

Vorbij de christianisering van religie: Comparatieve theologie tussen tekst en materie

prof.dr. M. Moyaert

Faculteit der Godgeleerdheid



**Vorbij de christianisering van religie:
Comparatieve theologie tussen tekst en materie**

prof.dr. M. Moyaert

*Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar
Comparatieve theologie en hermeneutiek van interreligieuze dialoog,
Fenna Diemer-Lindeboom Leerstoel, aan de Faculteit der Godgeleerdheid
op 1 november 2013.*

Mijnheer de rector, geachte decaan, dames en heren,

In de nasleep van de teloorgang van het Europees kolonialisme en in confrontatie met de verwoestingen van de Shoah zijn christenen tot het besef gekomen dat er een verband bestaat tussen hun christologieën, soteriologieën en eschatologieën aan de ene kant en de manier waarop gelovigen van andere religieuze tradities worden voorgesteld aan de andere kant.¹ Antwoorden op theologische vragen over heil, openbaring en waarheid hebben concrete gevolgen voor hoe christenen religieuze anderen zien en benaderen.² De ‘ongezonde’ connectie tussen particuliere geloofsvertuigingen en verscheidene vormen van christelijk triumfalisme roept tal van vragen op die raken aan de christelijke identiteit. Veel christenen realiseren zich wel dat het pas mogelijk zal zijn om hun getroebleerde interreligieuze verhoudingen te veranderen en iets van het onrecht uit het verleden recht te zetten wanneer ze ruimte leren maken voor de ‘ander’ in hun denkkaders. Meer dan ooit worden ze uitgedaagd om opnieuw na te denken over wie zij zeggen te zijn en dit op een manier die niet alleen recht doet aan hun geloofstraditie maar ook openheid creëert voor pluraliteit.³

In antwoord op deze uitdaging formuleren theologen doorgaans systematisch-theologische doordenkingen van de religieuze pluraliteit, beter bekend als theologieën van de godsdiensten. Theologen van de godsdiensten zoeken naar een spreken over God, mens en wereld dat breekt met zelfgenoegzame aanspraken op superioriteit, finaliteit en exclusiviteit en toch, of moet ik zeggen, precies daardoor, trouw is aan de christelijke geloofstraditie.

Het probleem dat ik in mijn inaugurele lezing wil aankaarten is dat de hegemonie van het christendom en het daarmee gepaard gaande symbolisch geweld jegens anderen veel dieper geworteld is in ons theologisch spreken dan doorgaans wordt erkend. Het is zo tot in de poriën van ons denken doorgedrongen dat het niet meer gezien wordt: het functioneert als een blinde vlek. Alle pleidooien voor openheid ten spijt blijft het christendom ongemerkt de agenda van de interreligieuze dialoog bepalen, waardoor weerom een vertekend beeld ontstaat van de religieuze ander. Zo dreigt iedere theologische benadering van religieuze pluraliteit te eindigen in een soort christianisering van religie, dat is de expliciete of impliciete, bewuste of onbewuste interpretatie van andere religies vanuit een christelijk perspectief. Dit is niet enkel weinig bevorderlijk voor de opbouw van constructieve interreligieuze relaties, het bemoeilijkt ook het formuleren van theologisch genuanceerde reflecties.

¹ Ik denk spontaan aan de Tridentijnse ritus, d.i. de liturgie, die in 1570 door paus Paulus V als standaard voor de katholieke misviering werd ingevoerd en die gangbaar was tot aan het Tweede Vaticaans Concilie. Het klassieke Goede Vrijdaggebed wordt onder meer gebeden voor de ‘onbetrouwbare (perfidie) joden’: “Laten we ook bidden voor de onbetrouwbare joden. Dat onze God en Heer de sluyer van hun harten wegneemt en ook zij Jezus Christus, onze Heer, erkennen. (...) Verhoor de gebeden die wij voor de verblinding van dat volk tot U richten, opdat zij het licht van uw waarheid, dat Christus is, mogen erkennen en daardoor aan hun duisternis ontrukkt worden.” Goede vrijdag is voor joden eeuwenlang de gevaarlijkste dag van het jaar geweest. Op die dag gedenken christenen het lijden en de dood van Christus. Niet zelden leidde deze liturgische herdenking tot spontane of zelfs georchestreerde woede-uitbarstingen jegens de joodse bevolking, die schuldig werd geacht voor de dood van Christus. [Judith Banki, “Praying for the Jews. Two Views on the New Good Friday Prayer,” *Commonweal*, 14 maart 2008, 12.] Voor een discussie van het Goede Vrijdaggebed en zijn rol binnen joods-christelijke verhoudingen zie M. MOYAERT with Didier Pollefeyt, *Israel and the Church: Fulfillment Beyond Supersessionism?*, in M. MOYAERT & D. POLLEFEYT (eds.), *Never Revoked: Nostra Aetate as Ongoing Challenge for Jewish-Christian Dialogue* (Louvain Theological and Pastoral Monographs, 40), Louvain: Peeters, 2010, 159-183.

² P. J. GRIFFITHS, “Introduction,” in P. J. GRIFFITHS (ed.), *Christianity Through non-Christian Eyes* (Faith Meets Faith Series), Maryknoll: Orbis, 1990, 1-12, 10.

³ WCC SUBUNIT, *Who do we say that we are? – Christian Identity in a Multireligious World*, Bussan, 2013, 1.

Er is nood aan nieuwe theologiebenaderingen die religieuze anderen en hun tradities met gepaste schroom, fijngevoeligheid en openheid benaderen en er tegelijk ook in slagen om wars van triomfalisme met een zekere trots te spreken over de grond waarop christenen staan. Me dunkt is dit een bijzonder actuele uitdaging, zeker voor de Faculteit der Godgeleerdheid van de VU, die studenten en docenten met verschillende levensovertuigingen en uit meerdere wereldreligies herbergt.⁴ Ik denk dat de comparatieve theologie – en ik leg dadelijk uit wat hieronder wordt verstaan – veelbelovend is en een uitweg biedt om de theologische tendens om het fenomeen religie te ‘dopen’ tegen te gaan.

Wat is comparatieve theologie?

Ik baseer me in mijn presentatie van de comparatieve theologie voornamelijk op het werk van de Jezuïet Francis Clooney. Er bestaan andere benaderingen, maar die laat ik even terzijde. Volgens Clooney realiseert de comparatieve theologie het klassiek theologisch opzet van *geloof dat zoekt naar inzicht* op een niet-klassieke wijze, dit is door zich in te laten met een gedetailleerde studie van religieuze teksten van andere tradities. De teksten van andere tradities worden erkend als theologische bronnen, en dat is op zijn zachtst gesteld ongewoon. Ongewoon is ook dat de theologische doordenking van religieuze pluraliteit pas na de tekstuele vergelijking zou gebeuren.⁵ De vergelijkende studie van andere religies wordt met andere woorden een integraal onderdeel van de theologie. De veronderstelling is dat grondige kennis van andere teksttradities ons verstaan van God, mens en wereld slechts kan vergroten.⁶ Deze diepgaande en ernstige studie zou daarenboven ook kunnen garanderen dat grote vertekeningen van andere tradities vermeden kunnen worden. Op die manier hoopt de comparatieve theologie te ontkomen aan het risico van de christianisering van andere religies.

*

In deze oratie wil ik het originele project van de comparatieve theologie onder de loep nemen, en dit tegen de achtergrond van het complexe probleem van de hegemonie van het christelijk spreken. De comparatieve theologie claimt een perspectief te bieden voorbij de christianisering van religie. Maar slaagt de comparatieve theologie wel hierin? Moeten we ook deze benadering niet onderwerpen aan een hermeneutiek van wantrouwen en peilen naar haar blinde vlekken? Ik heb vooral vragen bij de tekstuele focus van deze theologiebenadering. Zou het niet kunnen dat de comparatieve theologie, door haar quasi exclusieve interesse voor de vergelijkende studie van religieuze *teksten*, uitgaat van een eenzijdige religie-opvatting die onvoldoende recht doet aan religie als een symboolpraktijk? Kan deze benadering ook toegepast worden op rituele praktijken, waar men veel meer dan bij interreligieuze teksthermeneutiek geconfronteerd wordt met de weerbarstigste materiële dimensie van religie?

Vooraleer ik echter verder inga op deze kritische vragen, stel ik voor eerst een retrospectieve te bieden op de klassieke theologie van de godsdiensten, want pas tegen die achtergrond zal duidelijk worden waarin de originaliteit van de comparatieve theologie bestaat.

*

⁴ W. JANSE, “Woord van de decaan,” <http://www.godgeleerdheid.vu.nl/nl/over-de-faculteit/woord-van-de-decaan/index.asp>.

⁵ F. X. CLOONEY, “Current Theology: Comparative Theology: A Review of Recent Books (1989–1995),” in *Theological Studies* 56 (1995): 521–50, 522.

⁶ F. X. CLOONEY, “Reading the World in Christ,” in G. D’Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions* (Maryknoll: Orbis 1990), 63-80, 64.

Opzet van de theologie van de godsdiensten is het systematisch doorgronden van de religieuze pluraliteit in het licht van de centrale geloofspunten van de christelijke traditie. De belangrijkste vraag is de ‘heilsvraag’: Is het mogelijk voor ‘niet-christenen’ om gered te worden, en indien ja, hoe? Binnen de theologie worden verschillende antwoorden geformuleerd op de heilsvraag, die meestal geordend worden in de nu wijdverspreide typologie van exclusivisme, inclusivisme en pluralisme.⁷

Volgens het exclusivisme luidt het antwoord op de heilsvraag dat enkel zij die Christus expliciet erkennen als Messias gered kunnen worden. Dit model sluit de heilsmogelijkheid voor niet-christenen uit en bevestigt op die manier het eeuwenoude adagium *buiten de kerk geen heil*. Het inclusivistisch model stelt dat een persoonlijke belijdenis van Christus niet noodzakelijk is om gered te worden; maar tegelijk benadrukken inclusivisten dat Christus steeds betrokken is bij het heilsproces. Volgens het pluralisme, tenslotte, zijn de religies verschillende min of meer gelijkwaardige wegen naar de ultieme redding. De religieuze tradities zijn expressies van de manier waarop mensen in verschillende historisch-culturele contexten de goddelijke realiteit ervaren hebben.⁸

Tot op heden blijven de voorstanders van deze drie soteriologische modellen elkaar onderling bekampen over de vraag welk van deze modellen het meest geschikt is om een constructieve interreligieuze dialoog te bevorderen.⁹ Dit is een bij momenten scherp debat, wellicht omdat het raakt aan het soteriologische hart van het christendom dat zichzelf verstaat als een traditie die erop gericht is goed nieuws voor allen te brengen, maar beseft dat ze door velen eerder geassocieerd wordt met onheil.

*

Achteraf bekeken, lijken de pluralisten al snel de bovenhand gehaald te hebben in deze discussie. Ze wijzen elke aanspraak op christelijke superioriteit af en argumenteren voor *heilsgelijkwaardigheid*. Zodoende, dat is althans hun stellige overtuiging, slagen ze erin een einde te maken aan de eeuwenoude traditie van christelijke hegemonie. Immers, volgens het pluralisme is het christendom niet langer het centrum van het religieuze universum, maar slechts één particuliere heilsweg, terwijl andere even waardevol zijn. In het licht van de goddelijke realiteit die onkenbaar is, maken ze komaf met absolute waarheidsaanspraken. Uiteindelijk kunnen we over het ultieme niets zeggen, alle spreken schiet tekort; vandaar dat alle religies, ook het christendom, ten gronde gerelativeerd moeten worden. Op die manier kan niet enkel gebroken worden met de geschiedenis van christelijke hegemonie, ook interreligieuze solidariteit zou op die manier mogelijk worden.

⁷ Deze typologie werd in de jaren tachtig in de theologie geïntroduceerd door Alan Race. A. RACE, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, Londen: SCM, 1983.

⁸ L. GILKEY, “Plurality and its Theological Implications,” in J. HICK & P. F. KNITTER (eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*, Londen: SCM, 1987, 37-52.

⁹ Deze driedelige typologie wordt door verschillende auteurs betwist omwille van uiteenlopende redenen. In *Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology – Clarified and Reaffirmed*, somt Schmidt-Leukel, de bezwaren tegen de soteriologische typologie op. “(1) The typology has an inconsistent structure, because the positions are not of the same genre and do not address the same questions [Markham, Tilley]; (2) the typology is misleading, because it obscures or misses the real issues of a theology of religions [DiNoia]; (3) the typology is too narrow [Markham, Ogden]; (4) the typology is too broad [D’Costa]; (5) the typology is too coarse or abstract. It does not do justice to the more complex and nuanced reality of real theologies [Ariarajah, Tilley]; (6) the typology is misleading, because it does not do justice to the radical diversity of the religions [Heim]; (7) the typology is offensive [Neuhaus]; (8) the typology is pointless, because we are not in position to choose any of these options and therefore have to refrain from all of them [Clooney].” Schmidt-Leukel zelf verdedigt deze soteriologische driedeling. P. SCHMIDT-LEUKEL, *Exclusivism, Inclusivism, Pluralism: The Tripolar Typology – Clarified and Reaffirmed*, in P. F. KNITTER (ed.), *The Myth of Christian Superiority: A Multifaith Exploration*, Maryknoll: Orbis, 2005, 13-27.

*

Het pluralistisch ideaal van interreligieuze solidariteit spreekt velen aan, toch krijgt dit model ook veel kritiek. Vooral de claim dat het pluralisme erin zou slagen een definitief antwoord te bieden op het probleem van religieuze hegemonie wordt gehekeld. Dit is noch de plaats noch het moment om alle bezwaren tegen het pluralisme te herhalen; het volstaat te vermelden dat pluralisten ervan beschuldigd worden heimelijke proponenten te zijn van een typisch Westers moderne religie-opvatting. Dat zou blijken uit de pluralistische neiging om een systematische religietheorie te formuleren waarin vooral gezocht wordt naar essenties, gemeenschappelijkheden en universele structuren. Het onderbrekende en onthutsende van de ontmoeting met de religieuze ander wordt geneutraliseerd in een soort allesomvattend verhaal van eenheid in diversiteit. Hier zou daarenboven een moderne vrees voor religieuze particulariteiten doorheen klinken. Sterker nog, de God van de pluralisten lijkt op de moderne God van het deïsme: vaag, onkenbaar en mysterieus. Van neutraliteit is hier alvast geen sprake. Theologen zoals Gavin d'Costa en John Milbank argumenteren dat het pluralisme, precies omdat het de wortels van zijn eigen discours niet erkent, gaat werken als een soort totaliserend discours.¹⁰

Laten we duidelijk zijn. Het zou volstrekt overtrokken zijn om pluralisten voor te stellen als een soort verholten westerse imperialisten. Niettemin lijkt me toch enige waarheid te schuilen in de kritiek dat we hier te maken hebben met goed bedoelde liberale denkers die er niet in geslaagd zijn te onderkennen dat hun poging om iedereen te includeren in feite betekent dat de andere tradities zijn ingepast in hun eigen perspectief.¹¹ Wat mij in deze discussie vooral bij blijft, is dat men het probleem van de hegemonie niet kan te boven komen door de grond waarop men staat te loochenen. Elk spreken is particulier en confessioneel gekleurd, en vooral ontkenning daarvan is problematisch.

*

De kritiek dat het pluralisme in weerwil van al zijn goede bedoelingen er niet in slaagt recht te doen aan verschil, heeft aanleiding gegeven tot een meer fundamentele discussie over de zinvolheid van de hele onderneming van de theologie van de godsdiensten. De vraag is of deze typisch christelijke benadering van religieuze pluraliteit het wel ooit mogelijk kan maken voor theologen om het probleem van hegemonie te boven te komen.

Ik noem de belangrijkste elementen van kritiek waaruit blijkt hoe zeer het christelijk spreken de interreligieuze dialoog blijft domineren.

Zoals aangegeven draait de theologie van de godsdiensten rond de heilsvraag. Het is precies die soteriologische focus die bekritiseerd wordt. De heilsvraag is immers een christelijke vraag, die niet op dezelfde prominente manier gesteld wordt in andere tradities. De focus op soteriologie dwingt religieuze anderen in een systematisch christelijk kader dat zich ongemakkelijk verhoudt tot hun zelfverstaan.¹² Door van de soteriologie de focus van interreligieuze dialoog te maken, verlengen

¹⁰ G. D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, London: Continuum, 2000; J. Milbank, "The End of Dialogue," in D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll: Orbis, 1990, 174-191.

¹¹ P. Hedges, *Controversies in Interreligious Dialogue and the Theology of Religions* (Controversies in Contextual Theology), London: SCM Press, 2010, 130.

¹² W. Placher, *Unapologetic Theology: A Christian Voice in a Pluralistic Conversation*. Louisville: Westminster, 1989, 144.

christenen hun tendens tot dominantie; ze bepalen nog steeds de agenda van de dialoog.¹³ Wat buiten beeld blijft is wat andersgelovigen nastreven en hopen.

Er is echter nog een fundamenteeler probleem, en dat is de cognitieve benadering van religie die ten grondslag ligt van de theologie van de godsdiensten. Deze cognitieve benadering maakt dat theologen geneigd zijn te focussen op hoge traditie, die discursief en propositioneel is.¹⁴ De veronderstelling is dat de identiteit van religie bepaald wordt door haar leerstellingen. Dit is minder evident dan vaak wordt aangenomen.¹⁵ De opvatting dat religie in de eerste plaats iets is wat men gelooft, en dus vooral draait om instemming met bepaalde doctrines betreffende de oorsprong van de kosmos, het bestaan van goden of de eindbestemming van het leven, is een typisch christelijke veronderstelling die vervolgens geprojecteerd wordt op andere religies en hen op die manier verkeerd voorstelt. De doctrinaire focus stemt echter niet noodzakelijk overeen met het belang dat leerstellingen innemen in *andere* religies, en kan in die zin ook reductionistisch genoemd worden. Uitkomst is wat ik eerder een christianisering van religie heb genoemd: christelijke categorieën worden als ‘universeel’ toepasbaar beschouwd en op andere tradities geprojecteerd die daardoor misverstaan worden.

Deze ‘cognitieve’ religiebenadering werkt daarenboven een reïficatie van religies in de hand. De veronderstelling dat het in religie in wezen gaat om de instemming met bepaalde geloofsproposities met betrekking tot God, openbaring, het hiernamaals... creëert het beeld van religies als een soort van monolithische gehelen die zijn opgetrokken rond een aantal kernovertuigingen. De indruk wordt gewekt dat religies vastomlijnde grenzen hebben. Zo is ook de typische religiewetenschappelijke voorstelling van de wereldgodsdiensten gegroeid; alsof er zoiets zou bestaan als *het* boeddhisme, *het* hindoïsme, *het* Jodendom. We hebben hier te maken met “geïdealiseerde en grotendeels theoretische constructen”... “die weliswaar enige overeenkomst vertonen met de realiteit”, maar geenszins recht doen aan “de werkelijke religieuze uitdrukkingen van de mensheid.”¹⁶ Religieuze tradities, ongeacht hoe particulier ze ook mogen zijn, zijn niet getekend door scherpe grenzen. Veeleer lijken ze gekenmerkt te worden door een zekere fluïditeit en zelfs hybriditeit, ook al blijft dit vaak onopgemerkt.

Tot slot leidt de nood aan systematisering, zo typisch voor de klassieke theologie van de godsdiensten, soms tot zeer algemene uitspraken over andere religies, die ten koste van religieuze particulariteiten gaan. In dit perspectief merkt James Fredericks op dat de klassieke theologieën van de godsdiensten weliswaar veel oog voor detail hebben voor wat de christelijke traditie betreft, maar al te vaak vervallen in algemeenheden wanneer het andere tradities betreft.¹⁷ Een gebrek aan interesse in de concrete empirische details van wat andere religieuze gemeenschappen beleven kan zelfs resulteren in een “domesticatie van verschillen.”¹⁸

*

¹³ J. FREDERICKS, “Introduction,” in Francis Clooney (ed.), *The New Comparative Theology*, New York: T&T Clark, 2010, ix-xix, xv.

¹⁴ K. TANNER, *Theories of Cultures: A New Agenda for Theology*, Minneapolis: Fortress Press, 1997.

¹⁵ D. MORGAN, “Introduction the Matter of Belief,” in D. Morgan (ed.), *Religion and Material Culture: The Matter of Belief*, London: Routledge, 2010, 1.

¹⁶ R. KING, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the ‘Mystic East’*, London: Routledge, 1999, 67.

¹⁷ CLOONEY, *Comparative Theology. Deep Learning across Religious Borders*, Malden: Wiley-Blackwell, 2010, 10.

¹⁸ FREDERICKS, “Introduction, xiv.

Vanaf de jaren negentig van de vorige eeuw, duikt een nieuwe stem op in de theologische discussie over religieuze pluraliteit: comparatieve theologie.¹⁹ Gevoelig voor de boven vermelde kritieken, betwisten comparatieve theologen keurige opdelingen, verwerpen ze grote verhalen en ondergraven ze abstracte systematisering in de naam van het verschil.²⁰ Je zou kunnen stellen dat ze pleiten voor een soort schaalverkleining; in plaats van een *allesomvattende* theologie van de godsdiensten te formuleren waarin de *grote* christelijke waarheidsvragen over de natuur van God, de openbaring en heil van de mensen worden beslecht, wordt er geijverd voor een ernstige studie van één of meerdere traditie(s).²¹ Wat comparatieve theologen vooral willen vermijden, zijn voorbarige theologische conclusies die niet gestoeld zijn op grondige kennis van de religieuze ander en haar traditie. Ernstige studie is, volgens comparatieve theologen, zowel een ethische als een theologische verantwoordelijkheid: het is een ethische verantwoordelijkheid om recht te doen aan de andersheid van de ander en een theologische verantwoordelijkheid om niet op voorhand te bepalen waar God wel of niet van zich laat spreken.

Comparatieve theologie bevindt zich op het kruispunt van twee verschillende disciplines: theologie van de godsdiensten en vergelijkende religiestudie.

Met comparatieve religiewetenschap deelt het de intentie om andere tradities zo objectief en eerlijk mogelijk voor te stellen. Dit impliceert diepgravend studiewerk. Het brandpunt van deze studie is de vergelijkende lectuur van vreemde en vertrouwde religieuze teksten en hun commentaren.

Maar deze gedetailleerde studie van andere tradities gebeurt wel degelijk vanuit een geloofscommitment. Vergelijking wordt als het ware afgewisseld met theologische reflectie over het christelijk geloof. In die zin blijft comparatieve theologie trouw aan de klassieke theologie-opvatting als *fides quaerens intellectum* maar in dat zoeken wordt ook geluisterd naar andere tekstradities en gevraagd.²² De veronderstelling is dat theologische beschouwingen en ook oordelen die leunen op een twijfelachtige of vooringenomen voorstelling van een vreemde traditie niet anders kunnen dan uitmonden in slechte theologie. Comparatieve theologen denken dat nieuwe theologische inzichten kunnen voortkomen uit dit vergelijkend lezen; inzichten die de eigen geloofstraditie en het daar vigerende denken over God, mens en wereld kunnen uitdagen, onderbreken en zelfs transformeren.

*

Indien men comparatieve theologen zou vragen hoe zij het probleem van de christelijke hegemonie remediëren, dan zouden zij eerst aandacht vestigen op hun empirische en comparatieve methode; deze kan de theologische neiging tot abstractie rechte trekken. Ook zouden ze argumenteren dat hun theologische benadering pre-dogmatisch en pre-systematisch blijft. Ze verwerpen principieel het

¹⁹ De meeste comparatieve theologen zijn werkzaam in de V.S., maar ook in Europa maakt deze theologische benadering, die tracht bruggen te slaan tussen religiestudies en theologie, al maar meer opgang. Recent wijdde het tijdschrift *Religions* een *special issue* aan comparatieve theologie in een Europese context: "European Perspectives on the New Comparative Theology" in *Religions* 3 (2012), met bijdragen van M. Moyaert, U. Winkler, K. von Stosch, R. Drew, R. Bernhardt, P. Hedges, U. Dehn, ... en een voorwoord van F. Clooney en J. Berthrong.

²⁰ Fredericks, "Introduction," xv.

²¹ De theologie van de godsdiensten vertolkt de moderne voorliefde voor grote systematische verhalen, de comparatieve theologie met haar focus op particulariteiten is eerder postmodern. KNITTER, *Introducing Theologies of Religions*, 175.

²² F. X. CLOONEY, *Hindu God, Christian God: How Reason Helps Break Down the Barriers between Religions* (New York: Oxford University Press, 2001).

‘totaliserende perspectief’ van de theologie van de godsdiensten.²³ Hun benadering focust eerder op particulariteiten dan op algemeenheden; theologische conclusies behouden steeds een voorlopig karakter. Er is een zekere principiële openheid in deze methode ingebouwd. Door hun focus op het lezen en vergelijken van religieuze teksten, willen ze ten derde, een gezonde afstand ten opzichte van gereïficeerde religieopvattingen. Het is de comparatieve theologie niet te doen om een vergelijking van *het* boeddhisme en *het* christendom, maar wel over een beperkte vergelijking van deze christelijke tekst met deze boeddhistische tekst. Ten vierde, verwerpen zij elke ideologie van zuiverheid die er expliciet dan wel impliciet op gericht zou zijn het doctrinaire centrum van het christendom te beschermen en te bewaren.²⁴ Het lijkt er veeleer op dat deze comparatief theologische benadering gebeurt in een grensruimte en zo ook erkent dat creativiteit vaak opwelt in de marges van een traditie.²⁵ In deze context omschrijft Clooney de comparatieve theologie soms als marginale theologie; en hij ziet dit als een positief gegeven. De theologische comfortzones van centrumtheologieën worden verlaten. Het contrast met het discours van meesterschap is groot.

*

Comparatieve theologie belooft veel, en op het eerste zicht lijkt ze ook succesvol te zijn in haar intentie om aanmatigend theologisch spreken achter zich te laten.²⁶ Echter, in het licht van de geschiedenis zijn er genoeg redenen om waakzaam te blijven. Het probleem van christelijke hegemonie is complex en het zal niet zomaar ineens verdwijnen.²⁷ Daarom wil ik ook deze nieuwe theologische discipline, die het hart vormt van mijn leerstoel, onderwerpen aan een hermeneutiek van wantrouwen in een poging de mogelijk blinde vlekken ervan te ontdekken.

Ik stel me in het bijzonder vragen bij de tekstuele focus van de comparatieve theologie. Opereert de comparatieve theologie onwillekeurig doordat ze zich vooral toespitst op het lezen en vergelijken van religieuze teksten, niet nog steeds binnen het kader van de Westerse cognitieve religiebenadering? Is haar onderliggend religiebegrip niet te intellectualistisch, te elitair en daarom ook te eng? Slaagt deze nieuwe theologiebenadering er wel echt in om sommige van de bovenvermelde problemen verbonden met de ambigue notie religie achter zich te laten?

Clooney stelt expliciet dat er geen enkele principiële reden is om comparatieve theologie te beperken tot de vergelijkende studie van teksten, en wat hem betreft kunnen anderen net zo goed iets anders proberen: bv. het vergelijken van rituelen, of kunst of muziek.²⁸ Hij vindt de praktijk van vergelijkend lezen echter de meest beloftevolle omdat de heilige boeken constitutief zijn voor de religieuze verbeelding van particuliere geloofsgemeenschappen.²⁹ Willen we toegang krijgen tot de diepe betekenislagen van particuliere geloofstradities dan moeten we hun eeuwenoude religieuze teksten en commentaren lezen en bestuderen. Door de praktijk van interreligieus lezen kan de comparatieve theoloog een soort binnenperspectief verwerven, en zo kan zij iets van de rijkdom en wijsheid van een

²³ H. NICHOLSON, *Comparative Theology and the Problem of Religious Rivalry*, Oxford: Oxford University Press, 2011, 28.

²⁴ B. LAKSANA, “Comparative Theology Between Identity and Alterity,” in *The New Comparative Theology*, 1-20, 4.

²⁵ Y. YOUNG LEE, *On Marginality: The Key to Multicultural Theology*, Minneapolis: Augsburg Fortress Publisher, 1995.

²⁶ NICHOLSON, “The New Comparative Theology and the Problem of Theological Hegemonism,” 45.

²⁷ NICHOLSON, “The New Comparative Theology and Theological Hegemonism,” 58.

²⁸ CLOONEY, “Comparative Theology – as Theology,” in *Interreligious Hermeneutics in a Pluralistic Europe*, Rodopi: Amsterdam, 2011, 131-147, 136.

²⁹ CLOONEY, *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*, 58.

andere traditie ervaren. Dus stelt Clooney dat “als we echt veranderd willen worden door wat we leren ...er wellicht geen betere praktijk te vinden (is) die even betrouwbaar en rijk is als het lezen van rijke en complexe religieuze klassiekers en hun commentaren” en hij besluit: “lezen kan van primair belang zijn zelfs als een bepaalde religie niet enkel of vooral beleefd wordt via boeken...”³⁰

*

Ik vraag me af of het belang van teksten in de comparatieve theologie niet uitgaat van een verkeerd, ja zelfs vertekend, religiebegrip. Ik ben er niet van overtuigd dat teksten wel de beste toegang bieden tot het verstaan andere particuliere tradities. Ik vraag me ook af van waar die tekstuele focus in comparatieve theologie komt. Waarom een vergelijkende studie van teksten en niet van religieuze symboolpraktijken, zoals ritens, pelgrimages, beeldverering, ...?³¹ De assumptie dat teksten de geprivilegieerde locus vormen om religies te doorgronden is twijfelachtig, temeer omdat er redenen zijn om aan te nemen dat deze assumptie haar wortels heeft in een welbepaalde opvatting van het christendom. Het probleem van de christianisering van religie loert weer om de hoek... ook voor de comparatieve theologie.

Als de comparatieve theologie werkelijk komaf wil maken met elke vorm van christelijk theologisch hegemonisch discours dan moet ze de kritiek op het tekstualisme grondig onderzoeken en nagaan hoe de tekstuele vooringenomenheid kan bijdragen tot een vertekening van religieuze andersheid.³²

*

De studie van religie (en het heeft er alle schijn van dat comparatieve theologen dit voorbeeld volgen) heeft de neiging te focussen op geschreven documenten die onderworpen kunnen worden aan verscheidene hermeneutische analyses die de openbaring van betekenis en waarheid mogelijk maken. Religie wordt vanuit deze optiek voornamelijk geassocieerd met een innerlijke geloofsovertuiging die, aldus de meeste academici, vertaald kan worden in leerstelling. De antropoloog Talal Asad noemt deze literaire vooringenomenheid de belangrijkste factor in de vertekening van religies.³³ Volgens hem is het belang dat wordt gehecht aan religieuze teksten als centraal voor de vorming van de identiteit van geloofsgemeenschappen daarenboven typisch voor een (westers) christelijk verstaan van religie, dat te cognitief is.

Deze tekstuele focus is, historisch gesproken, verstaanbaar: wanneer vreemde culturen en religies ontmoet worden, gaan mensen op zoek naar iets herkenbaars. Dat was natuurlijk niet anders voor de missionarissen enerzijds en voor de eerste academici in het zich ontplooiende veld van de religiewetenschap anderzijds; ze zochten naar iets dat overeenkomst vertoonde met hun eigen christelijke traditie.³⁴ In de religiewetenschap resulteerde dit in een focus op die wijsheidstradities, die bepaalde eigenschappen deelde met het christendom, in het bijzonder zijn tekstualiteit. Zo ontstond binnen religiestudies en theologie een betwistbare focus op de *wereldreligies*, dit zijn de religies die teksten geproduceerd hebben, die gedrukt en verspreid kunnen worden. Religies die geen geschreven

³⁰ CLOONEY, *Comparative Theology: Deep Learning across Religious Borders*, 64

³¹ BAGUS LAKSANA is een uitzondering. Hij interesseert zich aan de vergelijking van pelgrimages van moslims en christenen.

³² R. KING, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and the Mystic East*, London: Routledge, 1999, 43.

³³ T. ASAD, *Genealogies of Religion: Disciplines and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University, 1993.

³⁴ J. DROOGAN, *Religion, Material Culture and Archeology*, London: Bloomsbury, 2013, 29.

documenten hebben worden gemakkelijk over het hoofd gezien door religiewetenschappers en dat geldt zeker ook voor theologen. De veronachtzaming van niet-tekstuele wijsheidstradities is des te meer opvallend, als we in overweging nemen dat “doorheen de geschiedenis de meerderheid van religieuze uitdrukkingen niet-literair zijn geweest en de vorm hebben aangenomen van spraak, zang, uitbeelding of iconografie.”³⁵

Het probleem is echter niet enkel de veronachtzaming voor niet-Schriftuurlijke tradities. Het probleem is dat de veronderstelling dat religieuze teksten het hart vormen van het religieus leven zelfs voor Schriftuurlijke tradities betwistbaar is. Al te vaak wordt verondersteld dat de geloofsovertuigingen van deze of gene traditie gethematiseerd, begrepen en rationeel bediscussieerd kunnen worden aan de hand van de teksten waarin ze zijn neergeschreven en los van de religieuze praktijken van die traditie.³⁶ Op die manier worden deze geloofsovertuigingen ontworteld en krijgen ze iets ‘niet-tastbaar’. De bestudeerde religie krijgt iets geconstrueerd, iets gekunsteld, iets abstracts; ze staat te ver af van de grilligheid van de geleefde religie. Zeker voor een theologie die als opzet heeft recht te doen aan religieuze particulariteit is dat een probleem.

Daar komt nog bij dat de tekstuele religiebenadering niet zelden bouwt op een antithetisch schema, waarin verstand en lichaam, geloof en rite, inhoud en vorm, contemplatie en sociale actie aan elkaar tegengesteld worden. Birgit Meyer en Dick Houtman hebben er terecht op gewezen dat zo’n antithetisch schema kan uitmonden in een antagonisme tussen religie en materialiteit, die niet zelden impliceert dat al wat tastbaar is, afleidt van wat echte religie is.³⁷ Authentiek religieus leven lijkt geassocieerd met een zekere emancipatie; een zekere onthechting ten opzichte van concrete religieuze hechtingen aan materiële dingen en lichamelijke praktijken.³⁸

Als teksten het kloppende hart van religie vormen, wordt het materiële, het uitwendige en het tastbare naar de marges geduwd, tot het van de radar van de religiewetenschapper en de theoloog verdwijnt. De materiële dimensie wordt van secundair belang en religie wordt gedematerialiseerd.³⁹

Zoals vaker het geval is met antithetische schema’s zijn ze ook evaluatief. De zogenoemde gedematerialiseerde (lees: spirituele en tekstuele) religies worden hoog geschat, terwijl er een zekere depreciatie is voor de meer materieel georiënteerde religies. Vooral in de 19^e-eeuwse religiestudies werd dit schema vertaald in een genealogisch perspectief. De graad van ontwikkeling zou men kunnen afleiden van de gehechtheid van religies aan materie – bv. cultusobjecten, beelden, sacrale plaatsen, en aanbiddingspraktijken. Het christendom, en dan vooral het protestantse christendom komt hier goed uit.

De comparatieve theologie lijkt zich onvoldoende bewust te zijn van deze kritiek op het tekstualisme en zonder metareflectie zou deze nieuwe theologiebenadering onwillekeurig opnieuw kunnen bijdragen aan een gedematerialiseerde voorstelling van religie; hetgeen weerom leidt tot een vertekening van andersheid en in de grond een expressie is van het bepaalde christelijk aanmatigend

³⁵ KING, *Orientalism*, 62.

³⁶ In de Joodse traditie(s) staan geloofsovertuigingen helemaal niet zo centraal. Het ‘Jodendom’ heeft bv. geen *credo* zoals het christendom.

³⁷ B. MEYER & D. HOUTMAN, “Introduction: Material Religion – How Things Matter,” in *Things: Religion and the Question of Materiality*, New York: Fordham University Press, 2012, 1-23, 1.

³⁸ J. DROOGAN, *Religion, Material Culture and Archaeology*, London: Bloomsbury, 2013, 22.

³⁹ MEYER & HOUTMAN, “Introduction,” 8. “The dematerialization of religion points to “a semiotic operation that downplays or overlooks ...materiality, placing it in opposition to spirituality and establishing the antagonism between religion and things.”

discours: een bepaalde opvatting van het christendom functioneert als het model voor wat religie is/zou moeten zijn.⁴⁰

*

Het antithetisch schema waarin religie en materialiteit geplaatst worden vraagt om nuancering en de bevoorrechtting van tekstualiteit als de belangrijkste locus om religie te verstaan dient onder kritiek geplaatst te worden. Om het probleem van het tekstualisme en de daarmee gepaard gaande hegemonie te remediëren, wil ik de comparatieve theologie materialiseren.⁴¹ Ik pleit voor een opwaardering van de tastbare, uitwendige en materiële dimensies van religie. Dit betekent

Vragen hoe religie materieel gebeurt, hetgeen niet verward moet worden met de veel minder zinvolle vraag van hoe religie zich materieel uitdrukt. Een gematerialiseerde studie van religie gaat uit van de veronderstelling dat materie niet toegevoegd is aan religie maar er onlosmakelijk mee verbonden is.⁴²

Dit betekent dat we ten eerste de mogelijkheid moeten overwegen dat religie niet in de eerste plaats een levensbeschouwing is, die draait om de innerlijke affirmatie van welbepaalde geloofsovertuigingen, maar veeleer een levensvorm belichaamt in het materiële, het tastbare en het concrete. Het heilige toont zich niet zelden in wat aanraakbaar en zichtbaar is, vandaar ook dat veel religieuze mensen zoveel waarde hechten aan concrete, schijnbaar banale religieuze elementen: dit stuk stof, deze plaats, dit beeld, deze rots, deze handeling, verwoording... Deze concrete elementen moeten zozeer niet begrepen worden als een uitdrukking van religieuze betekenissen die eraan vooraf zouden gaan en dus ook gevat kunnen worden los van de materiële vorm waarin ze verschijnen. Veeleer lijkt het zo te zijn dat ze het ‘goddelijke’ op een onherleidbaar unieke wijze present stellen. Ze zijn niet van secundair belang; het betreft veeleer de primaire religieuze taal, waarzonder het hart van een religie niet begrepen kan worden. Religies zijn sterk belichaamde praktijken.

Om religie te verstaan – en dat is toch een van de intenties van comparatieve theologie – zal het dus niet volstaan zich te richten op de tekstuele dimensie van religie; men zal zich ook rekenschap moeten geven van de concrete, particuliere en uitwendige elementen die vaak het hart van het religieuze leven uitmaken. Ik ben het volmondig eens met William Keenan en Elisabeth Arweck die stellen dat in het religieuze domein “matter matters.”⁴³ Daarom stel ik voor dat de comparatieve theologie haar aandacht verschuift, van het lezen, bestuderen en vergelijken van teksten naar het vergelijkend bestuderen van de materiële dimensies van religies.

⁴⁰ Natuurlijk is daarmee niet gezegd dat teksten geen rol *kunnen* spelen in de religieuze beleving van bepaalde tradities. Zoals Eep Talstra aanvoert neemt de Bijbel centrale plaats in de beleefde religie van het protestantisme. Het lezen van de Bijbel is daar geen louter intellectuele praktijk, maar kadert ook in een spirituele en profetische traditie. Het is wel problematisch wanneer het christendom met zijn tekstuele focus als model neemt voor andere religies en dat, is aldus de critici, precies wat er gebeurde in de beginjaren van de religiewetenschap. Hoewel binnen de religiewetenschap ondertussen veel aandacht is voor deze kritiek op het tekstualisme, lijkt de comparatieve theologie er toch nog door getekend te zijn en op die manier sluipen vertekeningen van andere religies onwillekeurig binnen. Problematisch is vooral dat door deze tekstuele vooringenomenheid de materiële dimensie van religie onderbelicht blijft. E. TALSTRA, *De ene God is de andere niet*, Amsterdam: Vu Boekhandel, 2011.

⁴¹ KING, *Orientalism*, 72

⁴² Editorial, *Material Religion*, 6.

⁴³ W.J. KEENAN & E. ARWICK, “Introduction: Material Varieties of Religious Expression,” in E. ARWICK & W.J. KEENAN (eds.), *Materializing Religion: Expression, Performance and Ritual*, London: Ashgate, 1.

Ik ben in het bijzonder geïnteresseerd in de vraag wat het zou betekenen voor comparatieve theologie wanneer zij haar aandacht zou verleggen van teksten naar de rituele praktijken. Zou een verschuiving van teksten naar rituelen nieuwe perspectieven kunnen bieden voorbij de christianisering van religie?

*

Ik geef het maar meteen toe, een dergelijke verschuiving is verre van vanzelfsprekend. Sterker nog, een dergelijke verschuiving roept tal van vragen op en Clooney heeft gelijk wanneer hij zegt dat het veel eenvoudiger is om teksten te lezen. Immers, de materiële en in het bijzonder rituele dimensie van religie lijkt een stuk eigenzinniger en grilliger te zijn dan haar tekstuele dimensie; ze roept ambigue en ambivalente reacties op, die zich vaak onttrekken aan rationalisering. Rituele praktijken, die niet altijd, maar toch vaak beleefd worden in sacrale ruimten, zijn doorgaans veel minder toegankelijk voor ‘buitenstaanders’ dan religieuze teksten, die circuleren in de publieke ruimte. Bepaalde ruimten mogen niet betreden worden door niet-ingewijden (daarom zijn ze ook heilig, apart gezet); beelden mogen niet aangeraakt worden; gebeden niet gezegd; rituelen niet uitgevoerd. De materiële dimensie van religie ligt een stuk gevoeliger dan het bespreken van haar zogenaamde ‘doctrinaire’ of ‘tekstuele’ hart.

Maar het is precies die ‘symboolgevoeligheid’ die mij intrigeert. De vraag die ik me stel, is *wat leert deze symboolgevoeligheid ons over de heel eigen aard van religie en hoe daagt deze symboolgevoeligheid de eerder cognitieve en tekstuele benadering van comparatieve theologie uit?*

Zondermeer, maakt een verschuiving van tekst naar materie, comparatieve theologie veel complexer. Niettemin, denk ik, dat als de comparatieve theologie het probleem van het christelijke aanmatigend spreken in de context van interreligieuze ontmoeting wil remediëren, dat zij dan een materiële wending moet overwegen ook al wordt ze dan geconfronteerd met de meer grillige kanten van religie. Ik ben ervan overtuigd dat zo’n materiële wending nieuwe en spannende mogelijkheden (en moeilijkheden) kan bieden voor de comparatieve theologie, voorbij de christianisering van religie.

Ik dank u.