

## Religieuze waarheid, wijsheid en de uitdaging van het pluralisme

Peter Jonkers

### 1. Inleiding

In onze tijd voelen religieuze mensen zich vaak geklemd zitten tussen hun aanspraken op de waarheid van hun geloof en de publieke opinie, die dergelijke aanspraken ervaart als een intolerante machtsgreep en een bedreiging van het levensbeschouwelijke pluralisme. Daarom gaan er regelmatig stemmen op om de religie strikt tot de privésfeer in te perken, dit in tegenstelling tot een groot deel van de 19<sup>e</sup> en 20<sup>e</sup> eeuw, toen religies nog een dominante en relatief onomstreden positie in de samenleving hadden. Deze spanning tussen de eis van gelovige mensen om de waarheid van hun geloof publiek te mogen uiten en de problemen die een steeds pluralistischer wordende samenleving daarmee ondervindt is het thema van deze bijdrage. De vraag die ik probeer te beantwoorden is of een benadering van religieuze waarheid in termen van praktische wijsheid kan bijdragen tot een vermindering van deze spanning. Daartoe ga ik eerst dieper in op de verschillende dimensies van religieuze waarheid, daarna onderzoek ik de relatie daarvan met (praktische) wijsheid, en tenslotte stel ik de vraag of die benadering antwoorden kan bieden op de uitdaging van het pluralisme.

### 2. Religieuze waarheid

Een van de belangrijkste, maar ook meest controversiële kenmerken van religies is dat ze aanspraak maken op waarheid. Zij beroepen er zich erop dat God het ware wezen van de werkelijkheid heeft geopenbaard en sporen iedereen aan om het licht daarvan te leven. Over de vraag of die waarheidsaanspraken vooral doctrinair, moreel, spiritueel of ritueel van aard zijn, verschillen de religies onderling van mening, maar feit is *dat* ze allemaal aanspraak maken op waarheid. Op die manier kunnen religies bovendien hun identiteit en verschil met andere religies en seculiere levensbeschouwingen markeren. Wat het christendom betreft is deze aanspraak op waarheid een regelmatig terugkerend thema, vanaf de brieven van Paulus tot in onze tijd,<sup>1</sup> en ook in andere wereldreligies, zoals het

---

<sup>1</sup> Vgl. bijv. Kol. 1, 5f.: "Daarover [d.w.z. over wat in de hemel voor u gereedligt] hebt u gehoord toen aan u de waarheid verkondigd werd en het evangelie u bereikte." Een hedendaags voorbeeld van het beroep op

hindoeïsme, het boeddhisme, het jodendom en de Islam vinden we gelijkaardige aanspraken op waarheid.<sup>2</sup> Aanspraken op waarheid zijn echter niet alleen kenmerkend voor religies, want ook seculiere samenlevingen verwijzen daar regelmatig naar, natuurlijk niet op grond van goddelijke openbaring, maar door beroep te doen op essentiële waarden, de grondwet of de mensenrechten.

Religieuze waarheidsaanspraken zijn evenwel niet alleen belangrijk, ze zijn ook zeer omstreden, aangezien ze gebruikt kunnen worden om de (religieuze) ander uit te sluiten: als mijn religie de enig ware is, zijn alle andere religies en seculiere levensbeschouwingen per definitie vals en dwalen de mensen die deze overtuigingen aanhangen. En omdat een dwaling geen rechten heeft, kunnen de mensen die dwalen ook geen tolerantie verwachten, laat staan de vrijheid claimen om hun overtuigingen publiekelijk te tonen. Van deze radicale tegenstelling tussen de ene ware leer en de vele heilloze dwaalleren zijn er talloze voorbeelden, zowel in de geschiedenis van de godsdiensten als in die van seculiere ideologieën. Omdat zo'n exclusief beroep op waarheid gemakkelijk tot intolerantie en geweld kan leiden is het niet verwonderlijk dat onze hedendaagse, pluralistische samenleving het moeilijk vindt om daarop gepast te reageren. Wanneer gelovige mensen bij voorbeeld hun opvattingen inzake abortus en euthanasie, homoseksualiteit in het publieke debat inbrengen, of zich in de publieke ruimte willen manifesteren via bepaalde kledingvoorschriften en rituele praktijken, stoten ze vaak op onbegrip of hoongelach. Soms worden dit soort publieke uitingen zelfs via juridische weg aan banden gelegd met een beroep op mensen- of dierenrechten.

Ook al zijn alle grote religies op zoek naar een waar inzicht in God of het goddelijke, zij verschillen onderling in hun opvattingen over de gestalte van die waarheid. Volgens een courante indeling kunnen we vijf dimensies van religieuze waarheid onderscheiden. Waarheid kan in de eerste plaats verwijzen naar de leer van een religieuze traditie, de *doctrina*, een voor iedereen toegankelijke inleiding in de belangrijkste leerstellingen van het geloof. Een ander aspect van religieuze waarheid is dat gelovigen deze leer of onderdelen daarvan niet alleen *kennen*, maar ook *erkennen* en aanvaarden; dit zijn de

---

religieuze waarheid in het katholicisme zijn de openingszinnen van de in december 2017 verschenen apostolische constitutie *Veritatis Gaudium* van paus Franciscus: "De vreugde van de waarheid drukt de onrust van het hart van de mens uit totdat hij het Licht van God heeft ontmoet, daarin woont en dat Licht met allen deelt. De waarheid is immers geen abstracte idee, maar is Jezus zelf, het Woord van God, in wie het Leven is, het Licht van de mens." Paus Franciscus, *Apostolische constitutie Veritatis Gaudium* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2017). 1.

<sup>2</sup> Voor een diepgaande studie over de waarheidsaanspraken van de grote wereldreligies vgl. Henk Vroom, *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives* (Grand Rapids MI: Eerdmans, 1989).

*veritates* van een religie. Om te kunnen spreken van een waarachtig geloof moeten mensen bovendien hun leven in het teken stellen van de waarheid van de *doctrina* en de *veritates*. Deze dimensie van religieuze waarheid wordt de *vera religio* of het geleefde geloof genoemd. In de vierde plaats kan de term religieuze waarheid gebruikt worden om te verwijzen naar een schouwen van de transcendente Waarheid, het *intellectus verus*; dit is de mystieke ervaring van heil en verlossing waarin het gelovige zoeken naar inzicht zijn uiteindelijke bestemming bereikt. De laatste en belangrijkste dimensie van religieuze waarheid betreft de *veritas*: God zelf is de ultieme en absolute waarheid, d.w.z. ware kennis, waarlijk zijn en waarachtig handelen. De grote wereldreligies incorporeren de meeste (maar niet noodzakelijk alle) dimensies van religieuze waarheid, maar het belang dat zij aan deze of gene dimensie hechten verschilt: in de christelijke traditie heeft de aanvaarding van de objectieve waarheid (*veritates*), zoals die verwoord wordt in de catechismus en de geloofsbelijdenis (de *doctrina*) een dominante plaats, terwijl in jodendom de nadruk ligt op de *vera religio*, het gelovige leven in overeenstemming met de Thora, net zoals in de Islam, waar het woord 'islam' onderwerping aan Allah betekent. In het Zen Boeddhisme gaat het dan weer vooral om het verwerven van een waar inzicht in de transcendente waarheid (*intellectus verus*), die ontoegankelijk is voor de normale, discursieve rede. En tenslotte wordt God in alle monotheïstische religies als de ultieme waarheid (*veritas*) gezien.<sup>3</sup>

Om de kernvraag van deze bijdrage, de complexe relatie tussen religieuze waarheid en pluralisme te kunnen beantwoorden, is het van belang om het verband tussen de geleerde en persoonlijk toegeëigende geloofswaarheid (de *doctrina* en de *veritates*) en de inbedding daarvan in het geleefde praktische of contemplatieve religieuze leven (de *vera religio* en het *intellectus verus*) nader te onderzoeken. Daarbij zal ik me vooral, maar niet uitsluitend, concentreren op de gestalte van deze verhouding in het christendom. De cruciale functie van de *doctrina* en de *veritates* bestaat erin de *vera religio* en het *intellectus verus* inhoud en richting te geven, en zo de identiteit van de geloofsgemeenschap rondom een aantal objectieve geloofswaarheden, morele regels en rituele voorschriften tot stand te brengen. Maar op het niveau van de *doctrina* en de erkenning daarvan in de *veritates* blijft de religieuze waarheid nog iets uitwendigs en intellectueels. Daarom moet de gelovige haar hele actieve en contemplatieve leven in het teken van de geloofswaarheid plaatsen en zo de waarheid van het geloof inbedden in de *vera religio* en het *intellectus verus*.<sup>4</sup> Op die

---

<sup>3</sup> Vroom, *Religions and the Truth*, 302ff.

<sup>4</sup> Vroom, *Religions and the Truth*, 311-14. Vroom baseert zich voor zijn visie op de geleefde geloofswaarheid op het werk van Wilfred C. Smith, *Questions of Religious Truth* (New York: Scribner, 1967).

manier wordt de objectieve en algemene leer of de *doctrina* geïnterpreteerd en vertaald naar de culturele situatie van de geloofsgemeenschap en het charisma van de individuele gelovige.<sup>5</sup>

In dit verband is het de moeite waard om na te gaan waarom het christendom in de loop van zijn geschiedenis zo veel nadruk is gaan leggen op de geloofsleer, terwijl andere religieuze tradities, zoals het jodendom en de Islam, veeleer de geleefde religie centraal stellen. Volgens de interessante interpretatie van Pierre Hadot, die ik hier volg, ontwikkelde het christelijk geloof zich in een culturele context die sterk door de filosofie, meer bepaald het neoplatonisme gekleurd was. Het was dan ook niet verwonderlijk dat de theologie gebruik maakte van filosofische begrippen als natuur, wezen, substantie en hypostase om een aantal belangrijke leerstellige vraagstukken op te lossen, zoals dat van de triniteit, de incarnatie en de transsubstantiatie.<sup>6</sup> Aanvankelijk waren deze problemen van de christelijke *doctrina* nog ingebed in de ascetische en spirituele levenswijze van de *vera religio* en het *intellectus verus*, maar in de loop van de middeleeuwen werd de christelijke theologie steeds meer een theoretisch-academische aangelegenheid, zodat haar band met de geleefde religie losser werd. Voor een concreet voorbeeld van deze ontwikkeling hoeven we alleen maar de persoonlijke en doorleefde stijl van de *Confessiones* van Augustinus te vergelijken met het theoretische, academische karakter van de *Summa theologiae* van Thomas van Aquino. Belangrijke andere factoren in deze ontwikkeling waren de oprichting van de universiteiten vanaf het einde van de 11<sup>e</sup> eeuw en het bekend raken van (vertalingen van) de werken van Aristoteles in West-Europa een eeuw later. Voordat ze aan hun studie van de theologie konden beginnen, moesten de studenten eerst in de artes-faculteit een filosofisch curriculum volgen, waarin ze vertrouwd werden gemaakt met het filosofische begrippenkader dat diende als instrument voor de theoretische verheldering van de *doctrina*. In de loop van de moderne tijd kwam daar nog bij dat de christelijke religie in concurrentie kwam met het mechanistische wereldbeeld van de wis- en natuurkunde en het determinisme van de evolutietheorie. Om zich tegen het succes van die streng wetenschappelijke leer te kunnen verdedigen ging de theologie haar leerstellige, wetenschappelijke karakter verder ontwikkelen. Vanwege de dominantie van dit type theologie, in het bijzonder de neoscholastiek, aan de theologische faculteiten en in de teksten van het kerkelijk leergezag kwam de nadruk steeds meer te liggen op de *doctrina* ten nadele van de *vera religio*, een ontwikkeling die voortduurde tot

---

<sup>5</sup> Vroom, *Religions and the Truth*, 314.

<sup>6</sup> Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Gallimard, 1995), 382f. (Ned. Vert.: Idem, *Filosofie als een manier van leven* (Amsterdam: Ambo/Anthos, 2003), 252f.).

ver in de 20<sup>e</sup> eeuw.<sup>7</sup> Uiteraard valt er op deze korte historische schets het nodige af te dingen en te nuanceren, maar hij toont wel duidelijk aan waarom de christelijke opvatting van religieuze waarheid, vanwege haar specifieke ontstaansgeschiedenis, zo sterk de nadruk is gaan leggen op de leer.

### 3. Wijsheid

Het resultaat van de hierboven geschetste leerstellige benadering van religieuze waarheid in het christendom is een nogal massieve visie daarop, die ten nadele gaat van de noodzaak om die waarheid te interpreteren in het licht van de particuliere persoonlijke of culturele omstandigheden. Zodoende dreigt het geloof te verworden tot een theoretische constructie, een interessant studieobject voor theologen, maar zonder reële impact op het leven van de gelovigen. Om de eenzijdigheid van deze doctrinaire benadering van religieuze waarheid bij te stellen, is het dus belangrijk om haar te verbinden met de *vera religio*, die de leerstellige waarheid integreert in een bepaalde manier van leven. In praktisch alle filosofische en religieuze tradities wordt die verbinding van leven en leer met de term wijsheid aangeduid; denken we maar aan wijsheid als een kardinale christelijke deugd, aan de acht 'onsterfelijken' in het oude China, de zeven wijzen van Griekenland en Rome, Socrates als toonbeeld van het zoeken naar wijsheid, de rishi's in India, de vijf Soefi wijzen in de Islam, en natuurlijk aan de wijsheid die tot uiting komt in de spreekwoorden en zegswijzen van alle culturen.<sup>8</sup> In die zin zijn al deze tradities dus uitingen van wijsheid en worden de mensen die deze leer in hun leven verwerkelijken en daarover met anderen in gesprek treden wijzen genoemd.

Hoewel wijsheid door de tijden en culturen heen op verschillende wijzen is opgevat, zijn er toch duidelijke familiegelekenissen. Algemeen gesproken is wijsheid een allesomvattend, theoretisch en praktisch weten dat mensen oriënteert in hun zoeken naar waarheid, goedheid en schoonheid en hen aanspoort om in overeenstemming daarmee te leven.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 388 (Idem, *Filosofie als een manier van leven*, 255).

<sup>8</sup> Voor een breed historisch overzicht van wijsheid over de diverse culturen heen, vgl. Trevor Curnow, *Wisdom. A History* (London: Reaktion Books, 2015).

<sup>9</sup> Vgl. Andreas Speer, "Weisheit", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 12. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004), 371- 397 en Idem, "Endliche Weisheit. Eine Annäherung an die Philosophie", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69, No. 1 (2002): 3-32; Gabriel Marcel, *Pour Une Sagesse Tragique Et Son Au-Delà* (Paris: Plon, 1968), 305; John Kekes, "Wisdom," *American Philosophical Quarterly* 20, No. 3 (1983): 277-286; Brenda Almond, "Seeking Wisdom", *Philosophy* 72, No. 281 (1997): 425-8; Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 334 (Idem, *Filosofie als een manier van leven*, 220); Pierre Hadot, "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine," in Idem, *Discours et mode de vie philosophique* (Paris: Les

Omdat dit ideaal zo verheven is, wordt wijsheid dikwijls als iets transcendent gezien. Mensen kunnen alleen maar naar wijsheid streven, d.w.z. aan filosofie doen, terwijl de goden niet hoeven te filosoferen omdat zij al wijs zijn in de eigenlijke zin van het woord.<sup>10</sup> Een andere illustratie van het transcendente karakter van wijsheid is Augustinus, die stelt dat wijsheid in God berust, zodat de mens haar alleen kan bereiken door nederig Christus na te volgen, de enige bemiddelaar tussen God en de mens;<sup>11</sup> ook volgens Thomas is de mens voor zijn wijsheid afhankelijk van Gods gave.<sup>12</sup>

Verder is wijsheid geen privézaak, maar heeft een dialogisch karakter, en de dialogen van Plato zijn daar een klassiek voorbeeld van. Het dialogische karakter van wijsheid blijkt ook uit het feit dat wijze mannen en vrouwen hun inzichten en levenshouding delen met mensen die hen om raad komen vragen. Overigens is het noemen van mannen én vrouwen als toonbeelden van wijsheid niet toevallig, want wijsheid wordt doorgaans als een bij uitstek vrouwelijke eigenschap gezien; in de Griekse mythologie is Athena de godin van de wijsheid, in het bijbelse boek *Spreuken* wordt wijsheid als een vrouw geportretteerd, de joodse Kabbalah vereert wijsheid als de vrouwelijke gedaante van God, één van de eretitels van Maria is *sedes sapientiae*, en in onze tijd wordt een verloskundige ook wel een vroedvrouw, d.w.z. een wijze vrouw, genoemd, net zoals het Franse sage-femme.

Een wijze persoon weet verder een brede en diepgaande kennis op een betekenisvolle manier te verbinden met allerlei contingente levenssituaties. Om die situaties in al hun concreetheid te kunnen vatten doet de wijze vaak beroep op verhalen. Algemene principes

---

Belles Lettres, 2014), 17.; Daniel A. Kaufman, "Knowledge, Wisdom, and the Philosopher", *Philosophy* 81, No. 1 (2006): 129. Robert Nozick, "What Is Wisdom and Why Do Philosophers Love It So?", in Idem, *The Examined Life. Philosophical Meditations* (New York: Touchstone, 1989), 267-278; Stephen R. Grimm, "Wisdom", *Australasian Journal of Philosophy* 93, No. 1 (2015): 140.

<sup>10</sup> Plato, *Symposium* 204a f.; Idem, *Phaedrus* 278d. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177b26-1178a1. (Ned. Vert.: Idem, *Ethica. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe* (Groningen: Historische Uitgeverij, 1999)): "Maar zo'n leven gaat een mens eigenlijk te boven: niet in zoverre hij mens is zal hij zo leven, maar in zoverre hij iets goddelijks in zich heeft. En zozeer als dit goddelijke superieur is aan de mens als samengesteld wezen, evenzeer is ook de activiteit hiervan superieur aan de andere soort voortreffelijke activiteit. Als het verstand dus in vergelijking met de mens iets goddelijks is, dan is ook het leven volgens het verstand goddelijk in vergelijking met het menselijke leven. [...] Zoveel het mogelijk is moet een mens zich gedragen alsof hij onsterfelijk is en alles doen om te leven in overeenstemming met het hoogste dat hij in zich heeft. Want ook al is dat maar gering in massa, des te meer overtreft het al het andere in kracht en waarde." Vgl. Hadot, "La figure du sage," 178f. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 126f. (*Filosofie als een manier van leven*, 89)

<sup>11</sup> Carol Harrison, "Augustine, Wisdom and Classical Culture," in *Where Shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*, ed. Stephen C. Barton (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 137.

<sup>12</sup> Eleonore Stump, "Wisdom: Will, Belief, and Moral Goodness", in *Aquinas' Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, eds. Scott MacDonald and Eleonore Stump (Ithaca: Cornell University Press, 1998), 49.

maken immers onvermijdelijk abstractie van de specifieke context waarin mensen leven en handelen, en lopen daardoor het risico te ontaarden in dooddoeners of tegeltjeswijsheden. Daarentegen slaagt een wijze persoon erin zijn of haar kennis van de algemene principes te verbinden met een herkenbaar (levens)verhaal, en is daardoor veel beter in staat de complexiteit van de individuele situatie juist in te schatten.<sup>13</sup> Ook al verschilt de context en de loop van zo'n verhaal onvermijdelijk van de specifieke situatie van mensen in een andere tijd en plaats, toch kunnen zij zich daarin herkennen en de wijze les die in dat verhaal zit vertalen naar hun eigen situatie. Ter illustratie hoeven we alleen maar te denken aan het verschil tussen een tegeltjeswijsheid als 'Oost, west, thuis best' en het uitgesponnen epos van Homerus over de avonturen en de heimwee van Odysseus, tussen het algemene morele principe van 'de mens als doel op zich' en het verhaal van de barmhartige Samaritaan. Tenslotte is wijsheid niet alleen een kwestie van hebben, maar ook van zijn: iemand die veel wijze inzichten heeft, maar een dwaas leven leidt, is geen wijs mens. Wijsheid heeft met andere woorden niet alleen tot doel de mens te informeren over het ware, goede en schone, maar ook en vooral hem te transformeren naar een spiritueel leven in navolging van die idealen. Wijsheid spoort de mens aan om zich te bevrijden uit de schijnwereld en zich te richten op de echte waarheid, in christelijke zin om zich af te wenden van de zonde en zich toe te wenden tot God.<sup>14</sup>

### 3.1 De verhouding tussen theoretische en praktische wijsheid

Om de verhouding tussen de leerstellige waarheid of de *doctrina* en de geleefde religie of de *vera religio* te verhelderen is het onderscheid tussen theoretische en praktische wijsheid behulpzaam. Volgens Aristoteles, van wie dit onderscheid afkomstig is, is theoretische wijsheid de hoogste en zekere kennis, omdat "zij niet alleen handelt over de dingen zelf, maar ook over de oorzaken en principes daarvan."<sup>15</sup> Daarom is theoretische wijsheid ook geenszins hetzelfde als veelweterij. Aangezien deze principes eeuwig en onveranderlijk zijn, bestaat de hoogste vorm van wijsheid volgens Aristoteles ook het leiden van een

---

<sup>13</sup> Zie bij voorbeeld de analyse die Ricoeur geeft van de tragische lotgevallen van Antigone om de rol van de praktische wijsheid, meer bepaald het bieden van een antwoord op het onoplosbare conflict tussen de universele wet en de concrete, particuliere situatie, te illustreren. Zie Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990), 281-290.

<sup>14</sup> Nozick, "What Is Wisdom?", 270, 275. Zie ook Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson* (Paris: Albin Michel, 2001), 144.

<sup>15</sup> Aristoteles, *Metaphysica*, I 1, 981b 29; zie ook 982b 1-2 (Ned. Vert.: Idem, *Metafysica. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers* (Utrecht: Klement, 2018)).

contemplatief leven dat helemaal gewijd is aan het weten omwille van het weten, onttrokken aan de ongemakken die het actieve leven onvermijdelijk met zich meebrengt.<sup>16</sup>

Praktische wijsheid gaat daarentegen niet over contemplatie van eeuwige waarheden, maar beoogt de mens te oriënteren in zijn contingente (ethische en politieke) handelen. Aristoteles definieert deze vorm van wijsheid als “een rationele eigenschap die de mens volgens waar inzicht doet handelen met betrekking tot wat voor hem goed of slecht is.” Het gaat dan niet over wat goed en nuttig is “op een bepaald punt [...] maar over wat goed en nuttig is voor een geslaagd leven in het algemeen.”<sup>17</sup> Omdat praktische wijsheid gericht is op contingente handelingen en veranderlijke situaties, is zij geen coherent, deductief systeem, maar eerder een bonte verzameling van afzonderlijke wijsheden. Aangezien zij echter ook een *Intellectuele* deugd is, mag praktische wijsheid evenmin gereduceerd worden tot puur technische vaardigheid. Zij verbindt juist de theoretische kennis over algemene morele wetten en principes met een goede inschatting van de impact daarvan op allerlei veranderlijke situaties en menselijke temperamenten, en geeft een juist oordeel over de haalbaarheid – in verschillende opzichten – van een bepaalde handeling.<sup>18</sup> Met andere woorden, een wijze persoon mag het belang van een theoretisch inzicht in de universele principes van het goede leven niet veronachtzamen, maar moet tevens inzien dat niet alles door die principes en wetten bepaald kan worden, omdat zij “niet alle bijzonderheden van de concrete situatie kunnen ondervangen.”<sup>19</sup> De verbinding van die beide uitersten, het universele en het particuliere, gebeurt door middel van zogenaamde vuistregels, die wel richtinggevend zijn, maar ook vragen om een inschatting van welke vuistregel op een bepaalde handeling van toepassing is, evenals van de manier waarop een vuistregel in een specifieke context toegepast moet worden. Waar het voorwerp van de theoretische kennis het algemene principe van de rechtvaardigheid is, gaat het bij praktische wijsheid om billijkheid, om wat rechtvaardigheid in een specifieke situatie inhoudt.<sup>20</sup> Met andere woorden, praktische wijsheid heeft de voor het handelen zo noodzakelijke flexibiliteit die de algemene principes van de theoretische wijsheid ontberen. Aristoteles illustreert deze confrontatie tussen universele wet en concrete situatie met behulp van het beeld van de loden maatstok die men gebruikt bij

---

<sup>16</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* X 7, 1177a12-1177b4.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea* VI 5, 1140a 27-28; 1140b 5-8.

<sup>18</sup> Nozick, “What is Wisdom?,” 270f. Op grond van haar dubbele aard noemt Ricoeur praktische wijsheid “een moreel oordeel in een situatie”; zie Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 279ff.

<sup>19</sup> Martha Nussbaum, *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 300 (Ned vert.: Idem, *De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur* (Amsterdam: Ambo/Anthos, 2006), 417).

<sup>20</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 304f.



bouwwerken op Lesbos: “Die maatstok is buigzaam en past zich aan de vorm van de steen aan.”<sup>21</sup> Omdat iedere situatie tot op zekere hoogte nieuw en onvoorspelbaar is, is praktische wijsheid een nooit eindigende, zorgvuldige bezigheid, die veel creativiteit en gevoel voor verhoudingen vergt. Vanuit die optiek is het niet verwonderlijk dat praktische wijsheid vaak in verband wordt gebracht met levenservaring, en dat de wijze meestal iemand van gevorderde leeftijd is.<sup>22</sup> Deze stelling mag echter zeker niet omgedraaid worden: een zekere ouderdom hebben is geen garantie voor wijsheid, want alles komt erop aan of de persoon in kwestie de vaardigheid heeft om de in de loop van zijn leven opgebouwde levenservaring te verbinden met de algemene principes en met de specifieke handelingen die tot doel hebben het goede leven te bevorderen. Met andere woorden, “grijze haren tellen de jaren, niet de wijsheid.”<sup>23</sup>

Er is nog een andere reden waarom theoretische kennis nodig is voor praktische wijsheid. Als samenvattingen van de wijze oordelen van anderen, zijn morele principes goede leidraden voor de morele ontwikkeling. Bovendien sturen zij deugdzaam mensen tentatief in de goede richting bij hun benadering van de particuliere handeling, en helpen zij hen om daar de opvallende kenmerken uit te halen. Wanneer er geen tijd is om een concreet besluit in al zijn details te beargumenteren of te beraadslagen over de impact van alle kenmerken van de kwestie die aan de orde is, is het beter om een goed moreel principe te volgen dan om een overhaaste en onjuiste concrete keuze maken. Bovendien geven principes duurzaamheid en stabiliteit in situaties waarin vooroordelen en passies het oordeel kunnen misvormen; mensen zijn immers niet altijd goede beoordelaars van hun eigen situatie en die van anderen.<sup>24</sup>

Martha Nussbaum vat de samenhang tussen theoretische kennis en praktische wijsheid als volgt samen: “Een concrete situatie zou nietszeggend en onbegrijpelijk zijn zonder de richtinggevende selectieve macht van het algemene [...] Ook heeft een concreet oordeel

---

<sup>21</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, V 10, 1137b 29-32. Voor een nadere uitleg van deze beeldspraak zie Aristoteles, *Ethica*, 171 (voetnoot van de vertalers): “Voor de bouw van een cyclopische muur, dat is een muur waartoe men veelhoekige rotsblokken in elkaar voegt, werd onder meer op Lesbos een flexibele loden maatstok gebruikt, een die, doordat hij de vorm van een bepaald rotsblok aanneemt, de bouwer in staat stelt het volgende rotsblok zo te kiezen dat het op het vorige past.”

<sup>22</sup> Robert Song, “Wisdom as the End of Morality,” in *Where Shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*, ed. Stephen C. Barton (Edinburgh: T&T Clarke, 1999), 300f. Deze conclusie stemt overeen met Aristoteles’ bepaling van morele deugd: “Voortreffelijkheid [= de morele deugd] is dus een karakterhouding die ons in staat stelt een keuze te maken en die het midden houdt met betrekking tot ons, een midden dat bepaald wordt door de rede, dat wil zeggen, zoals een verstandig mens het zou bepalen.” Zie Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1106b36-1107a2.

<sup>23</sup> Dit citaat is afkomstig van de Griekse toneel auteur Menander (342-291 v. Chr.)

<sup>24</sup> Nussbaum, *The fragility of goodness*, 304 (Idem, *De breekbaarheid van het goede*, 422).

niet de soort bestendigheid en doelgerichtheid die vereist is voor een goed karakter als het niet een kern heeft die een algemene opvatting is toegedaan – al blijft die opvatting voortdurend in ontwikkeling, open voor verrassingen en niet star. In wezen lichten het concrete en het algemene elkaar wederzijds toe.”<sup>25</sup> Hieruit blijkt niet alleen het belang van theoretische kennis voor praktische wijsheid, maar ook het belang van praktische wijsheid voor de theoretische kennis: het juiste prudentiële oordeel over het particuliere geval kan onvermoede dimensies van de universele principes blootleggen en draagt op die manier bij aan de inhoud, nuance en diepgang van deze laatste.

Deze traditionele band tussen theoretische en praktische wijsheid is echter in de loop van de moderne tijd voor een groot deel verloren gegaan. Zo wijst Descartes alle traditionele uitingen van praktische wijsheid radicaal van de hand, niet zozeer omdat zij onwaar zouden zijn, maar wel omdat ze gebouwd zijn op zand.<sup>26</sup> In plaats daarvan moeten alle praktische wijsheden gededuceerd worden uit een beperkt aantal heldere en welonderscheiden principes, dit naar het voorbeeld van de wiskunde.<sup>27</sup> Als gevolg daarvan wordt praktische wijsheid gereduceerd tot een technische knowhow die de inzichten van het theoretische, wetenschappelijke kennen alleen maar hoeft toe te passen.<sup>28</sup> Descartes' visie op de verhouding tussen theoretische en praktische wijsheid is paradigmatisch gebleken voor een belangrijk deel van de moderne en hedendaagse wijsbegeerte. We kunnen daarbij denken aan Kants bekende stelling dat “wetenschap (kritisch gezocht en methodisch ingeleid) de enge poort [is] die naar de *wijsheidsleer* voert,”<sup>29</sup> en aan het project van de Wiener Kreis om een wetenschappelijke wereldvisie te ontwikkelen. In onze tijd toont het sciëntisme de ultieme consequentie van deze ontwikkeling. Zijn centrale claim is dat de positieve wetenschappen in staat zijn om alle morele en existentiële vragen van de mensheid op een objectieve, wetenschappelijke wijze op te lossen. In het

---

<sup>25</sup> Nussbaum, *The fragility of goodness*, 306 (Idem, *De breekbaarheid van het goede*, 424f.).

<sup>26</sup> René Descartes, *Oeuvres de Descartes [Edition Adam et Tannery]. Tome VI: Discours de la méthode & Essais* (Paris: Vrin, 1996), 8 (Ned. Vert.: Idem, *Over de methode* (Amsterdam: Boom Meppel, 1977), 47).

<sup>27</sup> René Descartes, *Oeuvres de Descartes [Edition Adam et Tannery]. Tome IX/2: Principes de la philosophie* (Paris: Vrin, 1996), 2.

<sup>28</sup> Ter illustratie zij verwezen naar de visie van Descartes op de samenhang van alle wetenschappen. Descartes vergelijkt filosofie met “een boom, waarvan de metafysica de wortel is, de fysica de stam en alle andere wetenschappen de taken die vanuit die stam groeien, en die tot drie hoofdwetenschappen herleid kunnen worden, namelijk de medische, wetenschap, de mechanica en de ethiek. Onder de wetenschap van de moraal versta ik de hoogste en meest volmaakte wetenschap, die op basis van de volledige kennis van de andere wetenschappen, de ultieme graad van wijsheid is.” Vgl. Descartes, *Principes de la philosophie*, 14.

<sup>29</sup> Immanuel Kant, „Kritik der praktischen Vernunft“, in Idem, *Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie: Erster Teil* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), 302 (Ned. Vert.: Idem, *Kritiek van de praktische rede. Ten geleide, vertaling en annotaties* Jabik Veenbaas & Willem Visser (Boom: Amsterdam, 2006), 215).

verlengde daarvan zijn de inzichten van traditionele religieuze en seculiere wijsheidstradities natuurlijk niets meer dan particuliere opinies zonder enige waarheidswaarde.<sup>30</sup>

Omdat de pretenties van het sciëntisme in onze tijd echter steeds minder plausibel worden, beleeft praktische wijsheid een soort van comeback, vooral in situaties waarin wetenschappelijke kennis en technische knowhow geconfronteerd worden met vragen over het goede leven.<sup>31</sup> Dat verklaart ook waarom er tegenwoordig regelmatig een beroep wordt gedaan op zogenaamde commissies van wijzen om een lastig maatschappelijk probleem op te lossen, waarmee de experts niet goed raad weten.<sup>32</sup> Waar deze laatsten een specialistische kennis hebben van een bepaald vakgebied, plaatsen wijzen een probleem in een veel bredere context en houden rekening met wat in een gegeven situatie mogelijk, wenselijk en haalbaar is. De grote problemen van onze tijd, zoals de milieuproblematiek, de groeiende kloof tussen arm en rijk, en de plaats van culturele identiteit in een multiculturele samenleving vergen inderdaad een samengaan van wetenschappelijke expertise en praktische wijsheid en tonen zodoende de onhoudbaarheid van de pretenties van het sciëntisme aan.

### *3.2 Implicaties voor de religieuze waarheid*

Wat leert deze analyse over de verhouding tussen theoretische waarheid en praktische wijsheid ons over de verhouding tussen de leerstellige waarheid van de *doctrina* en de geleefde waarheid van de *vera religio*? In de eerste plaats is de theoretische waarheid van de religieuze leer en de erkenning daarvan in het *intellectus verus* van fundamenteel belang voor het geleefde geloof. Daarmee ga ik in tegen de neiging van onze tijd om religieuze waarheid te reduceren tot datgene wat iemand spontaan als waar of goed aanvoelt. Wanneer mensen alleen gevoelig zijn voor de complexiteit van hun concrete situatie, maar niet in staat zijn om een breder standpunt in te nemen, zoals dat door de geloofsleer als objectief oriëntatiepunt voor het goede leven wordt aangereikt, geven zij

---

<sup>30</sup> Diverse auteurs betreuren het feit dat sinds het begin van de moderniteit de spanning tussen het theoretische, afstandelijke weten en de geëngageerde, op het leven gerichte kennis verbreed is tot een diepe kloof, hetgeen overduidelijk ten koste is gegaan van een meer holistische benadering van wijsheid. Zie: David Ford, *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 269-271; Almond, "Seeking Wisdom," 23-428; Kaufman, "Knowledge," 129-151. Voor een uitgebreider overzicht van deze ontwikkeling en haar gevolgen, vgl. Peter Jonkers, "Philosophy and Wisdom", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 112, No. 3 (2020): 261-277.

<sup>31</sup> Ford, *Christian Wisdom*, 1.

<sup>32</sup> Marcel, *Pour Une Sagesse Tragique*, 291.

zich over aan de illusies van het hart en zijn dus geenszins wijs.<sup>33</sup> Vanuit een christelijke optiek bestaat de *vera religio* erin dat christenen hun leven richten op wat door de Bijbel en de geloofstraditie geleerd wordt. In meer algemene zin gaat het hier om een transformatie van een beperkt, individueel standpunt naar een leven vanuit een transcendent of goddelijk perspectief, wat een gemeenschappelijk kenmerk is van alle wijsheidstradities, religieuze zowel als seculiere.

Maar ook al zijn de *doctrina* en de *veritates* noodzakelijke voorwaarden voor de *vera religio*, zij zijn daarmee nog niet voldoende. Om zich religieus te kunnen oriënteren hebben mensen immers ook een juist inzicht nodig in hun specifieke positie ten opzichte van dat objectieve referentiepunt. Juist hier ligt de wezenlijke bijdrage van de praktische wijsheid, zoals die gestalte krijgt in de *vera religio*. Zij erkent het belang van de *doctrina*, maar wijst ook op de noodzaak om deze in te bedden in en toe te passen op de concrete levens van mensen en gemeenschappen. Anders gezegd, iemand die van mening is dat de geloofsleer op zich volstaat om een waarachtig religieus leven te leiden en zich niet afvraagt hoe die leer op een betekenisvolle wijze verbonden moet worden met de specifieke situaties van mensen is dus allesbehalve wijs, maar maakt zich schuldig aan een hybris van de rede.<sup>34</sup> Door haar gevoeligheid voor de concrete situatie levert de *vera religio* dus ook omgekeerd een vitale bijdrage tot de inhoud van de *doctrina*: ervaringen van nieuwe historische situaties leiden vaak tot veranderingen in de doctrinaire waarheid.

Ik wil dit belangrijke punt illustreren aan de hand van de veranderingen van de katholieke leer over de godsdienstvrijheid. Op basis van een bepaalde visie op heilswaarheid en de aanspraak op het exclusieve bezit daarvan zag de kerk het gedurende vele eeuwen als haar plicht ongelovigen en kettters desnoods onder dwang te bekeren tot de waarheid van het geloof. Deze houding was in belangrijke mate schatplichtig aan het werk van Augustinus, meer bepaald zijn interpretatie van een passage uit het Nieuwe Testament, het *compelle intrare* (Lk 14,23). Vanuit die visie was het beroep op godsdienstvrijheid niet alleen in strijd met de waarheid, maar bij uitbreiding ook met de uiteindelijke heilsbestemming van de mens en dus met de menselijke waardigheid.<sup>35</sup> De verklaring van het Tweede Vaticaans Concilie over godsdienstvrijheid, *Dignitatis humanae*, benadert deze kwestie echter op een heel andere wijze. Reeds in de inleiding van dit document wordt

---

<sup>33</sup> Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 281.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> Voor een analyse van de relatie tussen religieuze waarheidsclaims en geweld vgl. Peter Jonkers, "How to break the ill-fated bond between religious truth and violence", in *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, eds. Peter Jonkers and Oliver Wiertz (Routledge, London, 2020), 246-263.

expliciet verwezen naar diverse specifieke ervaringen van de hedendaagse tijd, die tot een heroverweging van dit aspect van de doctrinaire waarheid hebben geleid, omdat zij nieuwe en onverwachte dimensies daarvan hebben blootgelegd: “De waardigheid van de menselijke persoon dringt in onze tijd steeds beter door tot het bewustzijn van de mensen. Steeds groter wordt het aantal van hen, die voor de mensen het recht opeisen om volgens eigen keuze en in vrije verantwoordelijkheid te kunnen handelen, niet onder invloed van dwang, maar geleid door plichtsbesef. [...] Deze eis van vrijheid in de menselijke samenleving heeft vooral betrekking op de waarden van de geest, allereerst op de vrije uitoefening van de godsdienst in de samenleving.”<sup>36</sup> Op basis van die ervaringen kent “dit Vaticaans Concilie [...] aan de menselijke persoon het recht toe op godsdienstvrijheid.”<sup>37</sup> Overigens komt de concilieverklaring *Nostra Aetate*, eveneens op basis van allerlei specifieke ervaringen, tot een gelijkaardige heroverweging van de leer t.a.v. de niet-christelijke godsdiensten.<sup>38</sup> Het belang dat het concilie hecht aan het lezen van “de tekenen des tijds” toont aan dat de kerk niet in staat is om a priori alle implicaties en nieuwe ontwikkelingen van de waarheid van haar *doctrina* te vatten, maar open moet staan voor een aanpassing daarvan in het licht van nieuwe historische ervaringen, zoals die in de *vera religio* worden opgedaan. Het gaat hier om het omgekeerde van de traditionele casuïstiek, d.w.z. de toepassing van een algemene regel op een specifiek geval. Specifieke ervaringen, zoals het onrecht van de godsdienstvervolgingen, gedwongen bekeringen, antisemitisme, en meer in het algemeen die van de waarde van culturele en geografische diversiteit, hebben de kerk namelijk doen inzien dat godsdienst- en gewetensvrijheid tot de kern van de menselijke waardigheid en daarmee ook tot de waarheid van het geloof behoren. Deze ervaringen hebben haar namelijk doen inzien dat godsdienst- en gewetensvrijheid tot de kern van de menselijke waardigheid en daarmee ook tot de waarheid van haar geloofsleer behoort. Dit voorbeeld laat zien dat de geloofsleer niet alleen belangrijk is voor de inhoud en richting van het geleefde geloof, maar dat dit laatste door zijn ervaringen van en gevoeligheid voor de concrete situatie ook omgekeerd een vitale bijdrage levert tot de inhoud van de leer. De taak van de *vera religio*

---

<sup>36</sup> Paus Paulus VI, *Verklaring over de godsdienstvrijheid Dignitatis humanae* (Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965), 1.

<sup>37</sup> Idem, 2.

<sup>38</sup> Paus Paulus VI, *Verklaring over de houding van de kerk tegenover niet-christelijke godsdiensten Nostra Aetate* (Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1965), 1: “In onze tijd, nu de mensheid steeds sterker groeit naar een eenheid, en de onderlinge betrekkingen tussen de verschillende volken zich steeds meer uitbreiden, bezint de Kerk zich dieper op haar houding tegenover de niet-christelijke godsdiensten. Bij haar taak om de eenheid en de liefde tussen de mensen en zelfs tussen de volken te bevorderen, beschouwt zij hier allereerst datgene, wat de mensen gemeen hebben en wat hen voert tot een werkelijk samenleven.”

bestaat dus in de volgende paradox: de universele waarheidsaanspraken van de *doctrina* aanvaarden, en deze tegelijk confronteren met allerlei ervaringen van wat die waarheid concreet betekent.

#### 4. Antwoorden op de uitdaging van het pluralisme

De vraag is nu welke nieuwe perspectieven het voorstel om religieuze waarheid te benaderen vanuit praktische wijsheid biedt voor de uitdaging van het pluralisme. Algemeen gesproken maakt het aanvaarden van de paradox van het universele en het contextuele de waarheidsaanspraken van religieuze en seculiere tradities flexibeler, zodat zij open staan voor aanvulling en verrijking, idealiter resulterend in een reflexief evenwicht.<sup>39</sup>

Een meer toegespitst antwoord op deze vraag stoot echter al snel op de complexiteit en gevoeligheid van de hedendaagse gedaante van het pluralisme. Een eerste probleem is dat religieuze waarheidsaanspraken allesbehalve een puur doctrinaire aangelegenheid zijn, maar via de *vera religio* een weerslag hebben op de religieuze identiteit van een persoon of samenleving. Daarom is een zuiver academische discussie over de mogelijkheid om verschillende religieuze waarheidsaanspraken met elkaar te verzoenen, hoe zinvol die op zich gezien ook is, onvoldoende om een antwoord te bieden op de uitdaging van het pluralisme. In de academie kunnen zeer uiteenlopende opvattingen immers probleemloos naast elkaar bestaan, en hebben de deelnemers alle tijd om hun waarheidsaanspraken met andere te confronteren en desgevallend te nuanceren. Dergelijke academische debatten zijn ongetwijfeld belangrijk voor de ontwikkeling van de theologische leer over de verhouding tot andere religies, maar hebben doorgaans slechts een zeer beperkte impact op het geleefde geloof. Zolang de verschillen van mening over de juiste vorm van de liturgie, de plaats van de vrouw in de kerk, het dragen van een hoofddoek of een boerka zich afspelen in de veilige, besloten wereld van de academie, zijn zij voor de meeste mensen een soort ver van mijn bed show. Maar op het moment dat zij geconfronteerd worden met de praktische consequenties daarvan voor hun religieuze leven en voelen dat datgene wat voor hen altijd heilig is geweest onder druk komt te staan, lopen de spanningen over religieuze verschillen al snel op. Het is dus niet zozeer op het niveau van de *doctrina*, maar vooral op dat van de *vera religio* dat het pluralisme van verschillende religieuze, en overigens ook seculiere waarheidsaanspraken een echte uitdaging

---

<sup>39</sup> Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, 336.

betekent.<sup>40</sup> Door de focus van religieuze waarheid te verleggen van de *doctrina* naar de geleefde religie of de *vera religio* en uiteindelijk naar de gelovige identiteit van een individu of gemeenschap kunnen we ook inzien waarom religieus pluralisme zo gemakkelijk tot intolerantie en (gewelddadige) conflicten kan leiden. Keer op keer blijkt dat deze niet zozeer over de leerstellige verschillen op zich gaan, maar veeleer over de manier waarop een religieuze waarheid zich manifesteert in een bepaalde levenswijze en de daarmee verbonden praktijken.

Een andere reden waarom het geven van een antwoord op de uitdaging van het pluralisme zo complex is, is dat een populaire opvatting van de interreligieuze dialoog op allerlei problemen stuit. Ondanks hun goede bedoelingen ervaren de dialoogpartners regelmatig dat zo'n dialoog niet resulteert in een overstijgen van de onderlinge verschillen, maar veeleer in een Babylonische spraakverwarring. De reden daarvan ligt is dat dit dialoogmodel schatplichtig is aan Gadamer's idee van horizonversmelting, d.w.z. de gedachte dat gelovigen vanuit het besef van de beperktheid van hun verstaanshorizon spontaan open staan voor de religieuze ander en zijn of haar waarheidsaanspraken. Als alle dialoogpartners bereid zijn tot een dergelijke perspectiefverbreding, resulteert dat uiteindelijk in een versmelting van verschillende religieuze horizons. In deze harmonieuze opvatting van het pluralisme blijven religieuze verschillen uiteraard wel bestaan, maar leiden zij niet langer tot impasses en conflicten omdat de verschillende betekeniscontexten van religieuze en seculiere waarheidsaanspraken elkaar aanvullen en verrijken.

Dit dialoogmodel en de hoge verwachtingen die daaraan gekoppeld worden werkt uitstekend in een kleine en relatief homogene samenleving, waarin de religieuze verschillen niet al te groot zijn, de leden van de verschillende geloofsgemeenschappen elkaar persoonlijk kennen, op de hoogte zijn van elkaars religieuze gevoeligheden en bereid zijn deze te respecteren. In de moderne tijd zijn er diverse theorieën en praktische strategieën ontwikkeld om uiteenlopende of zelfs elkaar uitsluitende opvattingen van religieuze waarheid met elkaar te verzoenen. Deze kwamen erop neer dat alle religies een aantal kernwaarheden deelden of op zijn minst de redelijkheid als gemeenschappelijke gespreksgrondslag en universeel beoordelingscriterium erkenden. Het verschil met het hedendaagse, radicale pluralisme is dat dit overkoepelende referentiekader haar plausibiliteit heeft verloren, zodat de idee van een gedeelde en over de grenzen van de

---

<sup>40</sup> Voor een analyse van de samenhang tussen waarheidsaanspraken en identiteit zie Peter Jonkers and Oliver J. Wiertz, "General introduction", in *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, eds. Peter Jonkers and Oliver J. Wiertz (London: Routledge, 2020), 2-4.

verschillende religies heen reikende idee van waarheid, die als criterium van een onbevooroordeelde interpretatie zou kunnen dienen problematisch is geworden. Als gevolg hiervan komt het op horizonversmelting gebaseerde model van de interreligieuze dialoog onder druk te staan. Bovendien heeft dit model ook nog een onaangename politieke consequentie: een religieus dominante groep kan er immers bewust of onbewust haar taal, gespreksregels en waarheidsopvatting aan de anderen opleggen, zodat datgene wat op het eerste zicht een dialoog lijkt in feite een verkapte monoloog is.<sup>41</sup>

#### 4.1 Religieuze gastvrijheid

De bovenstaande opmerkingen laten weliswaar de dringende nood aan het *geven* van nieuwe antwoorden op de uitdaging van het pluralisme zien, maar hebben het *vinden* daarvan allesbehalve eenvoudiger gemaakt. Het is in ieder geval duidelijk dat we de hooggestemde verwachtingen over de mogelijkheid van wederzijds begrip en religieuze harmonie naar beneden moeten bijstellen. Om recht te kunnen doen aan de radicaliteit van het hedendaagse pluralisme zullen we dus naar andere antwoorden moeten zoeken. Een antwoord dat me de moeite waard lijkt is om Ricoeurs inzichten over het pluralisme van talen toe te passen op de veelheid aan religies en seculiere levensbeschouwingen.<sup>42</sup> Hij vertrekt van een metafoor om dit pluralisme te verhelderen: we leven in een wereld ‘na Babel’, zodat er geen Esperanto is, geen universele moedertaal waarin we probleemloos met de talige ander kunnen communiceren. De Babylonische spraakverwarring staat voor het feit dat er alleen een heterogene veelheid van individuele talen bestaat, zodat we in onze communicatie met de talige ander of bij de vertaling van een tekst steeds rekening moeten houden met de mogelijkheid van een belangrijk verlies aan betekenis; elke talige communicatie loopt het risico van onbegrip of een verkeerde vertaling.<sup>43</sup> Omdat er geen universele taal is, is er ook geen neutrale, overkoepelende maatstaf die als criterium voor het juiste begrip of de correcte vertaling zou kunnen dienen.

---

<sup>41</sup> Voor een uitvoerigere bespreking van de problemen van het dialoogmodel als oplossing van religieus en cultureel pluralisme, vgl. Peter Jonkers, “Lost in Translation – The Boundaries of Intercultural Dialogue in a World ‘after Babel’”, *Universitas. Monthly Review of Philosophy and Culture*, 10 (2018): 8-10.

<sup>42</sup> Paul Ricoeur, *Sur la traduction* (Paris: Les Belles Lettres, 2016). Voor een uitstekende inleiding tot Ricoeurs filosofie van de vertaling zie Richard Kearney, “Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation,” *Research in Phenomenology* 37 (2007): 147-159. Voor een andere toepassing van talige heterogeniteit op religieuze verscheidenheid zie Marianne Moyaert, *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters* (Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2014), 143-149. Zie ook Jonkers, “How to break the ill-fated bond”, 254-59 en Idem, “A Critical Understanding of the Religious Other”, in *Faithful Interpretations: Islam and Truth in Catholic Theology of Religions*, eds. Philip Geister SJ and Gösta Hallonsten (Catholic University of America Press, Washington, 2021), 107-111.

<sup>43</sup> Ricoeur, *Sur la traduction*, 18-22.



Toegepast op het radicale religieuze pluralisme van onze tijd betekent dit dat we leven in een wereld, waarin er alleen een heterogeniteit aan religies en seculiere levensbeschouwingen bestaat, zonder een overkoepelende idee van religieuze waarheid die zou kunnen dienen als een eenduidig criterium voor de beoordeling van (de waarheid van) de verschillende religies. Evenmin als we terug kunnen keren naar een prebabilonische talige homogeniteit, is het ook niet mogelijk om vooruit te grijpen naar een postbabilonische toekomst, waarin de verschillende religieuze en levensbeschouwelijke horizonten zouden zijn samengesmolten en we de religieuze ander volledig zouden kunnen aanvoelen en begrijpen. Mutatis mutandis geldt overigens hetzelfde voor de culturele ander, zoals onder andere blijkt uit het onbegrip waarmee in het buitenland gereageerd is op de commotie in Nederland over Zwarte Piet.<sup>44</sup> Op het eerste zicht lijkt deze situatie te leiden tot een radicaal particularisme, de overtuiging dat er alleen een veelheid aan totaal onvergelykbare religies en seculiere levensbeschouwingen is, met als gevolg dat iedereen zit opgesloten in zijn of haar eigen bubbel met zijn of haar eigen waarheid.

Toch is er volgens Ricoeur ook een ander antwoord mogelijk, en om dat toe te lichten moeten we opnieuw vertrekken van de talige heterogeniteit. Hoewel we leven in een wereld na Babel, kunnen we dankzij het vertalen en het leren van vreemde talen wel degelijk toegang krijgen tot andere betekeniscontexten en tot de polysemie die in iedere taal huist. Sterker nog, mensen hebben nood aan vertalingen, omdat zij een “remedie zijn voor de pluraliteit in een wereld van verspreiding en verwarring.”<sup>45</sup> Deze remedie betekent niet alleen dat we onze talige horizon verbreden, maar ook dat we ons meer bewust worden van de mogelijkheden en grenzen van onze moedertaal. Het eigene moet immers net zo goed geleerd worden als het vreemde. Ook al blijft de taal van de ander voor ons een vreemde taal, we kunnen er wel degelijk iets van leren voor en over onszelf en zo vermijden opgesloten te worden in een monoloog. Dit inzicht leidt tot een oproep tot talige gastvrijheid, “waar het plezier van te verblijven in de taal van de ander in evenwicht wordt gehouden door het plezier om het vreemde woord thuis te ontvangen, in het eigen verwelkomende huis.”<sup>46</sup>

Wanneer we deze poging om een reflexief evenwicht te bereiken tussen het eigene en het vreemde toepassen op het religieuze en levensbeschouwelijke pluralisme zien we dat de

---

<sup>44</sup> Voor een analyse hiervan vgl. Peter Jonkers, “How to Respond to Conflicts over Value Pluralism?”, *Journal of Nationalism, Memory, & Language Politics* 13, No. 2 (2020): 1-22.

<sup>45</sup> Paul Ricoeur, *Le Juste 2* (Paris: Esprit, 2001), 37.

<sup>46</sup> Ricoeur, *Sur la traduction*, 11; zie ook 32-6.

belangrijkste reden om onze religieuze waarheidsaanspraken te delen met anderen erin bestaat dat we zo bevrijd worden uit een uitzichtloos religieus solipsisme: als relationele wezens kunnen we iets leren van de geloofswaarheden van de religieuze ander. Alleen door de uitdaging van het vreemde te aanvaarden kunnen we bovendien gevoelig worden voor de vreemdheid van onze eigen religieuze waarheden voor onszelf. Met andere woorden, religieuze gastvrijheid stelt ons in staat om ons bewust te worden van de mogelijkheden en grenzen van onze eigen religie en die van de religieuze ander. Als we daarentegen vast blijven zitten in de religieuze wereld waarin we ons thuis voelen, leidt dit ipso facto een verarmd religieus zelfverstaan. Om een concreet voorbeeld hiervan te geven: mensen die diep geloven in de waarheid van de Bijbel kunnen in het Boeddhisme een onvoorwaardelijke empathie met heel de schepping ontdekken, die onderontwikkeld blijft in de Abrahamitische religies, net zoals Boeddhisten in de Bijbelse religies een grotere aandacht voor de verwerkelijking van een rijk van rechtvaardigheid in de geschiedenis kunnen ontdekken. Het ontzag voor het goddelijke mysterie sluit dus een werkelijke interesse en respect voor de vele individuele religies dus niet uit, maar in tegendeel juist in.<sup>47</sup>

Deze gedachten over religieuze gastvrijheid sluiten goed aan bij mijn pleidooi om de vraag naar religieuze waarheid te benaderen vanuit de *vera religio* en de praktische wijsheid. Juist omdat deze benadering gekenmerkt wordt een flexibele en brede opvatting van religieuze waarheid, ziet de *vera religio* in dat er vele manieren zijn om gestalte te geven aan het goddelijke mysterie en kan zij daarvan ook leren. Zodoende is het geleefde geloof in staat om de onherleidbare eigenheid van de religieuze ander te respecteren en bijgevolg een antwoord te geven op de uitdaging van het pluralisme. Daarentegen leidt een doctrinaire opvatting van religieuze waarheid gemakkelijk tot een exclusivistische of inclusivistische houding, die de ander ofwel uitsluit, of hem reduceert tot een (ondergeschikt) aspect van de eigen geloofswaarheid. In een doctrinaire benadering van de religieuze ander is er bijgevolg nauwelijks ruimte voor echte gastvrijheid.

#### 4.2 De mogelijkheid van religieuze kritiek

Ondanks het belang van religieuze gastvrijheid als constructief antwoord op het pluralisme, blijft er toch een belangrijk probleem over. Onze talige en religieuze gastvrijheid is beperkt omdat we nu eenmaal niet alle talen kunnen leren en ons evenmin

---

<sup>47</sup> Voor een mooi voorbeeld van religieuze gastvrijheid zie Alexander Löffler, "Christians and the practice of Zen", in *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, eds. Peter Jonkers and Oliver Wiertz (London: Routledge, 2020), 210-228.

kunnen verdiepen in alle religies van de wereld. Toch is er een verschil tussen beide vormen van gastvrijheid: er zijn niet alleen praktische, maar ook principiële grenzen aan onze religieuze gastvrijheid, omdat sommige van waarden en gebruiken van de religieuze ander in strijd zijn met wat voor ons heilig is. Deze notie van het heilige verwijst dan weer naar een impliciete of expliciete opvatting van religieuze waarheid als een principieel criterium en niet alleen maar als een pragmatisch motief om onze gastvrijheid te beperken. Terwijl niemand serieus van mening is dat zijn of haar taal beter of meer waar is dan die van iemand anders, menen we wel goede redenen te hebben om bepaalde waarden en gebruiken van andere religies en seculiere levensbeschouwingen te bekritisieren of af te wijzen. Denken we maar aan de kritiek van veel christenen op de manier waarop de seculiere samenleving omgaat met vragen rond begin en einde van het leven of aan de kritiek van de seculiere samenleving op de discriminatie van vrouwen in verschillende religies.

De vraag is dus hoe religies en seculiere levensbeschouwingen kritisch kunnen reageren op uitdaging van de religieuze ander. Het probleem is hoe een dergelijke kritiek mogelijk is in een context van radicaal pluralisme, d.w.z. in een situatie waarin niet alleen verschillende religies en levensbeschouwingen bestaan, maar er ook geen algemeen geaccepteerde criteria zijn om deze te beoordelen. In die context loopt iedere vorm van kritiek het risico beschuldigd te worden van vooringenomenheid, d.w.z. van minstens impliciet de eigen opvatting van religieuze waarheid voorop te stellen. Daarom wil ik aan het eind van deze bijdrage kort onderzoeken of een benadering van religieuze waarheid als praktische wijsheid, zoals die concreet gestalte krijgt in de *vera religio*, een uitweg uit deze impasse kan bieden.<sup>48</sup>

Om de beschuldiging van vooringenomenheid te kunnen ontwijken is eerst en vooral een houding van ‘epistemische bescheidenheid’ vereist: we moeten in alle bescheidenheid erkennen dat een allesomvattend oordeel over een religieuze of seculiere levenswijze onmogelijk is, niet alleen omdat we de ander niet met onze eigen maatstaven mogen beoordelen, maar ook omdat levenswijzen complexe gehelen zijn die in tijd en ruimte van elkaar verschillen en zich permanent ontwikkelen. Het geleefde geloof als uiting van praktische wijsheid heeft oog voor deze contextualiteit en op basis daarvan kan zij haar kritische oordelen over de religieuze ander nuanceren en in proportie brengen. Belangrijker echter is dat praktische wijsheid niet alleen bestaat in het vellen van oordelen, maar ook en vooral in een waarachtige manier van leven. In een tijd, waarin we

---

<sup>48</sup> Voor een meer theoretisch, op Derrida's analyse van de gastvrijheid gebaseerd antwoord op dit probleem vgl. Jonkers, "A Critical Understanding of the Religious Other", 111-16.

overspoeld worden door allerlei goedbedoelde adviezen over hoe we zouden moeten leven, leggen mensen door hun manier van leven getuigenis af van een zinvol leven werkelijk betekent. Het kritisch potentieel van dit getuigen van de waarheid bestaat hier niet in theoretische uiteenzettingen op basis van een maatstaf die onvermijdelijk betwistbaar is, maar in de voorbeeldfunctie van een waarachtige levenswijze. De heiligen uit het heden en verleden van de katholieke kerk en de levenswijzen van Mahatma Gandhi en Nelson Mandela hebben een belangrijke voorbeeldfunctie, ook voor mensen met heel andere overtuigingen, want zij kunnen hen inspireren tot een kritische zelfreflectie over de waarheid van hun geleefde geloof. Mensen laten zich immers veel minder leiden door een religieuze of seculiere leer, maar kijken vooral naar de mate waarin deze in concrete levenswijzen gestalte krijgt. Praktische wijsheid heeft dus een belangrijk kritisch potentieel ten aanzien van de waarheidsaanspraken van een religie of seculiere levensbeschouwing.

## **5. Conclusie**

In deze bijdrage heb ik geprobeerd om een eenzijdig doctrinaire benadering van religieuze waarheid bij te stellen door de existentiële dimensie daarvan op de voorgrond te plaatsen. Daartoe heb ik gebruik gemaakt van een analyse van de praktische wijsheid, die een dominante rol heeft in de geleefde religie. Mijns inziens kan een dergelijke herbepaling van religieuze waarheid een antwoord geven op de uitdaging van het radicale pluralisme. In de eerste plaats wordt door het behouden van de term waarheid een onvruchtbaar relativisme vermeden; mensen kunnen immers de weg kwijtraken, terwijl een ander levenspad hen juist gelukkig maakt en doet bloeien. In vergelijking met een leerstellige benadering van religieuze waarheid zal het gesprek over de wegen naar het goede leven niet zozeer via doctrinaire argumentaties, maar veeleer langs concrete getuigenissen en voorbeelden verlopen. Het is eigen aan praktische wijsheid om een juiste inschatting te maken van de concrete omstandigheden, waarin een persoon of gemeenschap gestalte geeft aan het goede leven, en omgekeerd te erkennen dat deze levensomstandigheden nieuwe dimensies van het goede leven kunnen blootleggen.

## **Dankwoord**

Aan het einde van deze lezing wil ik enkele woorden van dank uitspreken. Ik laat daarbij mijn gezin en vrienden buiten beschouwing, omdat ik hen liever op een andere manier wil

bedanken voor alle steun die ik van hen heb gekregen. Ik wil het College van Bestuur van de universiteit en het bestuur van de TST bedanken voor het vertrouwen dat zij in mij gesteld hebben. In mijn dank wil ik ook het College van Bestuur van de voormalige Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht betrekken. Dat ik mijn afscheidsrede in de aula van deze mooie universiteit kan houden is in belangrijke mate te danken aan de bestuurlijke creativiteit en het doorzettingsvermogen van dit College, en in het bijzonder van zijn voorzitter, Ernst Hirsch Ballin. Als rector van de KTU heb ik destijds met al mijn bestuurlijke vermogens meegewerkt aan het project om de KTU in Tilburg University te integreren, dat naar mijn mening van cruciaal belang was en nog steeds is voor de toekomst van de katholieke theologie.

Een woord van dank ook aan de studenten van de TST. Ik heb altijd met veel plezier college gegeven. Daarbij zag ik het als mijn taak om hun theologische perspectief te verbreden naar andere manieren om na te denken over mens en samenleving, God en wereld. Met hun vragen hebben ze mij uitgedaagd om mijn inzichten over die problemen te nuanceren en bij te stellen, zoals dat hoort aan de universiteit als een gemeenschap van docenten en studenten. Bij uitbreiding geldt mijn dank ook de promovendi: met hun teksten en gesprekken hebben ze mij gestimuleerd om me in nieuwe vraagstukken te verdiepen.

Ik wil ook de vele collega's in binnen- en buitenland bedanken, met wie ik de afgelopen jaren intensief heb samengewerkt. Ik heb het steeds een groot voorrecht gevonden om in een internationale setting te werken op gebied van bestuur en onderzoek, en heb daar veel van geleerd.

Aan de TST wil ik in de eerste plaats mijn collega Staf Hellemans bedanken voor de uitstekende samenwerking. Hoewel wij geen van beiden theoloog zijn, zijn we er met onze publicaties over de toekomst van de katholieke kerk in geslaagd het wetenschappelijke debat daarover vooruit te helpen. Verder wil ik de collega's bedanken die een gewaardeerde bijdrage geleverd hebben aan deze middag. De teksten van hun bijdragen en het interview met hen kunt u samen met de uitgebreide versie van mijn afscheidslezing downloaden via de website van de TST. Bij het buitengaan krijgt u ook een exemplaar van het focusnummer van het *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*; het is gewijd aan wijsheid, een thema dat mij zeer ter harte gaat, en diverse binnen- en buitenlandse collega's hebben daaraan meegewerkt. Daarvoor wil ik de redactie van het ANTW van harte bedanken. De mensen die deze afscheidsrede online bijwonen, stuur ik graag een exemplaar op als ze mij hun postadres doorgeven.

Een bijzonder woord van dank voor de collega's van het ondersteunend en beheerspersoneel van de TST. In de vele jaren dat ik bestuurlijke verantwoordelijkheden had, heb ik me door jullie warme collegialiteit steeds gesteund geweten bij mijn werk voor de toekomst van onze faculteit.

Tot slot wil ik de TST en bij uitbreiding de hele universiteit het allerbeste toewensen. De afgelopen jaren zijn wij allen geconfronteerd met belangrijke nieuwe uitdagingen voor de academie, de brede samenleving en last but not least voor geloof en kerk. Het is aan de creativiteit en de inzet van de jongere generatie om antwoorden op die uitdagingen te geven.

### Lijst van geciteerde werken

Almond, Brenda. "Seeking Wisdom", *Philosophy* 72, No. 281 (1997): 417-433.

Aristoteles, *Ethica Nicomachea* (Ned. Vert.: Idem, *Ethica. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Christine Pannier en Jean Verhaeghe*. Groningen: Historische Uitgeverij, 1999).

Aristoteles, *Metaphysica* (Ned. Vert.: Idem, *Metafysica. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door Ben Schomakers*. Utrecht: Klement, 2018).

Curnow, Trevor. *Wisdom. A History* (London: Reaktion Books, 2015).

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes [Edition Adam et Tannery]. Tome VI: Discours de la méthode & Essais*. Paris: Vrin, 1996 (Ned. Vert.: Idem, *Over de methode*. Amsterdam: Boom Meppel, 1977).

Descartes, René. *Oeuvres de Descartes [Edition Adam et Tannery]. Tome IX/2: Principes de la philosophie*. Paris: Vrin, 1996.

Ford, David. *Christian Wisdom. Desiring God and Learning in Love*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Stephen R. Grimm, "Wisdom", *Australasian Journal of Philosophy* 93, No. 1 (2015): 139-154.

Hadot, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995 (Ned. Vert.: Idem, *Filosofie als een manier van leven*. Amsterdam: Ambo/Anthos, 2003).

Hadot, Pierre. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel, 2001.

Hadot, Pierre. "La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine." Idem, *Discours et mode de vie philosophique*. Paris: Les Belles Lettres, 2014.

Harrison, Carol. "Augustine, Wisdom and Classical Culture." In *Where Shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*, edited by Stephen C. Barton, 125-137. Edinburgh: T&T Clark, 1999.

Jonkers, Peter. "Lost in Translation – The Boundaries of Intercultural Dialogue in a World 'after Babel'." *Universitas. Monthly Review of Philosophy and Culture*, 10 (2018): 206-223.

Jonkers, Peter. "How to Respond to Conflicts over Value Pluralism?," *Journal of Nationalism, Memory, & Language Politics* 13, No. 2 (2020): 1-22.

Jonkers, Peter and Wiertz, Oliver J. "General introduction." In *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, edited by Peter Jonkers and Oliver J. Wiertz, 1-26. London: Routledge, 2020.

Jonkers, Peter. "How to break the ill-fated bond between religious truth and violence." In *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, edited by Peter Jonkers and Oliver Wiertz, 246-263. London: Routledge, 2020.

Jonkers, Peter. "Philosophy and Wisdom", *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 112, No. 3 (2020): 261-277.

Jonkers, Peter. "A Critical Understanding of the Religious Other." In *Faithful Interpretations: Islam and Truth in Catholic Theology of Religions*, edited by Philip Geister SJ and Gösta Hallonsten, 97-116. Catholic University of America Press, Washington, 2021.

Kant, Immanuel. "Kritik der praktischen Vernunft", in Idem, *Werke in zehn Bänden. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Band 6: Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie: Erster Teil*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968 (Ned. Vert.: Idem, *Kritiek van de praktische rede. Ten geleide, vertaling en annotaties Jabik Veenbaas & Willem Visser*. Boom: Amsterdam, 2006).

Kaufman, Daniel A. "Knowledge, Wisdom, and the Philosopher", *Philosophy* 81, No. 1 (2006): 129-151.

Kearney, Richard. "Paul Ricoeur and the Hermeneutics of Translation." *Research in Phenomenology* 37 (2007): 147-159

Kekes, John. "Wisdom," *American Philosophical Quarterly* 20, No. 3 (1983): 277-286.

- Löffler, Alexander. "Christians and the practice of Zen." In *Religious Truth and Identity in an Age of Plurality*, edited by Peter Jonkers and Oliver Wiertz, 210-228. London: Routledge, 2020.
- Marcel, Gabriel. *Pour Une Sagesse Tragique Et Son Au-Delà*. Paris: Plon, 1968.
- Moyaert, Marianne. *In Response to the Religious Other. Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters*. Lanham/Boulder/New York/London: Lexington Books, 2014.
- Nozick, Robert. "What Is Wisdom and Why Do Philosophers Love It So?" In Idem, *The Examined Life. Philosophical Meditations*. New York: Touchstone, 1989.
- Nussbaum, Martha. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986 (Ned vert.: Idem, *De breekbaarheid van het goede. Geluk en ethiek in de Griekse filosofie en literatuur*. Amsterdam: Ambo/Anthos, 2006).
- Paus Paulus VI, *Verklaring over de godsdienstvrijheid Dignitatis humanae*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- Paus Paulus VI, *Verklaring over de houding van de kerk tegenover niet-christelijke godsdiensten Nostra Aetate*. Roma, Libreria Editrice Vaticana, 1965.
- Paus Franciscus, *Apostolische constitutie Veritatis Gaudium*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- Plato. *Phaedrus*.
- Plato *Symposium*.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul. *Le Juste 2*. Paris: Esprit, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Sur la traduction*. Paris: Les Belles Lettres, 2016.
- Speer, Andreas. "Weisheit." In *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Band 12*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, 371- 397
- Speer, Andreas. "Endliche Weisheit. Eine Annäherung an die Philosophie." *Recherches de théologie et philosophie médiévales* 69, No. 1 (2002): 3-32
- Song, Robert. "Wisdom as the End of Morality." In *Where Shall Wisdom Be Found? Wisdom in the Bible, the Church and the Contemporary World*, edited by Stephen C. Barton, 295-306. Edinburgh: T&T Clarke, 1999.



Stump, Eleonore. "Wisdom: Will, Belief, and Moral Goodness." In *Aquinas' Moral Theory: Essays in Honor of Norman Kretzmann*, edited by Scott MacDonald and Eleonore Stump, 28-62. Ithaca: Cornell University Press, 1998.

Vroom, Henk. *Religions and the Truth. Philosophical Reflections and Perspectives*. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1989.