gaat, is, dat die nieuwe betekenissen en die onbekende waarheid niet alleen voor het betrokken subject zelf niet vaststaan, maar, bijgevolg, ook niet voor de waarnemer. De ultieme betekenis van een religieuze uitspraak is, gemeten in deze spirituele dimensie, niet gegeven. Hoe kan een waarnemer dan weten, dat hij de religieuze taal diep genoeg gepeild heeft om er op radicaal reductionistische wijze mee om te gaan?

Dat is de vraag waar ik mee zit. De reductionistische godsdienstwetenschapper kan sommige, vele, zéér vele religieuze uitspraken als onwaar of onzinnig, of erger nog: vals, dom, verwerpelijk ontzenuwen en hij doet daar een verdienstelijk werk mee. Maar kan hij alle religieuze uitspraken als onwaar ontzenuwen? Is religie *als zodanig* onwaar? Wanneer heeft een godsdienstwetenschapper genoeg van religie gezien om dat met een gerust hart te kunnen zeggen?

Ziedaar het probleem. Nu tenslotte de zevende stap: hoe zou je met dit probleem moeten omgaan? Daarover twee opmerkingen. De eerste is, dat je er in de praktijk van de religiestudie waarschijnlijk niet te zwaar aan moet tillen. Theologie – aangenomen, dat zij zich tot hoedster van die spirituele dimensie maakt, wat helemaal niet vanzelf spreekt – en godsdienstwetenschap gaan allebei hun eigen weg en afgewacht moet maar worden, waar ze uitkomen, welke benadering op de duur de meeste perspectieven biedt. Een moment om definitief voor het een en tegen het ander te kiezen, kan niet in het algemeen worden aangegeven. Inzóverre is het probleem waarop ik u vanmiddag getraceerd heb, een persoonlijk probleem.

De tweede opmerking gaat over een uitspraak van de Schotse filosoof David Hume, die in haar dubbelzinnigheid het geschetste probleem treffend samenvat. Die uitspraak heeft betrekking op christelijke gelovigen, maar ze kan voor de gelegenheid

ook toegepast worden op theologen. Hume zegt: “En ieder, die door geloof bewogen wordt in te stemmen met de christelijke religie, is bewust van een voortdurend wonder in zijn eigen persoon dat al de beginselen van zijn intellect omverwerpt en hem ertoe bestemt te geloven wat ten zeerste strijdig is met gewoonte en ervaring.”²³ Wie iets weet van Hume, zal ook weten, dat hij dat wonder in eigen persoon sarcastisch bedoelt. Hume zelf kiest resoluut voor gewoonte en ervaring als maatstaf voor wat geloofd, als waar aangenomen moet worden. Wat met gewoonte en ervaring in strijd is, vindt hij verdacht of verwerpelijk. De theoloog aanvaardt die maatstaf niet, met alle gevolgen vandien. Hij moet erin berusten, dat hij in de ogen van laat ik maar zeggen ‘gewone mensen’ iets doet wat niet kan. Evenmin als wonderen kunnen. Ook dat heeft Hume haarscherp aangetoond. En de theoloog is zelf in wezenlijke opzichten ook maar een gewoon mens, dus zal hij ook in eigen ogen een wonder zijn, in deze sarcastische zin van het woord. Hier valt voor Hume, als ik het goed zie, zelfs het accent op. Een ieder die door geloof bewogen wordt is *bewust* van een wonder in eigen persoon, zegt hij. Het kan de theoloog in een cultuur als de onze niet ontgaan, dat hij vreemd bezig is. Toch heeft Hume’s uitspraak ook nog een ander aspect, een niet sarcastische gevoelswaarde. De zaak is deze, dat een gelovige, resp. een theoloog deze uitspraak moeilijk van de hand kan wijzen. Het is geen misvatting of verdraaiing van de waarheid, die in deze woorden tot uiting komt. Nee, het geloof is inderdaad een wonder, een heilbrengend wonder. Dat moet de gelovige of theoloog zeggen, tenminste bij momenten, en hij moet zich gelukkig prijzen, dat hij in eigen persoon van dat voortdurende wonder getuige is.

Hier komt dat persoonlijke probleem dat ik u vanmiddag heb voorgehouden, in andere vorm weer terug. Welke van de twee lezingen van Hume’s uitspraak is de juiste, die van de sarcastische *outsider* of die van de spirituele *insider*? Ik moet zeggen, dat ik het niet met zekerheid weet. Maar ik begin niet weer opnieuw.

Ik dank u voor uw aandacht.

Noten

- 1 Russell T. McCutcheon (ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, Cassell London and New York 1999, vgl. ook het themanummer van het *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, jg. 38 nr. 3 (juli 1984) dat de teksten bevat van een godsdienstwijzgerig congres onder de titel: “‘Van binnen uit’ of ‘van buiten af’: met welke religie-opvatting dient er in de godsdienstwijsbegeerte te worden gewerkt?”
- 2 J. J. Voskuil, *Het Bureau*, dl. II Vuile handen, Amsterdam 1996, 554.
- 3 H. v. Stietencron (Hrg.), *Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen*, Düsseldorf 1986, 9-24.
- 4 K. L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Den Haag 1967, 37.
- 5 McCutcheon, o.c., 17.
- 6 Vgl. de door Thomas N. Headland, Kenneth L. Pike en Marvin Harris geredigeerde bundel *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate* (Frontiers of Anthropology 7), Sage Publications, Newbury Park/London/New Delhi 1990.
- 7 M. Harris, *Cultural Materialism. The Struggle for a Science of Culture*, New York 1980, 32.
- 8 Vgl. hierover ook de waardevolle studie van H.M.Vroom, *Religies en de waarheid*, Kampen 1988.
- 9 P. Byrne, *Prolegomena to Religious Pluralism. Reference and Realism in Religion*, Basingstoke New York 1995.
- 10 D. Wiebe, *Religion and Truth* (Religion and Reason 23), Mouton Den Haag Paris New York 1981, 35.
- 11 Aristoteles, *Metaphysica* IV, vii, 1.
- 12 Ian T. Ramsey, *Religious Language*, SCM Press London 1957.
- 13 Vgl. bijv. W. Trillhaas, *Religionsphilosophie* (De Gruyter Lehrbuch), Berlin 1972, 66, 213.
- 14 Vgl. E.J.Bomhoff, *Hofpredikant maakt water uit wijn*, in NRC Handelsblad d.d. 2 juni 2001
- 15 Vgl. D. Wiebe, o.c., 3, 51, 186, 245.

- 16 Vgl. T. A. Idinopoulos & E. A. Yonan, *Religion and Reductionism. Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion* (Numen Bookseries LXII), Leiden/New York/Köln 1994.
- 17 Robert A. Segal, 'In Defense of Reductionism', in McCutcheon, *o.c.*, 139-163, hier 145.
- 18 *ibid.* 148.
- 19 Uitdrukking van C. J. Bleeker.
- 20 Vgl. L. Leertouwer, *Zonder stralenkrans. Over het verklaren van religieuze verschijnselen* (inaugurale oratie Leiden 1980).
- 21 Segal, *o.c.*, 160.
- 22 Vgl. hierover de recente, omvattende studie van K. Waayman, *Spiritualiteit. Vormen, grondslagen, methoden*, Kampen/Gent 2000. Aanknopingspunten voor het hier beklemtoonde oneindigheidskarakter van spiritualiteit zijn o.a. te vinden op de pagina's 398v, 432, 545, 656 en 721 van dit boek, waarbij door Waayman vaak verwezen wordt naar de notie 'l'idée de l'infini' bij E. Lévinas.
- 23 D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sect. X slot.