

Vershil als belofte; voorwaarden voor het slagen van een interreligieuze dialoog

DR. J.W. KIRPESTEIN

Niet alleen het feit dat de samenleving steeds meer een multicultureel en multireligieus aanzien krijgt en mondialiseert, noopt tot initiatieven die de ontmoeting tussen religies, levensbeschouwingen en culturen moeten stimuleren. De groeiende aandacht voor de ontmoeting tussen culturen en voor de interreligieuze dialoog wordt ook gevoed door een westers cultuur-gevoel dat als postmodernisme wordt getypeerd. Postmodern denken hoeft niet in tegenstelling te staan tot joods en christelijk denken, maar maakt een verdieping en verbreiding van inzicht in eigen bronnen mogelijk. Bevragegt men het joodse en christelijke denken vanuit postmoderne invalshoek dan blijkt de ene Naam veel te zijn.

Er wordt in westerse landen, in politieke kringen en andere verbanden, steeds meer nadruk gelegd op de noodzaak dat verschillende religies en levensbeschouwingen zich met elkaar gaan verstaan. De wereld wordt steeds kleiner en culturen worden steeds meer met elkaar geconfronteerd.

In Nederland is het belang van de publieke dialoog tussen religieuze en levensbeschouwelijke tradities voor het voetlicht gehaald in het rapport *Gaven in overvloed* van het Wetenschappelijk Instituut voor het CDA. In dit rapport wordt betoogd dat levensbeschouwelijke tradities in een tijd van mondialisering niet ongestraft teruggedrongen kunnen worden naar het privé-domein, vanuit een zogenaamde boven alle levensbeschouwelijke tradities zich verheven wanende neutrale houding. Het is de houding die de overheersende liberale stroming kenmerkt. 'De samenleving verliest de mogelijkheid om over geloof werkelijk een dialoog aan te gaan. Zowel serieus als niet serieus, zowel goedwillend als kwaadwillend geloof worden dan niet aan kritiek onderworpen', aldus het rapport uit 1996'.

De opstellers van het rapport zijn niet blind voor het misbruik dat van religies en levensbeschouwingen in de geschiedenis is en wordt gemaakt. Religies kunnen verdelen. Ze blijven verdelen als er geen publieke dialoog op gang komt waarin vertegenwoordigers van religies bereid zijn elkaar op elkaars verschillen en bronnen te bevrageen en daarin van elkaar te leren. Elke religieuze en levensbeschouwelijke traditie staat bloot aan het gevaar van verstarring. Het blijft een



DR. J.W. KIRPESTEIN

gegeven dat religies en levensbeschouwingen cultuurdragers zijn en een publieke functie hebben. Het rapport laat zien dat religies en levensbeschouwingen voortkomen uit basale zinervaringen. Deze ervaringen zoeken betrokkenen in het dagelijks leven vorm te geven en in de loop van de geschiedenis steeds nieuw te interpreteren. Binnen tradities vinden daarom ook voortdurend processen plaats waarin mensen bezig zijn met interpretatie, zo kunnen we lezen in het rapport. Daarvan getuigen hun geschriften en grote voorbeelden. Als vertalingen van basale zinervaringen een eigen leven gaan leiden, schieten ze aan hun doel voorbij. Ze werken dan vervreemdend. Wat oorspronkelijk overlevering van de basiservaringen beoogde te zijn, is in de menselijke geesten gestold als dood concept of leeg ritueel. Het doel van interpretaties en vertalingen is om de kern van het menselijk leven rakende basiservaringen levend te houden. Het zijn deze basale zinervaringen die zich niet laten vangen, manipuleren en beheersen. Ze hangen samen met beleving en ontdekking van het wonder van het bestaan.² Tradities dienen elkaar in een dialoog op de basale zinervaringen kritisch aan te spreken. Het is deze dialoog die door paars wordt uitgesloten van het publieke domein. Deze dialoog dient echter juist op het publieke domein gevoerd te worden, wil er geen onverschillige en respectloze samenleving ontstaan. Een samenleving van cultuurrelativisme en cultuurnihilisme waarin vooroordelen domineren. Dit is één van de zorgen die de voorzitter van het CDA, M.L.A. van Rij, onder woorden bracht in het juninummer van *Christen Democratische Verkenningen*.³

➤ **Tradities dienen elkaar in een dialoog op de basale zinervaringen kritisch aan te spreken. Het is deze dialoog die door paars wordt uitgesloten van het publieke domein.**

In een artikel 'Tegen de stroom in' in 1997 in *Christen Democratische Verkenningen* liet H.M. Vroom zien hoe bovengenoemde neutrale levenshouding als een seculier soort geloof is gaan functioneren, met een absolute waarheidsaanspraak. Er wordt een abstracte mensvisie gedefinieerd waarin de autonomie van de individu boven alles wordt gesteld. Het rationele concept wordt als universeel geldend beschouwd en daarmee tot enige juiste beschrijving van de mens verheven, waaraan een smalle, puur op de individu gerichte moraal wordt ontleend. Pluraliteit vergt neutrale publieke sectoren, is het argument. Vroom geeft aan dat in werkelijkheid dit argument een negatie inhoudt van echt pluralisme. Hij schrijft: 'In alle vragen die met levensbeschouwingen en met 'goed leven en samenleven' te maken hebben, bestaat geen neutraliteit, maar wel kritische reflectie op tradities en dialoog tussen tradities.'⁴ De politieke relevantie van het rapport *Gaven in overvloed*, en van de artikelen van Vroom en Van Rij in *Christen Democratische Verkenningen* wil ik vanuit cultuur-filosofische invalshoek ondersteunen.

Niet alleen het feit dat de samenleving steeds meer een multicultureel en multi-religieus aanzien krijgt en mondialiseert, noopt tot initiatieven die de ontmoeting tussen religies, levensbeschouwingen en culturen moeten stimuleren. De

groeïende aandacht voor de ontmoeting tussen culturen en voor de interreligieuze dialoog wordt ook gevoed door een westers cultuurgevoel dat als postmodernisme wordt getypeerd. Het is een cultuurgevoel dat te maken heeft met een postliberale onvrede over oude liberale waarheidsaanspraken. Vanuit postliberale hoek wordt bijvoorbeeld onomwonden toegegeven dat er niet zo iets is als algemeen menselijk denken.⁵

Het postmodernisme behelst een deconstructie van de totaliserende tendenzen die klassieke westerse vormen van ontologisch denken - denken in termen van 'zijn' -, aankleven. Het zijn dergelijke tendenzen die ook volop aanwezig zijn in bovengenoemde neutrale levenshouding die zich boven levensbeschouwelijke tradities verheven waant. Waartoe leidt deconstructie? Deze vraag waarvoor het postmoderne denken mondiaal geworden mensen stelt, wil ik opvatten als een uitdaging. De vraag kan een opstap zijn naar een hermeneutiek van vertrouwen waarin tradities en culturen elkaar eerlijk en open leren bevragen, zonder tot een abstracte grootste gemene deler te willen komen.⁶ Ik wil duidelijk maken dat postmodern denken niet in tegenstelling hoeft te staan tot joods en christelijk denken, maar een verdieping en verbreding van inzicht in eigen bronnen mogelijk maakt. In tegenstelling tot wat J.D. Dengerink⁷ in zijn kritiek op Van Rij's initiatieven vreest, wordt het eigene van de joodse en christelijke wortels er opnieuw door blootgelegd. Bevraagt men het joodse en christelijke denken vanuit postmoderne invalshoek dan blijkt de ene Naam veel te zijn. Deze veelheid vertaalt zich in een ontmoeting met andere culturen en religies, in wederzijds luisteren, kritisch bevragen en leren. Blijken zal dat zonder eerbiediging van het volstrekte geheim van het transcendente 'andere', - waarnaar verwezen wordt in elkaars taal en tekst -, een ontmoeting niet tot stand kan komen. Ongeoorloofde grensoverschrijdingen hebben tot gevolg dat anderen niet langer gerespecteerd worden. Inhoud gaat heersen over houding.

Wil een interreligieuze dialoog een kans van slagen hebben...

Het postmodernisme kan, in het kort samengevat, beschouwd worden als een fase van reflectie op het vooruitgangsgeloof, het rationalisme, van de Verlichting en op de wijze waarop dit rationalisme zich ontwikkeld heeft. Het postmodernisme kijkt terug vanuit het besef dat dit vooruitgangsgeloof van de Verlichting schipbreuk heeft geleden. Het begrip 'postmodernisme' typeert een mentaliteit die grote vraagtekens zet bij alle als universeel gepresenteerde systemen van politiek, ethiek en religie, waarnaar de werkelijkheid zou moeten worden gemodelleerd. Het bekijkt met wantrouwen de drang in westerse filosofieën en theologieën om maar te willen funderen. Deze drang of neiging om te willen funderen, wordt kritisch onder de loep genomen. Heeft deze neiging nog een zeker recht of moet ze als laatste restant van funderingsdenken worden afgewezen?

Deze vraag brengt ons midden in de problematiek die betrekking heeft op de interreligieuze dialoog. In hoeverre heeft de interreligieuze dialoog nog kans van slagen als elk besef van verwondering en dientengevolge elk spreken van transcendentie, als elk onderscheid dat gemaakt wordt tussen bijvoorbeeld hemel en aarde, God en mens vermeden moet worden? Kan er dan nog wel een dialoog tot stand komen? Komt een dergelijke eis er niet op neer dat aan vertegenwoordigers van de religies gevraagd wordt om a-religieus te worden? Wat ze zich niet laten gezeggen. Is er niet een tussenweg mogelijk?

Ik wil uitgaande van de laatste vraag de posities van de filosofen Richard Rorty en Jacques Derrida met elkaar vergelijken. Ik besef dat ik met het stellen van deze vraag beide posities inkleur en ze daarbij kort door de bocht weergeef. Ik meen echter dat een samengebalde weergave van beide posities richtinggevend werkt. En om het ontdekken van een richting als antwoord op de vraag is het me te doen.

Beiden hebben min of meer eenzelfde vertrekpunt. Eenheid maakt plaats voor verschillen, het ene grote verhaal voor allerlei fragmenten, de ene cultuur voor verscheidenheid aan culturen, het collectieve verband voor onherleidbare posities, het ene verhaal voor de eigenaardigheid van elk afzonderlijk verteld verhaal. De werkelijkheid komt tot ons in teksten. Deze teksten worden steeds herverteld, herschreven. Zij vormen niet de enige juiste beschrijving van een mensenleven. Daarom worden er steeds alternatieve beschrijvingen gegeven. Elk vertellend individu komt in dit denken op zichzelf te staan en vertelt zijn of haar eigen verhaal. Hij of zij scheidt met zijn of haar alternatieve beschrijving, - en het daaraan verbonden andere taalgebruik -, een eigen identiteit. Dit beschrijven noemt Rorty een project van zelfcreatie. Het individu beschrijft zijn of haar zelf niet meer aan de hand van vaststaande universele criteria, ontleend aan het door het rationalisme geschapen idee van een centraal subject dat 'rede' is genoemd. Wie zo redeneert blijft de gevangene van de gedachte dat de beschrijving van de Verlichting en het rationalisme de enig juiste is. Het abstracte tijdloze rationalistische subject is een klein 'ik' geworden. Een project van zelfcreatie is altijd onvolledig en onvoltooid, aldus Rorty. Het leven van zelfcreatie kan niet autonoom zijn. Het kleine 'ik' blijft klein, omdat het afhankelijk is van anderen en deel uitmaakt van een web van relaties dat voortdurend opnieuw geweven moet worden.⁸

Voor Rorty is de tekst een gereedschap dat door mensen in het project van zelfcreatie wordt gehanteerd.⁹ Hij wil daarbij geen enkele ruimte laten voor de notie dat er niet-menselijke krachten zijn waaraan mensen verantwoording verschuldigd zijn. Er is geen hoger standpunt waartegen we kunnen zondigen. Rorty is niet in staat om nog langer enig nut te zien in de notie dat 'eindige, sterfelijke, contingent bestaande menselijke wezens de betekenis van hun leven zouden ontleenen aan iets anders dan eindige, sterfelijke, contingent bestaande menselijke

wezens'.¹⁰ Ethiek is daarom niet in een universeel stelsel te vatten en wordt gesitueerd in de sfeer van menselijke empathie, de emoties. (In dit verband wil ik erop wijzen dat Ab Klink een lezenswaardig essay over de emotionele democratie heeft geschreven.)¹¹ Achter het formuleren van een algemeen erkend ethos wordt door hem een metafysische funderingspoging vermoed, een ongeneeslijke metafysische drang, die de vrijheid van de mens in gevaar brengt.¹² Rorty ziet dat naast de eis van zelf-creatie ook die van menselijke solidariteit, naast die van particuliere autonomie ook die van rechtvaardigheid bestaat. Rorty wil echter afzien van elke poging om beide genoemde eisen in één theorie, in één structuur, van denken en taal samen te brengen. Hij laat de spanning bestaan. We moeten ons ermee tevreden stellen dat de eisen van zelf-creatie en menselijke solidariteit even geldig, maar altijd onverenigbaar zijn. Maar hoe kan voorkomen worden dat mensen de eis van menselijke solidariteit toch niet opofferen aan hun verlangens naar zelf-creatie en particuliere autonomie? Ironie als levenshouding, dat is bewuste relativering van eigen verlangens en eigen overtuigingen in vergelijking met die van anderen, is daarvoor noodzakelijk. Ironici zijn mensen die ontvankelijk blijven voor menselijke solidariteit.¹³

Anders dan Rorty, die een spreken in termen van transcendentie, van God en mens, hemel en aarde wil ontwijken, is de Franse filosoof Derrida. Derrida gebruikt dat vocabulair wel, maar ijkt dit voortdurend. Hij doet dit aan de hand van oude teksten, die hij becommentarieert. Teksten bijvoorbeeld van Plato en van mystici als Dionysius de Areopagiet, Meister Eckhart en Angelus Silesius. Derrida benadrukt dat teksten hun onkenbare geheim blijven behouden.¹⁴ De verteller kan in zijn of haar alternatieve beschrijving nooit het geheim in zijn of haar greep krijgen. Er is in de tekst een de lezer overstijgende dimensie die hij of zij te respecteren heeft. Deze de verteller overstijgende dimensie is tegelijkertijd volledig onkenbaar en onnoembaar. Dit transcendente 'andere' is er en is er niet. Over het transcendente 'andere' als zodanig kan niets gezegd worden. Het houdt zich op aan de grens en verdwijnt tegelijk achter de grens. De naam 'God' is een begrip dat zich op de grens aandient. Het transcendente 'andere' laat zich niet vanuit het klassieke filosofische ontologische denken en spreken, - in termen van 'zijn' -, benoemen. Elke poging tot benoemen, doet tekort aan de transcendentie van het 'andere', heft de transcendentie zelfs op. Het 'andere' of de naam 'God' is voor Derrida geen aanduiding van een hoogst zijnde, van een positieve oneindigheid achter de grens. Alle bepalingen en ontkenningen gaan restloos in de transcendentie van God op. De naam 'God' beschrijft 'God' niet. Derrida wil 'God' als transcendente werkelijkheid volstrekt transcendent laten blijven. De naam 'God' is een menselijke denkfiguur die verschijnt in het verschil, die verwijst naar het onbereikbare. 'God' is voor Derrida de naam van de grondeloze verzinking, van de eindeloze verwoestijning van de taal.¹⁵ 'God' is geen naam

voor 'zijn', maar als naam van de terugtrekking van de taal is 'God' in het denken van Derrida 'gebeuren'. Het grenspunt is doorlopend verdwijnpunt.¹⁶ Het is in het verschil dat betekenissen van woorden en teksten zich voortdurend vernieuwen en plaats voor elkaar kunnen inruimen. In het verschil, op de grens, komt eerbied tot uitdrukking voor het blijvende geheim van het transcendente 'andere' waarnaar steeds verwezen wordt. Krachtens de eerbied voor het geheim van het transcendente 'andere' scheidt elke verwijzing ruimte voor een nieuwe verwijzing. Zodra een verwijzing zich van het geheim van de transcendentie meester wil maken, - dit geheim annexeren wil -, en op grond van de transcendentie een plek voor zichzelf alleen claimt, wordt de verwijzing een bedreiging voor de vrijheid van anderen. Er is geen reden meer de ander te eerbiedigen. De plek is geen tent meer die opgebroken kan worden. De plek wordt gesacraliseerd.¹⁷ Transcendentie wordt dan een reden voor oorlog, voor verbitterde strijd om plaatsen. (De recente oorlog in Kosovo met bijvoorbeeld de actueel gehouden mythe van de slag op het Merelveld is hier een voorbeeld van) Derrida laat zien dat echte eerbiediging van het geheim van de transcendentie desacraliserend¹⁸ werkt, waardoor mensen elkaar leren te respecteren, wat veel meer is dan elkaar tolereren. Tolerantie behelst nog niet meer dan een wapenstilstand. In het verschil wordt een belofte zichtbaar. Op de grens ontstaat hoop, zonder dat deze hoop utopisch en totalitair kan worden. Deze belofte van het verschil geeft mensen toekomst, omdat zij de toekomst open laat. De belofte is voor Derrida een voorwaarde voor politiek en economie. In de eerbiediging van het geheim van het andere drukt zich geen abstract maar een concreet menselijk ethos uit. Een mens wordt, op de grens, zichzelf en zijn of haar verantwoordelijkheid bewust. Dit ethos beschermt zowel de leefruimte van mensen, als het functioneren van de democratie. Het oor hebben voor de belofte is als levenshouding meer dan ironie.

Er blijft echter een moeilijkheid bestaan in de redenering van Derrida. Deze moeilijkheid zit niet in de consistentie van Derrida's betoog. Derrida beschrijft hoe er op de grens een appèl of gebod uitgaat naar de mens dat hem of haar wegroept uit de anonimiteit. Het 'andere' evenwel, dat achter dit gebod schuilt, geeft de volstreckte transcendentie niet prijs en blijft ontoegankelijk en afwezig. Het gebod dat mensen verplicht en verantwoordelijk maakt, verantwoordt zichzelf niet, dat wil zeggen niet op onto-theologische wijze. Er is slechts eenrichtingsverkeer. Het 'andere' gebiedt mij, zonder daarbij uitleg of argumentatie te geven. Geen sprake kan er zijn van *do ut des*, van een gehoorzamen omwille van een vooruitzicht, van loon, van een schadevergoeding. Het gebod zou dan een deel zijn van een 'economie', waarin het 'andere' geworden is tot een functie.¹⁹ Tot zover ga ik met Derrida mee. Derrida blijft zich echter bewegen, - zij het op negatieve wijze -, binnen het taalveld dat kenmerkend is voor het klassieke ontologische denken. Door de onkenbaarheid van het transcendente 'andere' te be-

nadrukken, lijkt hij dit 'andere' geheel buiten de horizon en zorg van mensen te plaatsen. Verantwoordelijkheidsbesef wordt gerelateerd aan afwezig en verdwijnend 'zijn' en niet aan bijvoorbeeld menselijk lijden. Verantwoordelijkheid wordt nog geen sociaal gebeuren. Derrida geeft niet aan hoe verantwoordelijkheid zich vertaalt tot een ontmoeting van concrete mensen uit verschillende achtergronden en levensbeschouwingen. Ontmoeting, medelijden, liefde, trouw laten zich niet in termen van afwezig of verdwijnend 'zijn' omschrijven. In ontmoeting, medelijden, liefde, trouw kan het afwezige transcendent 'andere', toch worden ervaren als aanwezigheid. Het afwezige transcendent 'andere' krijgt, met een term van Emmanuel Levinas, gelaat.

De kritiek van Derrida op Levinas is dat Levinas zich niet zo van de ontologie heeft vrijgemaakt als hij wil doen geloven. Levinas dreigt terug te vallen in het 'zijn' door zijn neiging 'God' een positieve alteriteit te laten zijn achter het gelaat van de ander. De oneindigheid van de ander aldus Derrida laat zich niet zeggen.²⁰ Wat blijft staan, is evenwel dat het gelaat van de ander op een heel eigen wijze kan getuigen van een transcendent oneindigheid, niet als 'zijn', maar als daad. In het gelaat kan het transcendent 'andere' ervaren worden als een paradox van afwezigheid en aanwezigheid tegelijk.

Hoe modern kan een postmoderne politieke moraal zijn?

Samenvattend kan gezegd worden dat een postmoderne levenshouding, gezien vanuit Derrida, zich niet verzet tegen door geschiedenis en cultuur gestempelde uitdrukkingsvormen van religies en levensbeschouwingen als zodanig. Dit verzet richt zich veeleer tegen de sacralisering en verabsolutering van dergelijke uitdrukkingsvormen, rituelen en gewoonten, waarin de eerbied voor het transcendent 'andere' verdwijnt en daarmee ook de eerbiediging van anderen. Rorty's stelling is: je moet besef hebben van de betrekkelijke geldigheid van je eigen overtuigingen en er niettemin onwrikbaar voor staan.²¹ Echter, elke vraag naar transcendentie wijst hij af. Van elk vocabulair dat naar fundering tendeert, wil hij vrij blijven. Rorty maakt zo echter een dialoog tussen religies problematisch, omdat hij daarmee taalvelden die bij religies opgeld doen, buitensluit. Hij confronteert massieve vormen van funderingsdenken binnen religies niet kritisch met de eigen wortels en bronnen van betreffende religies.

We zien daarnaast gebeuren dat ironie, in tegenstelling tot hetgeen Rorty beoogt, voedingsbodem kan worden voor een levenshouding waarin individuen zich eenzijdig richten op handhaving van eigen autonomie en macht. Het modernisme zet zich in een postmoderne gedaante gewoon voort. Ieder doet wat goed is in eigen ogen en zoekt verbetering naar nieuwe vormen om eigen autonomie vorm te geven, zonder zich om de ander echt te bekommeren. De bekommernis met de lijdende naaste verzakelijkt en beperkt zich tot een geldelijke

donatie aan hulpverlenende instanties, zonder dat er sprake is van echte solidariteit.

Waartoe de politieke vertaling leidt van deze postmoderne levenshouding beschrijft Ernst M.H. Hirsch Ballin²² in een bespreking van de *Collected Papers* van John Rawls. De liberaal Rawls definieert in deze artikelen een sleutelbegrip voor een nieuwe politiek neutrale theorie. Hij neemt afstand van het in 1971 in zijn *Theory of Justice* verdedigde inhoudelijke criterium van *fairness* dat als politieke moraal op algemene aanvaarding moest kunnen rekenen. In zijn nieuwe theorie wil hij op een andere wijze ruimte creëren voor de verscheidenheid aan filosofische, morele en religieuze ideeënstelsels die mensen zijn toegedaan. Deze ruimte ontstaat door overlappende consensus. De ruimte moet neutraal blijven. De overlappende consensus kan er dus slechts één zijn die zich onthoudt van elke beschouwing die enige inhoudelijkheid zou kunnen verraden, dus ook van de inhoudelijk liberale. Daarmee zet Rawls ter wille van de overlappende consensus inhoud en levensbeschouwing tussen haakjes. Consensus kan er slechts zijn over formele criteria. Rawls geeft een theoretische legitimatie van procedures die ervoor moeten zorgen dat instituties en culturen elkaar niet in de weg zitten. Hij ziet, aldus Hirsch Ballin, in een dergelijke ideologische evacuatie van de politieke theorie het ideale kader voor een pluriforme samenleving. Hirsch Ballin vraagt zich echter af wat de winst van deze terugtocht is. Is dit politiek recht doen aan het pluralisme van de hedendaagse samenleving? Is het voldoende om de gemeenschappen met hun verschillende levensbeschouwingen en culturele achtergronden als geïsoleerde eilanden naast elkaar te laten bestaan? Hirsch Ballin voorspelt onvrede en frustratie, omdat mensen en instituties niet het gevoel krijgen dat zij recht van bestaan hebben. Zij worden immers niet echt gehoord. Hirsch Ballin's artikel is te lezen als een pleidooi voor een interreligieuze dialoog, waarin mensen elkaar en elkaars bronnen en tradities kritisch bevragen op de eerbiediging van de grens van het transcendente, opdat een ontmoeting een reële kans kan krijgen.

✦ De school toonde een dubbele moraal waar zoveel Nederlanders aan mank gaan: je mag wel een identiteit hebben, maar deze niet in de openbaarheid vertonen.

Interreligieuze dialoog

De noodzaak van een dergelijke ontmoeting kwam in Nederland aan het licht toen een openbaar 'neutraal' lyceum in het midden van het land een aantal moslimleerlingen een gebedsruimte weigerde. De schoolleiding beriep zich op procedurele criteria. Neutraal werd dus gedefinieerd als formeel. Volgens rabbijn Evers (*Trouw*, 21 december 1999) getuigde de afwijzende opstelling van de schoolleiding van een gebrek aan respect voor de identiteitsworsteling van moslimkinderen. Identiteit en openbaarheid horen volgens Evers samen. De school toonde een dubbele moraal waar zoveel Nederlanders aan mank gaan: je mag wel een identiteit hebben, maar deze niet in de openbaarheid vertonen.

Paul Cliteur schreef (*Trouw*, 24 december 1999) in een reactie op rabbijn Evers dat de vrijheid van godsdienst ondermijnd wordt als het openbaar onderwijs zich met het actief faciliteren van godsdienstige praktijken moet gaan bezig houden. Voor het dragen van hoofddoekjes of het vrijgeven van kinderen voor een Suikerfeest hoeft een school geen faciliteiten te verschaffen. Het vrijgeven van gebedsruimten tast volgens Cliteur het puur formeel neutrale karakter van de openbare school aan. Cliteur werpt zich op als een pleitbezorger van dit formeel neutrale karakter van het openbaar onderwijs. Iedereen is vrij zich buiten de schooltijden terug te trekken in eigen huis en kring om daar de eigen religieuze praktijken te beleven. In Cliteurs argumentatie, die veel van die van Rawls wegheeft, blijft de ontmoeting tussen de culturen op het publieke domein problematisch.

Het denken van Derrida kan belangrijke impulsen geven die deze ontmoeting mogelijk maken. Ouders en kinderen dienen onderlinge verschillen te gaan zien als kansen. Verschillen worden voor hen kansen en beloften waar zij het geheim van de transcendentie leren te eerbiedigen. De openbare school speelt hierbij dan zeker een faciliterende rol. Het is een zaak van opvoeding en onderwijs. De rector van bovengenoemd lyceum liet het na - voorzover ik kan overzien - om zulk een ontmoeting waarin de verschillende culturen elkaar bevragen op gedeeld respect voor het transcendente te organiseren, evenals op respectloze overschrijdingen van grenzen.

Een hernieuwde oriëntatie op christelijke wortels

✂ Tegenstellingen kunnen samengaan, zonder dat ze elkaar uitsluiten.

Een denker als Derrida laat zien hoe post-modern denken gepaard kan gaan met een hernieuwde oriëntatie op de christelijke wortels. Vanuit postmoderne optiek is de christelijke identiteit, geënt op de joodse Thora, van zichzelf al pluraal. Zij is van meet af aan al in gesprek met andere culturen en religies. Zij houdt in haar benoemen van de Naam rekening met de voorlopigheid van elke verwoording. Ze zoekt altijd al naar de vertaling en is als gesprek zelf historie en cultuur geworden. Bij alle zoeken is er ook sprake van een, zij het doorlopend historisch en cultureel bepaald, vinden. De tekst en de taal van de bijbel en andere geschriften blijven niet geheel onkenbaar. Elk spreken is een spreken in voorlopigheid, maar deze voorlopigheid en historisch culturele beperktheid houden een belofte in voor een nieuw spreken in de toekomst.

Een multiculturele samenleving hoeft niet op gespannen voet te staan met Jeruzalem evenmin als omgekeerd. De Thora die van Jeruzalem uitgaat is niet totalitair, maar intermenselijk en intercultureel, uitnodigend voor vele volken en daarbij uit op wederzijdse verrijking.²³ De verschillende culturen blijven hun eigen talen spreken met hun eigen specifieke betekenis. Genesis 11 verhaalt van de ondergang van een monolitische totalitaire cultuur, veroorzaakt door een

spraakverwarring. Symbool voor deze cultuur was de bouw van een toren die tot aan de hemel moest reiken. De diversiteit brak een ban. De spraakverwarring gaf mensen weer de mogelijkheid om elkaar in elkaars differentie te ontmoeten. De *midrasj* op Genesis 22 gaat in op de etymologie van de naam Jeruzalem. De naam is een *dualis*. Door de kanaänitische priester-koning Melchizedek is de stad Salem (vrede, Genesis 14) genoemd, door Abraham Jireh (Hij zal zien, Genesis 22).

Volgens de *midrasj* is er bewust geen keuze gemaakt tussen deze twee namen, die voor verschillende culturen staan. De naam Jeruzalem is van beide.²⁴ In de dualis blijft het verschil zichtbaar, evenals de belofte.

Tegenstellingen kunnen samengaan, zonder dat ze elkaar uitsluiten. Het inzicht in het samengaan van tegenstellingen wordt geopend door de belofte die zich in termen van Derrida op de grens telkens weer aandient. De belofte vraagt om een levenshouding die uitdrukking is van respect voor de transcendentie van de ander, als voorwaarde voor vertrouwen en verwachten.

Vanuit het perspectief van verschil en belofte doemt een mondiale levenshouding op, die de dialoog en ontmoeting van mensen met verschillende religieuze en levensbeschouwelijke achtergronden zou kunnen bevorderen. Dat is geen zaak van epistemologie, maar vooral van het hart. Deze houding is noodzakelijk wil er zich een proces van wederzijds leren en inzicht verwerven, kunnen voltrekken. Ze is ook voorwaarde voor politiek en economie, immers het gaat om het openhouden van de ruimte waarin mensen menselijk kunnen leven en de democratie kan functioneren. Aan mondiale problemen zal alleen het hoofd geboden kunnen worden vanuit een levenshouding die verschil als belofte kan ervaren. Vanuit de christen-democratie kunnen hiertoe belangrijke impulsen uitgaan. Zeker, omdat zij vanuit haar wortel, met de woorden van *Gaven in overvloed*, principieel kiest 'voor een in beginsel onbelemmerde bestaansmogelijkheid van godsdienstig en levensbeschouwelijk pluralisme, vooral ook omdat – vanuit christelijk perspectief – dwang en geloof zich antagonistisch tot elkaar verhouden'.²⁵

Dr. J.W. Kirpestein is voorzitter van de stichting Encounter of worldviews towards a global ethos.

Noten

1. *Gaven in overvloed, Europees cultuurbeleid in christen-democratisch perspectief*, Wetenschappelijk instituut voor het CDA, 's Gravenhage 1996, blz.140.
2. *Ibidem*, blz.29 e.v.
3. Mr. M.J.A. van Rij, 'Centrum ziet religie als bindend element voor samen-

- leving' in *Christen Democratische Verkenningen*, nr.6, 2000, blz.30.
4. Prof.dr. H.M. Vroom, 'Tegen de stroom in' in *Christen Democratische Verkenningen*, 9, 1997, blz.485.
 5. Ibidem, blz.485 e.v.
 6. Vgl. voor de uitdrukkingen 'hermeneutiek van wantrouwen' en 'hermeneutiek van vertrouwen' M.E. Brinkman, *Verandering van geloofsinzicht, oecumenische ontwikkelingen in Noord en Zuid*, Meinema, Zoetermeer, 2000, blz.32 e.v.
 7. Zie dr. J.D. Dengerink, 'Een nieuwe koers: van CDA naar RDA?' in *Christen Democratische Verkenningen*, 6, 2000, blz.22 e.v.
 8. Richard Rorty, *Contingentie, ironie en solidariteit*, Kok Agora, Kampen, 1992, blz.71 e.v.
 9. Vgl. Richard Rorty, *Contingentie, ironie & solidariteit*, blz. 54.e.v. en Richard Rorty, *Essays on Heidegger and others, philosophical papers, volume 2*, Cambridge University Press, (1991), 1997, blz. 3 e.v.
 10. Richard Rorty, *Contingentie, ironie en solidariteit*, blz.76.
 11. Zie Ab Klink, 'Het uithoudingsvermogen van burgerzin' in Bart Gijsbertsen en Jan Willem Kirpestein, *De terugkeer van de mens, uit de ban van het cartesische denken, essays over waarden en normen*, Boekencentrum, Zoetermeer, 1999, blz.82-97.
 12. Vgl. Richard Rorty in *Deconstruction and pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Routledge, London en New York, 1997, blz.13 e.v.
 13. Vgl. Richard Rorty, *Contingentie, ironie en solidariteit*, blz. 18 e.v. en Ab Klink 'Het uithoudingsvermogen van burgerzin' in *De terugkeer van de mens*, blz. 88 e.v.
 14. Vgl. Jacques Derrida in *Deconstruction and pragmatism*, ed. Chantal Mouffe, Routledge, London en New York, 1997, blz. 79 e.v.; Jacques Derrida in Harold Coward and Toby Foshay, *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press, 1992, blz. 314 e.v.; Joseph Stephen O' Leary, *Religious pluralism and christian truth*, Edinburgh University Press, 1996, blz. 124 e.v. en Ilse N. Bulhof, *Van inhoud naar houding, een nieuwe visie op filosoferen in een pluralistische cultuur*, Kok Agora, Kampen 1995, blz. 75.e.v.
 15. Jacques Derrida, 'God' *Anonymus*, ingeleid en vertaald door Rico Sneller. Agora/ Pelckmans, Baarn, Kapellen, 1998, blz.59.
 16. Rico Sneller heeft hierover uitvoerig geschreven in zijn proefschrift *Het Woord is schrift geworden, Derrida en de negatieve theologie*, Kok, Kampen, 1998, blz.353 -393.
 17. Ibidem, blz. 365 e.v.
 18. Vgl. Jacques Derrida, Gianni Vattimo en Hans-Georg Gadamer, *God en de godsdienst, gesprekken op Capri*, Agora/ Pelckmans. Kampen/Kapellen, 1997, blz. 97.

19. Vgl. Rico Sneller, *Het Woord is schrift geworden*, blz.382 e.v.
20. Vgl. Emmanuel Levinas, *Het menselijk gelaat, Essays van Emmanuel Levinas*, Ambo/Baarn, 1969, Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Levinas, een biografie*, Ambo/Baarn, 1996, blz.278 e.v., Rico Sneller, *Het Woord is schrift geworden*, blz.369.e.v.
21. Richard Rorty, *Contingentie, ironie en solidariteit*, blz.77.
22. Vgl.Ernst M.H. Hirsch Ballin. "Terugtocht uit de ware samenleving." Verzamelde artikelen van John Rawls' in *NRC Handelsblad* 19 november 1999.
23. Vgl. Abraham Joshua Heschel. 'No Religion Is an Island' in *Moral, grandeur and spritual audacity*, The Noonday Press, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1998, blz.247 e.v., en Joseph Stephen O' Leary, *Religious pluralism and christian truth*, Edinburgh University Press, 1996.
24. Vgl. Midrash Rabbah, *Genesis, volume one*, tr. Rabbi Dr. H. Friedman B.A., Ph.D., The Soncino Press, London/New York, 1983, blz. 500. Jireh Salem betekent dan: Hij zal in vrede voorzien.
25. *Gaven in overvloed*, blz.149.