

Dialogo tussen de religies: Toekomst of verleden tijd?

Over het belang van de dialoog voor theologie en samenleving

Marcellinus Johannes Henricus Maria Poorthuis

Rede

uitgesproken bij de openbare aanvaarding
van het ambt van hoogleraar in de theologie
aan Tilburg University
op woensdag 6 april 2011

Dialogo tussen de religies: Toekomst of verleden tijd?

© Marcel Poorthuis, Tilburg University, 2011
ISBN: 978-94-6167-021-2

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden veeelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of op enige andere manier.

Dialogo tussen de religies: Toekomst of verleden tijd?

Excellenties,

Meneer de rector,

Dames en heren,

We leven in boeiende tijden. Voor theologie en samenleving zijn horizonten geopend die tot voor kort alleen door enkelingen werden waargenomen. Het jodendom kwam in het vizier, na de schok die de jodenvervolgning tijdens de Tweede Wereldoorlog in Europa heeft betekend. Vanaf dat moment groeide de behoefte om vooroordelen en verguizing plaats te laten maken voor waardering en begrip. In onze tijd zien we hoe de islam de aandacht vraagt. De planken in de boekhandel staan vol met uitstekende literatuur over de islam. Daarnaast dienen religies uit het Verre Oosten, esoterie en spiritualiteit zich aan. Alleen de christelijke theologie zelf lijkt niet mee te doen aan die hausse. Alvorens ik een kritisch licht wil laten schijnen op dit fenomeen past vreugde: de belangstelling voor de religies is breed verspreid. De blik is verruimd, vooroordelen en karikaturen worden als verwerpelijk beschouwd en het negatief voorstellen van andere religies is niet langer het noodzakelijke bijverschijnsel van een religieuze overtuiging, ook niet van de christelijke. Bezien we nog eens het jodendom. Het jodendom heeft de christelijke theologie een nieuwe toegang tot de eigen bronnen geschonken. Hierbij denk ik met name aan mijn leraar rabbijn Yehuda Aschkenasy en zijn vrienden David Flusser, Shmuel Safrai en diens dochter Chana Safrai die hele generaties theologiestudenten in Nederland vertrouwd hebben gemaakt met het joodse denken. Yehuda Aschkenasy heeft laten zien dat verhalen en parabels het mysterie van God vaak beter verwoorden dan definities. Het respect voor God klinkt ook door in het zinnige joodse gebruik om de Naam van God niet uit te spreken. Een waarschuwing aan elke theologie die meent God zomaar tot object van wetenschap te kunnen maken. Het was midden zestiger jaren een belangrijke inzicht dat een joodse docent binnen de faculteit katholieke theologie een groot geschenk is. Deze mooie traditie wordt tot op de dag van vandaag voortgezet op onze faculteit, nu door mijn vriend Leo Mock, een groot kenner van Talmoed en midrasj.¹

¹ Ook mag hier de naam van Judith Frishman genoemd worden die op de Faculteit Katholieke Theologie aandacht voor de bronnen van het jodendom vroeg, maar niet minder voor het actuele jodendom.

Vanmiddag wil ik een uiteenzetting geven over het eigene van de dialoog tussen de godsdiensten (I). Deze discipline behoort tot de theologie, niet tot de godsdienstwetenschap, al zal ze er dankbaar gebruik van maken.

Dan wil ik twee belemmeringen voor de dialoog in onze tijd bespreken: namelijk het postmodernisme en het fundamentalisme (II).

Tot slot laat ik zien welke de kansen voor de interreligieuze dialoog zijn in de toekomst (III).

Gelukkig voor mijn leerstoel zie ik veel meer kansen dan belemmeringen.

I De dialoog tussen de godsdiensten

Ik meen dat we de openheid voor andere religies voor een groot gedeelte te danken hebben aan de dialoog tussen de godsdiensten. Het woord ‘dialoog’ komt van ‘dialogidzo’ en heeft niets te maken met het woord ‘duo’, twee, maar komt van ‘dia’, doorheen. Het betekent zoveel als ‘bespreken’. De dialoog tussen de godsdiensten is een recent verschijnsel. Alhoewel religies ongeveer vanaf hun ontstaan ook met elkaar zijn gaan debatteren, kunnen we in de talrijke disputaties en polemieken die Middeleeuwen en latere tijd voor ons hebben bewaard niet echt een dialoog zien. Machtsuitoefening maakte een vrije gedachtewisseling doorgaans onmogelijk en dikwijls probeerde men het standpunt van de ander te verwringen, anders voor te stellen of onderuit te halen zonder te begrijpen wat dat standpunt voor de ander betekent. Het zelfverstaan van de ander was niet het uitgangspunt van dergelijke debatten die daarmee als dialoog tot mislukken gedoemd zijn. Wel zijn deze polemische documenten van onschatbare waarde voor een betere kennis van zowel het christendom als jodendom en islam, de religies tot welke ik me, met een enkele uitzondering, vanmiddag zal beperken.² Het lijkt geen twijfel dat deze documenten getuigen zijn van christelijk een superioriteitsbesef door de andere religies negatief en karikaturaal af te schilderen. Wij hoeven alleen maar te denken aan de christelijke *Adversus Iudaeos* literatuur die vanaf de tweede eeuw tot feitelijk de twintigste eeuw het christelijke beeld van het jodendom heeft bepaald - en misvormd. Overigens zijn er ook joodse en islamitische documenten die al evenmin een dialogische houding aan de dag leggen.

Het onderzoek dat ik met mijn collega Theo Salemink heb ondernomen naar het beeld van het jodendom onder katholieken in Nederland, laat zien dat de negatieve beeldvorming in de 19e en 20e eeuw van het jodendom weinig met de realiteit van het jodendom te maken had, maar veel met de behoefte van het christendom om zich af te zetten.³ Er zou van alles ontbreken aan het jodendom, maar als zou blijken dat het jodendom wel degelijk vergeving, verzoening en genade kent, zouden er wel weer andere bezwaren zijn.

² Zie: M. Poorthuis, B. Roggema & P. Valkenberg (red.) *The Three Rings. Textual Studies in the Historical Dialogue of Judaism, Christianity and Islam*. Leuven: Peeters 2005. De eerste christelijke polemieken met de islam in: M. Poorthuis & M. Op de Coul, Johannes Damascenus en Theodorus Abu Qurra, Zoetermeer 2011.

³ M. Poorthuis & T. Salemink, *Een donkere spiegel. Nederlandse katholieken over joden. Tussen antisemitisme en erkenning 1870-2005*, Nijmegen 2006.

Geen wonder dat eind 19e eeuw de roep opkwam om andere religies onbevooroordeeld en wetenschappelijk te bestuderen.⁴ De godsdienstwetenschap was geboren, sterk gestempeld door het 19e eeuwse positivistische wetenschaps-ideaal, waarbij de eigen positie radicaal tussen haakjes gezet diende te worden. Zo ontstond tegelijkertijd een scheiding tussen de wetenschappelijke bestudering van andere religies enerzijds en de theologie anderzijds. Een totale scheiding tussen beide is ten onrechte, meen ik. Het is fascinerend om te zien hoe de grote gereformeerde theoloog Herman Bavinck – kenner van het Arabisch en de islam en vriend van de islamoloog Snouck Hurgronje – de scheiding tussen godsdienstwetenschap als wetenschappelijk en theologie als kerkelijk diep betreurde.⁵ Zijn houding afdoen als louter religieus vooroordeel is te gemakkelijk. Vandaag de dag dreigt het theologisch perspectief op nogal wat universiteiten zelfs geheel te verdwijnen ten gunste van godsdienst- en geesteswetenschappen, zodat de paradox zich voordoet dat steeds meer religie wordt bestudeerd door mensen die er zelf formeel niets mee hebben.

De radicale zelfbezinning die de theologie vraagt, als ze wordt geconfronteerd met andere religies beantwoordt aan eisen van rationaliteit en zelfkritiek: de vraag naar de waarheid, naar de visie op het heil, naar goddelijke inspiratie die zich uitstrekt tot alle volkeren, culturen en religies zonder de uniciteit van het christendom weg te nemen, dit alles zijn vragen die thuishoren in het academisch bedrijf. Het godsdienstwetenschappelijk ideaal van waardevrije neutrale waarneming en beschrijving van andere religies is als methode heel bruikbaar en zal ook in de toekomst van betekenis blijven. Als methode is ze dus van belang, maar ze kan geen antwoord geven – en wil dat ook niet – wat die confrontatie met andere religies betekent voor de christelijke overtuiging. We kunnen spreken van een methodisch agnosticisme.

Ik vergelijk het even met geschiedwetenschap: het bestuderen van het verleden kan als methode het tussen haakjes zetten van de eigen historische context hanteren. Uiteindelijk zal een historicus echter erkennen dat het verleden pas onder

⁴ Zie uitvoerig hierover: G. Wiegers & H. Beck, 'Theoretisch intermezzo. Theologie wetenschappelijk? Hedendaagse discussies over religie en de wetenschappelijke studie van religie in Nederland', in: idem, *Religie in de krant*, Nijmegen 2005, pp. 79 vv. Helaas ontbreekt ondanks de vraag in de titel een plaatsbepaling van de theologie binnen de wetenschap.

⁵ H. Bavinck, 'Godgeleerdheid en godsdienstwetenschap', in: *Verzamelde opstellen*, Kampen 1921, pp. 35-54.

belichting van het heden – zijn heden - betekenis kan krijgen. Wij bestuderen bijvoorbeeld de Tweede Wereldoorlog ook niet alsof we ons in elke tijd of in geen enkele tijd bevinden; wij doen dat als burgers van begin 21e eeuw, in het Nederland dat zelf mede gevormd is door hetgeen we onderzoeken. Als bezinning op de waarheidspretentie van niet alleen het christendom, maar ook van islam, jodendom en andere religies kan de godsdienstwetenschap niet toereikend zijn. Als ze meent dat geen van de religies iets over waarheid te melden heeft of dat alle religies dezelfde waarheid naar voren brengen, dan heeft ze wellicht het moderne levensgevoel aan haar zijde, maar is er nog niet het denkwerk verricht om één van beide uitgangspunten te verhelderen. Wat belangrijker is: er is dan nog niets specifiek uitgezegd over bijvoorbeeld de verhouding van islam en jodendom ten opzichte van het christendom. Laten we eens als voorbeeld een kwestie nemen die speelt in de relatie tussen christendom en islam: de visie op Jezus. Het is specifiek islamitisch om Jezus te zien als profeet en gezant. Het lijkt erop dat de Koran stelt dat Jezus niet werd gekruisigd (Soera 4: 157). Ik denk dat de Koran hier feitelijk wil zeggen dat de kwade machten niet Jezus zelf konden deren maar slechts zijn lichamelijk omhulsel.⁶ Latere islamitische traditie heeft dit gegeven anders geïnterpreteerd en heeft het zó begrepen dat niet Jezus, maar een ander is gekruisigd: Simon van Cyrene, Judas zelfs, of nog iemand anders. Ik meen dat deze latere visie te maken heeft met de islamitische afkeer van het kruis als christelijk symbool. Het teken van het kruis werd gezien als afgoderij en mocht niet op kerken zichtbaar zijn, iets dat in de Koran zelf volgens mij nog geen rol speelt. Wat is nu de betekenis van deze volstrekt afwijkende visie voor de christelijke theologie? De theologie heeft als taak om aan te geven waar deze visie de christen te denken kan geven, zonder die visie over te nemen. Het kruis is een onmenselijke executiemethode en teken van totale ontredde en een nederlaag van de menselijkheid. Dat het kruis desondanks teken van heil betekent en niet louter teken van lijden en dood is de christelijke overtuiging. God houdt zijn rechtvaardige vast door de dood heen. Iets van deze gedachte zou zelfs in de Koran kunnen doorklinken: Jezus is niet overwonnen door de kwade machten, maar God nam hem tot zich, aldus de Koran. Maar wellicht moeten we hier tevens aanvaarden dat islam en

⁶ C.A.E.M. Hanssen & M.J.H.M. Poorthuis, 'Islamitische perspectieven op de kruisiging: De commentator al-Tabari en zijn bronnen', in: H.W.M. van Grol & P.J. van Midden (red.), *Een roos in de lente. Theologisch palet van de FKT. Opstellen aangeboden aan Panc Beentjes bij zijn afscheid als hoogleraar Oude Testament en Hebreeuws aan de Faculteit Katholieke Theologie van de Universiteit van Tilburg* (pp. 102-117). Utrecht 2009.

christendom radicaal verschillend denken over de betekenis van Jezus. Dialoog gaat niet alleen over overeenkomsten, maar durft ook de verschillen te benoemen, te bediscussiëren, en waar nodig, te laten staan.

Wat het jodendom betreft verbindt uiteraard het feit dat Jezus zelf als jood geboren is de christen diepgaand met het jodendom. Hier is de spanning nog groter: het jodendom zegt ‘neen’ tegen de persoon die voor christenen het heil van Godswege belichaamt. De dialoog herontdekt de visie van Paulus dat juist het joodse ‘neen’ heil heeft betekent voor de wereld (Rom. 9-11). Alweer, christelijke herbezinning op de eigen bronnen is een essentieel element van de dialoog met het jodendom.

De boeddhist spreekt van een niet-conceptuele werkelijkheid van sunyata, dat doet denken aan het christelijke verbod om een beeld van God te maken.⁷ Negatieve theologie: we weten niet wie God is, maar alleen steeds beter wie Hij niet is, vormt een belangrijk brug tussen christendom en boeddhisme. En zo stelt iedere religie specifieke eigen vragen aan de christelijke theologie. Welke gevolgen heeft dat voor de theologie?

De theologie van de godsdiensten heeft drie mogelijke verhoudingen geijkt: inclusivisme, exclusivisme en relativisme: inclusivisme is de gedachte dat andere religies ook op één of andere wijze deel hebben aan de goddelijke waarheid; exclusivisme claimt die waarheid alleen voor het christendom en relativisme stelt dat alle religies waarheid bevatten of dat geen religie waarheid kan claimen, want op hetzelfde neerkomt. Doorgaans worden deze standpunten als elkaar uitsluitende standpunten gezien.⁸ Nu verbaas ik me erover dat deze zienswijze in de dialoog tussen de religies zo populair is geworden. Alsof het niet uitmaakt op welke religie het christendom zich richt en alsof al van tevoren een model kan worden opgesteld dat vervolgens vanuit het christendom

voor alle religies gelijkelijk geldt.⁹ Dat nu lijkt me heel ondialogisch, want het is duidelijk dat iedere religie een eigen en unieke betekenis heeft voor de christelijke theologie.¹⁰ Dit model zal dus niet onze leidraad zijn. Wel denk ik dat mijn leerstoel in de toekomst de eigen aard van de religieuze uniciteit zal moeten doordenken. Kortweg vermoed ik dat een gelovige een besef heeft, dat zijn verhouding tot God volstrekt uniek is. In dat opzicht is een christen wel degelijk een exclusivist – en misschien elke gelovige wel. De christen mag echter niet pretenderen dat hij daarmee negatief over andere religies kan oordelen. Deze uniciteit van zijn identiteit is immers ervaring van Gods liefde en is niet door vergelijking met anderen tot stand gekomen en is dus ook niet dualistisch. Het gaat hier om de taal der liefde, van uitverkiezing zelfs, waarvan het minachten van anderen slechts de karikatuur vormt. Mijn christelijke overtuiging kán niet worden versterkt door andere overtuigingen negatief voor te stellen, want is daarvan niet afhankelijk. U voelt al dat er in de toekomst nog heel wat te doordenken valt!

Het goede recht van de dialoog tussen de godsdiensten als theologische discipline komt in het vizier. Ik zie de grote tegenstelling tussen godsdienstwetenschap en theologie dus niet in de tegenstelling tussen het buitensperspectief versus het binnenperspectief, - ook godsdienstwetenschap kent de benadering vanuit inlevingsvermogen en ook theologen bedienen zich van godsdienstwetenschappelijke studies en methodes. Het is mogelijk om een dubbel focus te hebben, van binnenuit en van buitenaf, ook als wetenschapper.

Ik zie het grote verschil veeleer in het feit dat theologie verder vraagt, waar godsdienstwetenschap stopt: als we dit allemaal over een andere religie weten, wat betekent dit voor de eigen theologie? Al riep de godsdienstwetenschap eind 19e eeuw terecht een halt toe aan christelijk vooroordeel jegens andere religies, de vraag van de theologie komt altijd weer terug, ook na een onbevooroordeeld kennismaken van andere religies: wat betekent dit alles voor de christelijke theologie?

⁹ Ook de katholieke idee van ‘sporen goddelijke waarheid’ in andere religies lijkt me te onderscheiden van de band met jodendom en die met islam, zoals de Vaticaanse verklaring *Nostra Aetate* die naar mijn mening eveneens feitelijk onderscheidt. Zie anders J. Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Maryknoll 1997.

¹⁰ Zie ook de scherpzinnige kritiek van mijn collega Harm Goris, ‘Het katholicisme en de interreligieuze dialoog’, in: J. Frishman & S. Helleman (red.), *Het christendom ende wereldreligies. Dialoog en confrontatie*, Utrecht 2008, pp. 69-71.

⁷ R. Corless, ‘The Golden Calf and the Wooden Buddha. Idolatry and Inherent Existence’, in: David Loy (red.), *Healing Deconstruction. Postmodern Thought in Buddhism and Christianity*, Atlanta 1969, pp. 11-23.

⁸ De Vaticaanse verklaring *Nostra Aetate* zou onder inclusivisme vallen, de theoloog Karl Barth onder exclusivisme en John Hick en postmoderne theologie onder relativisme.

De theologie en de dialoog tussen de godsdiensten

De theologische zelfreflectie naar aanleiding van de confrontatie met andere religies ontbreekt – moet ook methodisch ontbreken - in de godsdienstwetenschap. Nu ontbreekt die zelfbezinning na kennismaken van andere religies ook in de theologie zelf dikwijls. Dat komt omdat theologie zich in dat geval alleen met de eigen christelijke traditie bezighoudt. Het kan even lijken dat theologie veel eenvoudiger en ook diepzinniger is als ze zich concentreert op de eigen traditie. Zoals een collega-theoloog me onlangs zei: “wat moeten we toch met de dialoog tussen de godsdiensten? Het lijkt wel alsof we allerlei belangrijke gedachten in de christelijke theologie weer helemaal opnieuw moeten doordenken”. In zekere zin is dat ook zo, maar theologie wordt daar alleen maar beter van, levensechter, meer recht doend aan andere overtuigingen, toleranter ook. Ik ga niet zover als de Amerikaanse theoloog David Tracy. Hij zegt dat een theologie die niet met andere religies het gesprek aangaat ten dode is opgeschreven. Dat lijkt me te absoluut gesteld: heel wat waardevolle theologie komt voort uit een grondige bezinning op de eigen geloofstraditie. Die is zelfs voorwaarde voor een goede dialoog. Wel heeft Tracy wat meer gelijk als het onze tijd betreft. De theologie is in een volstrekt nieuwe situatie beland waarin wereldwijde communicatie het parool is. Deze situatie vraagt om communicatie met allerlei overtuigingen en een theologie die dat niet aankan mist eenvoudigweg de boot.

Theologie die wel kan communiceren met andere overtuigingen is humane theologie, een theologie die in onze wereld toekomst heeft. Kunnen wij woorden als heil, waarheid, openbaring en goddelijke vergeving gebruiken alsof alleen christenen daarop het patent hebben? We moeten ons terdege realiseren dat ook andere religies niet buiten Gods zorg en liefde staan!

De eigen christelijke positie en overtuigingen zijn geen hinderpaal voor het begrijpen van andere religies, maar uiteindelijk zelfs voorwaarde. Ook is het in de interreligieuze dialoog niet de bedoeling de ander tot jouw overtuiging te bewegen noch de overtuiging van de ander over te nemen en tot de jouwe te maken. De dialoog gebeurt met inzet van de volle persoon en zal dus ook een gelovig getuigenis betekenen, en dat wederzijds. Dat getuigenis gaat echter samen met een diep respect voor de overtuiging van de ander.

Laat ik deze houding van dialoog verhelderen met een verhaaltje. Er was eens een joodse man uit Lublin – hij heet Jankel – die een droom had dat onder brug

van Praag een schat was verborgen. Hij ging op weg en de reis vanuit zijn dorp was lang. In Praag op de brug gekomen hoorde hij een soldaat tegen een andere zeggen: “ik had zo’n rare droom. Ik droomde dat onder haard van een zekere Jankel uit Lublin een schat lag verborgen. Onzin natuurlijk”. Jankel ging naar huis, groef onder haard en vond de schat.

Dit verhaal wordt wel verteld om duidelijk te maken dat je door weg te trekken uit je eigen bestaan en zekerheden een schat kunt vinden. De soldaat was vervuld van vooroordeel en meende dat er bij een jood niets te halen was. Jankel ging daarentegen op weg en vond de schat, de soldaat bleef thuis. Het wegtrekken uit eigen zekerheden door je droom te volgen lijkt goed aan te sluiten bij de hedendaagse hang naar spiritualiteiten en exotische stromingen. Toch is hiermee de dialoog tussen de godsdiensten niet volledig getypeerd. De bereidheid om weg te trekken en zekerheden te verlaten is immers niet het hele verhaal. De schat ligt niet onder de brug in Praag, maar onder de eigen haard. Alleen had onze Jankel er de hele reis voor nodig en de terugkeer om die schat te vinden.

Ik meen dat precies die zelfbezinning op eigen geloofstraditie en culturele herkomst een noodzakelijke aanvulling is op de hedendaagse openheid voor andere religies. Zonder die zelfbezinning is de dialoog tussen de godsdiensten niet mogelijk, maar wordt die veeleer afgesloten. En daarmee kom ik tot de eerste van de twee struikelblokken voor een interreligieuze dialoog in de toekomst.

II Twee blokkades voor de interreligieuze dialoog: Het postmodernisme en het fundamentalisme

II A. Het postmodernisme als belemmering voor de interreligieuze dialoog

Het lijkt me dat we met het postmodernisme hier op een moderne ontwikkeling stuiten die de dialoog tussen de godsdiensten bemoeilijkt. Het is al vaak geconstateerd: individuele zoektochten winnen het van institutionele religie, het postmodern samenstellen van je eigen overtuiging door uit verschillende tradities bijeen te vergaren wat je past doorbreekt het idee van een historische traditie met een vast omschreven identiteit. Het is een ambigu gegeven: de openheid voor andere overtuigingen is zonder meer winst, aangezien een chauvinistische eenkennigheid en een onwrikbare identiteit alleen maar tot superioriteitsbesef en karikaturen van de ander leidt. Deze winst gaat echter gepaard met verlies, die minder opvalt maar niettemin te denken geeft.

De historische verworteling van het christendom, het jodendom en de islam en hun eigen geschiedenis inclusief de pijnlijke confrontaties maken plaats voor een schijnbaar directe toegang tot spirituele bronnen, onafhankelijk van hun herkomst. Hier valt dikwijls het woord mystiek, dat zou staan voor een onbelemmerde toegang tot spiritualiteit. Mystici zouden met postmoderne zoekers gemeen hebben dat ze boven alle institutionele religies uit een gemeenschappelijke taal bezitten.¹¹ Al zijn er mensen als Karen Armstrong die dat vurig verdedigen, het is een vergissing.

Dat de spirituele bronnen van alle religies openbaar toegankelijk zijn en slechts door de individuele zoeker toegeëigend hoeven te worden is een jammerlijke misvatting die door elke mystieke stroming wordt tegengesproken. De volharding en eenzaamheid en wanhoop die de mysticus ontmoet kunnen niet worden vermeden door een spiritualiteit light. De verbondenheid met de religieuze gemeenschap als geheel is een basisthema in de mystiek, zelfs in die van woestijnvaders. Spirituele krenten uit de seculiere pap vissen is nog iets anders dan je engageren met een geloofstraditie.

Daarnaast past de erkenning dat andere culturen maar zeer beperkt toegankelijk zijn: dat wil zeggen we erkennen daarmee onze eigen eindigheid. Wat meer is: pas door zich te engageren met een specifieke religie maakt men zich ook

¹¹ Zie mijn studie: "Stilte is lofprijs tot U". Wegen en grenzen van de mystiek in de interreligieuze dialoog', in: J. Frishman & G.A.F. Hellemans (red.), *Het christendom en de wereldreligies. Dialoog en confrontatie* (pp. 188-212). Utrecht, 2007, pp. 188-212.

kwetsbaar en aanspreekbaar: beide zijn voorwaarden voor dialoog. Het verlies dat de postmoderne openheid betekent kan ik dus als volgt samenvatten: de onbegrensde openheid voor het andere door weg te trekken uit de eigen overtuiging is niet het begin maar het einde is van de dialoog. Ik ben nergens meer op aan te spreken: ik relativeer elke pretentie van het christendom om iets wezenlijks te zeggen en doe dat door naar andere religies te wijzen. Maar als die religies dan ook hun pretentie van waarheid duidelijk maken, wijs ik naar nog weer andere religies enzovoort. Een schimmig spel van onkwetsbaarheid en ontworteling is het resultaat.

Ook zien we dat de openheid voor andere religies en spirituele stromingen geen onbegrensde openheid is, maar eigen wetten en zelfs modes volgt. Juist vanwege het ontbreken van een historische bedding is spiritualiteit uitermate vatbaar voor commercialisering. Daar komt nog iets bij: het postmodernisme als persoonlijke spirituele zoektocht richt zich niet graag op historische kwesties en politiek problematische verhoudingen. Daarmee raken nogal al wat serieuze thema's voor de dialoog buiten beeld.

De belangstelling voor het jodendom is in onze samenleving duidelijk afgenomen. De gegroeide afstand tot de Tweede Wereldoorlog is daaraan debet, begrijpelijk, maar ook de afnemende kennis van de bijbel. De secularisatie heeft in Nederland en daarbuiten het jodendom voor velen tot een onbekende grootheid gemaakt, een volk dat op raadselachtige wijze vasthoudt aan rituelen en een eigen identiteit. Daarnaast is de politiek van de staat Israël nu de meest in het oog lopende bron van kennis voor een nieuw generatie. Jodendom en politiek van de staat Israël worden dan snel vereenzelvigd. Dikwijls wordt een negatief oordeel over concrete politiek van de staat Israël – die ter discussie mag en moet staan – verbonden met de vraag naar het bestaansrecht van de staat Israël als zodanig. Ook hier ontbreekt een grondige zelfbezinning op Europa als de plaats waar de jodenvervolgung zich heeft afgespeeld en zonder welke de staat Israël niet goed denkbaar is.

Ik pleit voor een organische benadering van de dialoog tussen de godsdiensten. Dat wil zeggen dat niet de ene dialoog gevoerd wordt ten koste van de andere. De groeiende belangstelling voor de islam is verheugend, maar neemt dikwijls ook op academisch niveau de plaats in van de belangstelling voor het jodendom. Omgekeerd heeft de christelijke en met name de orthodox- protestantse theolo-

gie geprobeerd om de dialoog met de islam te vermijden. Ze heeft met name na de oorlog de dialoog met het jodendom als de enige dialoog tussen authentieke, ware religies beschouwd. De islam bleef daarbij als dwaling en valse religie afgeschilderd. Zo wordt de dialoog met het jodendom een struikelblok voor de dialoog met de islam, terwijl ze proeftuin zou kunnen zijn. De onschatbare ervaringen van de joods-christelijke dialoog kunnen niet zomaar worden genegeerd.

Het is veel vruchtbaarder om de onschatbare inzichten die de dialoog met het jodendom voor de christelijke theologie heeft opgeleverd, ten nutte te maken voor de dialoog met de islam. Ik denk hierbij aan de betekenis van rituelen en gebruiken als besnijdenis en spijswetten, zaken die de christelijke theologie eeuwenlang als achterhaald heeft willen zien. Ook valt te denken aan de betekenis van de wet in de religie, een steen des aanstoots voor de christelijke theologie, maar essentieel voor het jodendom en voor de islam. De complexe vraag van de betekenis van religieuze wetten in een moderne samenleving waarin scheiding bestaat van kerk en staat doet zich immers niet pas vandaag voor met de islam, maar evenzeer ruim twee eeuwen geleden met het jodendom. Het zal menigeen verbazen te vernemen dat het jodendom vóór 1800 in Nederland een eigen taal had, het jiddisch, een eigen juridische status en zelfs op bepaalde gebieden eigen rechtspraak. De geschiedenis van de religies in Nederland vormt dan ook een belangrijke aanvulling op het hedendaagse debat over de verhouding van religie tot staat.¹²

De strijd tegen het antisemitisme is wellicht wel de belangrijkste vrucht van de joods-christelijke dialoog. Hier wordt meteen duidelijk dat dialoog wel degelijk over moeilijke en pijnlijke zaken gaat en niet een softe bezigheid is die de realiteit de rug toekeert. De dialoog is niet soft, niet zoals de beroemde kopjes thee van Job Cohen waarmee hij vandalisme en antisemitisme wil bestrijden. De strijd tegen antisemitisme blijft haar actualiteit behouden en dient ook in het gesprek tussen christenen en moslims ter sprake te komen. Arabisch antisemitisme, vaak een Europees exportartikel, blijft de media vergiftigen en beïnvloedt zelfs Nederlandse allochtone jongeren. Ook al staan deze jongeren vaak op afstand van de islam, hier ligt zowel voor de moskee als voor de kerken een taak

¹² Zie het voor theologen belangrijke boek van S. van Bijsterveld, *Overheid en godsdienst: Herijking van een onderlinge relatie*, Nijmegen 20092.

om te waarschuwen tegen deze vergiftiging van de levenssfeer door antisemitisme. Dat wil overigens niet zeggen dat islamitische organisaties zich keer op keer zouden moeten distantiëren als zich een antisemitisch incident voordoet. Achter deze eis zit een merkwaardige opvatting van collectieve schuld. De etnoloog Werner Schiffauer spreekt in dit verband wel van *Zurechnungsgemeinschaft*, een aansprakelijk gesteld worden op grond van het toebehoren aan een groep, terwijl tegelijkertijd verwacht wordt dat moslims zich inburgeren en zich van allerlei etnische verbanden distantiëren.¹³ Het telkens eisen van publieke distantiëring toont vooral aan dat men niet echt over en weer in gesprek is en elkaar niet werkelijk kent. Niet dat antisemitisme waar dat bestaat onder moslims om de lieve vrede maar verzwegen moet worden: de bijdrage van de interreligieuze dialoog in de strijd tegen het antisemitisme kan aanzienlijk zijn, maar dan dient er wel eerst een sfeer van wederzijds vertrouwen te zijn. Ook hier kunnen de dialoog met het jodendom en de dialoog met de islam elkaar positief ondersteunen.

Alweer, de dialoog is niet van belang als er geen problemen zijn, maar is juist van belang als er wél problemen zijn. Ook een directe dialoog tussen jodendom en islam is mogelijk en wenselijk. Dat behoort evenwel niet tot mijn directe verantwoordelijkheid als christelijke theoloog. Zo bezien heeft de dialoog tussen de godsdiensten ook een maatschappelijke dimensie en kan ze een belangrijke bijdrage leveren aan een menswaardige samenleving.

De eerlijkheid gebiedt te zeggen dat van joodse zijde de dialoog met moslims, maar ook met christenen niet altijd wordt gezocht. Van joodse zijde wordt wel gezegd dat christenen van joden kunnen leren, maar omgekeerd niet, een wat geforceerde opvatting, die evenwel verklaarbaar is uit de geschiedenis. Ook argwaan jegens het woord theologie hangt daarmee samen. Het *agreement* dat onze Faculteit Katholieke Theologie begin dit jaar met de Bar Ilan Universiteit en het Schechter Instituut, beide in Israël, heeft gesloten, en met de Protestantse Theologische Universiteit te Kampen als vierde partner, rept niet over dialoog, zelfs niet over theologie. Op grond van de pijnlijke herinneringen aan gedwongen godsdienstgesprekken en een mijns inziens eenzijdige definitie van wat theologie is, ziet het orthodoxe jodendom daarvoor geen ruimte, wel voor

¹³ Schiffauer inspireert zich hier op de joodse filosoof Zygmunt Baumann. Ik dank deze verwijzing aan mijn collega Levent Tezcan.

wetenschappelijke uitwisseling. Intussen is deze internationale samenwerking een belangrijk element van het onderzoek van onze Faculteit Katholieke Theologie. De publicaties over joodse en christelijke perspectieven, op heilige ruimte en heilige tijd, heilige personen, op lichamelijkeheid en gebed en tal van andere thema's, behoren tot het belangrijkste dat inzake de verhouding tussen jodendom en christendom is gepubliceerd (zie <http://www.jcperspectives.com/>). De publicaties getuigen van dialogische ontmoetingen, ook als ze aan joodse zijde niet zo genoemd worden. Ze zijn essentieel voor de christelijke theologie, ook al gebruikt het jodendom het woord theologie niet.

Laat ik de joodse houding tegenover de dialoog nog wat nader toelichten. De ultra-orthodoxe rabbi Feinstein waarschuwde, dat elke vorm van samenwerking alleen maar tot afgoderij en proselitisme kon leiden. Rabbijn Soloveichik sprak ten tijde van het tweede Vaticaans concilie dat er wel maatschappelijke samenwerking kon zijn, maar geen gedeelde theologische gesprekken.¹⁴ Het geloof is daarvoor te intiem; de relatie met zijn vrouw besprak hij ook niet met anderen, aldus de rabbijn. Rabbi Norman Solomon, eveneens orthodox, wierp tegen dat je dan ook niet met medejoden over het jodendom zou kunnen spreken. Zoveel is duidelijk, het debat is nog niet voltooid. Met name het *Conservatieve Jodendom*, dat tussen liberaal en orthodox in staat, zou het debat over de geldigheid van theologie moeten aangaan, aangezien twee eminente vertegenwoordigers, Solomon Schechter en Louis Jacobs, een joodse theologie op hun naam hebben staan.

Hoe dan ook, het is essentieel voor een dialoog dat de christelijke gesprekspartner niet de motieven van anderen om deel te nemen wil bepalen. Dat geldt wederzijds.

Godsdienstwetenschap als legitimatie van een postmoderne houding

De meer neutrale godsdienstwetenschappelijke benadering is in onze tijd een symbiose aangegaan met een postmoderne levenshouding waarin engagement minder gewenst is: *Believing without belonging*. Het gevolg is dat kennis van andere religies vooral dan betrouwbaar wordt geacht als de onderzoeker zelf geen blijk geeft van verbondenheid met een religie. Zoals ik van een godsdienst-

¹⁴ J. Soloveichik, 'Confrontation', in: *Tradition. A Journal of Orthodox Jewish Thought*, New York 1964, pp. 1-13. Zie bespreking in: R. Reedijk, *Roots and Routes. Identity Construction and the Jewish-Christian-Muslim Dialogue*, New York 2010, pp. 64 vv.

wetenschapper mocht optekenen: “Je moet nooit moslims over de islam laten praten. Dat levert alleen maar vooroordelen op”. Het paradoxale doet zich voor dat de godsdienstwetenschap feitelijk de kritische zin van de gelovige diskwalificeert alvorens het onderzoek naar de religie aan te vatten. De opvatting van dergelijke godsdienstwetenschap over christelijke theologie is dan ook consequent: geen wetenschap en dient zich niet met andere godsdiensten te bemoeien. Dat dit een ernstige beknotting van de theologie zelf is hoop ik al enigszins duidelijk te hebben gemaakt.

De dialoog tussen de godsdiensten daarentegen veronderstelt een radicale zelfreflectie op de eigen levensbeschouwing. Die levensbeschouwing hoeft overigens geen religie te zijn, maar kan ook het humanisme zijn. Binnen het humanisme maak ik onderscheid tussen twee stromingen: de ene blijft gevangen in een positivistische ontkenning van elke religie als vooroordeel en dwaling, waartegenover de weg van de rede als geweldloos alternatief wordt gesteld. Deze benadering levert opmerkelijk genoeg alleen maar nieuwe vooroordelen en karikaturen op. Een tweede humanistische benadering herkent het humane potentieel in de religie en zoekt daar naar bondgenoten. Wel loopt ook deze tweede benadering het risico om in een romantische afwijzing van institutionele religie zich op allerhande spirituele stromingen te storten, zonder institutionele en historische verworteling en zonder zelfbezinning op de humanistische identiteit die wel degelijk institutionele aspecten kent. Hierdoor wordt ook het humanisme vatbaar voor modes en commercie. Toch is de openheid voor religies in deze tweede stroming vruchtbaar en kan zelfs bijdragen tot humanisering van de samenleving. Ook kan het humanisme de religie herinneren aan haar opdracht om borg te staan voor ware humaniteit.¹⁵

Dat dialoog met andere godsdiensten een radicale zelfreflectie veronderstelt, ontdekte ik zelf toen ik mij de laatste jaren verdiepte in het boeddhisme. De verwevenheid van boeddhisme met *life style* en prijzige cursussen en een ideologie van individualisme en autonomie viel me wel op, maar daardoorheen blijft natuurlijk de authentieke stem van het boeddhisme hoorbaar. Het leven is lijden en het lijden wordt veroorzaakt door begeerte. Paus Johannes Paulus II meende in dialoog met het boeddhisme dat het boeddhisme een negatieve

visie op de wereld heeft die niet strookt met het bijbelse besef dat het leven tof, goed is. Maar misschien is hier meer aan de hand: niet de wereld is negatief, maar ons krampachtig vastklampen eraan. Zou juist de goedheid van de wereld niet dan vrij komen als ervaarbare werkelijkheid als we er in zouden slagen de begeerte en de gehechtheid los te laten?

Vervolgens overwoog ik wat eigenlijk het bijbelse paradijsverhaal ons wil zeggen. Feitelijk gaat het over de begeerte naar het ene dat verboden is, te midden van weelde en heerlijkheid. Niet de schepping is slecht, evenmin het lichaam en zelfs niet de seksualiteit, maar wel de ongebreidelde begeerte, die nooit rust vindt. Een thema dat gezien onze economie en de bonuscultuur opeens actuele relevantie kreeg: waar komt die begeerte vandaan en is er wat aan te doen? Hoe komen we tot een houding dat we ons verheugen over het geluk van de ander in plaats van ons deel op te eisen? Hoe leren we twee mijl te gaan als één mijl gevraagd wordt? Filosofen vertellen ons dat niet schaarste en behoefte de bron zijn van begeerte. Het is niet zo dat we begerig zijn omdat we zoveel missen. Onze blik naar de ander en onze drang tot imitatie zijn het die de begeerte opwekken. De filosoof René Girard heeft opgemerkt dat in de Tien Geboden het gebod om niet te begeren bijzonder precies is geformuleerd: er staat niet algemeen: je zult geen vrouw of goederen begeren, maar specifiek: “je zult niet begeren wat van je naaste is”. Niet het object van begeerte is primair; precies omdat het van je naaste is wordt de begeerte opgewekt.

Voor ons betoog is van belang dat deze kleine bezinning op begeerte door een zelfs maar vluchtige ontmoeting met boeddhistische gedachten mij bracht tot een hernieuwde kijk op het paradijsverhaal. De schepping is goed, heel goed zelfs, maar onze blik heeft verlossing nodig om dat helder te zien.

Ik meen dus dat een werkelijke dialoog met andere overtuigingen de eigen christelijke identiteit kan versterken. Negatief geformuleerd: het afkalven van een eigen christelijke identiteit draagt niet bij tot echte openheid naar andere godsdiensten. Het wordt dan alleen maar moeilijker om een werkelijke dialoog tussen de godsdiensten tot stand te brengen.

¹⁵ Zie: J. Duyndam, ‘Humanisme als teruggeven. Dostojewski’s Grootinquisiteur tussen religie en humanisme’, in: *Humanisme en religie. Controverses, bruggen, perspectieven*, Delft 2005, pp 161-175.

II B: De tweede bedreiging: fundamentalisme

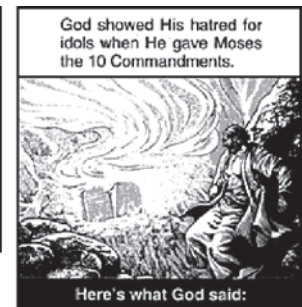
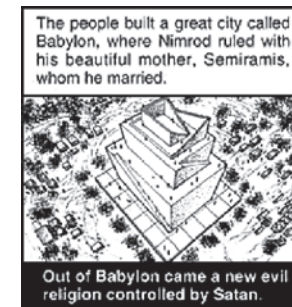
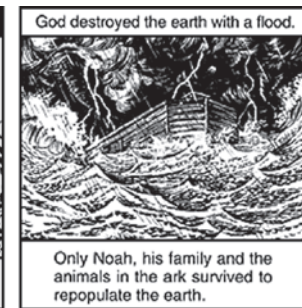
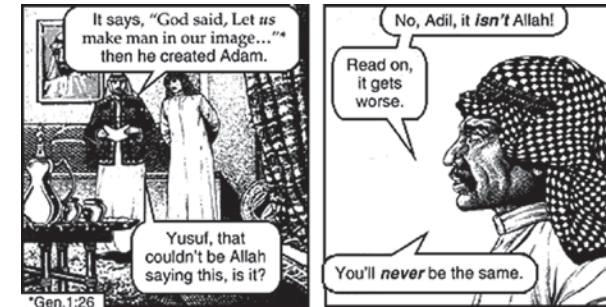
Ik kom nu tot een tweede bedreiging voor de betekenis van de interreligieuze dialoog: de opkomst van het fundamentalisme. Hier hebben we precies de keerzijde van een postmodern uitwaaieren van religieuze identiteit. Beide kunnen overigens als uiteenlopende antwoorden worden gezien op dezelfde complexiteit van de moderne samenleving. De secularisatie blijkt niet het enige antwoord te zijn op de technische vooruitgang: zowel spirituele zoektocht als fundamentalistische verharding zijn aan de orde van de dag. Ik zie fundamentalisme als een typisch modern verschijnsel dat weinig heeft uit te staan met traditionele religie.¹⁶ De talrijke commentaren en perspectieven die de klassieke religie kent staan haaks op de behoefte van de fundamentalist naar één onwrikbare waarheid. Er is geen interpretatie: de goddelijke waarheid valt samen met wat de fundamentalist zelf als overtuiging heeft. In dat opzicht is fundamentalisme een grove aantasting van de goddelijke openbaring die het menselijk begrip immers oneindig overstijgt.

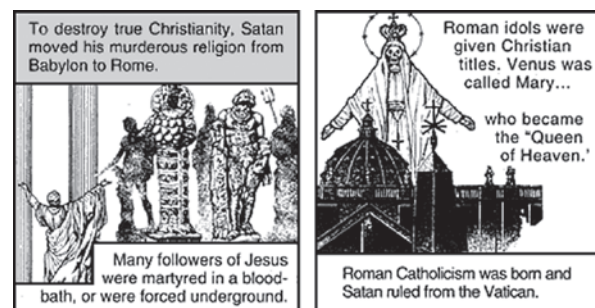
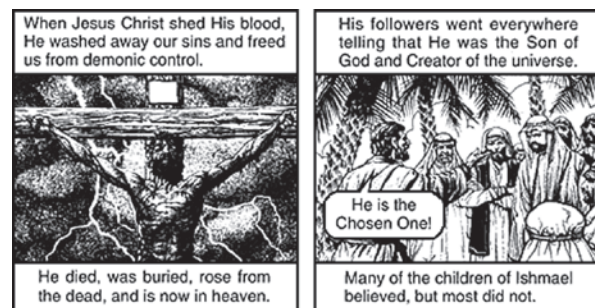
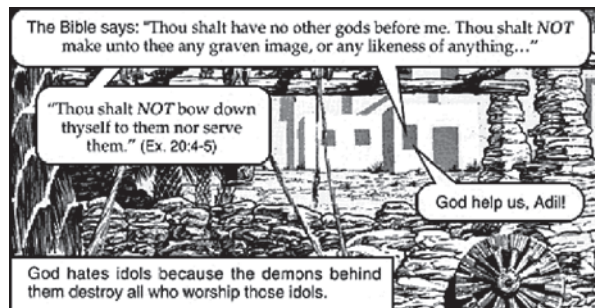
Fundamentalisme is zoals bekend als term afkomstig uit het Amerikaans protestantisme van begin 19e eeuw.¹⁷ Kenmerkend is een visie op de ander als vijand: buiten de eigen religie zijn slechts heidenen en afgodendienaars, binnen de eigen religie zijn de nog gevaarlijker vijanden van de lauwe gelovigen. In het volgende verhaaltje krijgen we een goed beeld van hoe een fundamentalistische christen de ander als vijand portretteert.



¹⁶ Ik dank collega godsdienstsocioloog Staf Hellemans die heeft bijgedragen tot dit inzicht.

¹⁷ Zie: M. Poorthuis en A. Ljamai, *Bijbel en Koran. Boeken tussen heiligheid en gevaar*. Uitgave Faculteit Katholieke Theologie 2007.





Het fundamentalistische beeld in deze Amerikaanse cartoon¹⁸ is duidelijk: de Ka'aba bestond geheel uit afgoden en Mohammed liet de grootste bestaan, Allah. De Rooms-katholieke kerk nam de afgoderij van de koningin van de hemel uit Babylon over. Semiramis was de moeder van Nimrod maar ze pleegden incest en daaruit kwam een satanisch kind voort, die ook weer Nimrod heette. De afgoden waren wel degelijk reële machten, want ze waren bezeten

¹⁸ Zie: http://www.chick.com/reading/tracts/0029/0029_01.asp

door demonen. Vervolgens smeedde het Rooms-katholicisme een samenzwering met de islam. Het 'ware' christendom ging ondergronds en werd het christendom van de reborn Christian, die als enige het verlossend bloed van Jezus werkelijk voor zijn persoonlijk leven aanvaardt.

Het is frappant hoe allerlei elementen uit de godsdienstgeschiedenis worden getransformeerd tot een ideologie van radicale uitsluiting: de afgoden in de Ka'aba worden ook in islamitische bronnen genoemd, maar daar geduid als afdwaling van de oorspronkelijke religie van Abraham. Dit fundamentalisme vaagt ook de dialoog tussen godsdiensten weg als een satanische dwaling die afbrengt van de ene ware religie. De verbreiding van dit denken is intussen gigantisch. Miljoenen exemplaren zijn van deze strips gedrukt: een student van mij uit Afrika herkende deze strip op college onmiddellijk.

Ook binnen het catholicisme bestaat het fundamentalisme, zij het niet gefixeerd op de bijbel, maar op de liturgie en op kerkelijke documenten. De broederschap Pius X is bekend geworden door Williamson die de en Holocaust ontkende. Meer algemeen meent deze broederschap dat de vernieuwingen van het Tweede Vaticaans concilie op een dwaling berusten. Met name de godsdienstvrijheid, de liturgievernieuwing en de dialoog tussen de godsdiensten zijn het mikpunt. Dan is er de fundamentalistische sede vacante beweging beweert dat paus Johannes Paulus II, die veel voor de dialoog tussen kerk en jodendom heeft betekend, een valse paus is. De zetel van de paus zou sinds die tijd leeg zijn. Pogingen van de huidige paus om het gesprek met dergelijke groeperingen aan te gaan zijn riskant, omdat er met fundamentalisten niet te praten valt. Het gaat niet slechts om enkele liturgische kwesties, maar om een hele wereldvisie, waarin geen dialoog met anderen mogelijk is. De Vaticaanse verklaring *Nostra Aetate* (1965) bevat enkele zinnen over de islam, die in onze tijd zonder meer revolutionair klinken: "De kerk ziet met waardering uit naar de moslims die de ene God aanbidden, de Levende en uit zichzelf Bestaande, de Barmhartige en Almachtige".¹⁹ We staan hiermee mijlen af van het fundamentalisme dat zowel in religieuze als in seculiere gestalte om zich heen grijpt.

De islam verschijnt in nogal wat christelijk fundamentalisme als de Antichrist. De politiek situatie in het Midden Oosten wordt geduid als een apocalyptische

¹⁹ *Nostra Aetate*. Verklaring over de niet-christelijke godsdiensten §3.

eindstrijd en dat zoiets massaal bloedvergieten zal opleveren wordt zonder meer aanvaard. Het streven naar de herbouw van de tempel in Jeruzalem die de vernietiging van het islamitisch heiligdom de *Dome of the Rock* zou betekenen, wordt in Amerika door steeds grotere groepen christenfundamentalisten gesteund. Hoe zij dit rijmen met het feit dat Christus zelf zich als tempel heeft aangewezen is mij als theoloog een raadsel. Ook onder sommige joden in Israël lijkt een zekere koortsachtigheid te ontstaan als het gaat om herbouw van de tempel betreft, al met al niet ongevaarlijk.

Deze fundamentalistische bewegingen hebben hun weerslag in de samenleving en zelfs in wetenschappelijke kringen. Onlangs is in Nederland een bundel verschenen waarin onder meer de arabist Hans Jansen heeft geschreven. De titel *Eindstrijd* verwijst bewust naar apocalyptische taal, zoals ook de term *clash of civilisations* een gesecculariseerde versie van de Eindstrijd is.²⁰ Regionale conflicten worden op deze wijze geduid tot een strijd tussen de democratische beschaving van het westen tegen het vermeende islamofascisme en worden zo immuun voor kritiek. Politieke gebeurtenissen worden één op één verbonden met religieuze begrippen, zodat een gevaarlijk mengsel ontstaan van apocalyptisch-politieke beelden.



In bovenstaande illustratie behoort zelfs de Europese gemeenschap tot de apocalyptische vijanden van Israël, die aan alle kanten wordt belaagd.

²⁰ Zie ook Th. De Wit, *Dies Irae. De secularisering van het Laatste Oordeel*. Tilburg: Universiteit van Tilburg 2010.

Ook aan islamitische kant viert de vermenging van apocalyptiek en politiek hoogtij.²¹ Het moslimfundamentalisme is een niet te negeren stroming waarvan de gevaarlijke kanten iedereen duidelijk zijn. Zoals in elk fundamentalisme zijn ter twee vijanden: de ongelovige van buitenaf en de nog veel grotere vijand de ‘lauwe gelovige’ van binnenuit. Ik wijs hier alleen even op de specifieke manier hoe de fundamentalistische moslim zich van de Koran bedient en zelfs de meest ruimhartige teksten weet om te smeden tot een mechanisme van uitsluiting:

“Zij die geloven, de joden, de christenen en de Sabiërs, zij die geloven in God en in de laatste dag, en goede dan en doen, hebben niets te vrezen” (Soera 2:62). De fundamentalist leest: Alleen die joden en christenen die geloven in Allah en in de laatste dag op de wijze zoals Mohammed die heeft aangekondigd, hebben niets te vrezen. Alle anderen vallen onder het oordeel. Deze uitleg wordt dan niet gepresenteerd als óók een interpretatie, maar als de goddelijke betekenis zelf, claimt de fundamentalist. Alle andere verklaringen zijn ‘slechts’ interpretaties.

Religieus gezien gaat de fundamentalist op de troon van God zitten en verklaart alleen zijn medestanders tot ware gelovigen. Alle anderen zijn ketteren. Iedereen buiten de eigen kring en ook het merendeel van de moslims zijn de vijand. De meeste slachtoffers van het moslimfundamentalisme zijn dan ook zelf moslims. Dat ook het jodendom een toenemend fundamentalisme kent is duidelijk. De wijze waarop een kolonist beargumenteert waarom hij het recht heeft om in de bezette gebieden te wonen is een specimen van joods fundamentalisme. De mystieke band tussen land Israël en joodse religie, zoals rav Kook die zag, is door diens zoon gepolitiseerd en tot een keiharde politieke ideologie omgesmeed die ten grondslag ligt aan de politieke partij *Goesj Emoanim*.²² Daarnaast is er ook de gedachte van een clash tussen islam en het Westen, waar geen sprake kan zijn van compromis. We kunnen hier van een seculier fundamentalisme spreken.²³

²¹ Zie: J.P. Filiu, *Apocalypse in Islam*, Berkeley 2011.

²² R. Möller, ‘De religieuze Fundamentalismus in Christentum, Judentum und Islam’, in: R. Möller & H.C. Gossman (red.), *Interreligiöser Dialog. Chancen abrahamischer Initiativen*, Berlin 2006, pp. 38 vv.

²³ Zie bijvoorbeeld de politieke fundamentalist Wim Kortenoeven, in: S. van Rooy & W. van Rooy, *De islam. Kritische essays over een politieke religie*, Brussel 2010, p. 506: Het Israelisch-Palestijnse conflict “gaat helemaal niet over grondgebied, maar over ideologie; dat het een front is in een existentieel conflict tussen het islamitische Oosten en het liberaal-democratische Westen, waarvan Israël onderdeel uitmaakt”.

Deze toename van fundamentalisme op allerlei fronten is een reële bedreiging voor de dialoog tussen de godsdiensten. Het is uiteraard helemaal de vraag of de dialoog tussen de religies tegen dit toenemende verbale ideologisch geweld nog iets kan uitrichten. Ik heb zelf de indruk dat met name het internet een slagveld van ideologieën is geworden dat meer onthult over moderne trends dan menig bibliotheek. De recente bundel *De Islam. Kritische essays over een politieke religie*, betoogt dat de islam zich het recht voorbehoudt om vriendelijk te doen tegen niet-moslims, terwijl vijandschap de echte strategie van de islam zou uitmaken.²⁴ Dit recht op *taqiyya*, ‘veinzen’, is niet zomaar een historische kwestie, maar bepaalt voor de meer dan 30 auteurs het ‘ware beeld’ van de islam vandaag de dag. Zowel wetenschappelijk als religieus betekent dit het einde van de dialoog. Nu is elke toenadering die van een wolf in schaapskleren. Wetenschappelijk is de theorie van *taqiyya*, bedrog, niet te weerleggen, aangezien elke houding van moslimzijde, of die nu open of afwijzend is, bevestigt dat de islam een gevaar is. Welnu, een theorie die alles verklaart, zo leren we van de filosoof Karl Popper, is niet falsifieerbaar en dus geen wetenschappelijke theorie. We moeten hier wel van een nieuw soort fundamentalisme spreken, Verlichtingsfundamentalisme maar ook Eurocentrisch fundamentalisme, dat allang niets meer met religieus fundamentalisme heeft uit te staan en zich toch bedient van allerlei quasi-religieuze woorden als Eindstrijd, het Kwaad en Clash of Civilisations. Het is daarom meer dan ooit van belang dat de dialoog tussen de godsdiensten zich ook over dergelijke netelige kwesties als fundamentalisme en apocalyptiek buigt en die niet negeert ten behoeve van de lieve vrede.

²⁴ S. van Rooy & W. van Rooy (red.), *De Islam. Kritische essays over een politieke religie*, Brussel 2010. Deze beschuldiging betrof aanvankelijk alleen de islamitische geleerde Tariq Ramadan, maar is in deze bundel uitgebreid tot heel de islam.

III

De kansen voor de dialoog tussen de godsdiensten en in de toekomst

De bedreigingen heb ik in het voorgaande genoemd: zowel een postmoderne openheid naar alle religies zonder theologische zelfbeinning schiet te kort als ook een fundamentalistisch zich opsluiten in de eigen religie als de enige ware. Maar wat zijn de kansen voor de interreligieuze dialoog in de toekomst? Dan past allereerst de vraag: waarom zouden we die dialoog eigenlijk voeren? Wat heeft ze te bieden aan religie en samenleving?

Bijdrage van de dialoog aan de samenleving

Waarom dialoog? Het beste antwoord daarop is kortweg: omdat de wereld het nodig heeft. Religies zijn er niet omwille van zichzelf, maar omwille van de mensheid en om die te dienen. Er is een klein zinnetje in de verklaring van het Tweede Vaticaans concilie, *Nostra Aetate* (1965) dat dikwijls over het hoofd wordt gezien. Dat bevat volgens mij een sleutel tot de vraag: waarom dialoog tussen de godsdiensten?

“Wij kunnen God onze vader niet werkelijk aanroepen als wij weigeren ons broederlijk en zusterlijk te gedragen jegens alle mensen die geschapen zijn naar Gods beeld”.

Feitelijk is dit ook de grondslag van het reusachtige interreligieuze project van de theoloog Hans Küng. Hij is in gesprek gegaan met hindoeïsme, boeddhisme, jodendom en islam, niet omwille van een theoretische verrijking, maar om te komen tot een *wereldethos*.²⁵ Geen syncretisme, niet één pot nat van alle religies, maar wel erkenning dat er maar één wereld is en dat wij elkaar toenemend op die wereld tegenkomen. De relaties tussen volkeren, culturen en religies worden steeds directer en de noodzaak om tot een gezamenlijk ethos te komen is essentieel. Hierbij bevinden we ons tevens in het spoor van de bijbelse profeten die de *mensheid* als ethische categorie in het vizier hadden, misschien voor het eerst in de geschiedenis. De religies zullen bij het ontwikkelen van een wereldethos een cruciale rol dienen te spelen. De gedachte dat religies voornamelijk geweld en intolerantie produceren is wel populair en er is ook wel enige aanleiding voor die gedachte, gezien de geschiedenis. Toch zien we met name ook hoe religie als voorwendsel gebruikt wordt om oorlogen te voeren. Ook zien we -als we het willen zien -, hoe religie in staat is om het edelste in mensen naar boven te halen, onbaatzuchtige inzet voor mensen in de marge, en tot zorg voor elkaar aan te sporen. “Wat je aan de minste der mijnen hebt gedaan heb je aan mij

²⁵ H. Küng, *Christianity & World Religions. Paths to Dialogue*, Maryknoll 1986. Ook het ‘charter of compassion’ van Karen Armstrong kan gezien worden als een belangrijke bijdrage tot het wereldethos.

gedaan: armen kleden, mensen die honger hebben voeden, bedroefden troosten, gevangenen bezoeken, doden begraven” (Mt 25), kan het duidelijker? Nog steeds zijn het kerkelijke gelovigen die het hoogste scoren als het gaat om het geven aan goede doelen, ook aan niet-kerkelijke doelen. Niet dat gelovigen betere mensen zijn, maar het christelijk geloof wijst de gelovigen telkens op hun verantwoordelijkheid. Het is frappant hoezeer de kern van het bijbels geloof wordt uitgedrukt in handelingen, niet louter in geloofsovertuigingen. Ik zie een zestal thema’s die de dialoog tussen de godsdiensten vruchtbaar ter sprake zouden kunnen brengen, zowel onderling als met het oog op de samenleving.

III A: Zorg voor de schepping

Ik zie de bijdrage van de religies vooral in een nieuwe mensvisie en wereldvisie. Dat is allereerst: een aandachtige en liefdevolle omgang met de schepping. De zorg voor het milieu, voor voedsel en voor plant dier en mens is niet louter een technisch probleem en ook niet louter technisch op te lossen. De techniek kan van groot nut zijn als er een levensbeschouwelijke visie aan ten grondslag ligt: wat is de plaats van de mens in de kosmos en welke verhouding tot de dieren heeft hij? Ik denk hierbij bijvoorbeeld aan de kostelijke islamitische verhandeling uit de Middeleeuwen, waar de dieren de mens voor het gerecht dagen omdat hij ze in slavernij meent te mogen houden.²⁶ Ook zijn er tal van heiligenverhalen waarin de heilige een bijzonder vredelievende verhouding met de dieren heeft, zelfs met een wolf of een leeuw. Natuurlijk gaan achter deze schijnbaar naïeve verhalen diepgaande antropologische en religieuze vragen schuil, over de plaats van de mens in de schepping en diens verantwoordelijkheid voor het geheel.

Deze kwesties mogen niet als onwetenschappelijke privé-overtuigingen worden afgedaan, want juist dan wordt de techniek aan zichzelf overgelaten. Nu is de Westerse filosofie er doorgaans niet echt in geslaagd de relatie van mens tot dier anders te denken dan als subject tegenover objecten. Van de weeromstuit en in verzet daartegen biedt de wetenschap ons heden ten dage een gereduceerd biologisch perspectief waarin de mens als óók een dier verschijnt. In beide gevallen komen de ethische doeleinden en de specifieke verantwoordelijkheid die

²⁶ Ikhwan al-Safa’ (Zuivere broeders), ‘De zaak van de dieren tegen de mensen’, in: A. Vrolijk (red.), *De taal der engelen. 1250 jaar klassiek Arabisch proza*, Amsterdam 2002. Het stuk dateert uit de 10e eeuw.

alleen de mens voor zijn medeschepselen kan dragen niet aan bod. In religies komt de verbondenheid tussen mens en dier meer in het licht: mens én dier mogen op de rustdag op adem komen. Het is frappant hoeveel de religies over dieren hebben te melden. Dat één levensgeest alle levende wezens bezielt is de overtuiging van hindoeïsme, dat we geroepen zijn tot mededogen voor alle levende wezens leert het boeddhisme, bijbelse religies spreken van het bloed als zetel van het leven en menen dat het doden van een dier Gods speciale toestemming vereist, zodat een zegenspreuk nodig is. Geen magie en ook geen alibi voor het geweten, maar permanente herinnering dat het leven niet zomaar genomen mag worden.

De positie van de mens is volgens het scheppingsverhaal niet die van soevereine beschikker, want niet de zesde dag maar de zevende dag, rustdag voor mens en dier, is het culminatiepunt van de schepping. De mens is beeld en gelijkenis van God en kan zo verantwoordelijkheid dragen voor heel de schepping. De islam spreekt van de mens als plaatsvervanger of stedehouder (*kalief*) om eenzelfde volmacht uit te drukken: een volmacht want de mens dient verantwoording over zijn handelen af te leggen. Natuurlijk zijn deze kwesties ook voor de economische wetenschap van belang, aangezien steeds duidelijker wordt dat ook de economie afhankelijk is van allerlei antropologische zaken als vertrouwen, begeerte, maar ook verbondenheid en verantwoordelijkheid.²⁷

IIIB: Religies over tolerantie als respect voor de mens als beeld van God.

Dan zie ik een tweede belangrijke thematiek voor de dialoog tussen de godsdiensten: het vraagstuk van tolerantie. Wij zijn eraan gewend geraakt dat tolerantie vooral niet ingevuld dient te worden: lege tolerantie wil zeggen, ik mag mijn vrijheid uiten, zelfs als ik de ander ermee beledig. Ook als ik toevoeg dat ik de ander niet mag schaden blijft die vrijheid een louter individuele grootheid en verschijnt de ander alleen maar als stoorzender van mijn vrijheid. Onze samenleving laat toenemend zien hoe deze lege tolerantie op grenzen stuit en verwordt tot grove intolerantie, jegens de religies, maar ook jegens menselijke integriteit en jegens elkanders overtuiging. Als de vrijheid geheel vanuit het

²⁷ Zie Johan Graafland, *Het oog van de naald. Over de markt, geluk en solidariteit*, Kampen 2007., die de bijbelse waarden confronteert met de economische marktwerking. Dit perspectief zou zich goed lenen voor interreligieuze verbreding.

geïsoleerde subject wordt gedacht, levert die alleen maar onrecht jegens de ander op. Hier biedt de dialoog tussen de godsdiensten belangrijke inzichten voor de samenleving: de religies zien de ander als mede constitutief voor mijn vrijheid: een vrijheid in verantwoordelijkheid.

Religies zien ook pluralisme op hun beste momenten niet als een probleem of als een bedreiging, maar als manifestatie van goddelijke en door God gewilde rijkdom. Drie jaar discussieerden twee rabbijnenscholen, die van Sjammai en die van Hillel met elkaar. Toen klonk er een stem: beide zijn woorden van de levende God.²⁸ De waardigheid van het verschillend zijn is de grote uitdaging waar we in onze samenleving voor gesteld zijn.²⁹ Een lege tolerantie is daarvoor niet voldoende: we dienen in onze eigen levensbeschouwing de andere mens in zijn radicale andersheid te eerbiedigen. De poging om de andere mens aan mezelf gelijk te maken is de gewelddadigheid die de joodse filosoof Levinas in het hart van de Westerse filosofie aanwijst.³⁰ De oneindige waardigheid van de mens is een onuitputtelijke boodschap en een belangrijk inzicht uit de dialoog tussen de godsdiensten. “De eer van God is de levende mens”, zegt een kerkvader. Natuurlijk kunnen we de mens ook als biologisch wezen begrijpen en levert bijvoorbeeld het hersenonderzoek nieuwe inzichten op. De poging om een ethiek te destilleren uit dergelijke wetenschap is echter een bedenkelijke grensoverschrijding waartegen de religies ons terecht waarschuwen. Grondige kennis van de theorieën van Darwin helpen ons alleen maar nog duidelijker de specifiek menselijke verantwoordelijkheid onder ogen te zien, en om waar nodig op te komen voor de zwakken. Hersenonderzoek laat zien dat de mens geen onbeperkte vrijheid tot handelen heeft. Dat heeft de religie ook nooit beweerd, wel dat de mens aanspreekbaar blijft op keuzes die menswaardig handelen kenmerken, juist door het fragiele van de menselijke vrijheid te onderkennen.

²⁸ M.J.H.M. Poorthuis, ‘Judaism, Augustine and Pope Benedict XVI on the Plurality of Opinions’, in: J.A. van den Berg & A. Kotzé (red.), *In search of truth. Augustine, Manichaeism and other Gnosticisms*, Leiden 2011, pp. 155-172).

²⁹ Zie de opperrabbin van Engeland, Jonathan Sacks die het begrip ‘Dignity of difference’ introduceert: J. Sacks, *Leven met verschil. Menswaardige verscheidenheid in een tijd van botsende culturen*, Londen 2005.

³⁰ Zie: J. Duyndam & M. Poorthuis, *Levinas*. Serie Kopstukken Filosofie, Rotterdam 20052.

III C: Religie en burgerschap

De interreligieuze dialoog kan een belangrijke bijdrage leveren aan een positieve verbinding tussen religie en burgerschap. Het is al langer bekend dat kerkbetrokken mensen veel geven aan goede doelen en bij vrijwilligerswerk zijn te vinden. Maar ook debatten over de grenzen van vrijheid van meningsuiting en het belang van respect en het recht op godsdienstvrijheid kunnen niet zonder een krachtige gezamenlijke inbreng van de religies. De seculiere vrijheid wordt anders al gauw een nieuwe norm die met grote onverdraagzaamheid aan iedere burger dwingend wordt opgelegd. De religies zullen enerzijds de vrijheid van godsdienst dienen op te eisen ook als dat haaks lijkt te staan op moderne maatstaven, maar anderzijds loyale aanhangers zijn van de grondslagen van de rechtstaat. Wil mijn leerstoel hier in de toekomst helderheid in scheppen, dan is samenwerking met collega’s uit de rechtenfaculteit van groot belang.³¹

III D: Religieuze opvoeding

Ook een belangrijke thematiek voor de dialoog is religieuze opvoeding in brede zin, namelijk hoe maken wij een komende generatie gevoelig voor waarden van humaniteit en heiligheid van het leven? De overdracht van waarden is in onze samenleving onder invloed van de secularisatie ingrijpend veranderd hetgeen vraagt om heroriëntatie en onderlinge uitwisseling. Hierbij zou tevens aandacht aan levensbeschouwelijk onderwijs gegeven kunnen worden, met name aan de wijze waarop andere religies al of niet karikaturaal worden voorgesteld in het godsdienstonderwijs.

III E: Verbinding tussen wetenschap, religie en grondvlak

Bij het overwinnen van tegenstellingen in de samenleving, ook in de onze, kan de dialoog tussen de religies een essentiële rol spelen en dat doet ze reeds. De dialoog verbindt wetenschap, religie en samenleving. Zo denk ik aan een initiatief van plaatselijke kerken in Hilversum: een godshuizentocht. Met moslims, protestanten en katholieken wandelden we door Hilversum, van de ene kerk naar de andere en naar de moskee. Ter plekke werden wat hapjes en drankjes geserveerd, er werd een lied gezongen of een gebed gezegd en vooral werden er veel vragen aan elkaar gesteld en beantwoord. Het was een eenvoudige maar zeer effectieve vorm om met elkaar in contact te komen. Overigens kende ik

³¹ Ook de leerstoel Islam en burgerschap, die aan de Faculteit Katholieke Theologie is verbonden en wordt bekleed door prof. Dr. Mona Siddiqui is in dit licht veelbelovend.

enkele moslims al van de voetbalclub. Een dergelijke dag van elkaar ontmoeten is een belangrijk gebeuren zodat mensen ook later, bij maatschappelijke kwesties, elkaar weten te vinden.

Dit is een voorbeeld van dialoog op het grondvlak van samenleving en religie. De softe bijklank van dialoog, zo ongeveer als de gevreesde kopjes thee van Job Cohen, waarmee vandalisme en antisemitisme bestreden zou moeten worden, is ten onrechte, meen ik. Het wekt de suggestie dat de werkelijke problemen onder de tafel blijven ten gunste van een wat wereldvreemde vriendelijkheid jegens andere religies. Ik zie echter steeds meer een wijze van debatteren in onze samenleving waarin er geen sprake is meer van een uitnodiging of zelfs maar de mogelijkheid om met elkaar in gesprek te gaan. Ik heb er zoëven voorbeelden van gegeven. De dialoog tussen de godsdiensten op maatschappelijk vlak kan belangrijk bijdragen tot een deëscalatie van opgeklopte tegenstellingen tussen moslims en niet-moslims in Nederland en de rol van de kerken kan daarbij essentieel zijn als ze maar over de eigen kerkmuren heen durven te kijken.

De dialoog speelt zich ook op hoger institutioneel niveau af.³² Zowel Vaticaan³³ als Wereldraad van kerken hebben zich stevig geëngageerd in de dialoog. Ook dit meer institutionele niveau van dialogiseren is voor de academische theologie van belang. Niet omdat daar de vraagstukken een oplossing vinden. Het is evident dat academische theologie gedurfder, grondiger en vrijer kan zijn dan de dialoog op institutioneel religieus niveau. Die institutionele dialoog is echter van belang om de dimensie van gemeenschap en traditie in het oog te blijven houden. Een gevaar van de interreligieuze dialoog is nu juist dat de gemeenschapsdimensie van de identiteit van de deelnemers dreigt te verdwijnen. Als deelnemers zich niet genormeerd weten door hun traditie en achterban, wordt het al gauw een incrowd gebeuren van wederzijds begrip die beperkt blijft tot die groep en geen verdere impact heeft.

³² R. Reedijk, *Roots and Routes. Identity Construction and the Jewish-Christian-Muslim Dialogue*, Amsterdam 2010, pp. 57-62.

³³ Zie bijvoorbeeld: International Catholic-Jewish Liaison Committee, *Fifteen Years of Catholic-Jewish Dialogue 1970-1985*, Vaticaan 1986, waarin de inhoudelijke thema's tussen Vaticaan en Jodendom in de vorm van een aantal papers toegankelijk zijn.

Ontmoetingen tussen religies kunnen tot diepe spirituele verbondenheid leiden, onder meer door respect voor elkanders gebedstradities en rituelen. Die hoeven niet allemaal gedeeld te worden om toch respect en spirituele verwantschap voor elkaar te voelen. Samen bidden is nog iets anders dan bidden in elkanders aanwezigheid. Onmiddellijk elkanders rituele toeëigenen doet juist geen recht aan de eigenheid van ieders geloofstraditie.

Ik kan uit eigen ervaring getuigen dat de bijeenkomsten van de *International Council of Christians and Jews* ook voor academici van groot belang zijn, al zijn de bijeenkomsten niet strikt academisch. De zorgen en vreugde die jodendom en christendom daar samen delen vormen zelf weer stof voor theologische reflectie. Dat bijvoorbeeld op de conferentie in Salamanca, Spanje, in 1992 de geschiedenis joden en christenen in Andalusië een grote rol speelde en dat ook de islam in het vizier kwam, is alleen maar logisch. Het geeft aan dat de geschiedenis een essentieel element vormt van de religieuze identiteit, ook zonder dat gesprekspartners elkaar daarop willen vastpinnen.

Dat vriendschappelijke betrekkingen in de dialoog tussen de godsdiensten soms ook tot overgang naar een andere religie of tot gemengde huwelijken kunnen leiden wordt doorgaans door alle betrokken religies afgekeurd. Ontegenzeggelijk is de rol van 'bekeerlingen' in de interreligieuze dialoog evenwel groot, al is die onderbelicht gebleven vanwege het 'taboe'. Eenieder heeft het recht heeft om de religie van zijn keuze aan te hangen. Dat is een verworvenheid van onze samenleving en wordt door Vaticaanse verklaring *Dignitatis humanae* ook voorgestaan. Toch kan van een religie niet geëist te worden dat ze iedere gelovige van harte in welke keuze ook toejuicht, zoals het postmodernisme in een seculiere samenleving zou wensen. Binnen een religie kan de overgang van een lid ervan naar een andere religie diep worden betreurd. In een democratische staat kan een religie geen dwangmiddelen aanwenden, behalve het appèl aan het geweten en excommunicatie, om invloed uit te oefenen.³⁴ Hoe dan ook is dit grensverkeer niet het doel van de dialoog en dient grensvervaging

³⁴ Zoals bekend is in de islam veranderen van religie verboden. In het jodendom rust hierop eveneens een zwaar taboe. Weinig bekend is dat ook door het katholicisme iemand die bewust de kerk verlaat voor een andere religie door de *Codex Iuris Canonici* (canones 751 en 1364) een 'apostaat' wordt genoemd, een afvallige. Zie: mgr. M. Fitzgerald, "Dialogue and Proclamation", A Reading in the Perspective of Christian-Muslim Relations', in: D. Kendall e. a. (red.), *In Many and Diverse Ways. In Honour of Jacques Dupuis*, New York 2003, p. 187.

de toenadering tussen de religies evenmin. Overigens zou dit thema een belangrijke plaats op de agenda van de dialoog tussen de godsdiensten moeten hebben.

III F: De dialoog als uitdaging voor de academische theologie

De dialoog tussen de religies is tot slot van groot belang voor de theologie als academische discipline. Deze dialoog is niet slechts een onderdeel van de theologie die voor het overige onveranderd blijft. De dialoog tussen de godsdiensten transformeert heel de theologie van binnenuit. De uitdaging van de interreligieuze dialoog is een nieuw paradigma: waardering voor een andere religie kan groeien zonder dat je eigen religieuze overtuiging daardoor in het nauw komt. Daartoe is een nieuwe benadering van de religieuze ander nodig. Niet langer is het model die van ware gelovige versus schismaticus, dwalende of ketter, maar een benadering waarin ook diepgaande verschillen als bij uitstek vruchtbaar en bewijs van onuitputtelijke goddelijke genade kunnen worden ontdekt. Allerlei metaforen van verwantschap zoals oudere broer en jongere broer, moeder en dochter of vader en zoon, kunnen helpen om de verhouding tussen religies beter te omschrijven. Deze metaforen dienen theologisch onderzocht om zowel de beperkingen als de onvermoede mogelijkheden aan het licht te brengen. Zo kan het fascinerend zijn om het jodendom als oudere broer van het christendom te betitelen, zoals paus Johannes Paulus II meermalen heeft gedaan. De kerk dient dan wel bereid zijn om zichzelf als de verloren zoon te beschouwen. Deze zoon keert terug naar het Vaderhuis, waar zijn oudste broer al die tijd al was. De kerk geroepen uit het heidendom, dat lijkt minstens één betekenis van de metafoer van jongste zoon, met alle bescheidenheid die daarbij hoort. Ook hier betreft het een inzicht dat in dialoog en ontmoeting tussen kerk en jodendom is opgedaan.

Het moge duidelijk zijn, de dialoog tussen de godsdiensten is van belang voor ethische oriëntatie, voor bezinning op de band tussen wetenschap en mensvisie, voor het wegnemen van spanningen in de samenleving, voor een helder zicht op tolerantie en vrijheid van meningsuiting, voor een theologie met veters naar de wereld. Ik hoop met deze leerstoel dialoog tussen de religies daaraan in de toekomst bij te dragen.

Een woord van dank geldt het College van Bestuur van de Universiteit van Tilburg die vertrouwen in mij en in de leerstoel *Dialoog tussen de godsdiensten* heeft gesteld. Graag dank ik ook de decaan van onze Faculteit Katholieke - Ook dank ik mijn ouders en mijn schoonouders die mij het geloof zo aansprekend hebben voorgeleefd. En mijn vrouw en kinderen verdienen de meeste dank omdat zij mij dagelijks trainen in een dialogische houding.

Tenslotte eindig ik graag met de woorden waarmee de apostel Paulus zijn gehoor groet:

“Broeders en zusters, blijf aandacht besteden aan al wat waar en edel is, rechtvaardig en rein, beminnelijk en aantrekkelijk, aan al wat deugd heet en lof verdient. En breng in praktijk wat u geleerd en overgeleverd is. Dan zal de God van vrede met u zijn” (Filip. 4: 8-9).

Ik heb gezegd.

Colofon

copyright

Prof.dr. M.J.H.M. Poorthuis

vormgeving

Beelenkamp ontwerpers, Tilburg

fotografie omslag

Ton Toemen

druk

PrismaPrint, Tilburg University

