

## God als onderzoeksprogramma: ...'want de plaats waarop je staat is heilige grond'

Authors	Borgman,E.P.N.M.
Publication Date	2008
Document Version	publishersversion
Link	<a href="https://research.tilburguniversity.edu/en/publications/5d8f019a-1608-4dfe-8e36-f57e18c2ec7b">https://research.tilburguniversity.edu/en/publications/5d8f019a-1608-4dfe-8e36-f57e18c2ec7b</a>
Citation	Borgman, E P N M 2008, God als onderzoeksprogramma : ...'want de plaats waarop je staat is heilige grond'. Boom, Amsterdam.
Download Date	2026-06-12 01:55:25
Rights	<p>General rights</p> <p>Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.</li> <li>- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain</li> <li>- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal"</li> </ul> <p>Take down policy</p> <p>If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.</p>

*God als onderzoeksprogramma*

‘... want de plaats waarop je staat is heilige grond’



*God als onderzoeksprogramma*

**‘... want de plaats waarop je staat  
is heilige grond’**

Rede

in verkorte vorm uitgesproken bij de openbare aanvaarding van het ambt van hoogleraar in de theologie van de religie, in het bijzonder het christendom aan de Universiteit van Tilburg op vrijdag 29 februari 2008

**Erik Borgman**

BOOM

© 2008, E.P.N.M. Borgman, p/a Uitgeverij Boom, Amsterdam

Behoudens de in of krachtens de Auteurswet van 1912 gestelde uitzonderingen mag niets uit deze uitgave worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

Voor zover het maken van kopieën uit deze uitgave is toegestaan op grond van artikelen 16h t/m 16m Auteurswet 1912 j° Besluit van 27 november 2002, Stb 575, dient men de daarvoor wettelijk verschuldigde vergoeding te voldoen aan de Stichting Reprerecht te Hoofddorp (postbus 3060, 2130 KB, [www.reprerecht.nl](http://www.reprerecht.nl)) of contact op te nemen met de uitgever voor het treffen van een rechtstreekse regeling in de zin van art. 16l, vijfde lid, Auteurswet 1912. Voor het overnemen van gedeelte(n) uit deze uitgave in bloemlezingen, readers en andere compilatiewerken (artikel 16, Auteurswet 1912) kan men zich wenden tot de Stichting PRO (Stichting Publicatie- en Reproductierechten, postbus 3060, 2130 KB Hoofddorp, [www.cedar.nl/pro](http://www.cedar.nl/pro)).

*No part of this book may be reproduced in any way whatsoever without the written permission of the publisher.*

Verzorging omslag Annelies Bast

Verzorging binnenwerk h&r Communicatieve Vormgeving, Purmerend

ISBN 978 90 8506 567 8

NUR 705

# Inhoud

## Ter inleiding 7

### 1 Meedenken met de onstuitbare dynamiek van religie 13

De religieuze gerichtheid op waarheid serieus nemen 15

In het spoor van Thomas van Aquino 18

Theologie als dienst aan de wereld die van God is 22

### 2 Religie in de geschiedenis van de moderniteit 24

Religie in Nederland aan het einde van de negentiende eeuw 25

Religie en de verbondenheid die samenleven mogelijk maakt 29

Religie en moderniteit 34

Verder onderzoek 37

### 3 De terugkeer van religie in het maatschappelijk debat 40

Rationalisering en de terugkeer van het verdrongene 41

Religie als uitdrukking van wat in concrete levensvormen is  
geïmpliceerd 46

Waarheid als religieuze inzet 51

Het belang van religie voor de publieke sfeer 54

Verder onderzoek 58

### 4 De wereld als vindplaats van God 62

Naar een theologie van de wereld 63

Een theologische lectuur van de gebeurtenissen 66

Subsidiariteit 69

In het streven naar goed leven op God gericht 74

God als onderzoeksprogramma 76

Verder onderzoek 81

### 5 Theologie en universiteit 85

Theologie als wetenschap? 87

De wetenschappen als vindplaats van theologie 92

De universiteit als belijdenis 96

De waarheid in de kakofonie 102

Verder onderzoek 107

**6 De God van het onderzoeksprogramma** 111

De zich lokaliserende God 111

Het heden openen als plaats van bevrijdende toekomst 115

Theologie en geloof 118

Verder onderzoek 121

**Dankwoord** 122

## Ter inleiding

Wie in het huidige tijdgewricht aan een Nederlandse universiteit een theologische leeropdracht op zich neemt, die heeft iets uit te leggen.

Nooit is de vraag of theologie eigenlijk wel aan een universiteit thuishoort helemaal verstomd, maar hij klinkt de laatste tijd pertinenter dan ooit. Dat heeft ermee te maken dat men met hernieuwde kracht naar voren brengt dat voor academische wetenschapsbeoefening een bepaald soort neutraliteit noodzakelijk is. De theologie zou op zo'n manier partijdig zijn dat zij op gespannen voet staat met deze neutraliteit. Dit is vreemd, want er zijn allerlei academische disciplines die niet aan deze neutraliteitseis voldoen en het valt zelfs te verdedigen dat het idee van 'objectiviteit' dat er de legitimatie voor vormt geen recht kan doen aan wat er in de wetenschappen gebeurt. Het is ook vreemd omdat het alternatief voor de theologie dat men naar voren schuift in deze tijd van heroplevende belangstelling en presentie van religie in de samenleving, vaak heel direct maatschappelijke bekommernissen tot uitgangspunt neemt. Het lijkt toch moeilijk te verdedigen dat het enerzijds zou zijn toegestaan het historische ontstaan van de koran te bestuderen om het altijd dreigende fundamentalisme in de islam tegen te gaan, of de religieuze tradities te onderzoeken met het oog op hun mogelijke bijdrage aan de sociale samenhang, terwijl het anderzijds a priori illegitiem zijn om vanuit de koran te vragen naar de grondslag van de hedendaagse samenleving, of vanuit religieuze tradities de vraag te stellen of sociale samenhang geen afgod is.

Sinds ik halverwege de jaren zeventig van de vorige eeuw als student het theologische wereldje binnenkwam, is de discussie over het intellectuele en academische statuut van de theologie nooit verstomd. Van deze discussie lijkt nauwelijks iets tot de buitenwereld door te dringen. Erger nog, wat mij betreft, ook theologen zelf lijken als het maatschappelijk gesproken ernst wordt deze discussies te vergeten. 'Weg van de theologie en op naar de religiewetenschappen', heb ik de meest uiteenlopende collega's de afgelopen jaren in verschillende toonaarden horen zeggen. Natuurlijk zijn er dramatische ontwikkelingen geweest in de studentenaantallen en moet daarop worden gereageerd. Natuurlijk is de toenemende kerkelijke greep op de theologiebeoefening bedreigend, aan de protestantse kant met de oprichting van de Protestantse Theologische Universiteit, maar vooral aan de katholieke kant met de oprichting van de Faculteit voor Katholieke Theologie. De reacties zijn echter niet alleen daaruit te verklaren. Zou ik geneigd zijn tot psychologisieren,

dan zou ik een combinatie signaleren van minderwaardigheidsgevoelens en een verlangen om bij de winnaars te horen. Bij de één leidt dit tot de poging nog wetenschappelijker te zijn dan andere wetenschappers, alleen maar controleerbare uitspraken te willen doen en niet te willen worden betrappt op verdergaande, en zeker niet op geëngageerde speculaties. De ander zoekt een schuilplaats in een kerkelijke setting waar het belang van de reflectie op de eigen tradities en de inzet voor hun voortgang in ieder geval onomstreden is.

Als ik eerlijk ben, dan moet ik zeggen dat ik van beide reacties weinig begriip. Het was niet steeds vanzelfsprekend dat ik in de theologie werkzaam kon blijven en in ieder geval waren mijn carrièreperspectieven langere tijd beperkt. In deze situatie heb ik voor mijzelf vastgesteld dat het belang van de theologie ligt in haar weerbarstige claim dat de God waarover de religieuze tradities spreken, en in het bijzonder de christelijke, de oorsprong, de dragende grond en het doel is in wiens dynamiek wij met allen en alles leven, bewegen en zijn. Deze tradities verhelderen op steeds ongekende wijze het leven dat wij leiden en de situatie van de wereld waarin wij het leiden. Wie zich strikt tot de studie van deze tradities beperkt, maakt de theologie leeg. Wie zich tot de studie van het feitelijk functioneren van religie beperkt, maakt haar blind. De theologie moet daarom bij haar onmogelijke opdracht blijven de God waar de tradities over spreken bloot te leggen als degene die de zin en de betekenis van het heden doet oplichten. Van daaruit kan zij een belangrijke bijdrage leveren aan de hedendaagse cultuur.

Mijn theologische leermeester Edward Schillebeeckx heeft dit ooit de voortdurende herhaling van het godsbewijs genoemd. Volgens het Eerste Vaticaans Concilie – om precies te zijn volgens de dogmatische constitutie *Dei Filius* van 24 april 1870 – laat zich met behulp van de menselijke rede uit de wereld in haar eindigheid afleiden dat God in zijn oneindigheid de oorsprong en het doel is van alle dingen. De precieze aard van God in zichzelf, en daarmee van de relatie die God van zijn kant met de dingen onderhoudt, blijft een mysterie dat alleen door God zelf geopenbaard kan worden. Dát we over zoiets als God moeten spreken, dat valt argumentatief goed te verdedigen, maar hóe we over God moeten spreken weten we slechts omdat ons dit spreken wordt voorgedaan in tradities waarbij wij ons kunnen aansluiten. Nu hield de specifieke manier van denken waaruit *Dei Filius* voortkwam en die het document wilde bevorderen, beide manieren van spreken strikt uit elkaar. Dat we Gods bestaan met de rede konden aantonen, schiep in deze visie de ruimte waarbinnen de rooms-katholieke kerk vervolgens datgene kon verkondigen waarvan zij meende dat het via de Bijbelse geschriften en de overlevering van de apostelen als Gods openbaring aan haar was toevertrouwd. Schillebeeckx echter stelde in de jaren vijftig van de vorige eeuw dat beide bewegingen met elkaar verbonden zijn, uiteindelijk omdat de God waarover de christelijke tradities spreken volgens deze zelfde tradities de schepper is van hemel en aarde waartoe wij met onze rede toegang hebben. Dit betekende voor Schillebeeckx dat steeds weer moet blijken dat wat met behulp van de christelijke tradities inhoudelijk over God te zeggen valt, is wat er gezegd

moet worden om de huidige situatie inzichtelijk te maken als van deze God. Deze God is een God die op overmatige wijze – ‘excessief’, zegt het hedendaagse filosofenjargon wel – op mensen betrokken is; Schillebeeckx spreekt van een *Deus Humanissimus*. Door deze God ter sprake te brengen moet dus het heden verschijnen als opgenomen in de dynamiek van genadig heil en aanbreekende verlossing. Daarmee wordt zichtbaar dat de God van de overlevering nog altijd onze God is.

Mijn natuurlijke neiging is om te reageren met een pamflet op wat ik niet anders kan zien dan als het vergeten van deze centrale theologische opdracht, en op het niet zelden maatschappelijk en cultureel irrelevant verklaren ervan door theologen zelf. Ik heb voor een dergelijk pamflet zelfs al enige tijd een titel: *Theologie als de toekomst van de religiewetenschappen*. Ik zou het *overstatement* – want toegegeven, dat is het – nog wel willen vergroten en theologie de toekomst durven noemen van de geesteswetenschappen. Ik bedoel hiermee niet dat de theologie weer de koningin van de wetenschappen moet worden waarin alles bij elkaar komt. Ik bedoel dat het idee dat wij een stap vooruit zetten door de vraag naar de waarheid van religie in de religiewetenschappen buiten haakjes te plaatsen, zeer aanvechtbaar is en dat de waarheidsvraag onvermijdelijk terugkomt. Ik wil aangeven dat de gedachte dat wij ons kunnen beperken tot het beschrijven van de betekenisgeving van de wereld door mensen, uiteindelijk geen steek houdt en de vraag onontkoombaar is naar de verhouding tussen de betekenis die wij geven en de betekenis die wij hebben omdat die ons gegeven wordt. En ik bedoel dat deze vragen uiteindelijk theologische vragen zijn. Religieuze tradities hebben praktijken, symbolen en gedachtegangen bewaard om zinvol met deze vragen om te gaan en om het belang van deze vragen voor ogen te houden. Daarom kunnen wij ons niet beperken tot het onderzoeken van en het nadenken over religieuze tradities, maar hebben we de dynamiek van de religieuze tradities nodig om te helpen het uitgangspunt van het onderzoek te bepalen en het nadenken erover verder te ontwikkelen.

Dit boekje is echter geen pamflet. Het wil precies dit pamflettistische punt wel maken en ik zal ongetwijfeld, in mijn streven naar scherpheid en helderheid, belangrijke nuances in het werk van andere auteurs over het hoofd hebben gezien. Maar ik probeer mijn punt hier te maken door een geloofwaardig theologisch onderzoeksprogramma te ontwikkelen dat de theologie in het hart van het maatschappelijke en culturele debat plaatst.

Wie in het huidige tijdgewricht aan een Nederlandse universiteit een theologische leeropdracht op zich neemt, die heeft iets uit te leggen. Daarom gaat de tekst in dit boekje de omvang van een inaugurale rede ver te boven. Ik heb een sterke behoefte duidelijk te maken waarom en in welke zin juist op dit moment theologie van belang is in een universiteit en in een faculteit voor geesteswetenschappen.

Ik doe dit door zo goed mogelijk uit te leggen waar theologie wat mij betreft over gaat en wat haar benadering hierbij in mijn ogen zou moeten zijn. Ik zet

uiteen waarom ik vind welke plaats zij heeft in de discussies die wij in de huidige culturele situatie met elkaar voeren en wat dit zou kunnen betekenen voor concreet onderzoek. Maar deze tekst is niet bedoeld als een blauwdruk. Ik ontvouw hier niet de plannen die ik de komende periode als onderzoeker en leider van een onderzoeksprogramma precies wil uitvoeren. Sommige ideeën zijn tamelijk concreet en zullen naar het zich laat aanzien ook worden uitgevoerd, maar ik heb mij in het algemeen niet laten leiden door wat financieel en organisatorisch mogelijk is of politiek haalbaar. Ik wil met deze tekst de theologie weer onderdeel maken van de discussie over de toekomst van de geesteswetenschappen, en zelfs van de universiteit als geheel. Dit is wetenschapspolitiek, een megalomane ambitie, waarvan de mogelijkheden om haar te realiseren afhangen van allerlei omstandigheden. De meeste hiervan kan ik niet of nauwelijks beïnvloeden. Dat het Departement Religiewetenschappen en Theologie binnen de Faculteit Geesteswetenschappen van de Universiteit van Tilburg mij benoemd heeft op een moment dat het aantrekken van een nieuwe hoogleraar voor systematische theologie ook voor haar niet vanzelfsprekend was, en dat er plannen ontwikkeld worden de theologie een belangrijke plaats te geven in het onderwijs van de faculteit als geheel, is echter een veelbelovend begin.

Het feit dat ik de pretentie überhaupt naar voren durf te brengen dat de theologie een centrale rol heeft te spelen binnen de geesteswetenschappen, heeft uiteindelijk weinig te maken met zelfvertrouwen of vertrouwen in mijn collega's – evenmin overigens als met gebrek eraan. Het is een uitdrukking van vertrouwen in de theologie zelf die, als respons op Gods verborgen presentie in en bij de wereld en reflectie op het religieuze moment in de hedendaagse cultuur, steeds nieuwe perspectieven blijkt te openen. Dit wil ik laten zien en ik probeer uit te leggen waarom dit het geval is. Maar hierbij doet zich een voortdurend ongemak voor. Alles wat ik schrijf gaat uit van wat een vriend en collega tijdens de voorbereiding van deze tekst het *fait primitif* van mijn denken noemde en precies dit *fait primitif* is een steen des aanstoots. Dat God de oorsprong, dragende grond en doel van de werkelijkheid is, dat dit tot gevolg heeft dat de moderne cultuur een intrinsiek religieus gehalte heeft dat verscholen gaat in haar seculariteit, en dat precies dit de voorwaarde is voor zowel de voortgang van de moderne cultuur als de herleving van religie en het blijvende belang van de theologie: het zijn exotische overtuigingen geworden.

Ik kan uitleggen waarom ze niettemin plausibel zijn en ik kan duidelijk maken welke zinvolle en vruchtbare implicaties ze hebben, maar hiermee ontikom ik er bijna niet aan ze te vertekenen. Als ik expliciteer wat het verdisconteren van religieuze tradities voor de moderne cultuur oplevert, suggereert dit dat deze tradities buiten deze cultuur bestaan en er pas in tweede instantie mee verbonden worden. Terwijl het er nu net om gaat dat zij er integraal deel van uitmaken en dit niet vergeten mag worden, wil de moderniteit recht worden gedaan. Als ik duidelijk maak wat het oplevert in religieuze termen over sociale samenhang, zorg en onderwijs te spreken, dan lijkt het

net alsof religieuze tradities bewaarplaatsen zijn van waarden die elders in het moderne leven verloren zouden zijn gegaan. Terwijl het punt nu juist is dat deze waarden volop functioneren, maar in hoge mate uit het zicht blijven omdat hun religieuze vooronderstellingen volgens de dominante opvatting niet meer publiekelijk kunnen worden gedeeld. In mijn visie gaat religie over alles, in de moderne situatie is religie een onderscheiden, en daarmee beperkte levenssfeer. Het is vrijwel onmogelijk om het religieuze gehalte van deze hele situatie te formuleren zonder uitspraken te doen die kunnen worden misverstaan als verdediging van religie als onderscheiden levenssfeer binnen de bestaande cultuur. En natuurlijk *is* religie ook een onderscheiden levenssfeer die op particuliere wijze particuliere tradities koestert en daaraan op bijzondere wijze is toegewijd. Maar dit heeft alleen zin als zij zich er daarin op toelegt de God ter sprake te brengen die alles omvat, alles doordringt en alles overstijgt.

De theologie zoals ik deze hier voorstel is zowel deel van de religie als onderscheiden levenssfeer als van de reflectie op de moderne situatie als geheel. Dit laatste betekent dat zij zich voluit als intellectuele activiteit moet verantwoorden, inzichtelijk moet maken dat zij een authentieke gestalte is van onderzoek naar wat er in de wereld werkelijk aan de hand is en een bijdrage levert aan de voortgang van onze cultuur en het overdenken van de problemen waar wij voor staan. Dat eerste impliceert ook een verantwoordelijkheid tegenover de kerk, maar wijst er bovenal op dat wat theologisch gezegd wordt ook existentieel geloofwaardig moet zijn.

Terwijl ik aan deze tekst werkte, overleed geheel onverwacht mijn anderhalf jaar jongere broer Bonno. Had ik dat wat hier staat niet in verband kunnen brengen met woorden die in deze situatie van tragiek gezegd moesten en konden worden, had ik waarschijnlijk niet verder kunnen schrijven. Ik heb aan deze tekst na de uitvaart, en zelfs tijdens het voorbereiden ervan, kunnen doorwerken. Ik weet niet of hij met wat op deze pagina's staat veel opgehad zou hebben. Niettemin zijn deze woorden door de bijzondere omstandigheden waarin zij op papier kwamen aan Bonno opgedragen geraakt.

Tijdens de voorbereiding van Bonno's afscheid ontdekte ik bovendien voor de zoveelste keer dat wat het uitgangspunt is van alles wat hier volgt: dat met alle gepraat over secularisatie de hedendaagse cultuur ons religieus gesproken helemaal niet met lege handen laat zitten. Zo draaiden wij bij het uitdragen van de kist van mijn broer een cd die wij in zijn auto vonden en waarop Bruce Springsteen zingt:

We are trav'ling in the footsteps  
of those who've gone before,  
and we'll all be reunited  
on a new and sunlit shore.

En:

Some say this world of trouble  
is the only one we need,

but I'm waiting for that morning  
when the new world is revealed.

Een theologie die gelooft niets te zeggen te hebben in en over een cultuur waarin dergelijke woorden op tal van plaatsen steeds weer klinken, heeft inderdaad niets te zeggen.

Ik probeer hier de contouren te schetsen van een theologie die wel iets te zeggen heeft. Omdat zij hoort wat er al gezegd wordt en ziet wat er al wordt gedaan. In het vertrouwen op Gods barmhartigheid en die van jullie, lezers.

# 1 Meedenken met de onstuitbare dynamiek van religie

Eindelijk. Eindelijk zijn wij theologen weer waar we horen. Namelijk daar waar we niet alleen niet langer zeker zijn van onszelf, maar ook niet langer zeker van ons object en ons publiek. Dit is een ongemakkelijke positie, maar dit is de positie waar we ons moeten bevinden. Het is deze plaats die ons wellicht kan leren opnieuw iets relevant en belangwekkends te zeggen over wat religie is en kan zijn, wat zij voor mensen en hun wereld betekent en in welke zin daarbij de oorsprong, zin en doel van alles ter sprake komt die in de christelijke traditie 'God' genoemd wordt.

Het is met de nodige schroom, maar ik durf te spreken over deze koude, gemeenschappelijke grond waarop wij samen met onze tijdgenoten staan, met woorden die ontleend zijn aan het Bijbelboek Exodus. Daar zegt God zelf tegen Mozes vanuit de brandende doornstruik: 'Doe je schoenen van je voeten, want de plaats waar je staat is heilige grond' (Exodus 3, 5).<sup>1</sup> De God van de Uittocht roept via Mozes het volk Israël weg van de plaats waar het zich bevindt, 'naar een land dat goed en ruim is, een land dat overvloedt van melk en honing'. Dat is naar Bijbelse overtuiging uiteindelijk de bestemming van alle mensen. De voorwaarde voor dit wegtrekken is echter Gods presentie te midden van onzekerheid, onvrijheid en pijnlijk gemis van perspectief. Opnieuw in woorden die de Bijbelse schrijvers God zelf in de mond leggen: 'Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten over hun onderdrukkers gehoord; Ik ken hun lijden. Ik ben afgedaald om hen te bevrijden' (Exodus 3, 7-8). De Bijbelse verhalen suggereren dat het de eerste taak is van de theologie de plaats waar we zijn met eerbied te betreden. Dan kunnen we Gods bevrijdende presentie zien oplichten op onverwachte manieren.

Laat ik het risico nemen ongenueanceerd te zijn en mijn eigen positie scherp bepalen. Wie zeker weet de eigen voorgegeven religieuze traditie te moeten voortzetten door er de interne logica van te onderzoeken en deze logica naar de toekomst door te trekken, die heeft de God die zij of hij ter sprake zegt te willen brengen naar mijn overtuiging al bij voorbaat verloren.<sup>2</sup> De God waar

1 Bijbelcitataten zijn in principe uit de Willibrord-vertaling van 1995, uitgegeven door de Katholieke Bijbelstichting, met soms enkele kleine aanpassingen.

2 Vgl. voor deze visie met name G.A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press 1984; H.W. Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, New York: Oxford University Press 1993; id., *The Church in a Postliberal Age*, Grand Rapids: Eerdmans 2002; vgl. G. Loughlin, *Telling God's Story: Bible, Church and Narrative Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 1996.

de Abrahamitische religies over spreken, woont immers volgens deze religies niet in door mensenhanden gemaakte tempels (Handelingen 17, 26; vgl. 1 Koningen 8, 27; Jesaja. 66, 1; Handelingen 7, 48). Deze God is evenmin gebonden aan door menselijke lichamen in stand gehouden rituelen en door menselijke hoofden geconstrueerde leerstelsels of gedachtegangen. Bovendien, deze God is naar in ieder geval christelijke overtuiging de expliciete identificatie van een werkelijkheid in wie allen 'leven, bewegen en zijn' (Handelingen 17, 28) – zij die zeggen in God te geloven evenzeer als zij die zeggen dat niet te doen. Degenen die zich door de christelijke traditie willen laten belemen zijn dus gedwongen buiten hun eigen overlevering te kijken om te ontdekken wie de God is waarover het in deze overlevering gaat.<sup>3</sup>

Dit impliceert dat wie zeker weet dat religie alleen goed bestudeerd kan worden als verzameling vreemde en exotisch culturele uitingen van mensen, omdat een dergelijke buitenstaandersperspectief tegenover religie als enige verenigbaar zou zijn met de academische eis van objectiviteit, buiten beeld houdt waar deze uitingen van leven.<sup>4</sup> Religies beschouwen zichzelf immers als respons op wat hen zelf overstijgt. In de woorden die in de Handelingen van de apostelen aan de apostel Paulus worden toegeschreven, volgens het verhaal uitgesproken op de Areopagus in Athene, de antieke plaats bij uitstek voor het publieke debat: wij zijn geschapen 'met de bedoeling dat we God zouden zoeken en tastenderwijs zouden kunnen vinden; God is immers niet ver van ieder van ons' (Handelingen 17, 27). Datgene of diegene waarop het leven gericht is, van waaruit alles wat is bestaat en die in en door dat bestaan wordt geëerd, daarvan verkondigt Paulus de ongekende nabijheid. Deze nabijheid is er naar Paulus' overtuiging niet, omdat zijn religieuze traditie hem voorhoudt dit te geloven of omdat hij het gelooft, maar dit geloof en deze traditie ontstaan en bestaan zelf dankzij deze nabijheid.

Religie is uitdrukking van de onvervreemdbaar menselijke drang te zoeken naar oorsprong, zin en doel van het bestaan, een dynamisch perspectief waarvan wij al deel zijn, waarvan wij al uitgaan en waarop wij al gericht zijn voordat wij ons daarvan bewust zijn. Zij is het antwoord op wat tot dit zoeken aanzet, de lofzang voor wat bij dit zoeken gevonden wordt en de toewijding aan wat telkens opnieuw wordt gezocht. Dit geeft religies de grensoverschrijdende dynamiek die binnenstaanders en buitenstaanders verbaast en bij tijden verontrust. Je zult maar religie hebben ontmaskerd als gewelddadige machtsgreep naar de absolute waarheid;<sup>5</sup> en dan blijkt religie zich nu juist te

3 De voorbeelden zijn Bijbels, en daarmee christelijk en in afgeleide zin joods. Iets soortgelijks geldt echter ook voor de islam: vgl. R. Azlan, *No God but God: The Origins, Evolution, and Future of Islam*, New York: Random House 2005.

4 Vgl. voor de huidige discussie die in deze richting tendereert: E. Borgman/J.A. van der Ven (red.), *Religie en haar wetenschappen*. Themanummer. *Tijdschrift voor Theologie* 2005; 45: 119-166; zie ook M. Sarot, *De goddeloosheid van de wetenschap: Theologie, geloof en het gangbare wetenschapsideaal*, Zoetermeer: Meinema 2006. Al veel eerder vond een vergelijkbare strijd aan protestantse kant plaats: vgl. nog altijd H.J. Adriaanse e.a., *Het verschijnsel theologie: Over de wetenschappelijke status van de theologie*, Mepel: Boom 1987.

5 Zie J.P. Wils, *Sacraal geweld – aantekeningen over 'diepe religie'*. In: J.A. van der Ven

kunnen manifesteren als verrassende en tegendraadse bijdrage aan de discussie over wat waar en juist is. Je zult religie maar getemd hebben en hebben gemaakt tot een steunpilaar van de maatschappelijke orde of de innerlijke rust van je eigen psyche, en dan blijkt zij zich opeens te kunnen manifesteren als verontrustende, alle ordening doorbrekende kracht die de vraag op tafel legt wat 'rust' en 'orde' eigenlijk zijn.<sup>6</sup> Je zult maar de samenhang van modernisering, rationalisering en secularisering begrepen hebben, en dan manifesteert religie zich te midden van de gerationaliseerde cultuur ineens in diffuse vormen en op onverwachte plaatsen.<sup>7</sup>

### *De religieuze gerichtheid op waarheid serieus nemen*

De theologie die ik hier voorstel wil de religieuze dynamiek niet alleen bestuderen en beschrijven. Dat kan ook niet, want zij zou dan uiteindelijk niet weten wat ze moet bestuderen. De dynamiek van de religie betekent juist dat zij zich kan manifesteren buiten de overgeleverde grenslijnen die geacht worden religie van niet-religie te onderscheiden. De theologie die ik hier voorstel wil zich laten meevoeren door deze dynamiek die zijzelf moet blootleggen en moet onttrekken aan de onzichtbaarheid die wordt veroorzaakt door een manier van kijken die verbonden is met de overgeleverde vormen van religie. Juist om daarvan los te komen, verbindt zij zich met de religie en haar dynamiek en is zij zich ervan bewust zelf ook onderdeel te zijn van de religie. Wie denkend over religie buiten de religieuze dynamiek wil blijven, die heeft geen andere keus dan zich te houden aan wat door mensen binnen een bepaalde cultuur als religie wordt aangeduid. Theologie zoals ik haar hier presenteer is de discipline die de pretentie van religie serieus neemt, namelijk respons te zijn op de situatie, in deze respons op waarheid gericht te zijn en waarheid aan het licht te brengen.

Object van de theologie is in mijn ogen dus niet de eigen religieuze traditie van de theoloog, waarvan de logica van binnenuit wordt onderzocht, beschreven en verklaard, en zo gelegitimeerd. Volgens een invloedrijk beeld zouden daarnaast in de religiewetenschappen religies van buitenaf – bijvoorbeeld vanuit de strijd om de natuurlijke hulpbronnen of de macht, vanuit de menselijke behoeften of de culturele spanningen – worden verklaard en

(red.), *Geloof en Verlichting: Oordelen over religie*, Budel: Damon 2007, 71-95; vgl. ook, maar nog minder eenduidig, van dezelfde auteur *Sacraal geweld*, Assen: Van Gorcum 2004.

6 Dat religie stabiliserend werkt, maatschappelijk en persoonlijk, lijkt een soort dogma in veel onderzoek naar religie. Voor de onhoudbaarheid hiervan als zich herhalende ontdekking in de godsdienstpsychologie, zie P. Vandermeersch/H. Westerink, *Godsdienstpsychologie in cultuurhistorisch perspectief*, Amsterdam: Boom 2007.

7 Met name de strijd in de sociologie of nieuwe vormen van religie eigenlijk maatschappelijk gezien wel betekenisvol zijn, is in dit verband opmerkelijk. Alsof men maar kan toegeven dat religie met de voortschrijdende rationalisering niet verdwijnt als zij uiteindelijk geen werkelijke betekenis heeft. Vgl. de impliciete strijd hierover tussen Gerard Dekker, Ton Bernts en Joep de Hart in *God in Nederland, 1996-2006*, Kampen: Ten Have 2006.

doorgrond. Een strikte scheiding tussen religiewetenschappen en theologie op basis van het onderscheiden van een binnen- en een buitenperspectief – in technische, uit de culturele antropologie stammende termen: *emic*-perspectief en *etic*-perspectief – is in mijn ogen hoogst problematisch, hoewel een pragmatische arbeidsdeling op deze basis wel zinvol kan zijn. De cultureel antropoloog Kenneth Pike (1912-2000), die het onderscheid tussen *emic* en *etic* in 1954 introduceerde, beschouwde het begrijpen van een cultuur van binnenuit als het uiteindelijke doel van zijn vak. Voor hem was de studie vanuit een buitenperspectief ‘een wezenlijk eerste benadering van een vreemd systeem’.<sup>8</sup> Zijn collega Marvin Harris (1927-2001) echter, die het gebruik van het onderscheid tussen *emic*- en *etic*-perspectief sterk heeft bevorderd, meent dat het binnenperspectief alleen werkelijk begrepen is indien het wordt verklaard vanuit het buitenperspectief. In zijn geval wil dit zeggen, dat duidelijk moet zijn hoe de geleefde cultuur met haar ideeën en opvattingen voortkomt uit en uitdrukking is van de materiële situatie waarin mensen verkeren.<sup>9</sup> Het probleem zit echter in het poneren van een buitenperspectief dat opvattingen en wereldbeelden van mensen meent te kunnen begrijpen door ze extern te verklaren en zonder de gronden die zij zelf aanvoeren werkelijk in overweging te nemen.

Wanneer het religieuze standpunt a priori wordt gereduceerd tot een binnenperspectief in de zin van Harris, is het ondenkbaar dat het perspectief op de werkelijkheid dat religies cultiveren, ware of zelfs maar belangwekkende inzichten mogelijk maakt. Uiteindelijk zou dat betekenen dat, in de lijn van Spinoza, alle religieuze standpunten beschouwd worden als gebonden aan de illusies van de leefwereld, terwijl de waarheid alleen te vinden zou zijn in een benadering die met deze gebondenheid breekt.<sup>10</sup> Dat religie alleen te begrijpen is door met de religie te breken, gaat echter rechtstreeks in tegen de overtuiging van religies zelf dat zij een fundamentele waarheid koesteren en behoeden.<sup>11</sup> Ik zou er daarom van willen uitgaan dat religies geen ‘binnen-

8 K. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, The Hague: Mouton 1967 (1954), 37-38.

9 M. Harris, ‘Emics, Etics, and the New Ethnography’ in: id., *The Rise of Anthropological Theory*, New York: Harper & Row 1968. Voor de onderlinge verhouding van de benadering van Pike en Harris, zie: Th.N. Headland (ed.), *Emics and Etics: The Insider/Outsider Debate*, Los Angeles: Sage 1990.

10 Zie S.H. Frankel, *The Problem of Religion in Spinoza’s ‘Tractatus Politico-Theologicus’*, Ann Arbor: UMI 1998; P.C. Juffermans, *Drie perspectieven op religie in het denken van Spinoza: Een onderzoek naar de verschillende betekenissen van religie in het oeuvre van Spinoza*, Budel: Damon 2003.

11 Dit is uiteraard niet gericht tegen de religiewetenschappen, maar tegen een bepaalde opvatting over de verhouding tussen religie en de studie van religie, en daarmee tussen religiewetenschap en theologie. Dat er juist uit de geschiedenis van de religiewetenschap een heel ander beeld van deze verhouding te destilleren valt, laat ik zien in mijn *Metamorfozen: Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement 2006, m.n. 31-33. Zie ook S. van Erp, *Openbaring en integriteit: Een nieuwe context voor systematische theologie*, *Tijdschrift voor Theologie* 2007; 47: 3-15. Voor reserves tegen het onderscheid tussen *emic* en *etic* en de beperkte bruikbaarheid ervan op cultureel-antropologische gronden, vgl. C. Geertz, *From the Native’s Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding*. In: K. Basso/S. Sleby (ed.), *Meaning in Anthropology*, Albu-

perspectief' hebben in deze zin, geen eigen, unieke en voor buitenstaanders ontoegankelijke kijk op de wereld. Religies hebben dit niet meer dan bijvoorbeeld de wetenschappen dit hebben. Er is zeker een specifiek natuurkundige visie op de wereld. Er is gedrag dat eigen is aan natuurkundigen en zij houden er een specifiek en onderscheidend zelfbegrip op na. Toch zal men niet snel een natuurkundig binnenperspectief plaatsen tegenover een omvattender buitenperspectief dat dit binnenperspectief verklaart. Immers, de eigen wijze waarop de natuurkunde naar de wereld kijkt is de wijze waarop de natuurkunde *open* is voor de wereld, er nieuwe waarheden in ontdekt en inzichten uit opdoet. Het religieuze perspectief meent zelf dat er voor haar iets soortgelijks geldt en zoals gezegd, de theologie is wat mij betreft de discipline die deze overtuiging serieus neemt.

De omstreden Franse wetenschapsfilosoof Bruno Latour heeft verschillende onderzoeken uitgevoerd naar de wijze waarop wetenschappers werken en een eigen subcultuur in stand houden die hen op de voor hun eigen vak specifieke wijze in relatie tot de wereld plaatst.<sup>12</sup> Het leidt tot vaak verrassende visies op wetenschap, die haar niet losmaakt van haar gerichtheid op waarheid, maar wel van de eis tot objectiviteit in de gebruikelijke zin.<sup>13</sup> In plaats van neutraliteit en afstandelijkheid die in het heersende beeld van de wetenschappen zo worden benadrukt, ziet Latour verbondenheid met en koestering van de werkelijkheid. Het is van deze doorgaans verborgen blijvende dimensie dat de wetenschap naar zijn overtuiging leeft.<sup>14</sup> Dit brengt wetenschap op een verrassende manier opnieuw in de nabijheid van kunst en religie.<sup>15</sup> Mede op basis hiervan heeft Latour het beeld van de religie dat ontstaat in de moderne sociaalwetenschappelijke studie ervan, met ironie als volgt beschreven:

Vrome zielen doen met een ongemakkelijke koppigheid alsof zij verbonden zijn met geesten, goden, stemmen, zielen enzovoort. Al deze entiteiten hebben echter natuurlijk geen bestaansrecht volgens de agenda van de waarnemer, aangezien zij niet passen binnen het beperkte repertoire van mogelijke handelende instanties. Dus wat te doen met wat de actoren niet ophouden aan te duiden als 'werkelijke entiteiten'? We moeten ze tussen aanhalingstekens zetten, hun bestaan tussen haakjes plaatsen en ze stevig lokaliseren in het hoofd van de ge-

querque: University of New Mexico Press 1976, 221-237. Vgl. voor het debat R.T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, New York: Cassell 1999, waarin ook Geertz' opstel is opgenomen.

- 12 B. Latour/S. Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, Princeton: Princeton University Press 1986 (1979); D. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press 1999. Zie ook J. Law/A. Mol (ed.), *Complexities: Social Studies of Knowledge Practices*, Durham: Duke University Press 2002.
- 13 Voor de geschiedenis van het objectiviteitsidee en zijn aporieën, zie L. Daston/P. Galison, *Objectivity*, New York: Zone Books 2007.
- 14 Zie m.n. B. Latour, *We Have Never Been Modern*, Harlow: Longman 1993.
- 15 Vgl. m.n. B. Latour/P. Weibel (ed.), *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, Cambridge: MIT Press 2002; B. Latour/P. Weibel (ed.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Cambridge: MIT Press 2005.

lovige. We moeten letterlijk een gelovige uitvinden. [...] Omdat deze entiteiten niet bestaan maar niettemin wordt gedaan alsof zij ‘werkelijk’ zijn, moeten zij wel uit de geest of de hersenen van iemand komen.<sup>16</sup>

Latour stelt in plaats hiervan voor dat wij ervan uitgaan dat mensen in religies werkelijk reageren op wat zich aan hen aandient. Niet dat hij meent dat de kosmos door goden, halfgoden en geesten bevolkt wordt en dat dit verklaart wat wij zijn, wat er met ons gebeurt en in welk perspectief wij staan. Maar hij wil religie opnieuw zien als reactie op en een omgang met de wereld, die een reële verbondenheid tussen mensen en deze wereld thematiseert en cultiveert. Zoals naar Latours inzicht zowel de kunsten als de wetenschappen, zowel de politiek als de technologie dat op hun manier ook zijn en doen.<sup>17</sup>

En zoals kunst en wetenschap, politiek en technologie in de loop van de geschiedenis ingrijpend van vorm en inhoud veranderd zijn, juist om hun betekenis te behouden, zo geldt dit ook voor religie. Precies omdat zij een respons is op wat zich in de werkelijkheid aandient, laat zich niet van tevoren bepalen wat religie is en wat niet. Wat hier en nu religie is, dient telkens opnieuw te worden vastgesteld en te worden beargumenteerd door het te verbinden met wat eerder als religie is herkend en begrepen. Vervolgens is het de taak van de theologie zich met de zo ontdekte religieuze dynamiek te laten meevoeren en in het spoor ervan te reflecteren op de waarheid die erin wordt geopenbaard.

### *In het spoor van Thomas van Aquino*

Theologie zoals ik die hier presenteer, neemt in de lijn van Latour de waarheidspretentie van de religieuze respons op de werkelijkheid serieus en onderzoekt de plausibiliteit ervan. Hiermee sluit ik aan bij belangrijke aspecten van het denken van de middeleeuwse theoloog en dominicaan Thomas van Aquino (1225/6-1274). Nu is zijn werk, en met name zijn hoofdwerk *Summa theologiae* in de katholieke wereld langere tijd beschouwd als een samenhangend systeem van ware uitspraken, waaraan door de kerkelijke adoptie ervan in de negentiende eeuw haast goddelijke autoriteit toekwam.<sup>18</sup> Ik deel deze visie niet en leg mij dus niet toe op de reconstructie van dit systeem. Ik leg mij er ook niet op toe in zijn overgeleverde werk de ware geest van Thomas te zoeken en te proberen deze nieuw leven in te blazen, alsof alles wat in

<sup>16</sup> B. Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford: Oxford University Press 2005, 234-235 (vert. aut).

<sup>17</sup> *Ibid.*, 239.

<sup>18</sup> Vgl. V.B. Brezik (ed.), *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards – a Symposium*, Houston: Center for Thomistic Studies – University of St. Thomas 1981. Voor de kerkpolitieke achtergronden en consequenties, zie nog altijd P. Thibault, *Savoir et pouvoir: Philosophie thomiste et politique cléricale au XIXe siècle*, Québec: Presses de l’Université Laval 1972. Overigens was het thomisme in feite een zeer pluriforme traditie van zich op het denken van Thomas beroepende filosofen en theologen; vgl. F. Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism*, Oxford: Blackwell 2002.

deze geest wordt gedacht vanzelf ook waar, goed en betekenisvol zou zijn.<sup>19</sup> In plaats daarvan zie ik, in de lijn van met name Marie-Dominique Chenu (1895-1990) en Edward Schillebeeckx, Thomas als prominent voorganger die ons kan helpen theologisch te denken op en over onze plaats en in en over onze tijd, zoals hij dat deed op zijn eigen plaats en in zijn eigen tijd.<sup>20</sup>

Confrontatie met Thomas kan ons ten eerste helpen bij het vinden van de samenhang van de theologie als vak, te midden van de breedheid van de discussies die zij moet voeren met andere vakken, disciplines en praktische omgangsvormen. Thomas kan ons ten tweede helpen om te gaan met de diversiteit van de christelijke tradities, en in bredere zin van religieuze en niet-religieuze visies in het heden. Hierbij kan Thomas ten derde de dynamiek van de theologie duidelijk maken.<sup>21</sup> De theologische dynamiek is bij Thomas uiteindelijk de dynamiek van God zelf waaraan de theologie haar naam ontleent en die oorsprong, dragende grond en doel is van de werkelijkheid. In de religie, met name in het christendom wordt God zo ontmoet. De christelijke overlevering herinnert aan deze dynamiek en in het leven blijkt dat het leven deze dynamiek heeft. Theologie is voor Thomas de intellectuele discipline die de werkelijkheid bestudeert *sub ratione Dei*, onder het opzicht van de God wiens dynamiek allen en alles altijd al omvat. God is in Thomas' visie geen eigen object van kennis, naast alle andere mogelijke objecten. God vertegenwoordigt een specifiek perspectief op de werkelijkheid in haar samenhang. Dit perspectief houdt de verschillende onderdelen van en de verschillende discussies binnen de theologie bij elkaar. Dit perspectief wordt in de verschillende christelijke en buitenchristelijke tradities gezocht en verbindt ze zo met elkaar.

Thomas' *unvervroren* theocentrisme staat op gespannen voet met de moderniteit. Deze beschouwt religie spontaan als een eigen levenssfeer naast andere levenssferen en God als een notie die de gelovige bij zijn verstaan van de werkelijkheid inbrengt. Toch ligt precies in dit theocentrisme wat mij betreft Thomas' belang, want precies dat maakt de betekenis en uiteindelijk de onmisbaarheid van de theologie duidelijk. Naar Thomas' opvatting bestudeert

19 Onder leiding van eerst Ferdinand de Grijs en vervolgens Herwi Rikhof was er aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht en is er nu aan de Faculteit voor Katholieke Theologie een onderzoeksproject gaande dat erop gericht is de eigenheid van Thomas' theologische denken te achterhalen en van daaruit een toekomst te creëren voor zijn manier van theologiseren. Vgl. voor een presentatie van het programma J. Wissink, *Thomas van Aquino: De actuele betekenis van zijn theologie – een inleiding*, Zoetermeer: Meinema 1998.

20 Zie wat Schillebeeckx betreft mijn *Edward Schillebeeckx: een theoloog in zijn geschiedenis*. Deel I: *Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Baarn: Nelissen 1999. Schillebeeckx' interpretatie van Thomas was in hoge mate op het werk van Chenu gebaseerd; vgl. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris: J. Vrin 1954; id., *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris: Vrin 1957 id., *Saint Thomas d'Aquin et la théologie*, Paris: Seuil 1959.

21 Ik ontleen deze drie punten waarin wij van Thomas kunnen leren aan M.D. Jordon, *Rewritten Theology: Aquinas after his Readers*, Oxford: Blackwell 2006, m.n. 192-193. Voor Jordan is een goede introductie voor het soort productieve lezing van Thomas dat hij voorstaat M.-D. Chenu's *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris: Institute d'étude médiévale/J.Vrin 1950.

de theologie alles voor zover het een relatie heeft tot God. Dat alles wat is een relatie heeft tot God als bron van het bestaan, dat de wereld en de kosmos en al wat zij bevatten in het bestaan worden gehouden door God als dragende grond en dat heel het bestaan gericht is op God als doel, dat leert de theologie uit de religieuze overlevering. Zij neemt echter de pretentie van deze overlevering serieus dat dit perspectief niet allereerst in deze overlevering aanwezig is of vanuit deze overlevering in de werkelijkheid wordt ingebracht. God is allereerst verbonden met de werkelijkheid waarvan alles wat is deel uitmaakt en waarin het streeft naar goed leven. En juist dit impliceert dat God gekend wordt via onze kennis van en inzicht in de werkelijkheid waarvan wij deel zijn.<sup>22</sup>

Anders gezegd, God is voor de theologie geen gegeven dat geaccepteerd moet worden, maar een onderzoeksprogramma naar wat kan gelden als oorsprong, grond en doel van de werkelijkheid. God heeft sporen van zijn aanwezigheid in schepping en geschiedenis getrokken. Deze sporen worden op allerlei manieren ervaren en doorzien, zetten aan tot zeer verschillende soorten handelen, verleiden tot uiteenlopende vormen van toewijding. Op tal van manieren leeft het inzicht in de menselijke eindigheid als vorm van afhankelijkheid en in het leven als kwetsbaar geschenk van onschatbare waarde. Op vele plaatsen geven mensen blijk van compassie met elkaar en betrokkenheid op de wereld waarvan zij deel uitmaken. Van uiteenlopende zaken weet onze samenleving dat zij om respect en inzet vragen, ook als het moeite en inspanning kost, en weten mensen dat de kwaliteit van hun leven uiteindelijk afhangt van dit respect en deze inzet. Het is in het licht van de christelijke overlevering en in de lijn van het daarin bewaarde perspectief dat deze zaken verschijnen als wat zij naar christelijke overtuiging zijn: sporen van God. Dit maakt het mogelijk en zinvol te onderzoeken welk beeld van God in deze sporen verschijnt en andersom, welk beeld van de wereld zich op deze manier openbaart en of dit beeld in debat met andere beelden en visies plausibel te maken valt.

Theologie doet in deze visie dus twee dingen in onderlinge samenhang. Het is in die samenhang dat haar eigenheid schuilgaat. Theologie onderzoekt enerzijds in welke perspectieven religieuze overleveringen, en met name de christelijke overlevering de werkelijkheid laat verschijnen, en of dit zinvolle perspectieven zijn. Brengen zij inzichten op zo'n manier bij elkaar dat zich betekenisvolle visies openen en zich zinvolle, toekomst openende manieren van handelen aandienen, manieren om op de werkelijkheid te reageren en eraan bij te dragen. Als theologie het bestuderen is van alles *sub ratione Dei* om aldus God beter te leren kennen, zeggen nieuwe visies op de werkelijkheid

<sup>22</sup> Vgl. P. Quinn, *Aquinas, Platonism and the Knowledge of God*, Aldershot: Avebury 1996; J.I. Jenkins, *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*, Cambridge: Cambridge University Press 1997; R. Acar, *Talking About God and Talking About Creation: Avicenna's and Thomas Aquinas' Positions*, Leiden: Brill 2005; R. te Velde, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate 2006.

en nieuwe handelings- en reactievormen in de werkelijkheid ook iets over God. Daarom onderzoekt de theologie zoals zij hier gepresenteerd wordt anderzijds welk licht er van daaruit op de overlevering valt. Moeten er bij de interpretatie ervan andere accenten worden gezet? Zijn aspecten van de overlevering problematisch en moeten die worden tegengesproken, of moeten er nieuwe zaken aan de traditie worden toegevoegd? Zijn er in de perspectieven die van andere tradities komen elementen die zouden moeten worden overgenomen? Zo is de theologie dus geen interne reflectie op een altijd gelijkblijvend geloof, maar een open onderzoeksprogramma waarin steeds nieuw zicht op en nieuw inzicht in de waarheid ontstaat, zonder dat de volheid van waarheid bereikt is voordat de geschiedenis aan haar einde is.<sup>23</sup> Op deze manier is de theologie tegelijkertijd onderdeel van de wereld en de culturele en wetenschappelijke reflectie erop, en onderdeel van de religie en de reflectie daarbinnen.

Langs deze weg draagt de theologie bij aan de discussie over de grondslag en het perspectief van onze samenleving en onze cultuur. Langere tijd heerste de overtuiging dat wij deze discussie steeds minder met elkaar voerden en ook steeds minder hoefden te voeren. Het laatste decennium met name werd echter onontkoombaar duidelijk dat er tal van fundamentele tegenstellingen bestaan in onze visies op de toekomst en dat het debat erover van groot belang is. Aan dit debat levert de theologie een onvervangbare bijdrage, is uiteindelijk de strekking van dit betoog. Niet zonder meer door een eigen, aan de christelijke tradities gebonden visie in te brengen, maar door zich met behulp van deze tradities op een bepaalde manier voor dit debat open te stellen. In dit debat brengt zij de vraag in die de theologie als vak bij elkaar houdt: in welke benadering, in welk perspectief op de werkelijkheid dat gestalte krijgt in geleefde levensvormen kunnen we uiteindelijk vertrouwen hebben als in de dynamiek die ons als oorsprong, draagkracht en doel omvat? Het is dus niet een specifiek antwoord op deze vraag die de theologie inbrengt, maar allereerst deze vraag zelf als datgene waar het in het menselijk leven om draait en wat in het menselijk leven op het spel staat.<sup>24</sup> Hierbij is het vertrouwen dat er een dergelijke omvattende dynamiek gegeven is die deze vraag zinvol maakt, en het menselijk geluk dus niet op een vijandige werkelijkheid moet worden veroverd, niet het minst omstreden aspect van de theologische inbreng.

23 Vgl. over waarheid bij Thomas A. Contat, *La relation de vérité selon Saint Thomas d'Aquin*, Romae: Universitas S. Thoma Aq. in Urbe 1996; A. Vennix, *Wat is waarheid? De 'virtus quaestionis' in het licht van Thomas van Aquino*, Budel: Damon 1998; J. Milbank/C. Pickstock, *Truth in Aquinas*, London: Routledge 2001.

24 Dit harmonieert met de stelling dat het werk van Thomas van Aquino niet zozeer gericht is op een eindeloze reeks antwoorden op de vragen wat te geloven, wat te doen en wie te vertrouwen, maar op een theologische omgang met deze vragen, die uitdrukking en vormgeving zijn van een specifieke spiritualiteit. Vgl. Jordan, *Rewritten Theology*, l.c., 116-153; zie ook J.P. Torrell, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin: Sa personne et son œuvre*, Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Cerf 1993; id., *Saint Thomas d'Aquin, maître spirituel: Initiation 2*, Fribourg/Paris: Éditions Universitaires/Cerf 1996.

*Theologie als dienst aan de wereld die van God is*

De waarheid van de eigen religieuze traditie wordt in de theologie dus niet verondersteld, maar gezocht. De theologie behandelt echter ook niet simpelweg het bestaan van God, dat in het geloof wordt aangenomen, als hypothese.<sup>25</sup> In de hier voorgestelde benadering is God niet in deze zin het object van de theologie, want geen fenomeen naast andere fenomenen. Het spreken over God is altijd indirect. De theologie onderzoekt wat er oplicht in het heden in het licht van de religieuze tradities waarin God ter sprake wordt gebracht en geeft dit terug aan de academische en maatschappelijke discussies. De theologie is dus niet van de kerk of de kerken en hun gelovigen, en staat dus niet alleen of allereerst ten dienste van de kerken of de gelovigen.<sup>26</sup> De theologie is er met het oog op de wereld en deze wereld is naar religieuze overtuiging van God: van de volheid aan waarheid en goedheid, van het bevrijdende Woord dat in Jezus de Gezalfde een gezicht heeft gekregen en in zijn geschiedenis een gestalte heeft aangenomen, van de Geest die steeds weer verwachting en voorafschaduwing van toekomst wekt. De theologie stelt de vraag wat de claim betekent dat de wereld van deze God is en onderzoekt zo – indirect, zoals gezegd, maar een andere manier is er niet – de waarde en de geloofwaardigheid van de christelijke tradities om het in het actuele leven verborgen perspectief te articuleren. Worden in het licht van deze tradities zinvolle en belangwekkende zaken zichtbaar en doet dit licht perspectief zien in wat hedendaagse mensen ervaren als van fundamenteel belang? Helpen zij zo duidelijk te maken waarvan we ten diepste leven en waarvoor we daarom kunnen, mogen en moeten leven in relatie met het leven zoals het in feite geleefd wordt?

Zo levert de theologie indirect een belangrijke bijdrage aan de kerk en haar opbouw. Want de kerk is de plaats waar mensen bij elkaar komen die geloofwaardig vinden wat in het licht van de christelijke traditie inderdaad als perspectief van de werkelijkheid oplicht, van en aan elkaar leren wat het betekent het eigen leven in dit perspectief te zien en zich eraan over te geven, zich dit perspectief toe te eigenen en zich door dit perspectief te laten toe-eigenen. Volgens de zogenoemde ‘pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd’ van het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), bestaat de kerk niet

25 Aldus op nog altijd invloedrijke wijze W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M. 1973; vgl. ook H.M. Kuitert, *Filosofie van de theologie*, Leiden: Nijhoff 1988.

26 De verkerkelijking van de theologie is een groot probleem, zowel inhoudelijk als voor de geloofwaardigheid van de theologie als discipline. Een theologie die in haar uitspraken geacht wordt overeen te komen met de uitspraken van het ambtelijk leergezag van de katholieke kerk, wordt terecht niet serieus genomen als intellectuele onderneming. Blijkbaar wordt een elders vastgestelde waarheid alleen maar uitgedragen. Een dergelijke theologie leert ook niet wat er te leren valt van hetgeen zich in de eigentijdse situatie afspeelt en op deze manier maakt zij haar religieuze opdracht niet waar en levert ook haar dienst aan de kerk niet. Vgl. hiervoor mijn *De kerk als schijnbaar fundament: Over het zwijgen van de theologie, en het doorbreken daarvan*. *Tijdschrift voor Theologie* 1995; 35: 358-372.

als een steeds gelijkblijvende entiteit die zichzelf in de geschiedenis voortzet. Zij wordt in verbondenheid met de wereld uit deze wereld samengeroepen rond de boodschap van heil die de christelijke traditie verkondigt. Daarom is het haar opdracht

de tekenen van de tijd te onderzoeken en ze trachten te interpreteren in het licht van het evangelie, om zo op een aan iedere generatie aangepaste wijze, antwoord te kunnen geven op de voortdurende vragen van de mensen omtrent de zin van het tegenwoordige en toekomstige leven en hun onderlinge verhouding.

Zo dient de kerk de wereld ‘waarvan christenen geloven dat zij uit liefde door de schepper is geschapen en in stand wordt gehouden... om volgens Gods heilsbedoeling te worden omgevormd en haar uiteindelijke voltooiing te bereiken’. Tegelijkertijd bouwt zij zo zichzelf op door nieuwe mensen te roepen die ‘in Christus verenigd, door de heilige Geest geleid worden op hun tocht naar het Rijk van de Vader en die een heilsboodschap hebben ontvangen die aan allen verkondigd moet worden’.<sup>27</sup>

In de theologie zoals hier beschreven, is ‘God’ niet zozeer een aanduiding voor Degene die in de relatie die de gelovige met hem of haar onderhoudt, gegeven is. Theologisch is God allereerst een onderzoeksprogramma. Het woord ‘God’ is de aanduiding voor een licht van waaruit de wereld bekeken en geanalyseerd wordt, opdat het perspectief en de dynamiek waarin de wereld naar religieuze overtuiging staat aan het licht komt. Zij werkt uit wat vanuit dit perspectief zichtbaar wordt, toetst de betekenis en het belang daarvan en legt het aan anderen ter toetsing voor. Zo is de theologie gericht op dienst aan de wereld met het oog op het heilzame perspectief waarin deze wereld tot haar recht komt en getuigt van God die haar oorsprong, draagkracht en doel is. *En passant* draagt zij hierdoor bij aan het opbouwen van de kerk en helpt haar het licht waarin zij de wereld moet lezen levend te houden. Aldus is de theologie een volwaardige academische discipline die zonder terughoudendheid en zonder grenzen zichzelf in al haar aspecten ter discussie stelt. Tegelijkertijd verliest zij zo niet de scherpheid van het licht dat van de christelijke traditie uitgaat.

Langs deze weg levert de theologie een bijdrage aan de toekomst die wij in Nederland, en in de wereld in het algemeen, hartstochtelijk zoeken en proberen vorm te geven. Een toekomst die, naar christelijke overtuiging, van Godswege op ons toekomt en in het heden al begonnen is. Daarom is dat heden, de plaats waar wij staan, heilige grond.

<sup>27</sup> Pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd *Lumen gentium* (7 dec. 1965), resp. no. 1, 4, 3 en opnieuw 1.

## 2 Religie in de geschiedenis van de moderniteit

De plaats waarop wij staan is heilige grond. De plaats waar we zijn is de plaats waar we moeten zijn, de plaats waar God aanwezig is als oorsprong en drager van wat is en als schepper van toekomst.

Op 16 juli 1944 schreef de Duitse theoloog Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) in een beroemd geworden brief aan zijn vriend Eberhard Bethge (1909-2000) dat wij als hedendaagse mensen leven – en ook moeten leven – alsof God niet bestaat. De God van orde en veiligheid is dood, zoals Friedrich Nietzsche (1844-1900) in de jaren tachtig van de negentiende eeuw al aankondigde.<sup>1</sup> Wij moeten leven *etsi deus non daretus*, zegt Bonhoeffer, maar we moeten dat doen ‘voor God’.<sup>2</sup> Met deze paradox probeert hij niet als theoloog zijn vak van de zekere ondergang te redden, maar hij doet een fundamentele bewering. Wat het betekent zonder God te leven, dat kunnen we het best achterhalen als wij het theologisch proberen te begrijpen, met behulp van noties uit de religieuze tradities, en met name het christendom.<sup>3</sup> Evenzo moeten wij nu onze situatie, waarin religie in haar traditionele vormen steeds verder afsterft en tegelijkertijd op tal van onverwachte plaatsen en verrassende manieren opbloeit, theologisch begrijpen. Dat wil zeggen dat we de vraag moeten stellen hoe deze situatie zich verhoudt tot God als de dynamiek van oorsprong, zin en doel waarin wij leven, bewegen en zijn.

Nu kan men zich afvragen of wij nog wel in deze ruimte leven. Markeert de moderniteit niet juist de ontdekking dat we in de leegte staan en daar vrij zijn, maar tegelijkertijd op onszelf aangewezen? Het is echter in mijn ogen een eenzijdige visie die stelt dat de moderniteit mogelijk werd bij de gratie van het steeds verder terugdringen van de religie en haar betekenis, of door het creëren van een nieuwe, geheel door mensen in te richten ruimte buiten de invloedssfeer van Gods macht die door het nominalisme in de late mid-

1 F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra: Ein Buch für Alle und Keinen* (1883-1885), Hg. G. Colli/M. Montinari (Werke1/6), Berlin: De Gruyter 1968.

2 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung: Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Neuausgabe, Hg. E. Bethge, München: Chr. Kaiser 1977, 394; over de relatie tussen Bonhoeffer en Nietzsche, zie N. Capozza, *Im Namen der Treue zur Erde: Versuch eines Vergleichs zwischen Bonhoeffers und Nietzsches Denken*, Münster: Lit 2003.

3 Anders dan veelal gebruikelijk, zie ik dus Bonhoeffers religieus christendom niet als een missie, maar als een respons op de door hem aangetroffen situatie; vgl. F. de Lange, *Grond onder de voeten: Burgerlijkheid bij Dietrich Bonhoeffer*, Kampen: Van den Berg 1985, m.n. 272-325.

deleeuwen als dwingend en absolutistisch werd gezien.<sup>4</sup> Naar mijn visie wordt de moderniteit gekarakteriseerd door een strijd om religie: om haar betekenis, haar invloed, haar relatie tot het individuele en collectieve leven van mensen. Verval van overgeleverde religieuze vormen ging steeds samen met de opkomst van nieuwe gestalten van religiositeit en deze dynamiek is constitutief voor de moderniteit. De moderniteit is de periode die zoekt naar en strijdt over haar religieuze grondslag en betekenis. Op basis van deze veronderstelling ontwikkel ik op deze pagina's een variant van wat de Engelse systematisch theoloog John Webster een 'theology of retrieval' noemt. De verborgen religieuze presentie in de moderniteit wordt achterhaald en teruggewonnen voor een constructieve conversatie over de eigentijdse situatie en de religieuze betekenis ervan.<sup>5</sup>

Ik besef dat om deze visie op de relatie tussen moderniteit en religie werkelijk plausibel te maken, een omvattend historisch onderzoeksproject nodig is. Dat zou vanaf de verlichting gedetailleerd de verwevenheid in kaart moeten brengen van modernisering, secularisering en wat met een lelijk woord wel 'religionisering' wordt genoemd, het ontstaan van nieuwe religieuze vormen en constellaties. Alleen zo kan religie haar rechtmatige plaats terugkrijgen in de gang van de geschiedenis en niet al bij voorbaat verschijnen als slechts een rest van taai, maar vergeefs verzet tegen een wereld die zijn religieuze sluier onherroepelijk aan het afleggen is. In de huidige context beperk ik mij noodgedwongen. Om enig zicht te krijgen op de dynamiek van de verhouding tussen religie en moderniteit, ga ik hier kort in op de ontwikkelingen aan het einde van de negentiende eeuw in Nederland.

### *Religie in Nederland aan het einde van de negentiende eeuw*

In de laatste decennia van de negentiende eeuw won religie in Nederland politiek en maatschappelijk sterk aan invloed. Abraham Kuypers (1837-1920) en Herman Schaepman (1844-1903) legden in naam van gereformeerden en katholieken een organisatiedrift aan de dag die Nederland op een radicaal nieuwe manier zou vormgeven: de latere verzuiling waarvan wij de vrijwel volledige afbraak inmiddels achter de rug hebben.<sup>6</sup> De nieuwe religieuze dynamiek van die dagen was echter tevens een nieuwe maatschappelijke en culturele dynamiek. De politieke dimensie werd scherp gezien door de vrijzinnig-liberale beweging 'Jong Amsterdam', die afstand wilde nemen van hun

- 4 Dit laatste was zoals bekend de stelling van H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966, die protesteerde tegen de gedachte dat de moderniteit als geseculariseerde erfenis van het christendom op secundaire manier christelijk zou zijn. Voor een genuanceerde ideeënhistorische analyse van de overgang naar de moderniteit, vgl. L. Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven: Yale University Press 1993; id., *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven: Yale University Press 2004.
- 5 J. Webster, Theologies of Retrieval. In: J. Webster e.a. (ed.), *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Oxford: Oxford University Press 2007, 583-599.
- 6 Vgl. J. Koch, *Abraham Kuypers: Een biografie*, Amsterdam: Boom 2006; C. Smal/E. van Beers, *Dr. H. Schaepman in woord en beeld*, Kampen: Kok 1986.

‘ouders en grootouders’, die, zoals een woordvoerder het formuleerde, ‘gewoon [waren] de baas te spelen... Zij zaten de Roomschen en de orthodoxe Gereformeerden op hun kop. Nu is dat anders geworden. Die lieden zijn uit hun ogen gaan kijken, zij zijn gaan belangstellen in de openbare zaak...’<sup>7</sup>

De vertegenwoordiger van ‘Jong Amsterdam’ die hier onder het pseudoniem Philip Hack van Oudheusden aan het woord is, de latere sociaaldemocratische voorman Frank van der Goes (1859-1939), zag in 1888 in dat het bij de nieuwe maatschappelijke en politieke organisaties van katholieken en gereformeerden niet alleen ging om een emancipatiestrijd van bestaande bevolkingsgroepen. Politiek was een religieuze en spirituele strijd geworden en dat voelde de confessionelen goed aan. Van der Goes schreef:

Dat zooveel kerkelijke stervelingen thans in de eerste plaats staatkundige aspiraties hebben, dat zij merken hoe zij in de gewone samenleving door de ongeloofigen worden beetgenomen, dat zij zich daartegen verzetten, is een echt modern verschijnsel. [...] De Heeren Kuyper en Schaepman weten heel wel dat zij te goed zijn voor den preekstoel. De Kamer, de couranten, de kiesverenigingen, dat zijn de kerken, of als men liever wil, de kapelletjes van onzen tijd.<sup>8</sup>

Maar Schaepman en Kuyper waren niet alleen bezig religie een nieuwe, in hun ogen voor de eigen tijd adequate maar daarvoor ongekende vorm te geven. Dit deden zij overigens zodanig effectief dat voor het publieke bewustzijn deze gestalte van religie nog altijd als de norm fungeert. Kuyper en Schaepman gaven echter evenzeer de politiek opnieuw vorm. Wie op een adequate manier politiek wil bedrijven, moet kranten en politieke bijeenkomsten beschouwen als kerken en kapellen. Daarom viel volgens Van der Goes van de confessionelen te leren. Dat zouden de sociaaldemocraten in de hierna volgende decennia ook volop doen.

De artikelen van Van der Goes verschenen in *De nieuwe gids*, het tijdschrift van de literaire vernieuwingsbeweging van de Tachtigers. Deze beweging kan gezien worden als een poging onder het geformaliseerde moralisme van de periode ervoor de ware ervaring en bezieling op te delven, van welke aard deze ook was. De Tachtigers verzetten zich niet alleen tegen de moraliserende domineespoëzie van de generatie voor hen, maar keerden zich ook tegen de rationaliserende samenleving waarin zij leefden. Daarin was naar hun beleving voor waarachtige religieuze geraaktheid even weinig plaats als voor artistieke vervoering. Dat is althans de boodschap van de geruchtmakende roman *Een liefde* van de Tachtiger Lodewijk van Deijssel, die in 1887 verscheen, het jaar voor de geciteerde bespiegelingen van Van der Goes. De hoofdpersoon uit *Een liefde*, Mathilde de Stuwen, verzet zich met haar gevoeligheid tegen de platte nuchterheid van de man met wie zij uit hartstochte-

7 Ph. Hack van Oudheusden, Jong Amsterdam. *De nieuwe gids* 3 (1888) eerste deel, 460-474, hier 467. Zie voor het volgende F. Ruiters/W. Smulders, *Literatuur en moderniteit in Nederland 1840-1990*, Amsterdam/Antwerpen: Arbeiderspers 1996, 107-114.

8 Hack van Oudheusden, Jong Amsterdam, l.c., 465-466.

lijke liefde trouwt. Deze Jozef van Wilden belichaamt de nieuwe, prozaïsche tijd van de naderende twintigste eeuw, terwijl Mathildes vader het deïstisch liberalisme van de vorige generatie verbeeldt. De roman verhaalt de lange worsteling van Mathilde om zich bij het kale leven neer te leggen. Na een heftige ervaring van seksueel verlangen, waarvan de aanschouwelijke verbeelding in hoofdstuk 13 Van Deijssels roman langere tijd omstreken maakte, slaat de ontuchtering uiteindelijk toch onvermijdelijk toe. In twee alleszeggende zinnen: 'Mathildes gezicht bolde aan tot dat van een gewone deftige dame. Zij had een groote vriendschap voor Jozef, maar was er niet zoo erg op gesteld hem altijd bij haar te zien.'<sup>9</sup>

Hoewel dat weinig aandacht heeft gekregen, speelt religie in *Een liefde* een centrale rol.<sup>10</sup> Zoals bekend was Lodewijk van Deyssel het pseudoniem voor Karel Joan Lodewijk Alberdingk Thijm (1864-1952), de zoon van koopman, literator en katholiek voorman Josephus Albertus Alberdingk Thijm (1820-1889). In 1881 hadden vader en zoon de schuilnaam voor deze laatste bedacht toen hij het voor zijn vader opnam in diens confrontatie met katholieke voorlieden van een nieuwe generatie. Tegen de bouwmeesters van de katholieke zuil Nuyens en Schaepman, die een integrale katholieke visie op alle terreinen van het leven propageerde, verdedigden vader en zoon Alberdingk Thijm eendrachtig de vrijheid van de kunst. Voor de zoon zou dit uitlopen op een afscheid van het geloof van zijn vader. Hij wijdde zijn leven geheel aan de kunst, waarin hij dat wat in religie van belang was het best bewaard zag.<sup>11</sup>

In *Een liefde* beschrijft Van Deyssel vanuit het perspectief van Mathilde de religie op een wijze die direct lijkt aan te sluiten bij de visie die de Duitse vroeg-romantische filosoof en theoloog Friedrich Schleiermacher (1768-183) een kleine eeuw eerder had ontwikkeld. God verschijnt als het verhevene waarnaar de gebeurtenissen in het leven verwijzen en waaruit zij voortkomen. Religie is voor Mathilde de ruimte waarbinnen alles zijn plaats, zijn zin en zijn betekenis heeft:

Tot haar vijftiende jaar toe, had [Mathilde] alleen den God van haar moeder en van pastoor Sluyter gekend. Zij stelde zich hem voor als den oppersten rechtvaardigen rechter, een bejaard eerbiedwaardig mannelijk wezen, met langen, sneeuwvitten baard, die haar zag en zijn wenkbrauwen fronste, als ze kwaad

9 Lodewijk van Deyssel, *Een liefde*, Amsterdam: Bert Bakker 1975 (fotografische herdruk), 190.

10 Ik dank dit inzicht aan Elma Drayer, die Mathilde de Stuver presenteert als 'ietsist' avant la lettre; zie haar 'Woord vooraf', in: *Met of zonder God: De onmisbaarheid van religie*, Kampen: Ten Have 2006, 7-11.

11 Vgl. Michel van der Plas, *Vader Thijm: Biografie van een koopman-schrijver*, Baarn/Tielt: Anthos/Lannoo 1995; A.E.M. Janssen, Thijm en Nuyens: Over een esthetisch en moreel beproefde vriendschap, in: P.A.M. Geurts e.a. (red.), *J. A. Alberdingk Thijm, 1820-1889: Erflater van de negentiende eeuw*, Baarn: Arbor 1992, 233-263; H.G.M. Prick, *In de zekerheid van eigen heerlijkheid: Het leven van Lodewijk van Deyssel tot 1890*, Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Gennep 1997; id., *Een vreemdeling op de wegen: Het leven van Lodewijk van Deyssel vanaf 1890*, Amsterdam: Athenaeum-Polak en Van Gennep 2003.

deed of dacht, als ze ongehoorzaam was aan vader, lui was onder 't werk of met een vriendinnetje lachte.

Dit veranderde toen zij volwassen werd. Niet dat zij God toen kwijtraakte: het gevoel voor God werd juist 'noodzakelijker en levendiger dan vroeger':

Als zij 's zomers 's morgens opstond en de zon goudgloed was in haar kamer, als ze, even voor het venster staand, de bladrenmassaas van de iepenboomen zag waayen en ruischen en de lucht zoo blauw was boven de glinsterende daken, vooral ook als ze eens buiten kon zijn en rondwandelen in de vrije natuur, of als ze muziek hoorde of een boeyenden roman las, dan rees er een onnoemelijke behoefte aan uitstorting en aan dank in haar gemoed, dan richtte zij zich tot dien hoogen Persoon, uit Wien al dat vreemde geluk moest voortkomen [...] Toen zij van Jozef begon te houden, had zij gehuild van dankbaarheid in haar gebed aan God.<sup>12</sup>

Dit brengt Mathilde in harde botsing met de tijdgeest, waarvan de man van wie zij zo hartstochtelijk houdt tot haar ongeluk bij uitstek de belichaming is.

Mathilde moet uiteindelijk inzien dat het óf óf is. Het is óf Jozef, óf God als 'de onbestemde persoonlijke heerlijke aanbiddenswaarde natuurkracht, het opperste wezen, die alle schoonheid aan de aarde gaf'. Door deze onmogelijke keuze verliest zij eerst God en vervolgens ook Jozef als degene met wie zij zich hartstochtelijk verbonden weet, dat wil zeggen haar liefde voor hem:

Zoû ze van hem, Jozef, nooit naast en in... God kunnen houden? Zoû hij nooit haar mede-aanbidder zijn en zoû ze hem nooit ook óm zijn gebed liefhebben? Neen, nooit! Hij zoû nooit bidden. Daarvoor was hij te veel een mooye man, een man van de wereld, daarvoor was zijn haar te verzorgd en was zijn vest te nieuw. Daarvoor stond hij ook te goed met zich-zelf. Hij liep zo gerust en ijdel, zoo zonder verdriet en met zoveel gemak rond op de wereld, dat hij, om dat hem niets ontbrak, niet meer vroeg wie hem dat alles had gegeven.<sup>13</sup>

Hierom zullen Mathilde en Jozef, zullen het religieuze bewustzijn en de moderne rationaliteit volgens Van Deyssel altijd gescheiden blijven. Dat moet volgens Van Deyssels tragische visie wel ten koste gaan van de religie, maar tegelijkertijd gaat er van *Een liefde* de suggestie uit dat het anders had kunnen zijn. Als Jozef wel gebeden had, als de moderniteit wel zou openstaan voor het goddelijke, dan had de verbondenheid van Mathilde met hem wel in stand kunnen blijven. Dan zou een bezielde moderne cultuur tot de mogelijkheden behoren.

<sup>12</sup> Van Deyssel, *Een liefde*, l.c. 105-107.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 123-126.

*Religie en de verbondenheid die samenleven mogelijk maakt*

Twee jaar eerder, in 1885, had *De nieuwe gids* zijn eerste jaargang geopend met 46 bladzijden tekst van Frederik van Eedens sprookjesachtige novelle *De kleine Johannes*. Net als Van Deyssel bekritiseerde Van Eeden (1860-1932) de eigen tijd en het vanzelfsprekende, onpoëtische materialisme ervan. Voor Van Eeden drukte deze zich uit in verveling, vernietiging van de natuur, zielloze en wereldvreemde wetenschap, en in vervreemde en vervreemdende religie.

In de derde en laatste aflevering, vrijwel aan het slot, verschijnt aan de hoofdpersoon van *De kleine Johannes* een lichtende verlosserfiguur:

‘Zijt gij Jezus, zijt gij God!’ vroeg Johannes. ‘Noem die namen niet’, zeide de mensch; ‘zij waren heilig en rein als priestergewaden en kostelijk als voedend koren, doch zij zijn tot draf geworden voor de zwijnen en tot narrekleeders voor de dwazen. Noem hun niet, want hun zin is tot dwaling, hun wijding tot spot geworden. Wie mij kennen wil, werpe die namen weg en luistere naar zichzelf.’

De verschijning is de personificatie van de mysterieuze kracht tot medelijden en liefde, die de weg door het leven wijst en er betekenis in doet oplichten:

‘Ik was het, die u deed weenen om de menschen, terwijl gij uwe tranen niet begrijpen kondet. Ik was het, die u deed liefhebben, waar gij uw liefde niet verstondt. Ik ben bij u geweest, en gij hebt mij niet gezien, ik heb uwe ziel bewogen en gij hebt mij niet gekend.’ [...] ‘Vele tranen moeten de oogen verhelderen, die mij zullen zien. En niet voor uzelf alleen, maar voor mij moet gij weenen, dan zal ik u verschijnen en gij zult mij herkennen als een ouden vriend.’<sup>14</sup>

De personificatie, kortom, van de ziel van een zielloze wereld.

Van Eeden, die zich in *De kleine Johannes* nog laat kennen als een bijna prototypische moderne aanhanger van een op de eigen ziel gerichte en zich van alle uiterlijke vormen afkerende spiritualiteit, zou zich in 1922 katholiek laten dopen. In 1884, in zijn toneelstuk *Het Poortje*, had hij de volgende woorden al in de mond van een personage gelegd:

Maar waarlijk, 't wordt thans mijne beurt,  
Den duffen dampkring hier op nieuw te ontvliesen,  
Al was het in den schoot der Roomsche kerk.  
Daar is nog plaats voor schoonheid, daar omhult nog  
Een lieflijk mystisch waas het eeuwig Godsbegrip,  
Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte [...]’<sup>15</sup>

<sup>14</sup> *De kleine Johannes* verscheen in aflevering 1, 2 en 3 van de eerste band van de eerste jaargang van *De nieuwe gids*, resp. 1-42, 161-196 en 354-398; citaten 397-398.

<sup>15</sup> F. van Eeden, *Het Poortje of De Duivel in Kruimelburg*, 's-Gravenhage: Rossing 1884, 59.

Na veel maatschappelijke polemiek en sociale experimenten meende hij in 1923, toen hij van zijn bekering publiekelijk verantwoording aflegde in het Amsterdamse Concertgebouw, dat 'de H. Roomsche Kerk de eenige macht op aarde is, die tot een reine en gelukkige samenleving kan voeren'.<sup>16</sup>

Hiermee lijkt de overgang naar de katholieke kerk van Van Eeden, die zichzelf in een brief eens 'een gevoelig seismograaf... voor de tekenen van de tijd' had genoemd, een 'sociaal feit' in de zin die de socioloog Émile Durkheim aan deze term geeft: een aanwijzing voor de situatie waarin de cultuur verkeert.<sup>17</sup> Het is, zoals veel bekeringen van kunstenaars en literatoren in de negentiende en twintigste eeuw, een persoonlijke daad van verzet tegen het heersende ongelooft.<sup>18</sup> Het is echter tevens een act van identificatie met een andere culturele geschiedenis dan die waarvan het dominante geschiedverhaal getuigde, een andere visie op Nederland als natie en als volk, als gemeenschap.<sup>19</sup> Over het juiste beeld van de geschiedenis van Nederland werd aan het einde van de negentiende eeuw een intensieve strijd gevoerd. Hiervan getuigde het historische werk van de antirevolutionair Guillaume Groen van Prinsterer (1801-1876), de liberaal Robert Fruin (1823-1899), de katholiek Willem Nuyens (1823-1894)<sup>20</sup> en in zekere zin ook het in 1902 verschijnende *Kapitaal en arbeid* van Henriëtte Roland Holst (1869-1952).<sup>21</sup>

- 16 Id., 'Mijn overgang tot de Kerk: Reede uitgesproken in Het Concertgebouw te Amsterdam op 22 maart '23'. In: id., *Langs den weg: Verspreide opstellen*, Roermond: Romen 1925, 153-184, hier 164. Voor biografische gegevens, zie J. Fontijn, *Tweespalt: Het leven van Frederik van Eeden tot 1901*, Amsterdam: Querido 1990; id., *Trots verbrijzeld: Het leven van Frederik van Eeden vanaf 1901*, Amsterdam: Querido 1996. Over Van Eedens bekering, zie A. Brugman, *Toen God mij hoorde: Bekeringen in het interbellum*. In: M. Derks e.a. (red.), *Het licht gezien: Bekeringen tot hetatholicisme in de twintigste eeuw*, Hilversum: Verloren 2000, 56-72, m.n. 64-71; P. Luykx, *Daar is nog poëzie, nog kleur, nog warmte: Katholieke bekeerlingen en moderniteit in Nederland, 1880-1960*, Hilversum: Verloren 2007, 38-49.
- 17 Zie voor het gebruik van deze aanduiding in verband met bekeringen, J.N. Bremmer, Preface. In: J.N. Bremmer (ed.), *Cultures of Conversions*, a selection of papers presented at the International Conference Cultures of Conversion held in May 2002 in Groningen, Louvain: Peeters 2006, vii-viii, hier vii. Het citaat uit een brief van Van Eeden aan Albert Verwey is te vinden in Fontijn, *Tweespalt*, l.c., 167.
- 18 Vgl. J. Pearce, *Literary Converts: Spiritual Inspiration in an Age of Unbelief*, London: HarperCollins 1999.
- 19 Vgl. G. Viswanathan, *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*, Princeton: Princeton University Press 1998.
- 20 Over Groen van Prinsterer, zie R. Kuiper, *Tot een voorbeeld zult gij blijven. Mr. G. Groen van Prinsterer (1801-1876)*, Amsterdam: Buijten en Schipperheijn 2001; J. de Bruin/G. Harinck (red.), *Groen van Prinsterer in Europese context*, Hilversum: Verloren 2004. Over Fruin, zie G.W. Kernkamp, *Over Robert Fruin*, Utrecht: Kemink en Zoon 1901. Over Nuyens, zie A. van der Zeijden, *Katholieke identiteit en historisch bewustzijn: W.J.F. Nuyens (1823-1894) en zijn 'nationale' geschiedschrijving*, Hilversum: Verloren 2002.
- 21 H. Roland Holst-van der Schalk, *Kapitaal en arbeid in Nederland: Bijdrage tot de economische geschiedenis der 19de eeuw*, Amsterdam: Soep 1902; vgl. B. Reinalda, *Uit de geschiedenis van een eenzaam gebleven boek. Bij de reprint van 'Kapitaal en Arbeid in Nederland' van Henriëtte Roland Holst*. In: *Jaarboek voor de geschiedenis van socialisme en arbeidersbeweging in Nederland* 1 (1976) 217-247. Over Henriëtte Roland Holst, zie E. Eddy, *Liefde is heel het leven niet: Henriëtte Roland Holst 1869-1952*, Amsterdam: Balans 1996.

Ook de onenigheid rond de bouw van het Rijksmuseum in Amsterdam als de bewaarplaats van de Nederlandse geschiedenis en cultuur, getuigde van deze strijd. Er waren er, onder wie koning Willem III, die een neoclassicistische tempel wilden, symbool van nationale eenheid en trots, zoals deze in meer Europese hoofdsteden waren neergezet. Er waren er die vonden dat het museum qua uiterlijk moest aansluiten bij de vroege zeventiende-eeuwse bouwstijl die werd aangeduid als de ‘Hollandse renaissance’, zoals in de opdrachtomschrijving van de architectenprijsvraag was vastgelegd. En er was degene die deze prijsvraag won, de Roermondse katholieke architect Pierre Cuypers (1827-1921), die met steun van het hoofd van de afdeling Kunsten en Wetenschappen van het ministerie van Binnenlandse Zaken, zijn geloofs- en provinciegenoot Victor de Stuers (1843-1916), tussen 1876-1985 een gebouw realiseerde met allerlei neogotische elementen dat volgens de tegenstanders middeleeuws en ‘Rooms’ van karakter was.<sup>22</sup>

Katholieken, die sinds de door Johan Thorbecke (1798-1872) opgestelde Grondwet van 1848 formeel gelijkgerechtigd waren met de protestanten, keken inderdaad op een eigen manier tegen de Nederlandse geschiedenis aan. Waar de protestanten zich identificeerden met de gouden eeuw, concentreerden de katholieken zich eerder op de middeleeuwen en de vroege zestiende eeuw. Dit hing er natuurlijk mee samen dat hun geloofsgenoten in deze periodes nog niet van het publieke leven waren uitgesloten. De middeleeuwen werden echter ook gezien als een tijd van verbondenheid met het verleden, van gemeenschapszin en bezieling, en van verwijzing naar en verwachting van de levengevende goddelijke Dageraad, die in het moderne heden werden weggedrukt door planmatige zakelijkheid en gerichtheid op economisch gewin. Deze visie op de middeleeuwen had nostalgische trekken en kon zich uiten in reactionaire afkeer van wat dan gezien werd als de moderne chaos en ziellose, bureaucratische ordening. Maar Cuypers verbond als architect een voorkeur voor middeleeuwse ambachtelijkheid en een visie op de stad als organische bewaarplaats van de grandeur van het verleden, met een werkwijze die optimaal gebruikmaakte van de mogelijkheden van nieuwe technieken en materialen, en met een doordachte opvatting over hoe de band met het verleden te bewaren en naar voren te halen, juist in de moderne stad.<sup>23</sup> Het is opmerkelijk dat Cuypers tussen 1881 en 1889 ook het Amsterdamse Centraal

22 Vgl. E. de Jong e.a. (red.), *Het Rijksmuseum: Opstellen over een nationale instelling*, Weesp: Fibula-Van Dishoeck 1985; G. van der Ham, *200 jaar Rijksmuseum: Geschiedenis van een nationaal symbool*, Zwolle: Waanders 2000; id., *Amsterdam – het Rijksmuseum: Een gebouw voor het nationaal geheugen*. In: J. Bank/M. Mathijsen (red.), *Nederland in de negentiende eeuw*, Amsterdam: Bert Bakker 2006, 326-337. Over Cuypers, zie H. Berens (red.), *P.J.H. Cuypers (1827-1921): Het complete werk*, Rotterdam: NAI Uitgevers 2007; A.J.C. van Leeuwen, *Pierre Cuypers, architect (1827-1921)*, Zwolle: Waanders 2007. Over De Stuers, zie J. Perry, *Ons fatsoen als natie: Victor de Stuers 1843-1916*, Amsterdam: Sun 2004.

23 Voor zijn visie op de stad, zie P.J.H. Cuypers, Maastricht in beschaving, geschiedenis en kunstontwikkeling: De oudste stad in Nederland. *Architectura* 1897; 5: 10-16. Cuypers werd in zijn ideeën over de bouwkunst sterk beïnvloed door zijn vriend J.A. Alberdingk Thijm en diens *De heilige linie: Proeve over de oostwaardsche richting van kerk en altaar als hoofdbeginsel der kerkelijke bouwkunst*, Amsterdam: Van Langenhuisen 1858.

Station bouwde, in dezelfde stijl als het Rijksmuseum. Hij gaf het vorm als een nieuwe stadspoort, die de stad en haar bewoners op een organische manier verbond met de buitenwereld die dankzij de nieuwe transportmiddelen toegankelijk was geworden.

In 1891 verscheen de encycliek *Rerum novarum* van paus Leo XIII (1810-1903). Daarin werd gewaarschuwd tegen het dreigend uiteenvallen van de samenleving. Onderlinge verbondenheid tussen individuen en groepen, tussen standen en klassen, werd gepresenteerd als oplossing. Priester-politicus Herman Schaepman introduceerde de encycliek in Nederland door de centrale constatering ervan te echoën: ‘Kapitaal en arbeid staan tegenover elkaar; het kapitaal is almachtig.’ Hij formuleerde bovendien het principe dat ten grondslag ligt aan de kritiek die dit op de samenleving impliceert: ‘Het geheele samspel van wetten en instellingen moet berekend zijn op de bloei van de maatschappij en van ieder harer leden.’<sup>24</sup> Waar dit niet het geval was, diskwalificeerde de samenleving zichzelf. Hiermee positioneerde de katholieke kerk zich krachtig op het veld van de publieke en politieke discussie en probeerde zij zich inderdaad te profileren als – om aan te sluiten bij de woorden van Van Eeden – ‘de eenige macht op aarde... die tot een reine en gelukkige samenleving kan voeren’. Dit versterkte uiteraard de verzuiling waarvoor Schaepman zich sterk inzette. Het legitimeerde het appel aan katholieken zich op alle terreinen van het leven gezamenlijk als machtsblok op te stellen. Dit diende volgens deze voorstelling immers niet zozeer, of minstens niet alleen hun eigen belang, maar het was de beste manier om bij te dragen aan een samenleving met minder ellende en meer solidariteit.

Voor Schaepman belichaamde de kerk, en uiteindelijk de paus in persoon, deze solidariteit.<sup>25</sup> In 1871 was hij erin geslaagd in Amsterdam de eerste katholieke massamanifestatie te organiseren bij gelegenheid van het 25-jarig ambtsjubileum van Giovanni Maria Mastai-Ferretti (1792-1878) als Pius IX.<sup>26</sup> Hij verkondigde en bezong in zijn presentatie van *Rerum novarum* ‘de groot-sche, machtige liefde, die de Paus in deze Encycliek jegens de stand der werklieden openbaart’ en noemt deze ‘roerend en hartverheffend’.<sup>27</sup> Hij wilde de katholieken verenigen rond de paus om vervolgens met behulp van een eigen katholieke partij in Nederland de samenleving te realiseren die op verbondenheid gebaseerd is en die de kerk verkondigde.<sup>28</sup> Van Eedens uitspraak dat ‘de H. Roomsche Kerk de eenige macht op aarde is, die tot een reine en geluk-

24 H.J.A.M. Schaepman, ‘*Rerum novarum*’: *Rede over de jongste Encycliek van Z.H. Paus Leo XIII*, Utrecht: Van Rossum 1891, 11.

25 Zie zijn lange gedichten *De Paus: Een gedicht*, Amsterdam: Van Langenhuysen 1866 en *De eeuw en haar koning*, Amsterdam: Van Langenhuysen 1867.

26 Vgl. zijn *De weg, de waarheid en het leven: Rede uitgesproken op den feestdag van het vijf-en-twintigjarig pausschap van Z.H. Pius IX, in de Metropoli-taan-Kerk te Utrecht*, Utrecht: Van Rossum 1871, en de door hem bij dezelfde gelegenheid gedichte, door Joh. J.H. Verhulst op muziek gezette *Pius-kantate*, die uitmondt in het lange tijd onder Nederlandse katholieken zeer populaire ‘Aan u, o, Koning der eeuwen’.

27 Schaepman, ‘*Rerum novarum*’, l.c., 26-27.

28 Id., *Een katholieke partij: Proeve van een program*, Amsterdam: Van Langenhuysen 1883.

kige samenleving kan voeren', laat zien dat hij in 1922 geheel binnen de verzuilde logica dacht. De rooms-katholieke kerk was met de door haar gecultiveerde vorm van religie in zijn ogen de drager van het enig sociaal-culturele programma dat de moderne samenleving van de ondergang kon redden.

Tegelijkertijd suggereert de bekering van Van Eeden dat de maatschappelijke betekenis van dit programma niet voortkwam uit het feit dat het door de kerk werd geformuleerd en katholieken de aanleiding gaf zich te verenigen om zich uit hun ondergeschikte maatschappelijke positie te emanciperen. Deze visie op de verzuiling lijkt zelf gebaseerd op de vooronderstelling dat in de politiek uitsluitend politieke krachten kunnen werken en geen religieuze.<sup>29</sup> Precies dat bleek echter, in ieder geval aan het einde van de negentiende en het begin van de twintigste eeuw, nu net wel te kunnen. Het katholieke programma, waarvan Schaepman een van de ontwerpers was, ontleende zijn betekenis mede aan het verlangen naar bezieling, onderlinge verbondenheid en gerichtheid op wat het huidige leven transcendeert en in een nieuw perspectief zet. Dit verlangen kwam vanaf het laatste kwart van de negentiende eeuw midden in de moderne samenleving op, werd door de katholieke kerk in haar rituelen gecultiveerd, in haar leerstellige teksten gerepresenteerd en gedisciplineerd, en in de acties van de katholieke zuilorganisaties geëffectueerd. Zo schiep zij, juist als religieuze organisatie, sociale samenhang, politieke wil en maatschappelijke invloed.<sup>30</sup>

29 Sinds J.G.M. Thurlings, *De wankle zuil (Nederlandse katholieken tussen assimilatie en pluralisme)*, Nijmegen: Dekker en Van der Vegt 1971, in aansluiting op een belangrijke lijn in L.J. Rogier/N. de Rooy, *In vrijheid herboren (Katholiek Nederland 1853-1953)*, 's-Gravenhage: Pax 1953), de katholieke emancipatie als de verklaring voor de verzuiling poneerde, is dit steeds opnieuw herhaald. Met als gevolg een zeer eenzijdig beeld van de inzet van katholieken in de periode van de verzuiling – naast belangenbehartiging wel degelijk verandering van de samenleving in katholieke zin – en een verschaald beeld van de katholieke bijdrage aan de samenleving in de periode van de ontzuiling. Mijn stelling is dat de verzorgingsstaat, die in hoge mate de oorzaak was van de snelle ontzuiling vanaf de tweede helft van de jaren zestig van de vorige eeuw, in belangrijke maar vaak genegeerde mate het product was van katholieke inzet, en dat in de ideologie van de verzorgingsstaat zoals deze in de jaren zeventig en tachtig functioneerde, belangrijke katholieke motieven te vinden waren.

30 Het is sinds ongeveer 1990 tamelijk gebruikelijk geworden om het katholicisme in de moderne tijd niet als statisch en gelijkblijvend te zien, hoewel zij zichzelf gedurig als zodanig presenteert. Het katholicisme wordt dan gezien als zelf een 'sociale beweging'. De logische vervolgstap om het katholicisme als sociale beweging te zien als bijdrage aan de moderne samenleving en moderne cultuur te zien alsmede vorm krijgend door katholieke invloed, blijft echter doorgaans uit. Vgl. U. Altermatt, *Katholizismus und Moderne: Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich: Benzinger 1989; S. Hellemans, *Strijd om de moderniteit: Sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven: Universitaire Pers 1990; J. Roes, *In de kerk geboren: Het Nederlands katholicisme in anderhalve eeuw van herleving naar overleving*, Nijmegen: Valkhof 1994; E. Borgman e.a., *Gebroken beelden*. In: E. Borgman e.a. (red.), *Katholieken in de moderne tijd: Een onderzoek door de Acht Mei Beweging*, Zoetermeer: Meinema 1995, 11-23; 217-231; S. Hellemans, *Religieuze modernisering*, Utrecht: Katholieke Theologische Universiteit 1997; S. Hellemans e.a. (red.), *De moderniteit van religie*, Zoetermeer: Meinema 2001; S. Hellemans e.a. (red.), *Een kerk met toekomst? De katholieke kerk in Nederland 1960-2020*, Zoetermeer: Meinema 2003; U. Altermatt (Hg.) *Katholische Denk- und Lebenswelten: Beiträge zur Kultur- und*

### *Religie en moderniteit*

‘De Kamer, de couranten, de kiesverenigingen, dat zijn de kerken, of als men liever wil, de kapelletjes van onzen tijd’, schreef Frank van der Goes in 1888. Een opmerkelijke zin. Meestal wordt het omgekeerde gesuggereerd, namelijk dat de kerken en kapellen de volksvertegenwoordiging, de nieuwsvoorzieningen en de politieke en maatschappelijke organisaties van vroeger tijden waren. Of dat religie de poëzie is uit de tijd dat de eigen functie van kunst en esthetica nog niet waren ontdekt. Maar de omgekeerde stelling dat politiek en kunst surrogaten zijn voor religieus geloof is natuurlijk even eenzijdig.<sup>31</sup>

Het grootste probleem van de secularisatiethese is in mijn ogen niet dat secularisatie geen onontkoombaar en onomkeerbaar onderdeel van het moderniseringsproces blijkt, zoals lang gedacht werd.<sup>32</sup> Het grootste probleem van de secularisatiethese is dat zij suggereert dat het moderne bewustzijn en de moderne wijze om het leven te ordenen ontstonden dankzij de bevrijding uit religieuze overtuigingen en vormen. Volgens sommigen ontstond zo ruimte voor ware kennisverwerving door de wetenschappen en functionele en efficiënte organisatie van de samenleving. Volgens anderen echter ontstond zo een onherstelbaar gat dat men op uiteenlopende manieren heeft proberen te dichten.

Er valt in de hedendaagse wereld een gecombineerde tendens tot secularisering en religionisering waar te nemen, zoals in het volgende hoofdstuk nader zal blijken. Enerzijds neemt in ieder geval in Noordwest-Europa de kerkelijkheid, de betrokkenheid bij religieuze organisaties en de instemming met traditionele religieuze opvattingen nog steeds af. Anderzijds lijkt de belangstelling voor religie en spiritualiteit, en de presentie ervan in de publieke discussie, te groeien. Dit suggereert een alternatief voor de secularisatiethese. De moderniteit wordt getekend door tegengestelde tendensen. Aan de ene kant is er het terugdringen van gevestigde vormen van religie, aan de andere kant ontstaan er nieuwe vormen van religiositeit en betrokkenheid bij religieus erfgoed. Iets preciezer zou mijn stelling, mede op grond van de voorgaande, luiden dat moderne religieuze visies steeds strijd voeren met concurrerende interpretatieschema’s, religieuze en seculiere, over de vraag hoe de eigen situatie te begrijpen valt en hoe erin te leven. Deze strijd vindt plaats in

---

*Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Fribourg: Academic Press 2003; Th. Clemens e.a. (red.), *Moeizame moderniteit: Katholieke cultuur in transitie – opstellen voor Jan Roes (1939-2003)*, Nijmegen: Valkhof Pers 2005; S. Hellemans, *Het tijdperk van de wereldreligies: Religie in agrarische civilisaties en in moderne samenlevingen*, Zoetermeer/Kapellen: Meinema/Pelckmans 2007; M. Derks, *Heilig moeten: Radicaal-katholiek en retro-modern in de jaren twintig en dertig*, Hilversum: Verloren 2007.

31 Zie de stelling van de studie van Th. Ziolkowski, *Modes of Faith: Secular Surrogates for Lost Religious Belief*, Chicago/London: University of Chicago Press 2007.

32 Zo m.n. P.L. Berger (ed.), *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: Eerdmans 1999; zie ook S.M. Thomas, *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations: The Struggle of the Soul of the Twenty-First Century*, New York: Palgrave MacMillan 2005.

het hart van de moderniteit, want het moderne leven en het moderne denken worden voortdurend getekend door crises. Veel van wat in eerste aanleg nieuwe mogelijkheden lijkt te bieden en nieuwe vormen van leven schept, blijkt in tweede instantie bedreigend en oorzaak van lijden, van dood en vernietiging op ongekende schaal. Bovendien, wat voor sommigen bevrijdend is, blijkt nu juist knechtend en verdrukkend voor anderen die, als zij eenmaal de kracht vinden om te spreken en gehoord en gezien worden, daartegen protesteren in naam van een toekomstig gemeenschappelijk goed leven dat ook hen omvat.

De moderniteit is daarom altijd, met een term van de Engelse theoloog David Ford, een *chastened modernity*. Zij wordt aangevochten en gekastijd en dit maakt loutering mogelijk.<sup>33</sup> Haar projecten mislukken, het opgebouwde wereldbeeld raakt aangeslagen, het moderne denken verliest het zelfvertrouwen, hetgeen leidt tot de noodzaak de moderniteit te hernemen, te herdenken en opnieuw uit te vinden. Dit zijn echter geen alarmerende crisisverschijnselen, geen aanwijzingen dat de moderniteit ten diepste een vergissing is, of dat zij haar gerichtheid op bevrijding en goed leven maar beter als valse pretenties kan opgeven, zoals sommige postmoderne denkers suggereren.<sup>34</sup> Het wijst er ook niet op dat de moderniteit moet terugkeren naar een aantal als onaantastbaar geponeerde waarden om niet aan haar interne tegenspraken ten onder te gaan, zoals neoconservatieven wel beweren.<sup>35</sup> De beweging van poneren van een visie en implementeren van de praktische consequenties daarvan, van het incasseren van de onverwachte gevolgen en het integreren van de inzichten die dit oplevert, is – zo zou ik zeggen – de ziel van de moderniteit zelf.

Anders uitgedrukt: de moderniteit is het tijdperk van bewuste onzeker-

33 D.F. Ford, *Holy Spirit and Christian Spirituality*. In: K.J. Vanhoozer (ed.), *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 269-290.

34 Vgl. G. van den Brink, *Moderniteit als opgave: Een antwoord aan relativisme en conservatisme*, Amsterdam: Sun 2007; voor bestuurskundige en bestuurlijke consequenties van deze visie, zie id., *Dynamiek, complexiteit en ordening: Uitgangspunten voor een moderne bestuurskunde*. In: id., *Van waarheid naar veiligheid: Twee lessen voor een door angst bevangen burgerij*, Amsterdam: Sun 2006, 55-123.

35 In Nederland met opmerkelijke kracht én succes naar voren gebracht door Ad Verbrugge in zijn *Tijd van onbehagen: Filosofische essays over een cultuur op drift*, Amsterdam: Sun 2004. Alarmerend is echter vooral dat deze visie met de pausen Johannes Paulus II en Benedictus XVI in toenemende mate de positie lijkt te zijn die de leiding van de rooms-katholieke kerk inneemt. Zie het meest uitgewerkt in J. Ratzinger, *Werte in Zeiten des Umbruchs: Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005. Vgl. als achtergrond J.L. Allen, *Cardinal Ratzinger: The Vatican's Enforcer of the Faith*, New York/London: Continuum 2000; H. Häring, *Theologie und Ideologie bei Joseph Ratzinger*, Düsseldorf: Patmos 2001; P. Sottopietra, *Wissen aus der Taufe: Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger*, Regensburg: Pustet 2003; F. Meier-Hamidi/F. Schumacher (Hg.), *Der Theologe Joseph Ratzinger*, Freiburg/Basel/Wien 2007 – Dit kan overigens ook tot uitdrukking komen in relatie tot thema's die politiek in eerste instantie als 'progressief' gelden. In de homilie van de kerstnacht 2007 duidt paus Benedictus XVI de actuele milieucrisis als gevolg van het verlies door de moderniteit van de band met God en ziet een mogelijke oplossing alleen in het herstel van deze band; zie <[http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2007/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2007/index_ge.htm)>.

heid over de vraag waar wij vandaan komen, wat wij zijn en waar wij naartoe gaan. Het is het tijdperk van het voortdurend zoeken en vinden, verliezen en bestrijden, en het opnieuw zoeken van antwoorden op deze vragen. Hierbij heeft geen enkele traditie, geen enkele vorm van leven en geen enkel denksysteem a priori het monopolie op waarheid, goedheid en zinvolheid. Sterker, al wat lijkt vast te staan en onaantastbaar schijnt, blijkt na kortere of langere tijd te moeten worden herzien. Vandaar de constatering van Karl Marx (1818-1883) en Friedrich Engels (1820-1895) in 1848 dat '(al) het vaststaande vervluchtigt, al het heilige wordt ontwijfd'.<sup>36</sup> Het verklaart dat overgeleverde vormen van religie telkens weer hun geloofwaardigheid, hun betekenis en hun invloed verliezen, maar eveneens dat er nieuwe religieuze vormen en visies ontstaan. Ik beschouw deze onzekerheid van de moderniteit als een aanwijzing voor haar intrinsiek religieuze karakter. De zienswijze die dit mogelijk maakt, en waarvan ik hoop dat in de loop van deze tekst de plausibiliteit ervan groeit, hangt samen met een bepaalde lezing van de religieuze, met name de christelijke overlevering. Op grond van deze lezing meen ik dat deze wijsheid bevat voor het heden en daarom kan en moet worden gerepresenteerd als verhelderende toegang tot wat in het heden aan de orde is.<sup>37</sup> Deze zienswijze hangt tegelijkertijd samen met een bepaalde positie in en een daarmee samenhangende visie op de eigentijdse situatie, die een hernieuwde lezing van de overlevering noodzakelijk en mogelijk maakt.

Deze dubbele beweging van het investeren van de religieuze overlevering in het denken over het heden, en van het investeren van het inzicht in het heden in een productieve herinterpretatie van de overlevering, is eigen aan de theologie. Zij zorgt ervoor dat de theoloog bijdraagt aan de voortgang van de eigen traditie en daarmee tegelijkertijd aan de voortgang van de moderniteit. Deze dubbele beweging is de ontdekking van de 'hermeneutische theologie' sinds de jaren zestig van de vorige eeuw.<sup>38</sup> Mijn stelling is echter dat zij de grondstructuur uitmaakt van religie en theologie in de moderniteit. Een cultuurgeschiedenis van het christendom kan naar mijn overtuiging alleen worden geschreven als hiermee rekening wordt gehouden. De relatief jonge traditie van *new cultural history*, waarin de voortdurende constructie en reconstructie wordt bestudeerd waarin de moderne cultuur tot stand komt en in stand blijft, heeft geleid tot het inzicht dat er geen sprake is van één cul-

36 K. Marx/F. Engels, Manifest der Kommunistische Partei. In: *Marx Engels Werke IV*, Berlin z.j.: Dietz, 459-493, hier 465.

37 Voor een visie op theologie als representatie in het heden van de wijsheid vanuit de religieuze tradities, met name vanuit de Bijbelse geschriften, zie D.F. Ford, *Christian Wisdom: Desiring God and Learning in Love*, Cambridge: Cambridge University Press 2007; id., *Shaping Theology: Engagements in a Religious and Secular World*, Oxford/Cambridge: Blackwell 2007. Vgl. ook D.F. Ford/G.N. Stanton (ed.), *Reading Texts, Seeking Wisdom: Scripture and Theology*, London: SCM Press 2003; D.F. Ford/C.C. Pecknold (ed.), *The Promise of Scriptural Reasoning*, Oxford/Cambridge: Blackwell 2006.

38 Zie voor de ontwikkeling van de hermeneutische vorm van theologiseren: W.G. Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance*, Basingstoke etc.: Macmillan Press 1991.

tuur en evenmin van één overlevering.<sup>39</sup> Er is een veelheid van reacties op een veelheid van situaties, een veelheid van positioneringen op basis van een veelheid aan scripts, verbonden met een veelheid aan interpretaties van een veelheid aan overleveringen. De interne tegenstrijdigheden binnen religieuze tradities maken nieuwe, productieve interpretaties ervan in nieuwe situaties mogelijk en noodzakelijk.<sup>40</sup> De interne tegenstrijdigheden in de toegekende betekenissen, de verschuivingen van positie en de strijd om overleven en zeggenschap over het eigen leven, maken nieuwe interpretaties van het heden met het oog op nieuwe vormgevingen van het actuele en toekomstige bestaan mogelijk en noodzakelijk.<sup>41</sup> Deze beide bewegingen grijpen in elkaar en het resultaat is een proces dat door niemand gestuurd of gepland wordt, waarvan de mogelijkheden en grenzen uiteraard worden ingeperkt door materiële verhoudingen en machtsrelaties, maar dat tegelijkertijd onvoorziene mogelijkheden in zich bergt en deze steeds weer blijkt te realiseren.<sup>42</sup>

### *Verder onderzoek*

Dit proces waarin de moderniteit in het verleden zichzelf schiep, en met name de rol van de religie hierin, vraagt de aandacht. Allereerst omwille van zichzelf uiteraard, en de inzichten die het onderzoek ervan kan opleveren. Hierbij gaat het in het bijzonder om nieuwe inzichten in de verhouding tussen religie en moderniteit en daarom zijn allereerst thema's interessant die op het grensvlak van beide liggen, en dan vooral thema's die een sleutelrol spelen in de interpretatie van deze verhouding. De kwestie van de relatie tussen moderniteit, religie en tolerantie bijvoorbeeld. Is het inderdaad zo, zoals het dominante beeld wil, dat de religieuze tolerantie, de vrijheid van geweten en de godsdienstvrijheid op de religie veroverd zijn en pas mogelijk werden dankzij het ontstaan van een religieus neutrale en onpartijdige staat? Of zijn in de inzet voor de tolerantie religieuze motieven werkzaam en is het belang van tolerantie vooral ook op religieuze gronden te rechtvaardigen?<sup>43</sup> Een ander belangrijk thema is de verhouding tussen religie en wetenschap. Werd de wetenschap mogelijk doordat de gerichtheid op de waarheid zich emancipeerde van de religie? Of leeft de wetenschap in belangrijke mate van religieuze impulsen en leveren wetenschappelijke resultaten zelf weer nieuwe reli-

39 Zie P. Burke, *What is Cultural History?* Cambridge: Polity 2004. Vgl. ook id., *Varieties of Cultural History*, Cambridge: Polity 1997; A. Green, *Cultural History*, Basingstoke etc.: Palgrave Macmillan 2008.

40 J.C. Heesterman, *The Inner Conflict of Tradition: Essays in Indian Ritual, Kingship, and Society*, Chicago: University of Chicago Press 1985, m.n. 10-25.

41 M. de Certeau, *L'invention du quotidien*. Part 1: *Arts de faire*, Paris: Union générale d'éditions 1980. Vgl. ook id., *Culture au pluriel*, Paris: Union générale d'éditions 1974; B. Highmore, *Michel de Certeau: Analysing Culture*, London/New York: Continuum 2006.

42 T. Eagleton, *The Idea of Culture*, Oxford: Blackwell 2000.

43 Voor discussie over deze kwestie, mede op basis van de geschiedenis, zie S. van Erp (red.), *Vrijheid in verdeeldheid: Geschiedenis en actualiteit van religieuze tolerantie*, Nijmegen: Valkhof Pers 2008 (ter perse).

gieuze constellaties met nieuwe religieuze vragen op?<sup>44</sup> Uit het meer recente Nederlandse verleden is een belangwekkende vraag of de verzorgingsstaat, die vanaf het einde van de jaren zestig tot in de jaren negentig de verzuilde samenleving van daarvoor verving, geïnterpreteerd moet worden in termen van secularisering en verlies van betekenis van religie, of dat het ontstaan en de bloei ervan zich het best laten begrijpen als herinvestering van omvangrijke delen religieus kapitaal.<sup>45</sup> Ook de periode van het ontstaan van de verzuiling, waaraan ik in dit hoofdstuk enige aandacht besteedde, verdient uitvoeriger cultuurhistorisch onderzoek met het oog op een verheldering van de plaats en de rol van religie in de moderniteit.

Zoals gezegd, dergelijke onderzoeken zijn op zichzelf van belang. Zij zijn echter ook van belang omdat ze ons heden kunnen helpen verhelderen. Vaak wordt de constatering dat iedere tijd zijn eigen verleden construeert, meewarig gedaan. Het zou een teken zijn van een betreuenswaardig menselijk onvermogen los te komen van de eigen positie en de daarmee verbonden vooronderstellingen. Uiteraard heeft de geschiedenis vaak als legitimatie van het heden gediend en wordt zij daarvoor nog vaak ingezet. Het excessieve geweld van de godsdienstoorlogen, en de vermeende pacificatie ervan door de religieus neutrale staat, worden bijvoorbeeld nog regelmatig gebruikt als argument voor het strikt handhaven van een scheiding tussen religie en het publieke domein. Maar wie het verleden beschrijft als de eigen voorgeschiedenis, construeert tevens een spiegel waarin de eigen praktische keuzen en de eigen visies en opvattingen kritisch kunnen worden bekeken. Andersom ontstaan er mogelijkheden het heersende beeld van het verleden op grond van actuele ervaringen te bekritisieren. Tot nog toe aan het zicht van het nageslacht onttrokken inzet voor en hoop op goed leven, kunnen in het licht worden gesteld. Wie de strijd om het goede leven in het verleden ziet als de voorgeschiedenis van de strijd om het goede leven in het heden, die maakt daarmee zichzelf bewust tot erfgenaam van voorouders die te vroeg stierven om hun inzet beloond en hun hoop vervuld te zien. Zij of hij plaatst zichzelf in de ruimte die zij schiepen, en belijdt zo dat deze inzet en deze hoop met hun voortijdige dood niet hun zin verliezen.<sup>46</sup>

Hiermee krijgt de studie van het verleden zelf een religieuze lading. Het wordt een manier zich te verbinden met het onzekere leven van vorige generaties. Verbondenheid met hun 'vreugde en hoop, verdriet en angst' is vanuit theologisch perspectief bezien uitdrukking van een vertrouwen op de God die van hun en ons leven oorsprong, dragende grond en doel is. Dat zij de aanwezigheid van deze God zochten te midden van alle verlies aan kaders

44 Systematisch-theologisch beweer ik dit laatste in mijn: *Crossing the Boundaries: Theology at the Limits of Academic Disciplines in Search of Truth*. In: S. van Erp/L. Verstricht (ed.), *Longing in a Culture of Cynicism: With an Introductory Essay by David Tracy*, Münster: Lit 2008 (ter perse); vgl. ook hoofdstuk 5 van dit boek. De vraag is hier echter of dit ook historisch plausibel te maken valt.

45 Zie noot 29.

46 Vgl. voor deze visie op geschiedenis en geschiedschrijving W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*. In: id., *Gesammelte Schriften I*, Hg. R. Tiedemann/H. Schweppenhäuser, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, 693-704.

om over deze aanwezigheid te spreken, in de ruimte van deze aanwezigheid te handelen en in antwoord op deze aanwezigheid te denken, zoals mensen dat in deze tijd op hun manier doen, dat *schept* naar theologische overtuiging geen band maar *getuigt* van een band die het gevoel van verbondenheid mogelijk maakt. Degene die deze band zichtbaar maakt draagt hiermee bij aan het vertrouwen dat, te midden van de onzekerheid en bij afwezigheid van een vast fundament, het bestaan een vrij geschonken genade is.

### 3 De terugkeer van religie in het maatschappelijk debat

In 2007 verscheen van de Nederlandse publicist en socioloog Herman Vuijsje een boek met de titel: *Tot hier heeft de Heer ons geholpen*.<sup>1</sup> Volgens de Bijbel markeert de profeet Samuël met deze uitspraak de grens tussen Israël en het grondgebied van de vijandige Filistijnen (1 Samuël 7, 12). Het heeft even geduurd, meent Vuijsje, langer dan velen dachten, maar het tijdperk van de transcendente, verheven God die met macht bekleed is, is aan zijn buitengrens gekomen. Niet langer worden de geboden en wetten die aan God worden toegeschreven, eerbiedig gehoord en gehoorzaamd. God is niet alleen sluipend doch onherroepelijk verdwenen uit Jorwerd, zoals historicus Geert Mak op spraakmakende wijze constateerde. God heeft zich teruggetrokken uit de hele hedendaagse westerse cultuur.<sup>2</sup> Kerken, religieuze groepen van oude en nieuwe snit, en zeker ook theologen, zouden volgens Vuijsje spelen met de levenloze resten van wat eens een betekenisvolle realiteit was. Zij hebben niet door – of willen niet weten – dat zij slechts ontzielde overblijfselen in handen hebben. Diep in hun hart geloven ook religieuze mensen niet langer dat God werkelijk invloed op hun leven heeft, meent Vuijsje. God – of tegenwoordig steeds vaker: het onpersoonlijk Goddelijke – geeft hun een gevoel van geborgenheid en veiligheid, maar zij zien Gods geboden niet meer als absolute richtingwijzers in hun leven waaraan zij zich onvoorwaardelijk onderwerpen. Ook anderen signaleren dat religie voor hedendaagse mensen steeds minder onderwerping betekent aan een traditie die zij als autoritatief beschouwen en dat zij steeds meer de uitdrukking is van een persoonlijke levensstijl en een zelf vormgegeven identiteit.<sup>3</sup> Voor de zichzelf nadrukkelijk niet-religieus noemende Vuijsje betekent dit dat 'God', die voor hem samenvalt met het collectieve gekoesterde godsídee, geen invloed meer heeft op mensen. Wij zijn op onszelf aangewezen.

Er woedt een levendig debat over de vraag wat de toenemende belangstelling voor religie betekent die in de wereld als geheel valt te constateren, maar

1 H. Vuijsje, *Tot hier heeft de Heer ons geholpen: Over godsbeelden en goed gedrag*, Amsterdam: Contact 2007.

2 G. Mak, *Hoe God verdween uit Jorwerd*, Amsterdam: Pandora 1996.

3 Zie voor Nederland J. Becker/J. de Hart, *Godsdienstige veranderingen in Nederland: Verschuivingen in de binding met de kerken en de christelijke traditie*, Den Haag: Sociaal en Cultureel Planbureau 2006; G. Konjee/M. Lampert, *Leefstijlen in zingeving*. In: W. van de Donk e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006, 171-208; *God in Nederland 1966-2006*, Kampen: Ten Have 2007.

ook in Noordwest-Europa als het meest gesecculariseerde deel ervan. Markeert het inderdaad een opleving van religie – en zo ja, van welke religie dan? Of is deze toename in hoge mate gezichtsbedrog en wijst de gedaante waarin de aandacht voor religie terugkeert uiteindelijk juist op een verdere afname van authentieke en betekenisvolle vormen van religiositeit?<sup>4</sup> Het antwoord op deze vraag is niet zozeer een kwestie van neutrale observatie, nauwkeurig tellen en goed rekenen. Het is minstens evenzeer een kwestie van interpretatie van de actuele ontwikkelingen en de plaats die men daarin aan religie toewijst. De discussie hierover ga ik in dit hoofdstuk aan.

### *Rationalisering en de terugkeer van het verdrongene*

Al in 1919 proclameert de socioloog Max Weber in zijn beroemde rede *Wissenschaft als Beruf* dat het onontkoombaar eigen is aan onze tijd dat ‘de laatste en meest sublieme waarden’ zich hebben teruggetrokken uit de openbaarheid. Hij signaleert dat hedendaagse kunst intiem en niet-monumentaal is en stelt dat vandaag de dag slechts in de kleinste kring van persoonlijke gemeenschap, van mens tot mens, iets klopt wat overeenkomt met hetgeen vroeger ‘als profetisch Pneuma in stormachtig vuur door de grote verbanden ging en ze samensmeedde’.<sup>5</sup> Dit is volgens Weber een gevolg van het proces dat onlosmakelijk met de moderniteit is verbonden en dat hij aanduidt als ‘rationalisering’. Volgens Weber gaan mensen hun wereld in een zich moderniserende cultuur steeds meer zien in termen van middelen die dienen om efficiënt – ‘rationeel’ – een doel te bereiken. Dat moeten zij ook doen om zich te handhaven in de moderne samenleving, die ook als geheel steeds rationeler wordt in deze zin. Zij is gericht op het efficiënt realiseren van doelen. Wie dat goed kan heeft status, en een leven van iemand die dat goed kan en veel

- 4 De literatuur is inmiddels onoverzienbaar. Een kleine selectie: S. Bruce, *God is Dead: Secularisation in the West*, Oxford 2002; id., *Politics and Religion*, Cambridge 2003; G. Davie, *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford 2000; id., *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000; id., *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002; W. van de Donke e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van een dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006; A. Greeley, *Religion in Europe at the End of the Second Millennium: A Sociological Profile*, New Brunswick/London: Transaction Publishers 2003; D. Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf 1993; id., The Twofold Limit of the Notion of Secularization. In: L. Woodhead e.a. (ed.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London: Routledge 2001, 112-125; T. Berns e.a., *God in Nederland 1996-2006*, Kampen: Ten Have 2007; A. van Harskamp, *Simply Astounding: Ongoing Secularization in the Netherlands*. In: E. Sengers (ed.), *The Dutch and Their Gods: Secularization and Transformation of Religion in the Netherlands since 1950*, Hilversum: Verloren 2005, 43-58; P. Heelas/L. Woodhead, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Malden: Blackwell 2004; P. Norris/R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Polity 2004; H. van Vreeswijk (red.), *Nieuw Religieus Peil: De God van Nederland*, Heerenveen: Protestantse Pers 2007; L. Woodhead (ed.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London: Routledge 2002; G. Davie e.a. (ed.), *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Aldershot etc.: Ashgate 2003.
- 5 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*. In: id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Hg. J. Winkelmann, Tübingen: J.C.B. Mohr 1988, 582-613, hier 612.

van zijn doelen bereikt heeft, geldt als een geslaagd leven. Zo neemt een gerationaliseerd wereldbeeld, dat alles beschouwt in termen van middelen om een doel te bereiken, de plaats in van het religieuze wereldbeeld dat volgens Weber denkt in termen van intrinsieke waarde en betekenis.

De paradox is dat Weber het ontstaan van de moderne rationalisering op zijn beurt verklaart met een verwijzing naar religieuze tradities die de wereld presenteren als beheersbaar en het menselijk leven als een onderneming met een te realiseren doel. In het geval van het calvinistisch christendom, dat naar Webers bekende these in met name haar economische gestalte ten grondslag ligt aan de westerse moderniteit, was het doel van het menselijk bestaan oorspronkelijk een goddelijke redding na het aardse leven. Dit buitenwereldse doel raakt verbonden met concrete binnenwereldse doelen die te bereiken zijn met binnenwereldse middelen. Het leiden van een ascetisch bestaan draagt bij aan het vergaren van rijkdom. Deze gold volgens Weber eerst binnen bepaalde varianten van het calvinisme als teken van goddelijke uitverkiezing, maar werd vervolgens doel in zichzelf.<sup>6</sup> In een volgende, kwalitatief nieuwe fase echter werd deze doelrationaliteit haar eigen grondslag. In het kapitalisme nam volgens Weber de economische organisatie, aangevuld met een bureaucratische ordening van de burgerlijke samenleving, in belangrijke mate de sturingsfunctie over die oorspronkelijk toekwam aan het wereldbeeld en de substantiële visie op een goed en vervuld menszijn.

Naar Webers opvatting leidt het denken over alles in termen van doelrationaliteit, behalve tot een ongekende materiële welvaart, tot een onontkoombare crisis. Alles zal uiteindelijk worden beleefd als middel tot iets anders, niets verschijnt nog als doel in zichzelf en op zichzelf waardevol. De samenleving zal daarom in toenemende mate ervaren worden als een 'ijzeren kooi' (*stahlhartes Gehäuse*) van doellose middelen en willekeurige ordeningen en disciplineringen, waaruit ontsnappen onmogelijk is. Er valt namelijk in het kader van de doelrationaliteit niet over te argumenteren. Een rationele afweging van waarden is volgens Weber onmogelijk en in zijn ogen zijn 'de verschillende waardesystemen van de wereld' uiteindelijk verwickeld 'in een onoplosbare onderlinge strijd', zoals de veelheid van goden in het polytheïs-

6 M. Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus (1904-05). In: id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1988, 17-206; naast deze beroemde studie deed Weber uitvoerig onderzoek naar 'Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen', zie zijn *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Hg. M. Weber, Tübingen: J.C.B. Mohr 1920, 237-573 (confucianisme en taoïsme); id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Hg. M. Weber, Tübingen: J.C.B. Mohr 1921, 1-378 (hindoeïsme en boeddhisme); en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Hg. M. Weber, Tübingen: J.C.B. Mohr 1921, 1-441 (jodendom). – Weber ontwikkelde in 'Die protestantische Ethik' welbewust een alternatief voor de ideeënhistorische visie op modernisering in termen van de wetenschappelijke kennis die de macht van het religieuze geloof zou overnemen, zie J. Radkau, *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München/Wien: Hanser 2005, 316-350. Voor een visie op secularisering als steeds ontstaan te midden van en onder invloed van een religieuze context en constellatie, zie T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press 2003.

me.<sup>7</sup> Daarom is er voor de knellende banden van de geëconomiseerde en gebureaucratiseerde samenleving geen alternatief. Slechts de vlucht is mogelijk in de irrationaliteit van bijvoorbeeld de sport,<sup>8</sup> of in de steeds kleinere enclaves van de kunst of van zin- en betekenisvolle persoonlijke relaties, waar het verband dat ooit de samenleving bijeenhield marginaal overleeft. Overigens voegt Weber hier, consequent als hij is, onmiddellijk aan toe dat de vraag of dit goed of slecht is, ons ook brengt in 'het gebied van waarde- en geloofs-oordelen' en dus buiten de rationele discussies valt zoals deze in zijn visie thuishoren in de wetenschap. De 'waarde- en geloofsoordelen' zijn naar Webers opvatting het terrein van de politiek, waar het gevecht tussen de onverzoonbare waardesystemen op vreedzame wijze wordt gevoerd als een strijd om welke voorkeur uiteindelijk de macht heeft zich door te zetten.<sup>9</sup> Ook de politiek moet zich hierbij overigens volgens Weber 'rationeel' gedragen. Dat wil in haar geval zeggen: zij moet zich niet richten op wat in zichzelf goed of waardevol zou zijn, maar op wat met de beschikbare middelen mogelijk is.<sup>10</sup>

Ik interpreteer de actuele heropleving van de aandacht voor religie tegen deze achtergrond als allereerst een herontdekking van het belang van wat Weber 'waarde- en geloofsoordelen' noemt in het individuele en maatschappelijke leven. Weber was ervan overtuigd dat het belang van deze oordelen vanzelf steeds verder zou afnemen en dat de bureaucratische ordening en het doelrationele handelen ze overbodig zouden maken. De wijze waarop wereldwijde conflicten het afgelopen decennium gestileerd werden als botsingen tussen religieuze en spirituele tradities, de heftigheid waarmee in het westen gediscussieerd wordt over onze collectieve identiteit en de politieke en sociale betekenis daarvan, de geïndividualiseerde belangstelling voor spiritualiteit en religieus erfgoed onder de autochtone bevolking van Noordwest-Europa, en de hang naar een geloofwaardige en gemeenschap scheppende visie op het bestaan en naar daarmee samenhangende regels onder moslims wereldwijd:<sup>11</sup> ze lijken allemaal hierop te wijzen. Maar wat is de betekenis van deze paradoxale terugkeer van vragen naar herkomst, doel en grond van het bestaan? Gaat het om meer dan een randverschijnsel, zonder veel consequenties voor de loop van de geschiedenis? Webers theorie van het rationaliseren suggereert dit laatste in ieder geval.

Met een variant op Webers gedachtegang toont de heropleving van de religieuze vragen, en van de belangstelling voor de religieuze tradities als bewaarplaatsen van antwoorden op en omgangsvormen met deze vragen, voor de Franse filosoof Marcel Gauchet juist het voortgaande relevantieverlies aan

7 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf*, l.c., 603.

8 M. Weber, *Die protestantische Ethik*, l.c., 203-206.

9 Id., *Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis* (1904). In: id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, l.c., 146-214, hier 149-151.

10 Id., *Politik als Beruf* (1919), in: id., *Gesammelte politische Schriften*, Tübingen: J.C.B. Mohr 1988, 505-560, m.n. 549-560.

11 Voor een goede analyse van wat er op dit vlak onder moslims aan de hand is, vgl. S. Zemni, *Politieke islam, 9/11 en jihad*, Leuven/Voorburg: Acco 2006.

van religie. Deze vragen worden namelijk volgens hem uiteindelijk gesteld en beantwoord met het oog op het versterken van identiteiten van individuen en groepen in hun onderlinge strijd. In de late moderniteit waarin wij leven is democratie volgens Gauchet een voortdurende botsing van belangen en meningen geworden. Conflicten worden niet opgelost via discussie over wat waar en juist is, maar via politieke strijd om de macht zich te kunnen doorzetten, of via pragmatische bestuurlijke onderhandelingen die iedereen zoveel mogelijk in zijn wensen en preferenties tegemoet wil komen. In deze situatie is er geen behoefte aan overtuigende visies, inzichtelijke theorieën en plausible argumenten om anderen het waarom van het eigen gelijk uit te leggen. Er is behoefte aan heldere, vast verankerde standpunten die een stevige basis bieden om strijd te voeren. Daarom zijn volgens Gauchet vragen naar oorsprong, fundament en doel in het huidige tijdsgewricht identiteitsvragen geworden en daarom worden de religieuze tradities in de late moderniteit vooral gehanteerd als grondslagen van identiteit.<sup>12</sup>

Er valt zo op het oog nogal wat te zeggen voor Gauchets opvatting. Veel hedendaagse vormen van religiositeit in het Westen worden met recht aangeduid als zelf-spiritualiteit en sociologische reflecties leidden al eerder tot het inzicht dat in een geïndividualiseerde cultuur het zelf bijna noodzakelijk de focus wordt van de spirituele aandacht.<sup>13</sup> Ook is goed te verdedigen dat de hang naar een sterke islamitische identiteit samenhangt met de behoefte van groepen moslims die onzeker zijn over hun eigen plaats en taak in de wereld.<sup>14</sup> En wie zal beweren dat de jongeren die in de Parijse buitenwijken auto's in brand staken en andere vernielingen aanrichtten in naam van de islam, dit deden met het oog op een publieke discussie over de mogelijke inbreng van de islam in de cultuur van het Westen? Toch is Gauchets visie, behalve op waarnemingen van de West-Europese geschiedenis sinds de Franse revolutie, gebaseerd op een speculatieve opvatting van de geschiedenis van religie en cultuur.<sup>15</sup> Volgens deze opvatting veroveren mensen hun cultuur en bescha-

- 12 M. Gauchet, *La religion dans la démocratie: Parcours de la laïcité*, Paris: Gallimard 1998.
- 13 Vgl. wat betreft het eerste: P. Heelas, *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell 1996. Vgl. wat betreft het tweede: A. Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity 1991. Vgl. voor beide in combinatie A. van Harskamp, *Het nieuw-religieuze verlangen*, Kampen: Kok 2000.
- 14 Vgl. O. Roy, *L'islam mondialisé*, Paris: Seuil 2001; N. AlSayyad, *Muslim Europe or Euro-Islam: Politics, Culture, and Citizenship in the Age of Globalization*, Lanham: Lexington Books 2002; J. Meuleman (ed.), *Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity*, London: RoutledgeCurzon 2002; M.E. Yimaz, *Political Islam in the Context of Social Identity: The Effects of Perceived External Threats on the Rising Islamic Challenge*, Ann Arbor: UMI 2002; H. Moghissi (ed.), *Muslim Diaspora: Gender, Culture, and Identity*, London: Routledge 2006; A.A. Malik (ed.), *The State We Are In: Identity, Terror and the Law of Jihad*, Bristol: Amal Press 2006.
- 15 Vgl. A. Braeckman/B. Raeymaekers, Marcel Gauchet – ter inleiding: Leeswijzer bij een nog onvoltooide politieke filosofie. In: id., *Religie in de democratie: Het traject van de laïciteit*, Amsterdam: Sun 2006, 7-26, m.n. 13-16. Zie vooral M. Gauchet, *Le désenchantement du monde: Une histoire politique de la religion*, Paris: Gallimard 1985; id., *Un monde désenchanté?*, Paris: Ed. de l'Atelier 2004.

ving op een vijandige natuur die in eerste instantie een volstrekte overmacht is. Dit weerspiegelt zich in de religie, die oorspronkelijk vooral vrees zou zijn voor en bezwering van brute macht. Met het monotheïsme treedt volgens Gauchet een nieuwe fase in. God wordt gezien als persoonlijke realiteit waarmee een goede relatie onderhouden kan worden die het leven bevordert. Het christendom gaat naar Gauchets opvatting nog een stap verder door de idee te ontwikkelen dat God incarneert in de wereld en zo, na zijn brute willekeur, ook zijn absolute transcendentie verliest. Dit maakt volgens Gauchet voorstelbaar wat pas in de moderne democratie daadwerkelijk wordt gerealiseerd: dat de betekenis van de wereld leeft in de wereld en de oorsprong, de grond en het doel van het bestaan zich in het bestaan zelf openbaren.<sup>16</sup>

In Gauchets visie voert dit proces uiteindelijk tot een onoplosbaar probleem. Uiteindelijk verdwijnt elke macht of kracht die in staat is de samenleving bij elkaar te houden door de concrete partijen binnen de samenleving te overstijgen. De democratisering loopt daarom volgens hem uit op een maatschappij van individuen die alleen met elkaar in aanraking komen in de eis van de een dat de ander zijn onvervreembare identiteit erkent, waarin hij de zin en de betekenis van het leven lokaliseert.<sup>17</sup> In deze tragische visie op de democratie blijft dat wat ooit de publieke ruimte was waar opvattingen botsten en bediscussieerd werden, leeg en verweesd achter.<sup>18</sup> In deze situatie kunnen zelfs uitspraken die inhoudelijk positie kiezen in een debat over de inrichting van de samenleving, volgens Gauchet feitelijk niet anders functioneren dan als expressie van een identiteit die erkenning opeist. De wijze waarop in Nederland bijvoorbeeld het vraagstuk van de euthanasie is opgelost, lijkt hem hierin gelijk te geven. De positie van tegenstanders van elke mogelijkheid tot euthanasie heeft een plaats in de wetgeving gekregen via de erkenning van mogelijke gewetensbezwaren. Niemand hoeft euthanasie te ondergaan en tegenstanders zijn niet verplicht eraan mee te werken, ook niet als zij arts of verpleegkundige zijn.<sup>19</sup> Dit is echter voor iemand die er werkelijk van overtuigd is dat deze ingreep te allen tijde gelijk staat aan moord, een zeer onbevredigend compromis. Dat ook zij althans in de praktijk doorgaans

16 Zie hiervoor verder J.-L. Nancy, *Déconstruction du christianisme*. Vol. 1: *La Déclousion*, Paris: Galilée 2005.

17 Voor Gauchets tragische visie op de democratie, zie zijn *La démocratie contre elle-même*, Paris: Gallimard 2002; id., *La démocratie d'une crise à l'autre*, Paris: Editions Cécile Defaut 2007; id., *L'avènement de la démocratie*. Tome 1: *La révolution moderne*, Tome 2: *La crise du libéralisme, 1880-1914*, Paris: Gallimard 2007.

18 Vgl. A. Braeckman, De privatisering van de politiek: Marcel Gauchet over de spanning tussen mensenrechten en democratie. *Tijdschrift voor Filosofie* 2005; 67: 655-678; id., Ethiek of identiteit? Habermas en Gauchet over de rol van religies. In: D. Loose e.a. (red.), *Religie in het publieke domein: Fundament en fundamentalisme*, Budel: Damon 2007, 84-99.

19 Zie J. Kennedy, *Een weloverwogen dood: Euthanasie in Nederland*, Amsterdam: Bert Bakker 2002; B.H. ter Kuile, *Nederlandse euthanasiewetgeving: Een juridische beschouwing*, Rotterdam/Deventer: Erasmus Universiteit/Kluwer 2002; M. Adams e.a. (red.), *Euthanasie: Nieuwe knelpunten in een voortgezette discussie*, Kampen: Kok 2003; E. Pans, *De normatieve grondslagen van het Nederlandse euthanasierecht*, Nijmegen: WolfLegal Publishers 2006.

de Nederlandse regeling aanvaarden, lijkt erop te wijzen dat ook zichzelf hun positie eerder beschouwen als een identiteit die recht heeft op erkenning dan als uitdrukking van een visie die door de overheid zou moeten worden overgenomen als uitgangspunt van wetgeving – mits zij niet overtuigend wordt weerlegd.<sup>20</sup>

*Religie als uitdrukking van wat in concrete levensvormen is geïmpliceerd*

Toch blijven er vragen te stellen bij Gauchets beeld van de verhouding tussen moderne politiek en democratie, religie en christendom.<sup>21</sup> Vooral de heftigheid waarmee in westerse landen de laatste jaren gedebatteerd wordt over wat wel en wat niet toelaatbaar is aan expressie van religieuze identiteit, lijkt duidelijk te maken dat de openbare ruimte helemaal niet wordt beleefd als neutrale plaats die slechts van belang zou zijn omdat vaststaande identiteiten er op elkaar botsen. Moslims willen zichzelf klaarblijkelijk in de openbare ruimte gerepresenteerd zien en herkennen. Dat lijkt de achtergrond van het dragen van een hoofddoek door vrouwen of van nadrukkelijk afwijkende kleding door mannen, en van het bouwen van ook aan de buitenkant duidelijk herkenbare moskeeën. Zij die zichzelf beschouwen als autochtone inwoners van Nederland willen zichzelf ook in de openbare ruimte gerepresenteerd zien en sommigen van hen voelen zich daarin bedreigd juist door het groeiend aantal moskeeën en door de afwijkende kleding van moslims. Zoals katholieken na hun wettelijke gelijkstelling aan protestanten in 1848 zo snel mogelijk kerken gingen bouwen die er ook aan de buitenkant nadrukkelijk katholiek uitzagen om zich zo de openbare ruimte toe te eigenen. Zoals katholieken verlangden om ook weer op de openbare weg processies te kunnen houden en dit door groepen protestanten als bedreigend werd gezien voor wat zij beschouwden als de Nederlandse identiteit.<sup>22</sup>

Blijkbaar is identiteit niet alleen iets wat een individu of een groep in zichzelf heeft, om dat vervolgens in de neutrale publieke ruimte uit te drukken. Blijkbaar wordt identiteit ook in de publieke ruimte gevonden en aan de publieke ruimte ontleend. Dit betekent een gevoelige nuancering van Gauchets opvatting dat identiteit geheel in zichzelf is opgesloten en alleen nog uiterlijk met andere identiteiten botst. Het ligt in deze lijn wanneer de Italiaanse filosoof Anna Elisabetta Galeotti stelt dat werkelijke erkenning van identiteit

20 Dit is wel steeds gesteld door de Nederlandse Rooms-Katholieke Bisschoppenconferentie. Zie P. Kohnen e.a. (ed.), *Euthanasia and Human Dignity: A Collection of Contributions by the Dutch Catholic Bishops Conference to Legislative Procedure 1983-2001*, Utrecht/Leuven: Secretariat of the Roman Catholic Church in The Netherlands/Peeters 2002. Voor mijn eigen theologische visie op euthanasie, zie mijn *De religieuze waardigheid van tot sterven geworden leven*. In: id. *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement 2006, 211-229.

21 Vgl. D. Loose, *Politiek, religie en christendom: Drie vragen aan Marchel Gauchet*, *Tijdschrift voor Filosofie* 2005; 67: 697-717.

22 Vgl. P.-J. Margry, *Teedere quaesties: Religieuze rituelen in conflict. Confrontaties tussen katholieken en protestanten rond de processiecultuur in 19e-eeuws Nederland*, Hilversum: Verloren 2000.

niet alleen bestaat in het noodgedwongen tolereren van de onvermijdelijke eigenaardigheden van de ander. Werkelijke erkenning betekent dat mensen waardig geacht worden op basis van hun identiteit te functioneren als volwaardig deel van de samenleving. In een democratie impliceert dit de mogelijkheid bij te dragen aan de vormgeving van deze samenleving. Identiteit bestaat in Galeotti's visie nooit en nergens in zichzelf, maar omvat een actieve aanwezigheid in de wereld.<sup>23</sup> Zij trekt hieruit de consequentie dat een opgelegde verplichting om hun religieuze opvattingen buiten de publieke discussie te houden, voor naar erkenning strevende minderheden zeer problematisch is. Vaak immers zijn deze opvattingen intiem verweven met het cultureel kapitaal dat hun potentiële bijdrage vormt aan de strijd over de inrichting van de samenleving. Dit leidt ertoe dat religieuze minderheden om te overleven gedwongen worden hun identiteit tot een afgeronde set onaanastbare eigenschappen te maken en van anderen te eisen dat zij deze als gegeven accepteren. Op deze manier maakt Galeotti duidelijk dat wat Gauthet presenteert als onstuitbare tendens in de moderniteit en onderdeel van de voortschrijdende democratie, het product is van concrete beslissingen die steeds ook anders kunnen worden genomen. Zij laat zien dat de centrale vraag is hoe de toenemende concentratie op, de aandacht voor en de hang naar identiteit gezien moeten worden en hoe erop moet worden gereageerd. Gaat het hier per se om een terugtrekking uit het publieke debat over oorsprong, grond en doel van het gemeenschappelijke leven? En is het onvermijdelijk dat wij ons hierbij neerleggen? Of is er sprake van een voortzetting van deze discussie met andere middelen en is het zaak deze discussie weer vlot te trekken?

Dit laatste is de opvatting van de Canadese filosoof Charles Taylor. In 1989 verscheen diens baanbrekende studie *Sources of the Self*, waarin hij verdedigt dat de zelfontplooiing die hedendaagse, geïndividualiseerde mensen beschouwen als de kern van hun levensproject, de gerichtheid op een groter geheel niet uit-, maar juist insluit. Het verlangen naar erkenning van de eigen identiteit, en de individualisering op basis hiervan, bedreigen de gemeenschap niet, maar geven deze op een bepaalde manier vorm.<sup>24</sup> Volgens Taylor is het zoeken naar een vervuld leven en een ontplooiende persoonlijkheid beter te begrijpen met behulp van de klassieke antropologie in de lijn van Aristoteles, die mensen primair ziet als sociale wezens die gericht zijn op gemeenschap in de erkenning door en van anderen, dan met behulp van het liberale

23 A.E. Galeotti, *Toleration as Recognition*, Cambridge: Cambridge University Press 2002.

24 Ch. Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge: Cambridge University Press 1989; vgl. ook de popularisering en toespitsing in id., *The Malaise of Modernity*, Concord: Anansi 1991 en id., *The Ethics of Authenticity*, Cambridge: Harvard University Press 1992. Voor Taylors opvatting over tolerantie voor anderen en de noodzaak tot discussie, zie J.B. Elshtain, *Toleration, Proselytizing, and the Politics of Recognition: The Self Contested*. In: R. Abbey (ed.), *Charles Taylor*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 127-139.

beeld, volgens welk individuen zelfgenoegzame concurrenten en tegenstrevers zijn.<sup>25</sup>

Om de claim te onderbouwen dat de hedendaagse geïndividualiseerde mens de vermomde gestalte is van de aristotelische 'homo politicus', gaat Taylor in *Sources of the Self* allereerst historisch te werk.<sup>26</sup> Nadat hij echter heeft beschreven hoe de toenemende concentratie op de eigen individualiteit in de vroege moderniteit geen in zichzelf gekeerd individualisme was, maar juist een poging om te komen tot een goed en verantwoordelijk bestaan in verbinding met de wereld en de samenleving, verandert hij van benadering. Hij onderzoekt de verschillende opvattingen van individualiteit en persoonlijke identiteit niet verder, maar concentreert zich op de verhouding tussen het individu en de werkelijkheid waarvan hij of zij deel uitmaakt, zoals deze tot uitdrukking komt in de kunst vanaf de romantiek.<sup>27</sup>

De romantiek is voor Taylor van fundamenteel belang in het begrijpen van de moderniteit en de moderne concentratie op identiteit.<sup>28</sup> Hij signaleert nadrukkelijk wat hij het 'epifanische' moment noemt in de romantische kunst. Sinds de romantiek zoeken kunstenaars actief naar de openbaring van iets wat ontsnapt aan enerzijds het beheersende denken van de aan invloed winnende natuurwetenschappen en aan anderzijds het instrumentele spreken van de politiek en de opkomende massamedia. Met andere woorden, zij zoeken naar een uitbraak uit de rationalisering in de zin van Weber, naar een alternatief voor de door hem gesignaleerde bedreiging van de ijzere kooi. De romantiek vindt dit moment van openbaring volgens Taylor nog in de ongerepte natuur. Met name de niet-figuratieve schilderkunst en het literaire modernisme ontdekken echter aan het begin van de twintigste eeuw dat ongerepteheid nergens nog zonder meer voor handen is. Elke natuur is beheerste natuur, elk kijken is bevangen door de beelden die in een cultuur rondgaan en elk verhaal dwingt datgene waarover het vertelt in het keurslijf van de taal en de formele eisen van de narrativiteit. Daarom zoekt de kunst het epifanische moment sindsdien vooral in het doorbreken van de vaste vormen, gebruikelijke beelden en heersende ordeningen. Dan kunnen nieuwe inzichten

25 Zie al zijn *Atomism* (1979), in: id., *Philosophical Papers*. Vol. II: *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press 1985, 187-210. Voor Taylors verhouding tot het liberalisme, zie S. Mullhall, *Articulating the Horizons of Liberalism: Taylor's Political Philosophy*. In: *Charles Taylor*, l.c., 105-126.

26 Voor de claim zelf, zie F. Kerr, *The Self and the Good: Taylor's Moral Ontology*. In: *Charles Taylor*, l.c., 84-103, en, vanuit een andere invalshoek, M.A. Orlie, *Taylor and Feminism: From Recognition of Identity to a Politics of the Good*. *Ibid.* 140-165.

27 Voor een poging om strikt historisch het denken over en de ervaring van het zelf in de Europese moderniteit te analyseren, ten dele als kritiek op Taylors meer filosofische bespiegelingen, zie J. Seigel, *The Idea of the Self: Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge: Cambridge University Press 2005. Voor de verhouding tussen geschiedenis en filosofische reflectie bij Taylor, zie T. Pinkard, *Taylor, 'History', and the History of Philosophy*, in: *Charles Taylor*, l.c., 187-213.

28 Voor het blijvende belang van de romantiek voor Taylor, zie N.H. Smith, *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge: Polity 2002, 58-86. Vgl. Ch. Taylor, *The Importance of Herder* (1991) en id., *Heidegger, Language and Ecology* (1992), in: id., *Philosophical Arguments*, Cambridge: Harvard University Press 1995, resp. 79-99 en 100-126.

aan het licht komen en nieuwe, onvermoede verbanden zichtbaar worden.<sup>29</sup> Dit leidt volgens Taylor tot een paradox. Enerzijds wordt het kunstwerk in de loop van de twintigste eeuw steeds persoonlijker en in deze zin subjectiever. Anderzijds gaat het nu juist niet om dit subjectieve moment, maar om de mogelijke doorbreking ervan.

De gedachte van een diep in de werkelijkheid verscholen, maar aanwezige ordening die zichtbaar is voor wie ogen heeft om te zien, heeft in de romantiek haar plausibiliteit verloren. Daarom heeft naar moderne overtuiging de werkelijkheid de actieve en persoonlijke verbeelding van de kunstenaar nodig om te onthullen wat in de openbaring ervan aanwezig kan komen. Het is, anders gezegd, de paradoxale inzet van de modernistische verbeelding om doorbroken te worden. Het gaat haar nu juist niet om haar eigen macht zich aan de werkelijkheid op te leggen. Zij zoekt naar het 'epifanische' moment, waarin zich iets openbaart wat niet terug te voeren valt op enigerlei artistieke constructie, maar wat dankzij deze constructie de kans krijgt op te lichten.<sup>30</sup> Dit is uiteindelijk voor Taylor de basis om te zeggen dat niet alleen het vroegmoderne, maar ook het laat- c.q. postmoderne individualisme geen zelfgenoegzaamheid is. Het gaat steeds om wat de eigen individualiteit overstijgt, omvat en draagt, om de identiteit die mensen van hieruit krijgen en aldus evenzeer ontvangen als construeren. Op vergelijkbare wijze beziet Taylor ook de laatmoderne terugkeer van religie. Deze interpreteert hij als niet meer gebonden aan grotere, sociaalpolitieke collectieven en in deze zin geïndividualiseerd. Hij waarschuwt echter nadrukkelijk voor het snelle oordeel dat deze individuele beleving van religiositeit zou betekenen dat religie los zou komen van alle verbanden – juist geïndividualiseerde emoties kunnen leiden tot sterke groepsbinding – en haar gerichtheid op gemeenschap zou verliezen.<sup>31</sup>

Taylor noemt de moderniteit in een onlangs verschenen boek uiteindelijk een 'Secular Age'. Dit is enigszins misleidend. In de moderniteit volgt, zoals bij een supernova in de sterrenkunde, de ene explosie op de andere – culturele, sociale, industriële, filosofische en wetenschappelijke revoluties –, wat een ongekend spectaculair effect heeft. Overgeleverde religieuze vormen worden door de moderne dynamiek aan de lopende band aangetast, uit balans gebracht, ongeloofwaardig gemaakt. Het resultaat is echter volgens Taylor niet het wegsterven van religie, maar een veelheid aan oude en nieuwe religieuze visies, opties en vormen.<sup>32</sup> De moderniteit als geheel, en de laatmoderniteit in het bijzonder, verschijnt bij hem als een tijd die zowel seculier als religieus is. Voortdurend is een op drift geraakt religieus verlangen op zoek naar vorm. Het produceert aan de lopende band religieuze en quasireligieuze vormen die openstaan voor religieuze inhoud. Zo maakt Taylor, in de lijn van wat ik in het vorige hoofdstuk suggereerde, aannemelijk dat het moderne be-

29 Vgl. voor een vergelijkbare visie P. Gay, *Modernism: The Lure of Heresy From Baudelaire to Becket and Beyond*, London: Random House 2007.

30 Taylor, *Sources of the Self*, l.c., 419-493.

31 Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revised*, Cambridge/London: Harvard University Press 2002.

32 Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge/London: The Belknap Press 2007.

staan zelf religieus geladen is. Anders dan Gauchet en Vuijsje en vele anderen menen, leeft religie klaarblijkelijk niet van een onoverwinnelijk en machtig 'buiten' waarvoor mensen wel moeten buigen als voor een overmacht. Een dergelijke religie heeft wellicht ooit bestaan, maar wordt in de loop van de moderniteit naar de achtergrond gedrongen. Dit kan overigens zelf worden gezien als een manier om gehoor te geven aan de goddelijke aansporing die in de Bijbel steeds klinkt als de God verschijnt waar Bijbelse teksten van willen getuigen: 'Vrees niet'. Hiermee verdwijnt echter niet het religieuze verlangen, en de productie van nieuwe religieuze beelden, activiteiten en opvattingen stagneert evenmin. Ook de productie van nieuwe beelden van de samenleving zoals zij zou kunnen en moeten zijn houdt niet op, iets wat Gauchet eveneens over het hoofd lijkt te zien, maar dit laat ik nu terzijde.<sup>33</sup>

De gedurige herleving van het religieuze verlangen en de religieuze verbeelding laten zien dat juist ook ervaringen van zin en betekenis in het dagelijks leven, van strijd tegen onrecht en bedreiging, van lotsverbondenheid, van troost of van een appel dat uitgaat van het bestaan van een ander, een visie impliceren op wat de oorsprong is van het leven dat zij manifesteren, waarvan de draagkracht komt die zij hebben, aan welk doel zij hun richting ontleen. Het zijn dergelijke visies – of strikt genomen: visies op deze visies – die in religieuze symbolen gestalte krijgen, in religieuze activiteiten worden ontvangen, in religieuze opvattingen worden uitgedrukt.<sup>34</sup> Dit impliceert dat het belang van de terugkeer van religie in het maatschappelijk debat er uiteindelijk helemaal niet van afhangt in hoeverre religieuze overtuigingen in staat zijn het maatschappelijk leven te beïnvloeden en te bepalen, zoals in het debat hierover steeds wordt gesuggereerd. Het belang ligt juist in de verbondenheid van de geformuleerde overtuigingen met concrete levensvormen. Religieuze symbolen, activiteiten en opvattingen getuigen van de betekenis en het belang van deze levensvormen. Een discussie over de verschillende aspecten van religie zoals zij zich hernieuwd manifesteren, is daarom uiteindelijk een discussie over deze betekenis en dit belang. Het is volgens Taylor niet de religie die mensen leert dat zij voor elkaar moeten zorgen. Deze onderlinge zorg is er, verbazingwekkend genoeg. Maar het is een religieuze overtuiging die zegt dat deze zorg geen incidentele last is of een vluchtig sentiment, maar van betekenis is omdat alle mensen delen in Gods zorg. Hun onderlinge zorg drukt daarom de goddelijke zorg uit die de grondslag is van het bestaan.<sup>35</sup>

Discussie over religie is van belang, niet omdat religies maatschappelijk verstreckende betekenis hebben, maar omdat de kwesties die in religies aan de orde komen van belang zijn. Het is dus ook van belang of de respons die religieuze tradities op deze kwesties suggereren, aanspraak kan maken op

33 Voor dit laatste, vgl. Ch. Taylor, *Modern Social Imaginaries*, Durham: Duke University Press 2004.

34 Vgl. voor dit alles, Taylor, *A Secular Age*, l.c., 537-776.

35 Taylor ontleent deze laatste gedachte aan de uitleg van de parabel van de Barmhartige Samaritaan door Ivan Illich in D. Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, Toronto: Anansi 2005.

waarheid. Is zorg inderdaad van fundamentele betekenis voor een samenleving? Of is het een onvermijdelijke restpost, van belang omdat mensen nu eenmaal niet altijd voor zichzelf kunnen zorgen, en daarin vooral een kostenpost die zo laag mogelijk moet worden gehouden? Religies maken duidelijk dat dergelijke vragen op het spel staan in ons dagelijks leven en de hedendaagse opleving van belangstelling voor religie maakt duidelijk dat dit ook geldt in een gerationaliseerde samenleving in de zin van Weber. Vragen over oorsprong, draagkracht en doel kunnen een tijd aan het zicht onttrokken worden, maar zij keren – onvermijdelijk, naar het schijnt – in allerlei vormen terug. Op de plaatsen waar dit gebeurt, toont de cultuur zich op een wijze die theologisch van betekenis is. Deze betekenis dient de theologie aan de orde te stellen, in een open discussie en met aanspraak op waarheid.

### *Waarheid als religieuze inzet*

De rooms-katholieke kerk heeft er altijd strak aan vastgehouden dat religie niet allereerst te maken heeft met gevoelens of diepe persoonlijke overtuigingen, maar met waarheid. Terecht. In deze waarheid, die naar christelijke overtuiging in het leven en sterven, het spreken en het handelen van Jezus van Nazareth als de Gezalfde van God definitief aan het licht kwam, weet de kerk zich opgenomen en aan deze waarheid weet zij zich verplicht. Dit had in de geschiedenis dubbelzinnige gevolgen. Niet zelden leidde het ertoe dat de rooms-katholieke kerk zich gedroeg als bezitter van de waarheid en iedereen die haar tegensprak automatisch een gebrek aan respect voor deze waarheid voor de voeten wierp. Van hieruit verzette zij zich ook lang tegen de vrijheid van godsdienst.<sup>36</sup> De waarheid vraagt immers om gehoorzaamheid en waar de kerk zichzelf zag als de beheerder van deze waarheid, meende zij dat waarachtige vrijheid tot uitdrukking komt in het aanvaarden van de door haar voorgehouden leerstellingen. Het al door Thomas van Aquino verwoordde inzicht dat de waarheid alleen vrij erkend kan worden en niet onder dwang, en dat daarom ook wie dwalen moeten vasthouden aan wat zij denken dat waar en goed is en niet blind mogen gehoorzamen aan wat als waarheid wordt voorgehouden, werd hierbij vergeten.<sup>37</sup>

Halverwege de jaren zestig van de vorige eeuw echter produceerde de rooms-katholieke kerk voor het eerst wel een positieve verklaring over godsdienstvrijheid. Het document waarin dit gebeurt, *Dignitatis Humanae*, opgesteld en aanvaard op het Tweede Vaticaans Concilie (1962-1965), wordt doorgaans gezien als een sterk verlate poging de moderne liberale traditie van denken in termen van mensenrechten te verzoenen met de rooms-katholieke geloofsleer. Nu leggen de opstellers van het document er zelf rekenschap van af dat zij reageren op ontwikkelingen buiten de kerk:

<sup>36</sup> Vgl. Pius IX, *Syllabus errorum* (8 dec. 1864); Leo XIII, encycliek *Immortale Dei* (1 nov. 1885); id., *Liberas praestantissimum* (20 juni 1888). Zie K. Hilpert, Religionsfreiheit – historisch. *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup> 1999; 8: 1048-1049.

<sup>37</sup> Thomas van Aquino, *Summa theologiae* I-II, Q. 19, art. 5.

Van de waardigheid van de menselijke persoon worden de mensen in onze tijd zich steeds meer bewust; steeds groter wordt het aantal van hen die eisen dat de mensen in hun handelen niet door dwang zullen worden gedreven, maar geleid zullen worden door het bewustzijn van hun plicht en daarbij het gebruik zullen genieten van eigen overleg en van eigen verantwoordelijke vrijheid.<sup>38</sup>

In de periode van het Tweede Vaticaans Concilie vatte binnen de katholieke kerk de overtuiging post dat het haar taak was 'de tekenen van de tijd' zo te lezen 'in het licht van het evangelie' dat Gods bemoeienis met de wereld zichtbaar werd. Ik kom hierop in het volgende hoofdstuk uitvoerig terug. Voor nu is van belang dat *Dignitatis Humanae* de groeiende bewustwording van de menselijke waardigheid als teken van de tijd in deze zin presenteert. Hoewel het document wel iets uitgebreider rekenschap had mogen afleggen van het feit dat het tot 1965 had geduurd eer de katholieke kerk meende te kunnen verklaren dat 'de menselijke persoon recht heeft op godsdienstvrijheid' (nr. 2), is het onjuist te suggereren dat de katholieke kerk met *Dignitatis Humanae* slechts met grote vertraging aankwam waar de rest van de moderne wereld dankzij het liberalisme allang was.

Het document ontwikkelt aanzetten tot een specifiek theologische visie op de discussie tussen verschillende religieuze opvattingen over wat uiteindelijk waar en goed mag heten. In dat licht wordt duidelijk waarom het theologische belang van de heropleving van religie er niet van afhangt in hoeverre zij christelijke opvattingen weer plausibel maakt of in hoeverre de christelijke traditie zich aan deze herleving kan aanpassen.<sup>39</sup> Zij is van belang louter als heropleving van het debat over oorsprong, dragende grond en doel van het bestaan. In de reflecties over de godsdienstvrijheid volgt *Dignitatis Humanae* nadrukkelijk niet de liberale redenering dat religie een persoonlijke keuze is die vrij dient te zijn omdat zij tot de privésfeer behoort. Het document baseert het recht op godsdienstvrijheid, in de lijn van Thomas van Aquino's verdediging van de gewetensvrijheid, op de religieuze plicht de waarheid te zoeken en te gehoorzamen:

Overeenkomstig hun waardigheid als personen, dit is als begaafd met verstand en vrije wil en daarom toegerust met persoonlijke verantwoordelijkheid, worden alle mensen door hun eigen natuur ertoe gedreven en door een morele verplichting ertoe gehouden de waarheid te zoeken, vooral die welke op de godsdienst betrekking heeft. Tevens moeten zij de gekende waarheid aanhangen en heel hun leven naar de eisen van de waarheid inrichten. Aan deze verplichting kunnen de mensen niet voldoen op een wijze die aan hun natuur is aangepast,

38 Verklaring over de godsdienstvrijheid *Dignitatis Humanae* (7 dec. 1965), nr. 1. Voor verdere inzichten en achtergronden, zie R.A. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis Humanae*. In: P. Hünemann/B.J. Hilberath (Hg.), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg/Basel/Wein: Herder 2005, 125-218.

39 Dit is de discussie in P. Gross, *Jenseits der Erlösung: Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft des Christentums*, Bielefeld: Transcript Verlag 2007.

indien zij niet naast hun psychologische vrijheid tevens vrijheid van uitwendige dwang genieten (nr. 2).

Door zo uit de plicht om de waarheid te zoeken het recht af te leiden in vrijheid aan deze plicht te kunnen voldoen, presenteert *Dignitatis Humanae* de ruimte voor religieuze vrijheid zelf als een religieuze ruimte. Afstand nemend van de eerder door het ambtelijk leergezag uitgedragen opvattingen, zegt het document nadrukkelijk dat het feit dat het recht op godsdienstvrijheid gebaseerd is op de menselijke, waarheidszoekende natuur, impliceert dat het van kracht blijft 'ook in hen die hun verplichting om de waarheid te zoeken en aan te hangen niet nakomen' (nr. 2). Er is, met andere woorden, tolerantie nodig ten aanzien van dwaling juist om het mogelijk te maken de waarheid vrij als waarheid te erkennen.

De liberale opvatting ziet godsdienstvrijheid als voortvloeiend uit het recht op vrijwaring van inbreuken op de privésfeer. Het grote verschil met deze opvatting blijkt waar *Dignitatis Humanae* benadrukt dat het uitoefenen van het recht op godsdienstvrijheid zich nu juist niet kan beperken tot de persoonlijke sfeer. Het gaat het document om het belang van de vrije en openbare discussie over wat geloofd moet worden. Verstand, vrije wil en gerichtheid op gemeenschap moeten immers de hun toekomende plaats krijgen. In de taal van het document: de 'waarheid moet... worden gezocht op een wijze die is aangepast aan de waardigheid van de menselijke persoon en aan zijn sociale natuur'. Dit wil zeggen:

... in vrij onderzoek, met behulp van leergezag of onderricht, van gedachtewisseling en dialoog waardoor de een aan de ander de waarheid uiteenzet die hij heeft gevonden of meent te hebben gevonden, om elkaar aldus wederzijds te helpen bij het zoeken naar de waarheid...(nr. 3).

Het mag religieuze gemeenschappen daarom niet worden verhinderd 'vrij de bijzondere inbreng van hun leer te tonen voor de ordening van de gemeenschap en voor de bezieling van heel de menselijke activiteit' (nr. 4). De aanhangers van religies moeten vrij kunnen tonen in welke zin zij gericht zijn op een goed gemeenschapsleven en hoe zij dit zien. Zij moeten zonder beperking kunnen deelnemen aan de publieke discussie over de vormgeving van de samenleving. Zodat mensen daadwerkelijk elkaar kunnen helpen 'bij het zoeken naar de waarheid'.

Zo is *Dignitatis Humanae* niet alleen revolutionair omdat het document het afscheid markeert van de katholieke aanspraak op bescherming op basis van haar vermeende bezit van de waarheid. Het document stelt dat het uiteindelijk de ongehinderde zoektocht naar de waarheid is die bescherming toekomt, juist in naam van de religieuze waarheid die gezocht wordt (nr. 7). In de menselijke natuur om naar waarheid te zoeken, blijkt de menselijke gerichtheid op God. In de vrijheid naar deze natuur te handelen, wordt de mens geëerd als de zoeker en wordt God geëerd als de gezochte die zich als waar-

heid zal manifesteren. Voor wie op liberale wijze religieus geloof ziet als een volledig subjectieve overtuiging, heeft zoeken naar en discussie over waarheid, 'vooral die welke op de godsdienst betrekking heeft', uiteindelijk geen zin. Dat wat de één *in religiosis* voor waar wil houden is zijn of haar persoonlijke verantwoordelijkheid en kan door anderen slechts gerespecteerd en erkend worden, precies zoals Gauchet analyseert. In de lijn van *Dignitatis Humanae* dienen de verschillende menselijke levensvormen zich echter aan als pogingen het goede leven vorm te geven. Religieuze symbolen, activiteiten en opvattingen drukken het verlangen, de hoop en de overtuiging uit dat het hierbij inderdaad gaat om het waarachtig goede leven dat het menselijk bestaan vervult. De discussie over de vraag of dit in waarheid kan worden volgehouden en de onderlinge confrontatie van religieuze overtuigingen met het oog op het beantwoorden van deze vraag, is dan zelf te zien als religieuze activiteit. Het brengt eer aan God die in waarheid oorsprong, draagkracht en doel van het goede leven is.

Tegelijkertijd is het een activiteit van vrij onderzoek dat de waarheid van geen enkele religieuze overtuiging a priori veronderstelt. Het gaat wel uit van de inderdaad uiteindelijk ook religieuze overtuiging dat mensen individueel en collectief bestaan 'met de bedoeling dat ze God zouden zoeken en Hem tastenderwijs zouden kunnen vinden', en dat deze God zich laat vinden omdat Hij 'niet ver [is] van ieder van ons' (Handelingen 17, 27). Met het oog op dit tastenderwijs zoeken is elke inbreng van belang en behoort het tot de taak van de theologie elke inbreng te achterhalen en te expliciteren, ten behoeve van deelname aan de discussie over oorsprong en draagkracht van het goede leven als doel van het menselijk bestaan.

### *Het belang van religie voor de publieke sfeer*

In seculiere termen vertaald betekent dit dat een zinvolle discussie over de waarheid van religieuze opvattingen veronderstelt dat religie ergens over gaat en niet geheel gebaseerd is op illusie. Nu wordt juist dit de laatste tijd weer met kracht beweerd. In reactie op de wereldwijde heropleving van de belangstelling voor religie en religieuze overtuigingen, openen militante atheïsten de frontale aanval.<sup>40</sup> Gezien de verkoopcijfers van hun boeken voorzien zij in een behoefte. Blijkbaar zorgen de nieuwe, onvoorziene vormen van religie voor veel ongerustheid. Het lijkt echter alleen al in puur menselijk opzicht zeer problematisch om iets wat voor tallozen een centrale plaats had en heeft

<sup>40</sup> Voor Nederland, zie met name H. Philipse, *Atheïstisch manifest: Drie wijsgerige opstellen over godsdienst en moraal / De onredelijkheid van religie: Vier wijsgerige opstellen over godsdienst en wetenschap*, Amsterdam: Bert Bakker 2007; vgl. ook P. Cliteur, *God houdt niet van vrijzinnigheid: Verzamelde columns en krantenartikelen 1993-2004*, Amsterdam: Bert Bakker 2004. Internationaal maakt vooral furore R. Dawkins, *The God Delusion*, London: Bantam Press 2006. Vgl. ook D. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, London: Penguin Books 2006; C. Hitchens, *God is not Great: The Case Against Religion*, London: Atlantic 2007; S. Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York: Norton 2004.

in hun leven, te willen ontmaskeren als simpelweg het gevolg van onwetendheid en domheid.

De Duitse filosoof Jürgen Habermas stelt dat het uiteindelijk tot de normatieve vooronderstellingen van de democratie behoort dat burgers elkaar bejegenen als redelijke personen die in staat zijn om zichzelf te verantwoorden voor hun visies en daden, en om de verantwoording door anderen van hun visies en daden te beoordelen. Dit impliceert voor hem dat wanneer een substantieel deel van de burgers van een samenleving religieus is, seculiere burgers religieuze overtuigingen niet a priori kunnen beschouwen als ‘archaische relicten die vanuit voormoderne samenlevingen tot in het heden voortbestaan’. In dat geval, zegt Habermas, zouden zij de vrijheid van godsdienst niet behandelen als een grondrecht, maar als vorm van ‘culturele natuurbescherming van uitstervende soorten’.<sup>41</sup> Waarachtige democratische discussie vereist volgens Habermas allereerst dat religieuze mensen wordt toegestaan hun visie in het publieke domein naar voren te brengen, inclusief de religieuze component ervan. De invloedrijke idee van John Rawls dat religieuze argumenten per definitie niet in de publieke sfeer thuishoren, schendt volgens hem het democratische gelijkheidsbeginsel. Het belast religieuze mensen zwaarder dan seculiere door hun vrijheid meningen en visies in de openbare discussies in te brengen aan voorwaarden te binden. Bij religieuze mensen, zo ziet Habermas in, zijn religieuze en politiek-maatschappelijke overtuigingen innig met elkaar verweven en niet zomaar van elkaar te scheiden. Het verbod om religieuze argumenten in de publieke discussie in te brengen verplicht ze op zijn best tot ingewikkelde vertaaloperaties en legt ze op zijn slechtst censuur op.<sup>42</sup>

Habermas meent dat levensbeschouwelijk en religieus geladen overwegingen in de publieke sfeer een rol kunnen spelen, mits ze naar voren worden gebracht in het volle bewustzijn van het pluralisme dat in de samenleving heerst. Degenen die religieuze standpunten innemen, moeten in staat zijn ook vanuit een buitenperspectief naar hun eigen positie te kijken en een verbinding kunnen leggen tussen hun visies op maatschappelijke kwesties en andere, meestal seculiere opvattingen.<sup>43</sup> Indien zij hieraan voldoen, mag door hun seculiere of anders-religieuze medeburgers niet worden uitgesloten dat hetgeen zij vanuit hun religieuze overtuiging naar voren brengen waardevolle, belangwekkende en ware inzichten bevat.

De nadrukkelijke openheid voor religieuze uitingen die Habermas sinds 11 september 2001 tentoonspreidt, is opmerkelijk. In 1962 stelde hij in een nog

41 J. Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit: Kognitive Voraussetzungen für den ‘öffentlichen Vernunftgebrauch’ religiöser und sekularer Bürger*. In: id., *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005, 119-154, hier 145.

42 Ibid. 133-134; vgl. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press 1971. Voor kritiek op Rawls’ standpunt, zie ook R. Audi/N.P. Wolterstorff, *Religion in the Public Sphere*, Lanham: Rowman and Littlefield 1997, 105. Voor een positie die aan die van Habermas verwant is, vgl. R. Audi, *Religious Commitment and Secular Reason*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

43 Habermas, *Religion in der Öffentlichkeit*, l.c., 136.

altijd invloedrijk boek dat in de moderne samenleving een beroep op religie in de publieke discussie betekenisloos geworden is. In de moderniteit gaat het er volgens hem niet langer om aan te tonen dat men het goede leven realiseert volgens een statisch normatief model, zoals bijvoorbeeld religieuze tradities dit voorhouden. In plaats hiervan gaat het om de voortdurende bereidheid verantwoording af te leggen van ingenomen standpunten, uitgedragen visies en vormgegeven praktijken, en om de bereidheid deze indien nodig op basis van nieuwe feiten of argumenten te herzien.<sup>44</sup>

De nieuwe belangstelling van Habermas voor religie is een rechtstreeks gevolg van *Nine Eleven*. Op 14 oktober 2001 nam hij de in dat jaar aan hem toegekende vredesprijs van de Duitse boekhandel in ontvangst. Wat hij onderkoeld de ‘deprimerende actualiteit van de dag’ noemde, had hem naar zijn besef de vrije keuze voor het thema van de lezing bij deze gelegenheid uit handen geslagen. Hij wilde, zo zei hij, echter niet toegeven aan de verleiding om met ‘de John Waynes onder de intellectuelen’ te wedijveren om het snelste schot vanuit de heup.<sup>45</sup> Het getuigde inderdaad van opmerkelijke bezonnenheid dat hij er iets meer dan een maand na 11 september een lans voor brak dat naast religieuze ook seculiere publieke intellectuelen in het Westen zich opnieuw zouden buigen over de verhouding tussen religie en publiek domein, tussen geloof en weten. In zijn vredesprijssrede stelt Habermas nuchter vast dat onontkoombaar is gebleken dat er krachtige religieuze gemeenschappen zijn te midden van de gesecculariseerde en zich nog steeds verder seculariserende moderniteit. Hiermee is de moderniteit volgens hem in een nieuwe fase terechtgekomen. In deze fase wordt de secularisering voortgezet die volgens Habermas met de modernisering is gegeven, maar onder nieuwe omstandigheden en daarom met nieuwe middelen.

De specifiek moderne secularisering bestaat in Habermas’ visie met name in het ontstaan van de openbare mening als eigen, autonome sfeer waarin de samenleving over zichzelf tegenover zichzelf verantwoording aflegt. Niet langer is een normatieve visie vanuit een traditie de norm voor wat waar en goed is, maar dat wat Habermas in het spoor van Rawls het ‘verlichte gezond verstand’ noemt, is de beoordelingsinstantie van alle autoriteits- en waarheidsclaims, of deze nu voortkomen uit de wetenschap, de politiek of de religie.<sup>46</sup> Het is dus niet meer zo dat de religie de ultieme beoordelingsinstantie van wetenschap of politiek is, en in deze zin is er sprake van secularisering. Maar deze secularisering kan samengaan met een duidelijke presentie van religiositeit. Het is Habermas’ inzet het verlichte gezonde verstand in de publieke sfeer zijn werk te laten doen in een situatie waarin religieuze tradities een hernieuwde politieke en maatschappelijke betekenis voor zichzelf opeisen. Volgens hem zullen wij ‘voorbij het zwijgende geweld van zowel het terrorisme als van de raketten [van de Amerikaanse terrorismebestrijding; EB],

44 J. Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1962.

45 id., *Glauben und Wissen*. In: *Jürgen Habermas, Glauben und Wissen: Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001*, Frankfurt am Main 2001, 9-31, cit. 9.

46 Habermas, *Glauben und Wissen*, l.c., 13-14.

een gezamenlijke taal moeten ontwikkelen'.<sup>47</sup> Het punt is niet dat het niet anders kan, maar alleen zo zetten we volgens Habermas de moderniteit actief voort, bouwen we verder aan het moderne, democratische project. En dat is volgens hem onze plicht.

In 2005 ging Habermas vanuit deze visie in discussie met – toen nog – kardinaal Joseph Ratzinger, prefect voor de congregatie voor de geloofsleer van de rooms-katholieke kerk, inmiddels paus Benedictus XVI. Ratzinger stelde bij deze gelegenheid dat een samenleving om stabiliteit te hebben gebaseerd dient te zijn op een aantal substantiële, algemeen geaccepteerde waarden. In zijn ogen zijn de waarden die de katholieke kerk verkondigt hiervoor de beste kandidaten. Habermas benadrukte hiertegenover dat de maatschappelijke samenhang niet kan worden geponeerd en gefundeerd. Deze komt tot stand en drukt zich uit in het gemeenschappelijke communicatieve en discursieve proces waarmee de publieke opinie zichzelf vormgeeft.<sup>48</sup> Dit komt dicht bij de in *Dignitatis Humanae* gevonden overtuiging dat niet in een geponeerde waarheid, maar in het zoeken naar waarheid als uitdrukking van de menselijke natuur de waarheid gediend wordt en de maatschappelijke samenhang tot stand komt. Waardoor we geconfronteerd worden met een opmerkelijke paradox: de positie van de agnost Habermas sluit beter aan bij de in dit document ontwikkelde gedachtegang dan die van de degene die inmiddels het hoogste ambt bekleedt in de kerk die dit document ruim veertig jaar geleden uitvaardigde.

Voor Habermas is het, in de lijn van Kant, een uitgangspunt dat religieuze opvattingen geen fundament kunnen zijn voor theoretische of morele oordelen, en dat religieuze opvattingen niet theoretisch te rechtvaardigen zijn. Religie heeft voor hem een praktische betekenis en als zodanig is zij van belang.<sup>49</sup> Dit betekent niet dat religie alleen zinvol is voor zover ze praktijken stimuleert en visies legitimeert die op andere grondslag al als goed en zinvol zijn erkend. Religieuze opvattingen zijn voor Habermas juist van belang, omdat zij een tegoed bevatten ten opzichte van hetgeen in de moderniteit gerealiseerd is aan menselijkheid, goedheid en waarheid. Hij zet zich in voor de voortgang van het proces dat in zijn ogen tot nog toe de westerse geschiedenis in hoge mate bepaald heeft. Door religieuze tradities getekende concepten – in het verleden ging het hierbij uiteraard om door de christelijke traditie getekende concepten – werden zo vertaald dat zij in het lopende publieke,

47 Ibid, 11. Vgl. L. Goode, *Jürgen Habermas: Democracy and the Public Sphere*, London: Pluto Press 2005; P. Johnson, *Habermas: Rescuing the Public Sphere*, London: Routledge 2006.

48 Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005. Voor een kritische afweging van de posities van Habermas en Ratzinger, zie D. Horster, *Jürgen Habermas und der Papst: Glauben und Vernunft, Gerechtigkeit und Nächstenliebe im säkulären Staat*, Bielefeld: Transcript Verlag 2006.

49 Zie J. Habermas, Die Grenze zwischen Glaube und Wissen: Zur Wirkungsgeschichte und aktuellen Bedeutung von Kants Religionsphilosophie. In: id., *Zwischen Naturalismus und Religion*, l.c., 216-257. Vgl. voor discussies rond Habermas' religiebeprij, R. Langthaler/H. Nagl-Docekan (Hg.), *Glauben und Wissen: Ein Symposium mit Jürgen Habermas*, Wien: R. Oldenburg Verlag 2007.

zichzelf verantwoordende en in deze zin seculiere debat betekenis en zegingskracht konden hebben. Dit proces moet naar zijn overtuiging juist nu doorgaan, nu religieuze tradities zich met hernieuwde kracht als gesprekspartners aankondigen. En omdat het hierbij gaat om de voortgang van het project van de moderniteit, is dit volgens Habermas niet alleen een taak voor religieuze maar ook voor seculiere intellectuelen.<sup>50</sup>

Wil Habermas echter trouw blijven aan de principes die hijzelf ontwikkeld heeft, dan kan de religieuze inbreng niet beperkt blijven tot aanvullingen van wat de moderniteit op zichzelf niet kan geven, maar moeten vanuit religieuze tradities en religieuze praktijken ook aard en betekenis van de moderniteit ter discussie kunnen worden gesteld. Het kan, met andere woorden, bij de vertaling die Habermas op het oog heeft vanuit theologisch gezichtspunt alleen gaan om een vertaling die het vertaalde niet overbodig maakt.<sup>51</sup> Als religie een 'tegoed' heeft, zoals Habermas suggereert, dan heeft zij dit tegoeed juist als religie. Daarom kan het er niet alleen om gaan dat inzichten, visies en noties uit de religieuze tradities in de publieke discussies worden ingebracht en daar hun effect hebben, maar gaat het er tegelijkertijd om dat religies zichzelf zo reproduceren dat zij ook in de toekomst het eigen tegoeed kunnen inbrengen. Daarom hebben religieuze gemeenschappen niet alleen het recht en de plicht om de eigen visie te presenteren als belangwekkende bijdrage aan de publieke discussie, zoals *Dignitatis Humanae* stelt. De publieke sfeer heeft zelf belang bij deze inbreng. Het is dit belang dat de theologie gezien vanuit de samenleving als geheel behartigt: de inbreng van bereflecteerde religieuze visies in het openbare debat, met het oog op het gezamenlijk zoeken naar waarheid en het goede leven.

### *Verder onderzoek*

De heroplevende belangstelling voor religie in de publieke discussie brengt de betekenis ter sprake die in een gerationaliseerde cultuur een verborgen maar reëel bestaan leidt in de maatschappelijke praktijken en de daarin geïmpliceerde gerichtheid op en strijd om het goede leven. Dat is de korte conclusie van de lange rondgang die dit hoofdstuk maakte. Religie, en concrete religieuze stromingen, vormen en visies, moeten in relatie daarmee begrepen worden. Dit opent twee grote onderzoeksvelden die al volop worden geëxploreerd, maar waarin vanuit het hier ontwikkelde perspectief toch een aantal centrale vragen naar boven komt.

Ten eerste wordt de vraag pertinent wat religieuze ontwikkelingen – en ontwikkelingen met betrekking tot de positie van religie en (quasi)religieuze vormen in de hedendaagse cultuur – nu precies te maken hebben met het verlangen naar en de strijd om waarheid en goedheid. Laat de groei-

<sup>50</sup> Habermas, *Glauben und Wissen*, l.c., 22; id., *Religion in der Öffentlichkeit*, l.c. 136-138.

<sup>51</sup> Vgl. J. Reikerstorfer, *Eine 'Übersetzung'*, in der 'Übersetztes' nicht überflüssig wird: *Jüdisch-christliches Erbe in vernunfttheoretischer Bedeutung* bei J. Habermas und J.B. Metz. In: *Glauben und Wissen: Ein Symposium*, l.c., 283-298.

ende aandacht voor rituele vormen in de openbare ruimte zich van hieruit interpreteren?<sup>52</sup> Laten controversen over het recht een hoofddoek te dragen of moskeeën te bouwen zich reconstrueren als discussies over het goede leven? Laten verschuivingen in godsbeelden van hedendaagse mensen en, meer in het algemeen, veranderde visies op de eigen overlevering zich begrijpen als niet alleen het gevolg van veranderende wetenschappelijke inzichten en niet alleen de uitdrukking van verschuivende culturele gevoeligheden, maar ook als een actieve positiebepaling in en ten opzichte van de hedendaagse cultuur? Uiteraard is hierbij kennis van de tradities waarin de verschuivingen en veranderingen plaatsvinden onontbeerlijk en bewijzen klassieke vormen van godsdienstsociologisch onderzoek en godsdienstsociologische analyse goede diensten. Maar hedendaagse religieuze of quasireligieuze vormen interpreteren vanuit de religieuze overlevering, verdringt dat zij nu een actieve en creatieve voortzetting zijn van de eigen traditie, mede in reactie op de wereld waarin zij ontstaan. Mensen besluiten niet er voortaan een niet-persoonlijk godsbeeld op na te houden slechts omdat er sporen van een dergelijk godsbeeld in hun eigen traditie te vinden zijn. Zij gaan God niet in zichzelf zoeken omdat zij met gnostische geschriften en gedachten worden geconfronteerd. Zij ontwikkelen een gods- en wereldbeeld waarvan zij denken dat dit in de situatie van hun leven helpt zicht te krijgen op oorsprong, dragende grond en doel van het bestaan. Dat wil zeggen, het valt te onderzoeken of wat zij doen en wat zij zeggen zich zo laat interpreteren en reconstrueren.

Wanneer de religieuze positiebepaling van mensen inzichtelijk gemaakt wordt als een bijdrage aan de discussie hoe het huidige bestaan zo kan worden gezien dat het verschijnt als opgenomen in een verlossende en bevrijdende dynamiek van God als oorsprong, dragende grond en doel, dan wordt het onontkoombaar over deze positiebepaling nader in debat te gaan. Anders gezegd, de theologie moet eerst de religieuze positiebepalingen die zich voordoen ontsluiten en reconstrueren als bijdrage aan een discussie over de betekenis en de dynamiek van het bestaan, om vervolgens plausibel te maken dat deze positiebepalingen alleen recht gedaan kunnen worden door wie zich laat meevoeren met hun dynamiek om van daaruit het debat dat zij openen verder te voeren. Het is hier dat in mijn visie de theologische confrontatie met andere dan de eigen religieuze tradities plaatsvindt. De theologische reactie op religieuze pluraliteit is wat mij betreft niet het ontwikkelen van een metatheorie, waarin deze veelheid wordt begrepen als een fenomeen dat zijn betekenis in zichzelf heeft. Een dergelijke theorie is hooguit een begin van nadere reflectie.<sup>53</sup> Theologisch wordt de confrontatie tussen verschillende

52 Zie hiervoor P. Post, *Het wonder van Dokkum: Verkenningen van populair religieus ritueel*, Nijmegen: Valkhof 2000; P. Post/L. van Tongeren (red.), *Devotioneel ritueel: Heiligen en wonderen, bedevaarten en pelgrimages in verleden en heden*, Kampen: Gooi en Sticht 2001; P. Post e.a. (ed.), *Christian Feast and Festival: The Dynamics of Western Liturgy and Culture*, Louvain: Peeters 2001; P. Post e.a., *Rituelen na rampen: Verkenning van een opkomend repertoire*, Kampen: Gooi en Sticht 2002; P. Post, *Liturgische bewegingen: Thema's, trends en perspectieven in tien jaar liturgiestudie – een literatuurverkenning 1995-2005*, Zoetermeer: Meinema 2005.

53 Ik hoef hier de literatuur niet op te sommen die gewijd is aan de theologie van de religie

religieuze tradities in mijn visie pas wanneer zij verschijnen als met elkaar verbonden in een gemeenschappelijke discussie over oorsprong, dragende grond en doel van het leven die omwille van deze inzet om een positiebepaling vraagt.<sup>54</sup> Waar dit het geval is, daar is het vanzelfsprekend dat noties uit andere dan de eigen tradities een rol spelen in de theologische reflecties. Uiteraard zullen de eigen tradities door deze confrontaties met elementen uit andere tradities ook veranderen, maar deze verandering is zelf net zomin het doel van de confrontatie als het aantonen van het eigen gelijk dat is.<sup>55</sup> Inzicht krijgen in de dynamiek van waarheid en goedheid die onze wereld en ons bestaan omvat en doordringt, in confrontatie met de visies hierop en de inzichten hierin die rondgaan, dat is het doel.

Geloven wordt in jodendom, christendom en de islam gezien als het zoeken naar en het bewandelen van de rechte weg in het leven. De bede in soera 1, vers 6 van de Koran om door God op de juiste weg geleid te worden, heeft talrijke equivalenten in de Tenach – de joodse Bijbel – en het christelijke Nieuwe Testament. Waar mensen dus de rechte weg zoeken naar een goede toekomst, als individu en als gemeenschap, hebben deze drie religieuze tradities naar hun eigen besef iets in te brengen dat van het hoogste belang is. Wat in de telkens nieuwe situaties van het leven trouw aan de weg van God zal blijken, ligt voor jodendom, christendom noch islam vast. Ze verbinden met de vragen en oplossingen van hedendaagse mensen in hun verlangen naar Gods leven, is daarom vanuit deze drie religieuze tradities de wijze bij uitstek om ze voort te zetten. De vraag is of zij over dit verlangen, en over de praktijken waarin het zijn uitdrukking vindt, inderdaad iets zinnovs en belangwekkends te zeggen hebben. Hierin blijkt niet alleen hun actuele relevantie, maar een positief antwoord is tevens een teken van hun theologisch belang.<sup>56</sup>

---

in deze zin: het theologisch begrijpen van de religieuze veelheid als – bijvoorbeeld – uiteindelijk een uitdrukking van een onderliggende eenheid, een teken van Gods veelvormige, maar uiteindelijk harmoniërende betrokkenheid bij mensen of de principiële meervoudigheid van het goddelijke. De bekende discussies over ‘exclusivisme’, ‘inclusivisme’ of ‘pluralisme’ zijn hierop gefocust: J. Hick/P.F. Knitter (ed.), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll: Orbis 1987; G. D’Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, Maryknoll: Orbis 2000; P.F. Knitter, *Introducing Theologies of Religions*, Maryknoll 2002. Mij gaat het echter niet om een theologie van de religies, maar om een theologie te midden van een religieuze pluraliteit.

54 Meer dan met een theologie van de religie, heeft deze visie verwantschap met wat wel ‘comparatieve theologie’ genoemd wordt. Hierin wordt het uitgangspunt echter vaak gevonden in traditionele thema’s als God, openbaring etc., in plaats van in actuele positiebepalingen. Bovendien ontbreekt hier vaak de gerichtheid op debat als erediens aan de waarheid. Voor mijn visie op de confrontatie tussen religieuze tradities, vgl. mijn *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement 2006, 230-245: ‘De christelijke traditie als herinnering aan Gods kenotische nabijheid’.

55 Deze transformatie lijkt tot doelstelling gemaakt te worden door de website reflex. Vgl. [www.reflex.nl](http://www.reflex.nl).

56 Nog dit jaar verschijnt mede onder mijn redactie een boek waarin op basis van deze vooronderstelling het actuele belang in de westerse cultuur van de islamitische opvattingen over verantwoordelijkheid wordt onderzocht, als bijdrage aan het culturele debat: M. Ajouaou e.a. (red.), *Islam: Overgave en verantwoordelijkheid*, Amsterdam: Boom 2008.

Behalve de vraag naar de relatie tussen religieuze ontwikkelingen en de maatschappelijke uitdrukkingen van verlangen naar waarheid en goedheid, wordt in het perspectief van wat ik in dit hoofdstuk heb gezegd ook de vraag dringend naar de religieuze lading van maatschappelijke kwesties. In hoeverre en in welke zin leven wij in de wereld waarvan wij deel zijn in een religieuze situatie? Op deze kwestie gaat het volgende hoofdstuk in.

## 4 De wereld als vindplaats van God

De Amerikaanse theoloog en jezuïet Gerald O'Collins spreekt over het Tweede Vaticaans Concilie als 'de meest betekenisvolle religieuze gebeurtenis van de twintigste eeuw'. Hij acht dit volgens de officiële telling 21e algemene concilie van de kerk van fundamenteel belang voor de 21e eeuw.<sup>1</sup> Ik ben het daarmee eens, ook al lijkt het er nu allereerst op dat het concilie vooral heeft gedaan waartoe paus Johannes XXIII op Kerstmis 1961 bij de convocatie ervan opriep: het heeft de tekenen van de tijd verstaan.<sup>2</sup> Het concilie bracht de kerk 'bij de tijd' – 'aggiornamento' heette dat – en was als zodanig wereldnieuws, maar naar het gevoelen van velen impliceert de actualiteit van toen een zeer beperkte relevantie voor vandaag. Want ten eerste zijn de documenten van het concilie inmiddels integraal onderdeel van de teksten op basis waarvan het ambtelijk leergezag van de katholieke kerk haar positie bepaalt. Zij lijken hun verrassende, de vaste schema's doorbrekende karakter verloren te hebben. Ten tweede is de wereld sinds halverwege de jaren zestig van de twintigste eeuw zodanig veranderd, dat wat toen 'bij de tijd' was inmiddels is verouderd. Al tijdens het concilie schreef Edward Schillebeeckx profetisch dat er in de nabije toekomst zoveel 'op drift [zou] komen' in samenleving en kerk

'dat het – en dit lijkt het wonderbaarlijke van dit concilie – over vijftien jaar reeds verouderd zal zijn, ofschoon het nu vergeleken met de tijd voor het concilie zulk een enorme stap vooruit is als bij mijn weten geen enkel concilie ooit heeft gezet'.<sup>3</sup>

Met name de verhouding tussen kerk en wereld is fundamenteel veranderd. De kerk heeft een veel minder bepalende rol in de religieuze ontwikkelingen dan in de jaren zestig nog vanzelfsprekend was.

Deze verandering maakt het op het eerste gezicht onlogisch om ten behoe-

1 G. O'Collins, *Living Vatican II: The 21st Council for the 21st Century*, New York/Mahwah: Paulist 2006.

2 De term 'tekenen van de tijd' valt voor het eerst in de apostolische constitutie *Humanae salutis* (25 dec. 1961) van Johannes XXIII, waarin het twee jaar eerder aangekondigde concilie officieel wordt bijeengeroepen. De term wordt vervolgens niet gebruikt in de Latijnse hoofdtekst, maar wel in later in vertalingen tussengevoegde kopjes van de encycliek *Pacem in terris* (11 apr. 1963), waarin Johannes XXIII de rechten van de mens voor het eerst een fundament gaf in het katholieke geloof.

3 De tweede sessie, in: *Het Tweede Vaticaans Concilie*, I, Tiel/Den Haag 1964, 84-105, hier 89.

ve van een theologie die zich middenin de huidige situatie positioneert, terug te grijpen op het Tweede Vaticaans Concilie. Maar het is precies dit concilie dat het heeft mogelijk gemaakt theologie te beschouwen als dienst aan de wereld, omdat deze wereld van God is.<sup>4</sup> Haar documenten markeren de revolutie die aan de basis ligt van de theologie zoals ik hier voorstel en deze revolutie is nog geenszins voltooid. Het concilie brak met de opvatting dat wie iets van God wil weten, zich moet wenden tot de kerk en binnen de kerk in het bijzonder tot de documenten van haar leiding. Beslissend in deze breuk was juist de introductie van het concept van de 'tekenen van de tijd', eerst praktisch in de gerichtheid van het concilie op het concrete, pluriforme leven van gelovigen in de wereld en de kwesties waarmee zij zich in dit leven geconfronteerd zagen, en vervolgens ook meer principieel, met name in wat heette de 'pastorale constitutie over de kerk in de wereld van deze tijd', *Gaudium et Spes*.

### *Naar een theologie van de wereld*

Een dag voor de afsluiting van het concilie, op 7 december 1965, nam het Tweede Vaticaans Concilie het meest omstredene van zijn documenten aan: de pastorale constitutie *Gaudium et Spes*. Deze tekst begint als een manifest:

Vreugde en hoop, verdriet en angst van de mensen van vandaag, vooral van de armen en van hen die, hoe ook, te lijden hebben, zijn evenzeer de vreugde en de hoop, het verdriet en de angst van de leerlingen van Christus: er is werkelijk niets bij mensen te vinden dat geen weerklank vindt in hun hart.

Hoewel niemand tevoren van een *constitutio pastoralis* gehoord had, is het revolutionaire van het document niet dat het een eerste en voorlopig enige exemplaar was van een nieuw genre kerkelijke teksten. Revolutionair was en is dat het document het geloof en de theologie niet alleen feitelijk, maar ook principieel verbond met de veranderlijke wereld en ze zo ook zelf – nogmaals: niet alleen feitelijk, maar ook principieel – veranderlijk maakte. Men zou kunnen zeggen dat de katholieke kerk met *Gaudium et Spes* haar eerste poging deed werkelijk modern te worden door er, typisch modern, van uit te gaan dat hedendaagse mensen leven in een nieuwe tijd die niet kan worden begrepen aan de hand van traditionele denkvormen en visies.<sup>5</sup> Het werkelijk begrijpen van de moderniteit vraagt om nieuwe analyse-instrumenten en nieuwe beoordelingscriteria, ook religieus en theologisch.

Dat de kerk met haar geloof het licht van de wereld – *Lumen Gentium* – is en moet zijn, zoals de dogmatische constitutie over de kerk verklaarde die het concilie een jaar eerder aannam, laat zich op het eerste gezicht nog relatief

4 O'Collins, *Living Vatican II*, l.c., 144.

5 Voor deze karakteristiek van de moderniteit, vgl. M. Foucault, *Qu'est-ce que les Lumières?*, in: id., *Dits et écrits, 1954-1988*. Tome IV: 1980-1988 Paris: Gallimard 1994, 562-578, hier m.n. 568-570.

gemakkelijk verzoenen met het lange tijd gebruikelijke beeld dat de kerk de bewaarster is van een onveranderlijke openbaring die Gods verlossende geschenk betekent aan de mensheid. *Gaudium et Spes* stelt echter nadrukkelijk dat de kerk, het geloof en de theologie midden in de wereld vorm krijgen en tot stand komen. De kerk bestaat niet eerst, onveranderlijk en altijd dezelfde, buiten de wereld als beheerder van Gods openbaring om zich vervolgens met de veranderlijke wereld te verbinden, maar zij wordt midden in de veranderlijke wereld gevormd 'door mensen die, in Christus verenigd, door de heilige Geest geleid worden op hun tocht naar het rijk van [God]'. Als zodanig, dat wil zeggen 'intiem verbonden met de mensheid en haar geschiedenis', hebben Christus' leerlingen die de kerk vormen 'de heilsboodschap ontvangen die aan allen verkondigd moet worden' (nr. 1). Daarom is het volgens *Gaudium et Spes* de taak van de kerk als volk van God blijkt te geven 'van de verbondenheid van dit volk met en zijn zorg en liefde voor de gehele mensheid waarvan het deel uitmaakt', en daartoe 'in gesprek' te gaan met de mensheid over de uiteenlopende problemen waarvoor zij staat. Met als resultaat dat de wereld waarin alle mensen leven als de religieuze plaats bij uitstek verschijnt.

Op een wat meer verborgen manier was dit eigenlijk ook al gezegd in de reeds genoemde constitutie over de kerk *Lumen Gentium*. De kerk wordt in dit document 'als het ware sacrament' van de wereld genoemd, 'dat wil zeggen het teken en het instrument van de innige vereniging met God en van de eenheid van heel het menselijk geslacht'.<sup>6</sup> De kerk ziet dus en maakt zichtbaar wat voor de hele wereld geldt, en door dit te zien en te laten zien draagt zij eraan bij dat dit steeds meer gaat gelden. *Lumen Gentium* presenteert God als van alles de Schepper en de Verlosser van de wereld, die als zodanig in de kerk op bijzondere wijze gekend wordt, ter sprake wordt gebracht, gevierd en vereerd wordt, en zo aanwezig is (nr. 2-4). De kerk is er niet voor en uit zichzelf, maar is een teken en een instrument van Gods zending waarmee God de mensheid en de wereld in zijn eigen leven opneemt. *Gaudium et Spes* radicaliseert deze laatste gedachte door de wereld nadrukkelijk theologisch te kwalificeren:

De wereld van de mensen staat het Concilie voor ogen, dat is de gehele mensenfamilie met het geheel van aardse zaken te midden waarvan zij leeft; een wereld die het toneel is van de geschiedenis van de mensheid, getekend door haar inspanningen, haar nederlagen en haar overwinningen; een wereld waarvan christenen geloven dat zij uit liefde door de Schepper is geschapen en in stand wordt gehouden, weliswaar onder de slavernij van de zonde staat, maar door Christus, de Gekruisigde en Verrezenen, door het breken van de macht van de zonde werd bevrijd, om naar Gods raadsbesluit te worden omgevormd en tot voltooiing te komen (nr. 2).

'Presentie in de wereld is presentie bij God', luidde in de jaren vijftig van de vorige eeuw het motto van de Franse beweging van priesterarbeiders, ontleend aan de herstichter van de Franse provincie van de orde der dominica-

6 Dogmatische constitutie over de kerk *Lumen Gentium* (21 nov. 1964).

nen na de Franse revolutie, Henri-Dominique Lacordaire (1802-1861). Twaalf jaar na de stopzetting van deze beweging in 1953 op last van Rome, vanwege haar in de ogen van het kerkelijk gezag te verregaande geneigdheid zich te laten gezeggen door ‘de toestanden en de noden van de huidige dag’, kreeg met de goedkeuring van *Gaudium et Spes* hun uitgangspunt officieel burgerrecht in de rooms-katholieke kerk.

Een niet-onomstreden burgerrecht overigens. Gedurende het hele concilie stond wat uiteindelijk *Gaudium et Spes* zou worden fundamenteel ter discussie. Deze omstredenheid drong door tot in het document zelf, toen bij de openbaarmaking ervan de term ‘pastorale constitutie’ voorzien werd van een verklarende noot. Deze noot legt uit dat de constitutie ‘steunend op de beginselen van de leer, de verhouding van de kerk wil uitdrukken ten aanzien van de wereld en de mensen van vandaag’. Hiertoe ontwikkelt het document, zo gaat de explicatie verder, in een eerste deel een leer ‘over de mens, over de wereld waarin de mens zijn bestaan heeft en over [zijn] verhouding hiertegenover’, om vervolgens in een tweede deel ‘een nadere beschouwing te wijden aan diverse aspecten van het hedendaagse bestaan en van de maatschappij’. Nadrukkelijk wordt aangetekend dat het bij de analyse van deze kwesties niet alleen gaat om gelijkblijvende, maar ook om veranderlijke elementen. Bij de interpretatie van en het verdere beroep op het tweede deel dient rekening gehouden te worden ‘met de veranderlijke situaties waarmee de dingen waarover het gaat uit de aard der zaak verbonden zijn’.

Hiermee wordt echter teruggegrepen op een schema waarmee de constitutie nu juist gebroken had met de introductie van het concept van ‘de tekenen van de tijd’. Met name de invloedrijke Duitse theoloog Karl Rahner had tot op het laatst fundamentele bezwaren tegen de tekst van *Gaudium et Spes*. Hij hechtte sterk aan het schema van tijdloze theologische principes die in tweede instantie kunnen worden toegepast op concrete omstandigheden. Volgens hem was de wijze waarop het document via algemene uitgangspunten tot uitspraken kwam over concrete situaties, methodisch niet helder en daarmee gevaarlijk. Het zette naar zijn mening al te zeer de deur open voor pogingen van de kerk zich autoriteit toe te meten over wereldlijke kwesties.<sup>8</sup> Maar dankzij de theologische revolutie die gegeven is met het concept van ‘de tekenen van de tijd’, komt dit principieel anders te liggen. Niet tijdloze uitgangspunten die pas in tweede instantie op de geschiedenis worden toegepast, maar het leven en de geschiedenissen van mensen in de wereld zijn de vindplaatsen van God. Wat nodig is, is een theologie van de wereld.<sup>9</sup>

7 Voor de strijd rond de priesterarbeiders, vgl. F. Leprieur, *Quand Rome condamne: Dominicains et prêtres-ouvriers*, Paris: Cerf 1989. De geciteerde uitdrukking stamt uit de encycliek van Pius XII, *Humani Generis* (12 aug. 1950), nr. 11-12.

8 Zie H.J. Sander, Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, in: P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2005, 581-886.

9 Zie de pogingen om deze uitdaging op te nemen van de Rahner-leerling J.B. Metz in zijn *Zur Theologie der Welt*, Mainz: Matthias Grünewald 1968; vgl. ook de bundel J.B. Metz (Hg.), *Weltverständnis im Glauben*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1965.

*Een theologische lectuur van de gebeurtenissen*

Deze theologische revolutie is verbonden met de naam en de figuur van de Franse theoloog en dominicaan Marie-Dominique Chenu (1895-1990). Chenu kwam in de jaren dertig van de vorige eeuw tot de overtuiging dat theologie reflectie is op de eigentijdse menselijke situatie en op Gods betrokkenheid erbij. Dit was zijn interpretatie van het uitgangspunt van Thomas van Aquino dat geloof het leven beleeft en theologie de wereld bestudeert 'onder het opzicht van God'. Behalve theoloog was Chenu ook historicus. Historisch onderzoek had hem doen inzien dat de grote theologische visies uit het verleden niet de in zichzelf gesloten systemen waren die latere generaties er vaak in zagen, maar vormen van reflectie op de eigentijdse situatie vanuit een specifieke spiritualiteit binnen een welbepaalde cultuur. Gods openbaring is niet zomaar in de Bijbel en de kerkelijke overlevering te vinden, maar gaat schuil in het voortgaande geloof van mensen, dat op de telkens nieuwe situatie reageert, en in de intellectuele reflecties hierop in de theologie.<sup>10</sup> Het lag in deze lijn dat Chenu, die omdat hij kerkelijk te omstreken was het concilie niet bijwoonde als officieel deskundige maar als adviseur van de bisschop van Madagaskar, zich er vanaf het begin voor inspande dat het concilie zich zou openen voor en zich rekenschap zou geven van de nieuwe situatie waarin wereld en kerk verkeerden, afzonderlijk en in hun relatie. Hij spande zich ervoor in dat bij de opening van het concilie een boodschap naar de wereld uitging en ontwierp hiervoor een tekst.<sup>11</sup> Teleurgesteld stelde hij later vast dat de ver-

---

Metz' hele oeuvre, inclusief zijn concentratie op de fundamentele theologie als de discipline waar de verhouding tussen de wereld enerzijds en het geloof en de theologie anderzijds gereflecteerd wordt, is te interpreteren als poging deze theologie van de wereld verder uit te werken; vgl. id., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1977; id., *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*, München: Kaiser etc. 1980; id., *Zum Begriff der neuen politischen Theologie 1967-1997*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1997; J.B. Metz e.a. (Hg.), *Compassion, Weltprogramm des Christentums: Soziale Verantwortung lernen*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2000; J.B. Metz, *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006. Zie ook, veel recenter, het project te komen tot een 'theologie van de wereld' van Oliver Davies en anderen aan Kings College, Londen; vgl. O. Davies e.a. (ed.), *Transformation Theology. Church in the World*, London: T&T Clark 2007.

- 10 Vgl. C. Geffré, *Théologie de l'incarnation et théologie des signes des temps chez Père Chenu*. In: J. Dore/J. Fantino (éd.), *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Âge et modernité*, colloque 28 et 29 octobre 1995, Paris: Cerf 1997, 131-153. Ch.F. Potworowski, *Contemplation and Incarnation: The Theology of Marie-Dominique Chenu*, Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press 2001, 156-163; 166-180. Zie M.-D. Chenu, *La Parole de Dieu*, Paris: Cerf 1964; id., *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris: Cerf 1966.
- 11 Zie A. Duval, *Le message au monde*. In: É. Fouiloux (éd.), *Vatican II commence...: Approches Francophones*, Leuven: Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid 1993, 105-118; *History of Vatican II*. Vol. II: *The Formation of the Council's Identity: First Period and Intercession October 1962 - September 1963*, Maryknoll/Leuven: Orbis/Peeters 1997, 50-54. Voor de tekst van de *Nuntius ad omnes homines et nationes* (20 okt. 1992), zie *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/1, Città del Vaticano 1970, 230-232; voor de analyse ervan die voor Chenu de achtergrond vormde, zie M.-D. Chenu, *Un concile à la dimension du monde* (1962) In: id., *La Parole de Dieu*. Vol. II: *L'Évangile*

klaring zoals hij daadwerkelijk werd uitgebracht 'in wijwater gedoopt' was en te weinig werkelijk naar de wereld was toegekeerd.<sup>12</sup>

Gedurende het concilie heeft Chenu, hoofdzakelijk achter de schermen, steeds druk uitgeoefend om de kerk zichzelf te laten definiëren als lezer van de tekenen van de tijd.<sup>13</sup> Met de aanvaarding van *Gaudium et Spes* werd deze inspanning beloond. Volgens de tekst heeft de kerk:

te allen tijde de opdracht de tekenen van de tijd te onderzoeken en in het licht van het evangelie te interpreteren. Op deze wijze kan zij dan, op een aan elke generatie aangepaste wijze, een antwoord geven op de voortdurende vragen van de mensen over de zin van het huidige en toekomstige leven en over de onderlinge verhouding daartussen. Men dient dus de wereld waarin wij leven en evenzeer haar verwachtingen, strevingen en haar dikwijls dramatisch karakter te onderkennen en te verstaan (nr. 4).

Vervolgens gaat het document in op dramatische ontwikkelingen in de eigentijdse wereld: de groeiende rijkdom en de groeiende kloof tussen rijk en arm, de toename van wetenschappelijke kennis en technologische macht, de versterkte mondiale lotsverbondenheid van alle mensen, de maatschappelijke, psychologische en morele veranderingen ten gevolge van de economische en sociale omwentelingen. Het besluit met een schets van de onevenwichtigheid waartoe dit alles leidt (nr. 4-9). Deze wordt in verband gebracht met de onevenwichtigheid die in de mens zelf zit en die ertoe leidt dat hij, met een parafrase van woorden van Paulus, 'niet zelden [doet] wat hij niet wil, en wat hij zou willen doen, doet hij niet' (nr. 10; vgl. Romeinen 7, 14-17). Hiermee gebeurde werkelijk iets revolutionair nieuws. Niet een algemeen geldig en abstract theologisch inzicht wordt op de concrete geschiedenis toegepast, maar er wordt een poging gedaan de eigentijdse geschiedenis werkelijk theologisch te lezen.

Het concept van de 'tekenen van de tijd' heeft bij Chenu uiteindelijk een strikt theologische grondslag. Naar christelijke overtuiging is de verlossende Messias van Godswege in Jezus gekomen. Sindsdien leven we in een eschatologische tijd, waarin het door Jezus verkondigde en in zijn optreden begonnen koninkrijk van God aan het aanbreken is. Dit geeft in Chenu's visie de menselijke geschiedenis de hoogste theologische waardigheid.<sup>14</sup> De geschie-

*dans le temps*, Paris: Cerf 1964, 633-637.

- 12 Voor de opmerking dat de verklaring was 'trempe dans l'eau benete', zie M.-D. Chenu, Un nouveau dialogue avec le monde. *Informations Catholiques Internationales* 1982; 577: 41-42.
- 13 G. Alberigo, Un concile à la dimension du monde: Marie-Dominique Chenu à Vatican II d'après son journal. In: *Marie-Dominique Chenu: Moyen-Age et modernité*, l.c., 155-172; G. Turbanti, Il ruolo del P. D. Chenu nell'elaborazione della costituzione *Gaudium et spes*, *ibid.*, 173-209. Vgl. M.-D. Chenu, Une constitution pastorale de l'Église (1965). In: *id.*, *Peuple de Dieu dans le Monde*, l.c., 11-34; *id.*, *Les signes du temps* (1965), *ibid.* 35-55.
- 14 M.-D. Chenu, Les signes des temps: Réflexion théologique. In: Y. Congar/M. Peuchaud (ed.), *L'Église dans le monde de ce temps: Constitution pastorale 'Gaudium et*

denis is niet het lege aflopen van de tijd, maar is gevuld met substantiële betekenis die zich verdicht en concentreert. De tekenen van de tijd herkennen, betekent de plaatsen vinden waar aan het licht komt dat het koninkrijk van God bezig is aan te breken, zien waar deze doorbraak op het spel staat en de strijd erom wordt gevoerd.<sup>15</sup> Chenu ontwikkelde deze christelijke visie op geschiedenis in feite in confrontatie met het marxisme, in het kader van zijn contacten met de socialistische arbeidersbeweging. Door de omvormende activiteit van de menselijke arbeid komt naar marxistische overtuiging het rijk der vrijheid naderbij. Waar vervreemding van de arbeid en uitbuiting van de arbeiders dit frustreren, is het de plicht hiertegen te strijden en de mogelijke vooruitgang ook feitelijk te realiseren. Volgens Chenu's visie op het christendom is met Jezus de goddelijke dynamiek die de geschiedenis tot voltooiing brengt, in deze geschiedenis geïncarneerd. Het is de taak van de kerk dit te zien, aan te wijzen, en het te bevorderen en te ondersteunen.<sup>16</sup>

De implicatie hiervan is – en hiermee komt het revolutionaire van deze gedachtegang aan het licht – dat de kerk een onmisbare taak heeft in het verkondigen en belichamen van het heil dat in de Bijbelse geschriften wordt aangezegd en dat door de Gezalfde Jezus wordt belichaamd, maar dat de kerk tegelijkertijd noch als hiërarchie, noch als gemeenschap en 'volk van God', zelf beschikt over wat zij nodig heeft om kerk te zijn. Kerk ontstaat als kerk waar plaatsen worden waargenomen en aangewezen waar Gods toekomst van geluk voor alles en allen reëel en op verdichte wijze aanwezig is en aan het aanbreeken, en wanneer mensen zich door wat op deze plaatsen gebeurt, laten aanspreken, laten samenbrengen, laten vormen en omvormen. Deze visie heeft uiteraard consequenties voor de daadwerkelijke kerkopbouw, maar dit laat ik nu even terzijde. Van belang is dat Chenu zo inderdaad de contouren ontwikkelt van een 'theologie van de tijd', maar niet door een bestaande of in eigen afzondering ontwikkelde christelijke visie op de geschiedenis vervolgens op de werkelijkheid te projecteren of toe te passen. Hij is uit op wat hij zelf noemt 'een christelijke lectuur van de gebeurtenissen'.<sup>17</sup>

Deze lectuur vervangt de politieke discussie over en de wetenschappelijke analyse van de situatie niet. Integendeel, hij veronderstelt deze en neemt ze serieus in hun theologale, dat wil zeggen met God verbonden en op God gerichte aspect.<sup>18</sup> Hier toont Chenu zich voluit leerling van Thomas van Aquino. Omdat God zowel de schepper is als de waarheid waarin de schepping

*spes*, Tome II: *Commentaires*, Paris: Cerf 1967, 205-225, hier 220-222.

15 Ibid. 210-214.

16 Id., *Pour une théologie du travail*, Paris: Seuil 1955. – Volgens Th. Salemink (*Katholieke kritiek op het kapitalisme 1891-1991: Honderd jaar debat over vrije markt en verzorgingsstaat*, Amersfoort/Leuven: Acco 1991, 156-162) 'doopt' Chenu hier de geschiedenisfilosofie van Karl Marx en Friedrich Engels. Hiermee ziet hij echter over het hoofd dat de marxistische inzet voor het doel van de geschiedenis dat nog moet komen fundamenteel verschilt van Chenu's christelijke overtuiging dat dit doel in de geschiedenis geïncarneerd is en daarmee al present is.

17 M.-D. Chenu, 'Les signes de temps', l.c., 54.

18 Vgl. id., *Théologie de la matière: Civilisation technique et spiritualité chrétienne*, Paris: Cerf 1967.

gekend wordt, is volgens Thomas zoeken naar waarheid met alle mogelijke middelen theologisch van belang. Een dwaling met betrekking tot de schepping leidt tot een dwaling over God.<sup>19</sup> En omdat God volgens Thomas zowel de oorsprong is van ons verlangen naar geluk als de vervulling van dit verlangen en de ware Wet die het geluk van ieder verbindt met het geluk van allen – ‘het doel van de goddelijke regering is God zelf en zijn wet is niets anders dan God zelf’, schrijft hij ergens<sup>20</sup> –, heeft de politieke strijd over de aard van het goede leven en de beste manier om het goede leven vorm te geven in zichzelf theologisch belang.

### *Subsidiariteit*

Om preciezer zicht te krijgen op wat dit betekent met het oog op concreet onderzoek, maak ik gebruik van een van de grondnoties uit het katholieke sociale denken, het zogenoemde subsidiariteitsbeginsel. Het subsidiariteitsbeginsel bewaart het inzicht dat de menselijke samenleving niet in enkelvoud bestaat, maar, zoals Thomas in zijn commentaar op de *Politica* van Aristoteles schrijft, als samenklank van meerdere, uiteenlopende melodieuze die samen een harmonie vormen.<sup>21</sup> Naar nog duidelijk zal worden betekent dit geen ontkenning van de verschillen in politieke visies en belangen in de hedendaagse samenleving, maar stimuleert het de samenhang van de samenleving te zoeken als verborgen in deze verschillen, en in de botsingen die er het gevolg van zijn.

Nu is het op het eerste gezicht niet erg logisch om ter verheldering van het concept van de tekenen van de tijd te kijken naar het solidariteitsbeginsel. Dit is immers, zoals gezegd, onderdeel van de katholieke sociale leer en de zogenoemde ‘sociale leer van de kerk’ was voor Chenu vrijwel het tegendeel van een theologie die de tekenen van de tijd leest. Naar zijn visie richtte de rooms-katholieke kerk zich in haar sociale leer, uitgaand van een vermeende unieke positie als beheerder van Gods openbaring, tot de wereld om haar met afstandelijke soevereiniteit te beoordelen. Feitelijk echter, zo toonde Chenu in 1979 in een klassiek geworden kritiek aan, neemt de kerk hierbij steeds een seculiere visie op het goede leven en de vormgeving ervan over en voorziet deze van religieus prestige, op deze wijze tegelijkertijd zichzelf bevestigend als autoriteit in de maatschappelijke discussie.<sup>22</sup> Een jaar nu nadat Chenu op deze wijze de katholieke sociale leer als ideologie meende te hebben ontmaskerd, gaf paus Johannes Paulus II aan deze traditie een nieuwe impuls. In 1980 verscheen zijn encycliek *Laborem Exercens*, in 1987 gevolgd door de encycliek *Sollicitudo Rei Socialis*. In 1986 werd de sociale leer van de kerk door de Congregatie voor de Geloofsleer naar voren geschoven als alternatief voor de theologie van de bevrijding die de aanmoediging van *Gaudium et Spes* om

19 *Summa contra gentiles* liber II, caput 3.

20 *Summa theologiae* Ia IIae, Q. 91, art. 1.

21 *Sententia libri Politicorum*, Liber 2, lectio 5.

22 M.-D. Chenu, *La doctrine sociale de l'Église comme idéologie*, Paris: Cerf 1979.

in de eigen context de tekenen van de tijd te lezen in het licht van het evangelie zeer serieus had genomen en systematisch had uitgewerkt.<sup>23</sup> Het is niet moeilijk in deze oekazes vanuit het ambtelijk leergezag in de lijn van Chenu's kritiek vooral pogingen te zien van de hiërarchische kerk om haar autoriteit te bevestigen en terug te winnen. Gesuggereerd wordt dat de kerk als enige toegang heeft tot een leer die met goddelijk gezag korte metten maakt met urgente sociale problemen die de moderne wereld vanuit zichzelf klaarblijkelijk niet weet op te lossen.<sup>24</sup>

Het opmerkelijke is echter dat ook buiten de directe invloedssfeer van de hiërarchie, met name sinds de val van het IJzeren Gordijn en het vermeende einde van de ideologieën, de traditie van het katholiek sociaal denken een opmerkelijke comeback heeft gemaakt. Vaak gebeurde dit juist met het oogmerk de verbinding te benadrukken tussen geloof en theologie enerzijds en de sociaal-maatschappelijke kwesties in de wereld anderzijds.<sup>25</sup> Voor de meeste van deze toenaderingen is 'katholiek sociaal denken' een betere term dan 'katholieke sociale leer', omdat deze duidelijk maakt dat het gaat om een dynamische traditie en niet om een statische, door de hiërarchische kerk op eigen kracht ontwikkelde en in zichzelf gesloten leerstelsel.<sup>26</sup> En dit is niet in strijd met de concentratie van Chenu en van *Gaudium et Spes* op het lezen

- 23 Zie Congregatie voor de Geloofsleer, instructie *Libertatis Conscientia* (22 mrt. 1986); vgl. ook al de instructie *Libertatis Nuntius* (6 aug. 1984). – Voor de plaats van de revitalisering van de sociale leer van de kerk in het programma van Johannes Paulus II, zie G. Weigel, *Witness to Hope: The Biography of Pope John Paul II*, New York: HarperCollins 1999.
- 24 Zie S. Hellemans, Is There a Future for Catholic Social Teaching after the Waning of Ultramontane Mass Catholicism? In: J.S. Boswell e.a. (ed.), *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance*, Louvain: Peeters 2000, 13-32.
- 25 Een relatief willekeurige opsomming van literatuur, verschenen vanaf de millenniumwisseling: Th. Massaro, *Living Justice: Catholic Social Teaching in Action*, Franklin: Sheed & Ward 2000; M. Tschirf e.a. (Hg.), *Was bleibt an sozialer Gerechtigkeit? Gesellschaft und katholische Soziallehre im neuen Jahrtausend*, Wien: Verlag Österreich 2000; J. Verstraeten/G. Ginneberge, *De sociale ethiek van de katholieke kerk in de encyclieken van Leo XIII tot en met Johannes Paulus II*, Brussel: Licap 2000; R.W. Rousseau, *Human Dignity and the Common Good: The Great Papal Social Encyclicals from Leo XIII to John Paul II*, Westport: Greenwood Press 2001; A. Barrera, *Modern Catholic Social Documents and Political Economy*, Washington: Georgetown University Press 2001; Ch.E. Curran, *Catholic Social Teaching, 1891-Present: A Historical, Theological, and Ethical Analysis*, Washington: Georgetown University Press 2002; Th. Massaro/Th.A. Shannon, *American Catholic Social Teaching*, Collegeville: Liturgical Press 2002; S.A. Cortright/M.J. Naughton (ed.), *Rethinking the Purpose of Business: Interdisciplinary Essays from the Catholic Social Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2002; K.R. Himes e.a. (ed.), *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations.*, Washington: Georgetown University Press 2005; J.A. Coleman/W.F. Ryan (ed.), *Globalization and Catholic Social Thought: Present Crisis, Future Hope*, Maryknoll: Orbis 2005; H.J. Alford e.a. (ed.), *Rediscovering Abundance: Interdisciplinary Essays on Wealth, Income, and their Distribution in the Catholic Social Tradition*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2006; M.P. Hornsby-Smith, *An Introduction to Catholic Social Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- 26 Zie J. Verstraeten, Re-thinking Catholic Social Thought as Tradition. In: *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance*, l.c., 59-78.

van de tekenen van de tijd, maar ligt in de lijn ervan. Paus Johannes XXIII werd door Chenu ‘doctor van de tekenen van de tijd’ genoemd, omdat hij het lezen van deze tekenen centraal stelde in de aanloop naar het Tweede Vaticaans Concilie en het belang van dit concilie ook verdedigde met een beroep op de tekenen van de tijd. Johannes XXIII lijkt echter aan de gebeurtenissen in de geschiedenis zo’n centrale plaats te hebben kunnen toekennen op grond van zijn interpretatie van het subsidiariteitsbeginsel.

In 1931 introduceerde Pius XI het subsidiariteitsbeginsel als volgt in de documenten van het ambtelijk leergezag:

Onwrikbaar vast staat nog steeds het grote grondbeginsel in de sociale wijsbegeerte, waaraan niet te tornen en dat niet te veranderen valt: evenals datgene wat de enkelingen op eigen initiatief en door eigen kracht kunnen verwezenlijken, hun niet ontnomen mag worden en aan de gemeenschap mag worden overgedragen, evenzo is het onrechtvaardig en bovendien nadelig, ja noodlottig voor de goede orde om wat door een kleinere en ongeschikte gemeenschap gedaan en tot stand gebracht kan worden, naar een grotere en hogere gemeenschap te verwijzen. Immers, iedere sociale bemoeienis is volgens haar eigen natuur en begrip subsidiair: zij dient hulp te brengen aan de leden van een sociaal lichaam, maar mag ze nooit vernietigen of absorberen.<sup>27</sup>

In 1961 citeerde Johannes XXIII deze tekst uit *Quadragesimo Anno* in zijn encycliek *Mater et Magistra*, maar veranderde de focus ervan. Johannes XXIII besteedde veel aandacht aan de internationale verhoudingen en leidde uit het subsidiariteitsbeginsel onder meer af dat mensen zo veel mogelijk moeten worden gezien als verantwoordelijk voor hun eigen ontwikkeling. Als zij daarvoor de bronnen niet in huis hebben, dan moeten zij zichzelf inspannen deze te verwerven en moeten anderen hen daarbij helpen.<sup>28</sup> Daarom is het goed als er zoveel mogelijk groepen en organisaties zijn waarin mensen zich verenigen om te proberen invloed uit te oefenen op de vormgeving van de wereld waarin en waarvan zij leven.<sup>29</sup> Zo geven zij er blijk van inderdaad te zijn wat de encycliek zegt dat zij principieel zijn: ‘waardige burgers die hun beste krachten wijden aan de vooruitgang van hun zaken’. Mensen wordt onrecht aangedaan indien ze worden beschouwd als elementen die zich naar believen laten inzetten om de samenleving op te bouwen volgens een vaststaand bouwplan. Hun wordt ook onrecht aangedaan indien zij worden gezien als principieel gebrekkig en niet in staat een bijdrage te leveren aan de opbouw van hun eigen leven en van de samenleving, of als gevaarlijk en daarom in wat zij zeggen en doen per definitie te wantrouwen. Volgens Johannes XXIII staat de katholieke traditie uiteindelijk voor een opvatting over de samenle-

<sup>27</sup> Pius XI, encycliek *Quadragesimo Anno* (15 mei 1931), nr. 79.

<sup>28</sup> Johannes XXIII, encycliek *Mater et Magistra* (15 mei 1961), nr. 53.

<sup>29</sup> Vgl. id., encycliek *Pacem in Terris* (11 apr. 1963), nr. 24.

ving die de mensen waaruit zij bestaat ziet als ‘fundament, oorsprong en doel van alle sociale instellingen’.<sup>30</sup>

Vaak wordt het subsidiariteitsbeginsel gezien als uitdrukking van een specifiek politiek programma. Naast het socialisme dat alle heil van de staat zou verwachten, en het liberalisme dat de individuele vrijheid absoluut zou stellen, zou het katholiek sociaal denken dan het heil verwachten van de *civil society*, c.q. het maatschappelijk middenveld waar burgers zich vrijwillig aaneensluiten. Voor deze interpretatie van het subsidiariteitsbeginsel valt iets te zeggen. Inderdaad was het solidarisme van Pius XI – en van de Mainzer bisschop Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811-1877), wiens werk Leo XIII bij het schrijven van de eerste sociale encycliciek *Rerum Novarum* inspireerde, evenals van de econoom, sociaal-filosoof en jezuïet Heinrich Pesch (1854-1926) wiens werk de inspiratie vormde voor *Quadragesimo Anno*<sup>31</sup> – waar het subsidiariteitsbeginsel oorspronkelijk deel van uitmaakte, nadrukkelijk een poging om te komen tot een niet-socialistisch alternatief voor het liberalisme en zijn uitwassen van armoede en sociale ontwrichting. Inderdaad werd het subsidiariteitsbeginsel onder het pontificaat van Johannes Paulus II gebruikt als markering van de eigen middenpositie van de kerk, die zich zowel tegen alle vormen van sociaal individualisme als tegen alle vormen van sociaal collectivisme keert. Daarmee stond zij in de jaren tachtig dus kritisch zowel tegenover communistisch ‘Oost’ als tegenover kapitalistisch ‘West’.<sup>32</sup> En inderdaad is ‘subsidiariteit’ in bijvoorbeeld de huidige discussie over de Europese Unie de aanduiding van een alternatief voor de keuze tussen ofwel volledige samensmelting van de deelnemende landen, ofwel vrijblijvend federalisme.<sup>33</sup>

Maar Johannes XXIII maakte in *Mater et Magistra* duidelijk dat het subsidiariteitsbeginsel allereerst de uitdrukking is van een mensvisie. Het beginsel ontkent dat mensen ongeordende, in zichzelf gesloten individuen zouden zijn met onderling concurrerende neigingen en behoeften, die slechts van buitenaf en onder dwang tot een geordend verband kunnen worden gebracht. Mensen zijn van nature op gemeenschap uit en er van daaruit op gericht een

30 *Mater et Magistra*, nr.152 en 219. Zie voor het voorgaande J. Jans, Het subsidiariteits-principe: Een moraaltheologisch basisconcept van de kerkelijke sociale leer. In: A. Liégeois e.a., *Aspecten van een christelijke sociale ethiek: Colloquium over Christelijke sociale ethiek naar aanleiding van honderd jaar ‘Rerum Novarum’*, Leuven: Bibliotheek Faculteit der Godgeleerdheid 1991, 10-15.

31 Zie met name H. Pesch, *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsauffassung*, 2 delen, Freiburg: Herder 1893 en 1900. Voor achtergronden vgl. K. Petersen, *‘Ich höre den Ruf nach Freiheit’: Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheitsforderungen seiner Zeit – eine Studie zum Verhältnis von konservativem Katholizismus und Moderne*, Paderborn: Schöningh 2005; F.H. Müller, *Heinrich Pesch: Sein Leben und seine Lehre*, Köln 1980.

32 Zie Congregatie voor de Geloofsleer, instructie *Libertatis Conscientia*, l.c.

33 Zie voor de verschillende betekenissen van ‘subsidiariteit’ in de Europese discussie en hun achtergrond A. Føllesdal, Survey Article: Subsidiarity, *The Journal of Political Philosophy* 1998; 2: 190-218. Voor de discussie over de problemen van het concept in juridisch verband, vgl. A. Estella, *The EU Principle of Subsidiarity and its Critique*, Oxford: Oxford University Press 2002.

samenleving op te bouwen en in stand te houden die henzelf en anderen ondersteunt bij het realiseren van een goed leven. Zij zijn aanspreekbaar op hun verantwoordelijkheid voor dit *bonum commune*, en op het profijt dat anderen en zijzelf van de inspanningen ervoor zullen hebben.<sup>34</sup> In deze visie is een goede maatschappijordening niet zelf zonder meer de realisering van het gemeenschappelijk goede leven, maar richt mensen op dat gemeenschappelijk goede. Zij stimuleert hen zo in zichzelf de deugden te ontwikkelen die nodig zijn op dit gemeenschappelijk goede gericht te blijven en vanuit deze deugden, en de inzichten die hieruit voortkomen, de passende sociale structuren actief vorm te geven.<sup>35</sup> Dit loopt niet per se uit op een solidaristische en organologische visie op de ideale samenleving, met duidelijk afgebakende verantwoordelijkheden en gebaseerd op een vermeende geopenbaarde grondslag. Het ligt veel meer in deze lijn de maatschappij te zien als een voortdurend veranderend geheel van relatief onafhankelijke deelverbanden. Hierin verdwijnen oude verbanden steeds weer en ontstaan nieuwe. Structuren worden overbodig of vallen onder druk uit elkaar, maar er worden tevens nieuwe structuren opgebouwd om nieuwe problemen op te lossen, of oude problemen op een nieuwe manier. Zo is de samenleving als wirwar van uiteenlopende activiteiten, in haar voortdurende dynamiek van uiteenvallen op de ene plaats en zich opnieuw samenvoegen en opbouwen op de andere, op mysterieuze wijze een dynamisch geheel.

De centrale politieke vraag is hierbij steeds of inderdaad het gemeenschappelijk goede gediend wordt. Deze vraag is uiteraard voortdurend inzet van debat. Waar passende, de menselijke waardigheid en de maatschappelijke samenhang bevorderende verbanden ontstaan, moeten overheden zich terughoudend opstellen om de mensen de verantwoordelijkheid ervoor niet af te nemen. Waar ze niet ontstaan, moet dit ontstaan worden gestimuleerd of moeten er verbanden door de overheid in het leven worden geroepen, waarbij de inspanning erop gericht moet zijn de verantwoordelijkheid voor deze structuren zoveel mogelijk in de handen te leggen van degenen die er direct bij betrokken zijn.<sup>36</sup>

34 Vgl. J.J. Schems, Subsidiarity. *Encyclopedia of Catholic Social Thought, Social Science and Social Policy* 2007; 2: 1040-1043. Deze mensvisie staat ook in hoge mate centraal in *Gaudium et Spes*; vgl. D. Fergusson, *Church, state and Civil Society*, Cambridge: Cambridge University Press 2004, 130-139.

35 Vgl. H. McCabe, *The Good Life: Ethics And The Pursuit Of Happiness*, London/New York 2005, 33-57: Politics and virtue.

36 Als principiële kritiek op het kapitalisme, maar die tegelijkertijd burgers op hun eigen verantwoordelijkheid aanspreekt, is de katholieke sociale leer zeer invloedrijk uitgewerkt door de econoom, sociaalfilosoof en jezuïet Oswald von Nell-Breuning (1890-1991), onder meer de schrijver van het eerste ontwerp van *Quadragesimo Anno*. Vgl. m.n. zijn driedelige *Wirtschaft und Gesellschaft*. Band I: *Grundfragen*, Freiburg: Herder 1956; Band II: *Zeitfragen*, Freiburg: Herder 1957; Band III: *Zeitfragen 1955-1959*, Freiburg: Herder 1960; voor achtergronden, zie H. Klein (Hg.), *Oswald von Nell-Breuning: Unbeugsam für den Menschen. Lebensbild – Begegnungen – Ausgewählte Texte*, Freiburg: Herder 1989. Vgl. in een vergelijkbare geest ook de brief van de Amerikaanse bisschoppen *Economic Justice for All: Catholic Social Teaching and the U.S. Economy*, Washington: National Catholic News Service 1986; vgl. J. Verstraeten (red.), *Economie*

### *In het streven naar goed leven op God gericht*

In de context van het hier voorgestelde theologische onderzoeksprogramma is ‘subsidiariteit’ echter allereerst van belang als analytische categorie. Aan het subsidiariteitsbeginsel ligt de overtuiging ten grondslag dat mensen door actief bij te dragen aan de samenleving hun ware, door God geschapen natuur realiseren. Dit gaat uiteindelijk terug op de visie van Thomas van Aquino, volgens welke de mens op gemeenschap gericht is en via de gemeenschap op het realiseren van het gemeenschappelijk goede.<sup>37</sup> Andersom zorgt een goede ordening van de gemeenschap ervoor dat mensen op zodanige wijze met elkaar verbonden zijn, dat zij door dát te realiseren waar zij uit zichzelf naar streven omdat het voor hen bijdraagt aan goed leven, bouwen aan het goede leven van de gemeenschap en van anderen.<sup>38</sup> Voor de gemeenschap betekent dit dat zij zo opgebouwd moet zijn of zichzelf zo moet opbouwen, dat mensen er tot hun recht komen als actieve, gemeenschap scheidende subjecten, die op deze wijze voor zichzelf en voor anderen mede het goede leven realiseren. Anders gezegd, de samenleving moet haar leden ertoe brengen de samenleving op te bouwen door ervan uit te gaan en ervoor te zorgen dat zij dat kunnen. Een overheid moet er dus niet op gericht zijn – hoogst actueel in de lopende discussies over de omgang met immigranten – de samenleving te beschermen door hoge toelatingseisen te stellen. Mensen moeten niet van hun visie op goed leven worden afgebracht, maar zij moeten zo bijeengebracht worden dat zij bijdragen aan het goede leven door gehoor te geven aan hun verlangen naar goed leven en door zich in te spannen voor de vormgeving van het goede leven volgens de visie die zij daarop hebben.

De paradox en de zich doorlopend openbarende crisis van het huidige Nederlandse integratiebeleid is dat het zegt te willen dat mensen zich op samenhang en gemeenschap richten, maar dat elke inhoudelijke visie op deze samenhang en op deze gemeenschap, en elk handelen op basis van een dergelijke visie, verschijnt als een bijdrage aan wat volgens de heersende ‘sociale hypochondrie’ pathologische verdeeldheid is.<sup>39</sup> ‘De migratie brengt uiteenlopende tradities in elkaars onmiddellijke nabijheid’, schrijft de publicist Paul Scheffer in een invloedrijke studie. ‘Dit heeft botsingen tot gevolg, die om antwoorden schreeuwen.’<sup>40</sup> Geen moment overweegt Scheffer of deze

*en rechtvaardigheid: Een uitdaging van de Amerikaanse bisschoppen*, Leuven/Amersfoort: Acco 1989.

37 McCabe, *The Good Life*, l.c., 15-32: The good life.

38 Zie E. Link, *Das Subsidiaritätsprinzip: Sein Wesen und sein Bedeutung für die Sozialethik*, Freiburg: Herder 1955, 54-81. Zie voor de antropologie die hieronder ligt, en de betekenis ervan juist in de moderne wereld, W.H.M. van der Marck, *Het Christusgeheim in de menselijke samenleving*, Roermond/Maaseik: Romen & Zonen 1966.

39 Voor de term ‘sociale hypochondrie’ als aanduiding van de neiging in conflicten en botsingen bedreigingen te zien van ‘de maatschappij’, zie W. Schinkel, *Denken in een tijd van sociale hypochondrie: Aanzet tot een theorie voorbij de maatschappij*, Kampen: Klement 2007.

40 P. Scheffer, *Het land van aankomst*, Amsterdam: De Bezige Bij 2007, 267. Al in zijn invloedrijke en geruchtmakende essay *Het multiculturele drama*, *NRC Handelsblad* van 29 jan. 2000, signaleert Scheffer vooral de noodzaak dat er iets gebeurt aan de integra-

botsingen niet juist de uitdrukking zijn van het zoeken naar antwoorden, zij het vanuit uiteenlopende posities en gezichtspunten. Dit zoeken leidt dan weliswaar niet zonder meer tot een gemeenschappelijke visie, maar getuigt wel van een gezamenlijke gerichtheid op goed leven, voor wie in termen van subsidiariteit denkt. Deze gerichtheid verdient het verder te worden gestimuleerd en de visies op goed leven dienen te worden geëxpliciteerd en met elkaar te worden geconfronteerd. In plaats van dat zij worden bestreden in naam van een door de overheid of andere instantie op te leggen opvatting van goed leven die geacht wordt de gezamenlijkheid uit te drukken, zoals Scheffer in feite bepleit.<sup>41</sup>

Ik ben kort ingegaan op de kwestie van de immigratie en integratie, omdat daaraan de kracht zichtbaar wordt van het uitgangspunt dat sociale structuren geen bestaansrecht in zichzelf hebben, maar dat mensen ‘fundament, oorsprong en doel van alle sociale instellingen’ zijn. Dat wat met mensen gebeurt, indiceert de kwaliteit van de maatschappij. Via hun reacties op wat hen overkomt, hun visies op wat moet veranderen en in welke zin, hun inzet om de wereld vanuit deze visies inderdaad te veranderen en voor henzelf en anderen beter bewoonbaar te maken, wordt de maatschappij opgebouwd en in stand gehouden. Zo zijn wij, in onze inzet voor en onze strijd om het gemeenschappelijk goede, bezig het gemeenschappelijk goede gestalte te geven dat het doel is van het menselijk leven. Ieder doet dit op de eigen plaats, vanuit de eigen beperkte visie die op gespannen voet kan staan met visies van anderen. Niettemin wordt wat ieder zegt en doet verrijkt en aangevuld door wat anderen op hun plaats zeggen en doen.<sup>42</sup>

Zo bezien bewaart het subsidiariteitsbeginsel het inzicht dat het goede leven voor de samenleving niet op één plaats of vanuit één visie gecoördineerd wordt opgebouwd. Overal waar mensen leven, geven zij gemeenschap vorm en dragen bij aan het goede leven van zichzelf en elkaar. Dit betekent niet dat alles wat mensen doen per definitie goed is of zelfs maar goed bedoeld, dat er geen egoïsme zou zijn en geen haat, dat er geen tegengestelde belangen zouden bestaan en geen opvattingen of structuren die tot geweld, armoede en onderdrukking leiden. Het betekent wel dat de strijd tegen dit geweld, deze armoede en deze onderdrukking, en de strijd tegen de structuren die ze in stand houden en bevorderen, even verspreid is als deze fenome-

---

tie, maar heeft hij nauwelijks oog voor wat er in feite vanuit een veelheid aan culturele achtergronden plaatsvindt aan maatschappijvormende activiteiten.

41 In deze lijn ligt de aanpak van de integratieproblematiek zoals deze wordt voorgesteld in het rapport van de Wetenschappelijk Raad voor het Regeringsbeleid, *Identificatie met Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2007.

42 In deze visie vraagt subsidiariteit niet zonder meer een complementaire gerichtheid op solidariteit, zoals vaak verkondigd wordt. Natuurlijk moet men op de gemeenschap gericht zijn om de gemeenschap lokaal op te bouwen, maar in deze visie is deze gerichtheid op de gemeenschap geen wilsbesluit. Zij maakt deel uit van de menselijke natuur: de mens is van nature op gemeenschap gericht. Mensen kunnen deze natuur verloochenen, uiteraard, maar dat moet dan aangetoond worden in het debat, dat alleen maar zin heeft als mensen zich in dit debat laten aanspreken, dus op gemeenschap gericht zijn en zich door de gemeenschap laten gezegen.

menen zelf. Dat het egoïsme, de haat tegen het vreemde en de platte belangenstrijd overal wordt bestreden waar concreet inzichtelijk wordt dat zij het goede leven schaden dat zij pretenderen te bevorderen, en met name waar een tevoren niet-geanticiperde gemeenschap ontstaat. En dat dit goed is en zo moet blijven, en niet door een gepretendeerde totaalvisie moet worden overgenomen. Omdat nu het goede leven als doel van het bestaan naar theologische overtuiging God is en de gemeenschap met God, impliceert dit alles dat de gerichtheid op God overal gestalte krijgt en dat daarmee het geloof in God overal leeft.

Met andere woorden, als het concilie van de tekenen van de tijd is het Tweede Vaticaanse Concilie het concilie van de subsidiariteit. Het is immers deze, op het subsidiariteitsbeginsel gebaseerde visie die het mogelijk maakt kerk en theologie niet te zien als plaatsen waar God van buitenaf aan een los van God bestaande wereld wordt opgelegd. Kerk en theologie kunnen verschijnen als manieren om de plaatsen van Gods aanwezigheid te zien, zich ermee te verbinden, ze nader te onderzoeken en dat wat er gevonden wordt te verzamelen en te presenteren. Met de woorden van *Gaudium et Spes*: de theologie heeft 'te allen tijde de opdracht de tekenen van de tijd te onderzoeken en in het licht van het evangelie te interpreteren'. Volgens het zestiende hoofdstuk van het evangelie van Matteüs verweet Jezus zijn tegenstanders dat zij wel met een blik op de hemel het weer van de volgende dag konden voorspellen, maar niet de tekenen van de tijd wisten te interpreteren. Ze zagen niet dat waar hongerige mensen werden gevoed en in gemeenschap samen aten, zoals in het direct voorafgaande verteld wordt, het koninkrijk der hemelen nabij is waarin God alles is in allen (Matteüs 16, 1-4).<sup>43</sup> Het is de taak van de theologie de plaatsen waar te nemen waar Gods presentie zich als het ware als in een sacrament verdicht: zichtbaar wordt als in een teken en bevordert en versterkt wordt als door een instrument. Zo vergroot de theologie de zichtbaarheid van deze plaatsen en daarmee van Gods presentie, en bevordert deze daarmee op haar manier. Het subsidiariteitsbeginsel suggereert hierbij te kijken naar de plaatsen waar op geconcentreerde wijze gebouwd wordt aan en gestreden wordt om het gemeenschappelijke goede. Daar staat God op bijzondere wijze op het spel en zijn tegelijkertijd, in deze strijd en omstredenheid, de sporen van God op bijzondere wijze present.

### *God als onderzoeksprogramma*

In een van de visioenen van de dominicaanse mystica Catharina van Siena (1347-1380) hoort zij God tot haar zeggen:

Opdat jullie liefde zouden beoefenen zowel in het handelen als in de wil, heb ik in mijn voorzienigheid niet aan één persoon individueel de kennis gegeven om alles te doen wat noodzakelijk is voor het menselijk leven. Nee, ik gaf iets

<sup>43</sup> Voor deze uitleg, zie J.L. Segundo, *Faith and Ideologies*, Maryknoll/Melbourne/London: Orbis/Dove/Sheed and Ward. 1984, 46-50.

aan de één en iets aan de ander, zodat ieders behoefte een reden zou zijn om toevlucht te zoeken bij een ander. [...] Had ik niet iedereen alles kunnen geven? Natuurlijk. Maar in mijn voorzienigheid wilde ik ieder van jullie afhankelijk maken van de ander, zodat jullie gedwongen zouden zijn liefde te beoefenen.

Mensen zijn volgens Catharina beeld van God in de zorg die zij voor elkaar hebben, of zij willen of niet, omdat zij op elkaar zijn aangewezen. Het is volgens Catharina in een tweede act dat zij inzien dat wat hen bij elkaar houdt liefde is, dat deze liefde van God komt en de aanwezigheid van God in en onder hen is, en zij deze liefde aan elkaar verschuldigd zijn ter wille van God.<sup>44</sup> Het is de kracht die Catharina van Siena hier liefde noemt, of zorg – caritas –, die de samenleving samenhoudt, en precies dat ontdekken we in het feitelijk samenleven. Het subsidiariteitsbeginsel suggereert dat dit samenleven lokaal gestalte krijgt en dat daarom ook de kracht van de zorg lokaal ontdekt en gecultiveerd wordt. Daar moet zij dan ook worden opgezocht door een theologie die zich opvat als een lectuur van de tekenen van de tijd.

Een voorbeeld, om zicht te krijgen op wat dit zou kunnen betekenen. Er is een lange traditie van religieuze kritiek op de kapitalistische economie. Deze kritiek stelt doorgaans vast dat in het kapitalisme de vermeerdering van abstracte rijkdom, uitgedrukt in geld, de plaats heeft ingenomen van een systeem waarin arbeid en handel gericht zijn op goed leven. Dit maakt het mogelijk dat de voortdurende productie van rijkdom voor grote groepen mensen tot armoede leidt, en evenzeer tot het aantasten van het natuurlijke leefmilieu dat voorwaarde is voor goed leven. In de jaren tachtig van de vorige eeuw leidde dit, in het spoor van het werk van Karl Marx, tot aanklachten tegen het kapitalisme als een in zichzelf gesloten religie die mensen aan haar dwingende, maar voor grote groepen dodelijke logica onderwerpt.<sup>45</sup> En niet geheel hetzelfde, maar wel verwant: onlangs nog stelde de Amerikaanse theologe Katryn Tanner het kapitalisme met zijn basiswaarden als concurrentie en strijd tegenover de gerichtheid van de christelijke traditie op gemeenschap, ontvankelijkheid en naastenliefde.<sup>46</sup> Zo verschijnt het heersende

44 Catherine of Siena, *The Dialogue*, London: SPCK 1980, 311-312 (Caput 148) [vert. aut.]. Voor de achtergronden en de betekenis van Catharina, zie S. Nofke, *Catherine of Siena: Vision through a Distant Eye*, Collegeville: Liturgical Press 1996; G. Cavallini, *Catherine of Siena*, London/New York: Geoffrey Chapman 1998; H. Helbling, *Katharina von Siena: Mystik und Politik*, München: Beck 2000; F.Th. Luongo, *The Sainly Politics of Catherine of Siena*, Ithaca: Cornell University Press 2005.

45 Zie m.n. A.Th. van Leeuwen, *De nacht van het kapitaal: Door het oerwoud van de economie naar de bronnen van de burgerlijke religie*, Nijmegen: Sun 1984; F.J. Hinkelammert, *Die ideologischen Waffen des Todes: Zur Metaphysik des Kapitalismus*, Freiburg i.d. Schweiz: Edition Exodus 1985 (1981); H. Assmann/F.J. Hinkelammert, *Götze Markt*, Düsseldorf: Patmos 1992 (1989). Vgl. ook U. Duchrow/F.J. Hinkelammert, *Property for People, not for Profit: Alternatives to the Global Tyranny of Capital*, Geneva/London: World Council of Churches/Zed 2004.

46 K. Tanner, *Economy of Grace*, Minneapolis: Fortress 2005; vgl. ook D.S. Long, *Divine Economy: Theology and the Market*, London: Routledge 2000; S. MacFague, *Life Abundant: Rethinking Theology and Economy for a Planet in Peril*, Minneapolis: Fortress 2001.

economische systeem als een goddeloze realiteit, die alleen dankzij fundamentele kritiek erop van buiten het systeem niet helemaal reddeloos verloren is. Daar lijkt ook veel voor te zeggen. Zoals het recente werk van de socioloog Richard Sennett duidelijk maakt, leidt de globaliserende economie op tal van plaatsen tot het afbreken van structuren die mensen generaties lang hebben beschermd, die ze geborgenheid boden, waar zij trots aan ontleenden en die hun leven een bescheiden mate van zekerheid en stabiliteit gaven.<sup>47</sup> Het laatste boek van de Amerikaanse publiciste en activiste Naomi Klein laat zien hoe instellingen en bedrijven op sociale chaos aansturen om zo de greep te kunnen vergroten op de wereld en haar rijkdommen.<sup>48</sup>

Maar onder Sennetts 'flexibele kapitalisme' en Kleins 'rampenkapitalisme' leven mensen. Mensen die zorg hebben voor zichzelf en elkaar, die hun geloof in het goede leven bewaren. Vanuit dit geloof handelen zij gericht op het gemeenschappelijk goede en dragen zo bij aan de opbouw van de samenleving die volgens de analyses van Sennett en Klein uiteenvalt. Het subsidiariteitsbeginsel doet de aandacht naar hen uitgaan. Wat zij zijn en wat zij vormgeven is een 'teken van de tijd' dat theologen moeten lezen om sporen te vinden van Gods aanwezigheid. De eigenzinnige econome Deirdre McCloskey heeft laten zien hoe ondanks de vaak gewelddadige retoriek van de kapitalistische economie, het ondernemerschap vooral harmonieert met een deugdzzaam leven dat aan het bewaren van heilige waarden als gemeenschap en zorg is toegewijd.<sup>49</sup> Vaststellen dat een goed draaiende economie waarden als deugdzzaamheid, gemeenschapszin en toewijding veronderstelt en wellicht zelfs bevordert,<sup>50</sup> is echter vanuit het subsidiariteitsbeginsel gezien slechts een eerste stap. Het is de vraag in welke zin deze zaken bijdragen aan het opbouwen van de samenleving, in hoeverre daarvoor ruimte is. Welke strijd om het verkrijgen van deze ruimte wordt gevoerd en wat betekent dit? Van hieruit ontstaat zicht op het praktische geloof in, de praktische gerichtheid op en de praktische zorg voor goed leven dat in de samenleving schuilt en dat naar christelijke overtuiging een spoor is van de aanwezigheid van de God die oorsprong, dragende grond en doel is van het menselijk bestaan. Beslissend is hierbij uiteindelijk of het werkelijk gaat om een spoor van God, maar deze vraag is alleen indirect te beantwoorden: in de confrontatie

47 Vgl. R. Sennett, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*, New York: Norton 1998; id., *Respect in a World of Inequality*, New York: Norton 2003; id., *The Culture of the New Capitalism*, New Haven: Yale University Press 2006.

48 N. Klein, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, London: Allen Lane 2007.

49 D.N. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, Chicago/London: University of Chicago Press 2006; vgl. ook al id., *Bourgeois Virtue*. *American Scholar* 1994; 63(2): 177-191.

50 Dit was de toen verrassende stelling van F. Fukuyama in *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, New York: The Free Press 1995. Waarden worden hier echter niet gezien als in zichzelf van belang, maar alleen van belang voor zover zij bijdragen aan de welvaart; vgl. ook R. Mosch, *The Economic Effects of Trust: Theory and Empirical Evidence*, Amsterdam: Thela Thesis 2004.

van in de samenleving botsende visies op herkomst, zin en doel.<sup>51</sup> Een tweede voorbeeld. In de moderniteit is een sterke neiging de samenleving te zien als een systeem dat zichzelf draaiend houdt. In dit systeem spelen individuen en groepen een rol die niet noodzakelijk overeenkomt met de rol die zij denken te spelen. Slechts via een analyse die de samenleving van buitenaf methodisch beschrijft, zouden de werkelijke rollen erin duidelijk worden. Dit maakt denken in termen van subsidiariteit al bij voorbaat onmogelijk, want subsidiariteit veronderstelt nu juist dat mensen aan de samenleving bijdragen via hun eigen visies op de samenleving waarin zij leven, en via de daaruit voortvloeiende handelingen. Gevolg hiervan is dat het besturen van de samenleving vrijwel alleen nog te denken valt als interventie vanuit een positie buiten de samenleving. Problemen worden buiten de directbetrokkenen om gedefinieerd, de oplossingen zonder hun inbreng geformuleerd en vervolgens niet zelden tegen hun zin geïmplementeerd, met behulp van propaganda, disciplineren en dwang. Met als paradoxaal resultaat dat een samenleving die gebaat is bij zelfsturende burgers en zelfsturende maatschappelijke organisaties, dat ook weet en deze zelfsturing wil vergroten, de eigen initiatieven van burgers vaak alleen kan waarnemen als gevaarlijke vormen van weerstand.<sup>52</sup>

Deze paradox leidt de laatste tijd op meerdere plaatsen in de Nederlandse samenleving tot aporieën.<sup>53</sup> In de zorg- en welzijnssector zijn zij, mede dankzij initiatieven vanuit de kerken en de reflectie erop, het helderst gesignaleerd. In de jaren tachtig van de vorige eeuw ontstonden vanuit kerkelijke en interkerkelijke initiatieven verschillende vormen van zogenoemd Oude Wijken- of buurtpastoraat. Er werden kerkelijke werkers benoemd die zich, op basis van een theologische visie die Gods aanwezigheid op een bijzondere manier lokaliseerde bij mensen aan de rand van de samenleving, begaven in wat bij de overheid bekend stond als probleemwijken. Zij hadden geen vaststaand programma, maar verkenden de situatie in de wijken waarop zij zich richtten, verbonden zich met de bewoners en hun problemen, zochten naar hun mogelijkheden.<sup>54</sup> Zij praatten met hen, hadden zorg voor hen, zetten met hen activiteiten op en bleken zo in staat veranderingen te bewerkstelligen die meer op efficiency koersende vormen van hulpverlening vanuit de overheid

51 En dus *niet* via het ontwikkelen van ethische principes op basis van de christelijke traditie, die vervolgens aan de economie zouden moeten worden opgelegd. Vgl. voor deze aanpak J.J. Graafland, *Het oog van de naald: Over de markt, geluk en solidariteit*, Kampen: Ten Have 2007.

52 Zie R. van Ossewaarde, *Maatschappelijke organisaties: Een sociologische inleiding*, Amsterdam: Boom 2006, m.n. 206-236.

53 Vgl. G. van den Brink e.a. (red.), *Beroepszeer: Waarom Nederland niet goed werkt*, Amsterdam: Boom 2005.

54 Voor de visie vanuit dit werkveld zelf, en de discussie erover, opmerkelijk genoeg al lemaal vanuit protestantse hoek, zie K.A. Schippers, *Kerkelijke presentie in een oude stadswijk: Onderzoek naar buurtpastoraat vanuit behoeften en belangen van bewoners*, Kampen: Kok 1990; A. Polhuis, *Lotgenoten bondgenoten? Mogelijkheden van coalitievorming in oude stadswijken – een bijdrage vanuit de kerk*, 's-Gravenhage: Boekencentrum 1994; G.J. van der Kolm, *De verbeelding van de kerk: Op zoek naar een nieuw-missionaire ecclesiologie*, Zoetermeer: Boekencentrum 2001.

niet eens meer nastreefden. De andragoloog Andries Baart deed uitvoerig onderzoek naar de wijze waarop de Oude Wijken-pastores 'present' zijn, wat dit betekent voor mensen onder moeilijke omstandigheden en op breuklijnen van de samenleving en waarom hun afzien van interventie juist tot resultaat kan leiden. Zijn 'theorie van de presentie' maakt inzichtelijk hoe het betrokken engagement waarmee pastores aanwezig zijn en hun vertrouwen in de kracht en de inzet van buurtbewoners, bij hen sluimerende hoop kan wakker roepen, die hen tot activiteiten kan brengen waarmee zij hun levensomstandigheden verbeteren en die hun in hun eigen ogen en in de ogen van anderen een nieuwe waardigheid geeft.<sup>55</sup>

Het presentiepastoraat kan gezien worden als bij uitstek een toepassing van het subsidiariteitsbeginsel. De plaatsen waar de samenleving wordt opgebouwd, worden in die samenleving zelf gezocht, gevonden en gestimuleerd. Hoewel Baart op zoek is naar de theologische betekenis van zijn theorie en theologen stimuleert om over presentie te reflecteren,<sup>56</sup> thematiseert hij echter niet dat deze vorm van pastoraat voor de betrokken pastores zelf bij uitstek een religieuze praktijk is. Hun aandacht is gericht op aanwezigheid van God die in hun ogen juist op onverwachte plaatsen gemeenschap en toekomst schept. Door hiervan af te zien, wordt 'presentie' zoals Baart deze denkt een paradoxale, want terughoudende, solidaire, bescheiden vorm van sociale interventie. Bescheiden in de gerichtheid om de bewoners in hun waarde te laten en bescheiden wat de pretentie betreft dat zij het leed zou kunnen opheffen. In plaats van er een vorm van waarnemen, behoeden en stimuleren van geloof in te zien die van nature uitloopt op theologische reflectie. Want precies zo verschijnt het presentiepastoraat in het theologische onderzoeksprogramma dat ik hier ontvouw.

De nauw bij het denken in termen van presentie betrokken moraaltheologe Annelies van Heijst ontwikkelde een visie op zorg in het spoor van zorgpraktijken van vrouwelijke religieuzen.<sup>57</sup> Hierin lijkt in eerste instantie meer ruimte voor zorg als verbondenheid met en dienst aan God. Ook bij Van Heijst ligt uiteindelijk echter alle nadruk op de praktische zorg die dit impliceert. Ze vindt de eigenheid hiervan in de nadruk op de persoon van zowel de zorgvrager als de zorgverlener, en in de deugd van 'menslievendheid' die onmisbaar is voor een zorg die werkelijk zorgt en niet een reeks voorgeschreven handelingen uitvoert. Dat religieuzen naar hun eigen overtuigen via de zorgverlening aan anderen hun eigen ziel redden en zich met God verbonden, signaleert Van Heijst wel, maar het heeft voor haar klaarblijkelijk geen equivalent bij zorgverleners in het heden. In de lijn echter van het eerdere citaat van Catharina van Siena kan men presentie en zorgverlening theolo-

55 A. Baart, *Een theorie van de presentie*, Utrecht: Lemma 2001. Vgl. ook id., *Aandacht: Etudes in presentie*, Utrecht: Lemma 2004.

56 Zie A. Baart/F. Vosman (red.), *Present: Theologische reflecties op verhalen van Utrechtse buurtpastores*, Utrecht: Lemma 2003.

57 Zie A. van Heijst, *Liefdewerk: Een herwaardering van de caritas bij de Arme Zusters van het Goddelijk Kind, sinds 1852*, Hilversum: Verloren 2003; id., *Menslievende zorg: Een ethische kijk op professionaliteit*, Kampen: Klement 2005.

gisch beschouwen als deelname aan en het reeds wonen in Gods compassie die in deze deelname als levengevende verbinding tussen mensen wordt ontdekt. Zien dat zorg noodzakelijk is, en welke zorg in welk concreet geval, is dan als menslievendheid uitdrukking van het geloof dat zorg een onmisbare bijdrage levert aan het gemeenschappelijk goede waarin mensen de vervulling van hun leven vinden. Niet alleen degenen die zorg ontvangen, maar juist ook degenen die zorg geven.

### *Verder onderzoek*

Na 550 pagina's analyse van de hedendaagse *civil society*, met zijn uiteenvalende en nieuwe collectieve praktijken die onze wereld vormgeven en transformereren, concludeert de Amerikaanse socioloog Jeffrey Alexander:

Het is niet deze of gene institutionele vorm die de kritische lijn markeert in het leven van de democratie. Civiele solidariteit, dat is het werkelijke Utopia. Het ligt onder elke vraag om institutionele hervorming, elke historisch specifieke eis tot hervorming van de cultuur. Het Utopia van de waarachtige civiele solidariteit vindt uitdrukking in elke manifestatie van de rusteloze, kritische en veeleisende geest die karakteristiek is voor het democratische leven. Het is de gemeenschappelijke taal van elk specifieke vorm van op hervorming gericht spreken.<sup>58</sup>

De democratie leeft in en van de pogingen, soms gelijkgericht maar vaker met elkaar botsend, om vorm te geven aan de omvattende democratie die werkelijk ieders leven omvat en iedereen een plaats geeft in het gemeenschappelijke goede leven. Deze door Alexander zogenoemde civiele solidariteit is weliswaar nergens gerealiseerd, en in deze zin utopisch, maar zij is tegelijkertijd overal aanwezig in het streven ernaar, en in het verzet tegen haar ontbreken. Dit is precies wat het subsidiariteitsbeginsel stelt.<sup>59</sup> Daarom is het goede leven, dat uiteindelijk de gemeenschap met God zelf is, niet te vinden door een aantal principes vast te leggen die moeten worden gerealiseerd, maar alleen door de plaatsen waar ernaar gestreefd en ervoor gestreden wordt te zien, te beschrijven, te analyseren, te evalueren en in discussie met een veelheid van visies te bekritisieren. Daarom is God in de theologie zoals ik deze hier voorstel geen uitgangspunt, maar een onderzoeksprogramma. Het is, in de lijn van *Gaudium et Spes*, niet de taak van de theologie God in de wereld

58 J.C. Alexander, *The Civic Sphere*, Oxford: Oxford University Press 2006, 550 [vert. aut.].

59 De *civil society* is dus geen instrument voor de morele opvoeding van mensen en geen trainingsplaats voor burgerschapsdeugden en sociale samenhang; voor kritiek op dit idee zie A. van Harskamp, *Van fundi's, spirituelen en moralisten: Over civil society en religie*. Kampen: Kok 2003. De *civil society* is in zijn dynamiek uitdrukking van een verlangen naar samenhang in zeer verscheidene pogingen haar te organiseren. Voor een theologische visie op de wijze waarop religie aan deze dynamiek een goede bijdrage kan leveren, zie A. Shanks, *Civil Society, Civil Religion*, Oxford/Cambridge: Blackwell 1995.

te implementeren, maar de plaatsen van Gods aanwezigheid te zien, de aard van deze aanwezigheid te beschrijven en zo te verzamelen.

Dit onderzoeksprogramma is omvattend en per definitie niet afgesloten zolang de geschiedenis voortgaat. Het valt zelf ook onder de logica van subsidiariteit en laat zich daarom niet vooraf in detail programmeren. Ik wil dit hoofdstuk echter afsluiten met de beschrijving van een derde en laatste voorbeeld van een maatschappelijk terrein waarop het theologisch lezen van de tekenen van de tijd concreet gestalte kan aannemen. Het onderwijs is bij uitstek de plaats waar onze samenleving haar eigen toekomst vormgeeft. Zij brengt kinderen en jongeren, hun ouders en leerkrachten bijeen. Voor de kinderen en jongeren wil zij een verband zijn waarbinnen zij ieder afzonderlijk en gezamenlijk kunnen leren wat zij nodig hebben aan in het verleden gegeneerde kennis en hoe zij, met behulp van deze kennis en de noodzakelijke vaardigheden om tot nieuwe kennis te komen, onder omstandigheden die nog niemand echt kent hun toekomst kunnen vormgeven.<sup>60</sup> In Nederland gebeurt dit vanouds in verbondenheid met een veelvoud aan levensbeschouwelijke tradities.<sup>61</sup> Tegelijkertijd is er een overheid die in toenemende mate eisen stelt aan het onderwijs, verplichtingen oplegt, normen vaststelt met betrekking tot te leveren inspanningen en te behalen resultaten. Anders gezegd, het onderwijs kreeg in Nederland vanouds gestalte volgens een model van subsidiariteit, waarbij het onderwijs in hoofdzaak vormgegeven werd door bij het onderwijs betrokkenen: kinderen, leerkrachten, ouders. Pas op grote afstand speelden overheid en bedrijfsleven een rol. Deze subsidiariteit staat nu onder de druk van een steeds sterker wordende externe sturing door een bureaucratische overheid.<sup>62</sup>

60 De plaats en de functie van de school in de samenleving en de bijdrage eraan, is het onderwerp van de zogenoemde schooltheorie; vgl. H.J. Apel, *Theorie der Schule: Historische und systematische Grundlinien*, Donauwörth: Auer 1995; J. Diederich/H.-E. Tenorth, *Theorie der Schule: Ein Studienbuch zu Geschichte, Funktionen und Gestaltung*, Berlin: Cornelsen 1997; W. Wiater, *Theorie der Schule*, Donauwörth: Auer 2002; H. Fend, *Neue Theorie der Schule: Einführung in das Verstehen von Bildungssystemen*, Wiesbaden: Verlag der Sozialwissenschaften 2006.

61 Zie J. Kennedy/M. Valenta, Religious Pluralism and the Dutch State: Reflections on the Future of Article 23. In: W. van den Donk e.a. (red.), *Geloven in het publieke domein: Verkenningen van de dubbele transformatie*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006, 337-351; B. Vermeulen, Een schets en evaluatie van de kritiek op de overheidsfinanciering van het bijzonder onderwijs. Ibid. 353-366. Voor de achtergrond en de betekenis van de Nederlandse onderwijswetgeving, zie D. Mentink/B.P. Vermeulen, *Artikel 23 grondwet: Toelichting op het onderwijsartikel over onderwijs, mede aan de hand van ontwikkelingen in wetgeving, jurisprudentie en verdragsrecht*, 's-Gravenhage: Elsevier Overheid 2005.

62 Vgl. *Katholieke scholen: Het vertrouwen waard*, 's-Gravenhage: Bond KBVO 2007. Voor kritische analyses van de achterliggende maatschappelijke en bestuurlijke tendensen, zie Wetenschappelijke Raad voor het Regeringsbeleid, *Bewijzen van goede dienstverlening*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2004; Raad voor de Maatschappelijke Ontwikkeling, *Vershil maken: Eigen verantwoordelijkheid na de verzorgingsstaat*, Amsterdam: SWP 2006; H. van Gunsteren, *Vertrouwen in democratie*, Amsterdam: Van Gennep 2006; R. Ossewaarde, *Eigen verantwoordelijkheid: Bevrijding of beheersing*, Amsterdam: SWP 2006; P. Frissen, *Een staat van verschil: Een kritiek van de gelijkheid*, Amsterdam: Van Gennep 2007.

Het onderwijsveld is hierdoor in rep en roer. In de samenleving menen velen dat het onderwijs in een crisis verkeert en wij als samenleving geen visie meer hebben op wat leren is, wat op welke manier moet worden overgedragen en welke kennis en vaardigheden onontbeerlijk zijn voor het goed vormgeven van de toekomst.<sup>63</sup> De Tweede Kamer onderzoekt het eigen onderwijsbeleid van de afgelopen decennia om te achterhalen wat er misging bij de ontwikkeling en de implementatie van de talrijke onderwijshervormingen.<sup>64</sup> Het is in mijn visie mogelijk de verschillende posities die worden ingenomen in het kakofonische onderwijsdebat dat zo ontstaan is, te beschrijven als religieuze standpunten zoals ik die eerder in verband met de terugkeer van religie karakteriseerde: als opvattingen over de oorsprong, de grondslag en het doel van het persoonlijke en collectieve bestaan. Dit is een eerste stap en opent het discussieveld als religieus en theologisch geladen. Het ligt op grond van het subsidiariteitsbeginsel voor de hand vervolgens vooral na te gaan op welke wijze dit debat binnen het onderwijs zelf gevoerd wordt. Welke nieuwe visies ontstaan er bij schoolbesturen, lerarenorganisaties, scholierenorganisaties en ouderorganisaties op de plaats die het onderwijs inneemt in de samenleving en op de bijdrage die zij levert aan de toekomst ervan? Wat betekent dit voor de visies op wat er in een school dient te gebeuren en in hoeverre sturen deze visies werkelijk wat er in de school gebeurt? In hoeverre scheppen deze visies, en hun onderlinge botsingen, een gemeenschap tussen leerlingen, leerkrachten en ouders waarin ieder een eigen positie en een eigen inbreng heeft? In hoeverre en in welke zin hebben deze visies een expliciete of impliciete relatie met levensbeschouwelijke tradities en in hoeverre kunnen zij nader worden verhelderd met behulp van elementen uit de religieuze overlevering, en van de theologische reflecties in het licht ervan? In hoeverre draagt dit bij aan het terugkrijgen van het eigenaarschap over het onderwijs door de betrokkenen en in hoeverre draagt dit weer bij aan de opbouw van een omvattende gemeenschap in de samenleving waarin waarachtig goed leven voor ieder mogelijk is?

De vraagstelling kan zonder twijfel nog verfijnd worden. Dat zal ook moeten gebeuren. Voor nu is het van belang te zien dat op deze wijze een theologische visie kan ontstaan op onderwijs en op de concrete onderwijspraktijk. Voor het onderwijsveld zal dit de reflectie op de eigen praktijk ondersteunen en zo bijdragen aan het versterken van de positie van het onderwijs. Het zal tegelijkertijd de rol verhelderen en expliciteren van religieuze en levensbeschouwelijke vooronderstellingen in de discussie over en binnen het onderwijs, en binnen de onderwijspraktijken. Voor de publieke discussie als geheel wordt op deze manier het mogelijk tegoe van religieuze tradities

63 Het meest geruchtmakend wordt dit naar voren gebracht door de Vereniging Beter Onderwijs Nederland; vgl. M. Verbrugge/A. Verbrugge, *Het onderwijs verzuipt...: leraren, ouders en leerlingen verenigt ul*, Rotterdam: Maatschappij tot Nut van het Algemeen 2006 en de website van de vereniging ([www.beteronderwijsnederland.nl](http://www.beteronderwijsnederland.nl)). Zie breder Th. Jansen e.a. (red.), *De nieuwe schoolstrijd*, Amsterdam: Boom 2006.

64 Zie <http://www.parlement.com/9291000/modules/g87kmtho?gclid=CPCXwavIv5ACFQxRMAodjXNuOQ>

voor de maatschappelijke praktijk en het publieke debat onderzocht en in het maatschappelijk debat ingebracht. Zo vervult de theologie via het voorgestelde onderzoek naar onderwijs een functie waarvan Jürgen Habermas heeft duidelijk gemaakt dat zij van centraal belang is voor de toekomst van de moderniteit. Voor de theologie ten slotte zal het inzicht toenemen in wat het betekent wanneer zij spreekt over Gods heilzame betrokkenheid bij de menselijke geschiedenis in het algemeen, en bij de vragen en praktijken van hedendaagse mensen in het bijzonder, en daarmee in wat zij bedoelt als zij spreekt over God.

Op deze wijze levert de theologie dus een eigen bijdrage aan het gesprek dat de moderne democratische cultuur voortdurend moet voeren en dat op een bijzondere, zij het vaak verborgen manier de basis en de inzet is van de hedendaagse universiteit.

## 5 Theologie en universiteit

Theologie veronderstelt de waarheid van de religieuze tradities waarmee zij verbonden is. Daarom hoort zij niet thuis op de universiteit, waar immers elke opvatting en vooronderstelling in twijfel getrokken moeten kunnen worden. Dit is waarschijnlijk de kortst mogelijke samenvatting van een argumentatie die telkens weer de kop opsteekt als het gaat over de plaats van de theologie aan de universiteit. Er is veel mis met deze redenering. Er zijn tal van universitaire disciplines die niet voldoen aan de vermeende criteria voor objectieve wetenschap. Eerder dan toetsbaarheid en falsificeerbaarheid, lijkt feitelijk vaak de doelrationaliteit in de zin van Weber het criterium om een vak al dan niet aan de universiteit toe te laten. Dit verklaart dat men doorgaans weinig problemen heeft met disciplines als tandheelkunde of bestuurskunde, hoe weinig kritisch deze ook kunnen zijn ten opzichte van de praktijk die zij ondersteunen, en dat de theologie omstreden is en blijft.

De geesteswetenschappen staan binnen de universiteit allemaal onder druk om hun meer normatieve aspecten buiten de haakjes te plaatsen. Zo ontstaat het beeld dat deze niet echt deel zouden uitmaken van het vak, tenzij als object van studie. De academische taak van de literatuurwetenschap wordt dan het bestuderen van visies op literatuur, of van het oordeel van mensen over literaire teksten, of van de relatie van literaire teksten tot hun context.<sup>1</sup> Antwoorden op vragen als wat deze teksten nu eigenlijk te zeggen hebben en waarom de respons die literatuur bij lezers opwekt van belang is, worden teruggewezen naar de privéovertuiging van de literatuurwetenschapper. Zij kunnen hem of haar persoonlijk motiveren het vak te beoefenen en te blijven beoefenen, maar verder worden ze dan geacht geen betekenis te hebben.<sup>2</sup> Uiteraard is het voortbestaan van de literatuurwetenschap als discipline feitelijk wel degelijk afhankelijk van – bijvoorbeeld – de vage maatschappelijke consensus dat literatuur van belang is voor de vorming van mensen, en voor

<sup>1</sup> De tendens in deze richting is duidelijk. Hij wordt vanaf de jaren negentig van de vorige eeuw expliciet verdedigd door pogingen te komen tot een empirische literatuurwetenschap. Zie: A. Barsch e.a. (Hg.), *Empirische Literaturwissenschaft: Diskussion, Erweiterung, Innovation / The Empirical Study of Literature: Discussion, Elaboration, Innovation*, Frankfurt a.M.: Lang 1993; S. Janssen/N. van Dijk (ed.), *The Empirical Study of Literature and the Media: Current Approaches and Perspectives*, Rotterdam: Barjesteh van Waalwijk van Doorn 1998.

<sup>2</sup> Vgl. daartegenover nog D. Fokkema/I. Ibsch, *Literatuurwetenschap en cultuuroverdracht*, Muiderberg: Coutinho 1992, waar de literatuurwetenschap nog zonder problemen gezien wordt als onderdeel van en bijdrage aan de cultuur.

de samenhang en de identiteit van een cultuur. Natuurlijk is dit voortbestaan ook afhankelijk van de hiermee samenhangende, maar niet samenvallende mogelijkheid van afgestudeerden in de literatuurwetenschap om een baan te vinden.<sup>3</sup> In het beeld dat het vak van zichzelf presenteert, zijn deze zaken echter marginaal. Merkwaardig genoeg kunnen ze niettemin ineens weer de kop opsteken.<sup>4</sup> Met betrekking tot de geschiedwetenschap wordt bijvoorbeeld het debat over de betekenis van historische kennis en historisch onderzoek voor het heden de laatste jaren hartstochtelijk gevoerd.<sup>5</sup>

In de Bijbelwetenschappen – om een meer theologisch voorbeeld te geven – is een tendens waarneembaar die vergelijkbaar is met die in de literatuurwetenschappen. De consensus is dat de studie van de Bijbelse geschriften methodisch gezien wetenschappelijk moet zijn, dat wil zeggen dat er controleerbare uitspraken gedaan moeten worden over de tekst, de relatie met de oorspronkelijke context en de verbinding met andere teksten. De waarde die Bijbelwetenschappers hierbij aan Bijbelse teksten toekennen, wordt in toenemende mate gezien als hun persoonlijke zaak. Al hangt natuurlijk ook hier het voortbestaan van het vak samen met een vrij algemene erkenning dat de Bijbel voor de westerse cultuur een centrale bron is en het onderzoek naar zijn ontstaan, inhoud en invloed derhalve van belang is.<sup>6</sup> Het debat over de waarde van de Bijbel als blijvende inspiratiebron voor een cultuur verdwijnt echter naar de achtergrond. Dit is niet alleen, of zelfs in de eerste plaats een probleem voor degenen die het belang van de Bijbel graag wat nadrukkelijker zouden willen verkondigen. Het is zeker zozeer een probleem voor degenen die het belang van de Bijbel anders inschatten dan gebruikelijk. Door een tekst gedurig wetenschappelijke aandacht te geven, door studenten in hun opleiding te confronteren met de resultaten van wetenschappelijk onderzoek ernaar, wordt en blijft deze mede een fundamentele tekst voor de cultuur. Daarom hoort de vraag hoe het belang van de Bijbelse teksten eigenlijk moet worden gezien tot de Bijbelwetenschappen zelf. Bij de neiging deze vraag uit het wetenschappelijke debat te bannen, lijkt uiteindelijk het door Weber geformuleerde vooroordeel doorslaggevend dat over ‘waarde- en geloofsoordelen’ niet rationeel te discussiëren valt. Alleen zo valt volgens mij te verklaren dat verwetenschappelijking in deze zin wordt gezien als de uitweg uit kerkelijke inperking en leerstellige sturing.

De theologie zoals ik deze opvat kan niet anders dan het vooroordeel van Weber onder kritiek stellen. Dat zal ik hier dan ook doen. Ik probeer plausi-

3 Vgl. M. Bérubé, *The Employment of English: Theory, Jobs, and the Future of Literary Studies*, New York/London: New York University Press 1998.

4 De roep om terugkeer naar het lezen als zinvolle en zingevende handeling steekt regelmatig de kop op. Vgl. V. Cunningham, *Reading After Theory*, Oxford: Blackwell 2002.

5 In Nederland zoals bekend vooral in de recente discussie rond een historische ‘canon’; vgl. F.P. van Oostrom, *entoen.nu: De canon van Nederland*, Amsterdam: Amsterdam University Press 2006-2007.

6 Vgl. J.W. Rogerson/J.M. Lieu (ed.), *The Oxford Handbook of Biblical Studies*, Oxford: Oxford University Press 2006; H.W. Attridge/J.C. VanderKam (ed.), *Presidential Voices: The Society of Biblical Literature in the Twentieth Century*, Atlanta: Society of Biblical Literature 2007.

bel te maken dat er een andere visie op wetenschap en op de universiteit mogelijk is die meer recht kan doen aan de feitelijke inzet van wetenschappers in hun wetenschap dan de gebruikelijke. Meer recht aan de beoefenaren van alle wetenschappen, zeker van alle geesteswetenschappen en van daaruit aan de beoefenaren van de theologie. Ik stel mij dus niet tevreden met het zeker stellen van een plaats voor de theologie op de universiteit. Ik ontwikkel een theologische visie op de universiteit en op de wetenschappen. In zekere zin herhaal ik zo de grondovertuiging van de hele theologische benadering die ik hier presenteer: het denken vanuit de religieuze tradities over de cultuur heeft een tegood dat de actuele situatie op verrassende wijze verheldert.

### *Theologie als wetenschap?*

Nu is de spanning tussen theologie en de universiteit niet van vandaag of gisteren. Zij dateert al vanaf het begin van de moderne universiteit in het negentiende-eeuwse Duitsland. Men kan deze spanning zien als gevolg van het verlies van de omvattende betekenis van het christelijk geloof in maatschappelijk opzicht. In de loop van de achttiende eeuw werd het betrokkenen duidelijk dat het uitgangspunt niet langer kon zijn dat wat de theologie te zeggen had voor iedereen gold en het christendom de eenheid uitdrukte en bewerkte van de samenleving. De Duitse, met name de Pruisische universiteit richtte zich op de natie en had als specifieke taak de toekomstige dienaren van deze natie op te leiden, dat wil zeggen de ambtenaren die de natie vorm moesten geven, besturen en bij elkaar houden.<sup>7</sup> Van hieruit werd de theologie door de zeer invloedrijke theoloog Friedrich Schleiermacher (1768-1834) gezien als gericht op het leiden van de kerk (*Kirchenleitung*). Zo stelde Schleiermacher de vraag naar de verhouding tussen universiteit en de theologie op een manier die de oplossing die hij ervoor voorstelde al in zich droeg.<sup>8</sup> De kwestie werd wat de verhouding is tussen kerk en staat, en van daaruit tussen het leidinggeven aan de kerk en het leidinggeven aan de staat. Dat zou de verhouding tussen theologie en de andere wetenschappen moeten bepalen. Schleiermacher besteedde daarom in het boekje van 1811 dat zijn visie op de theologie samenvat, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums*, veel aandacht aan de vraag hoe de inhoud van de theologie verbonden is met hetgeen gezegd werd binnen de filosofie en de andere vormen van wetenschap zoals deze in de universiteit vorm kregen. De theologie neemt, in Schleiermachers visie, hun inzichten en resultaten over voor zover deze voor haar van belang zijn en geeft zichzelf daarmee een plaats binnen het bredere maatschappelijke intel-

7 Vgl. A. Labrie, 'Bildung' en politiek, 1770-1830: De 'Bildungsphilosophie' van Wilhelm von Humboldt gezien in haar politieke en sociale context, Amsterdam: Historisch Seminarium van de Universiteit van Amsterdam 1986; D. Spitta, *Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts*, Berlin: Duncker & Humblot 2004.

8 Vgl. voor het volgende H. Frei, *Types of Christian Theology*, New Haven: Yale University Press 1992, 95-132; Th.A. Howard, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford: Oxford University Press 2006.

lectuele bewustzijn. Maar binnen de zo bepaalde ruimte wordt de kerk volgens Schleiermacher bezield door een eigen geest. Het is de eigen taak van de theologie deze geest te achterhalen door de kerkelijke overlevering en het actuele religieuze bewustzijn te onderzoeken. Dit onderzoek dient in zijn benadering – feitelijk: benaderingen – wetenschappelijk te zijn. De theologie wordt echter in Schleiermachers visie bij elkaar gehouden door de praktische gerichtheid op het voortzetten van dat wat zij aantreft, en deze inzet is voor hem in de strikte zin buitenwetenschappelijk. Dat wil zeggen dat hij meent dat zij niet op eigen grondslag te rechtvaardigen is, maar haar bestaansrecht ontleent aan het feitelijke, maar contingente bestaan van de kerk, die bestuurd moet worden en dat mensen daartoe moeten worden opgeleid.<sup>9</sup>

De opvatting van de jonge Schleiermacher dat de grondslag van het menselijk bestaan zichzelf openbaart als religieus in het *schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl*, het gevoel van absolute afhankelijkheid dat voorafgaat aan alle vormen van vrijheid en autonomie, van beheersende kennis en soeverein handelen, en dat deze vorm van religiositeit het best wordt uitgedrukt in het christendom, verdwijnt hiermee naar de achtergrond.<sup>10</sup> Het uitgangspunt van Schleiermachers dialectiek dat denken een voortdurende dialoog is tussen verschillende visies en opvattingen, omvat naar zijn eigen opvatting blijkbaar niet de inhoudelijke inbreng vanuit het christendom.<sup>11</sup> Het kerkelijke bewustzijn was voor hem a priori een deelbewustzijn dat zichzelf aan het grotere geheel dient te onderschikken, en was niet op het eigen niveau een synthese zonder welke het geheel niet compleet is. Het door de andere wetenschappen en de cultuur gerepresenteerde algemene werd door hem a priori gezien als het hogere, waaraan de theologie zich had te onderschikken. Zo werd God als symbool van de omvattende waarheid uiteindelijk sterker verbonden met de staat dan met de kerk. Deze laatste, zo werd vanaf de zeventiende eeuw steeds meer het idee, houdt als concrete en dus beperkte geloofsgemeenschap slechts een beperkte opvatting van God en de waarheid levend. Bovendien zag men de staat steeds meer als de garant voor vrijheid van onderzoek en het uitdragen van de resultaten ervan. De Pruisische staat had de bloei van de natie ideologisch weten te verbinden met een gericht-

- 9 Daarom spreekt Schleiermacher van 'positive Wissenschaft', gebaseerd op de kerk als empirisch gegeven, en is de systematische theologie voor hem een variant van de historische theologie, maar dan met betrekking tot het heden. Vgl. F. Schleiermacher, *Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behufe einleitender Vorlesungen*, Berlin: In der Realschulbuchhandlung 1811; id., *Der christliche Glaube: Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhange dargestellt*, Berlin: Reimer 1830-31 (oorspr. 1821-22).
- 10 Zo Schleiermacher in zijn *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Berlin: Unger 1799 – zie *Over de religie: betogen voor de ontwikkelden onder haar verachters*, Amsterdam: Boom 2007.
- 11 Voor deze interpretatie van Schleiermachers dialectiek, vgl. M. Frank, *Das individuelle Allgemeine: Textstrukturierung und -interpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985; F. Schleiermacher, *Dialektik*, Hg. und Einl. M. Frank, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001. Voor deze kritiek, zie al mijn *Gefundeerd*, maar niet te funderen: Theologie als bevrijdende hermeneutiek. *Tijdschrift voor Theologie* 1988; 28: 113-134.

heid op de zo volledig mogelijke zelfontplooiing van degenen die voor deze bloei verantwoordelijkheid dragen. Uiteraard ontstonden er conflicten over de grenzen van deze vrijheid binnen de universiteit en met name de theologische faculteit, en er waren ook geluiden dat vrijheid in de liberale zin niet zonder meer kon gelden als de bevrijdende vrijheid waar de christelijke traditie van spreekt.<sup>12</sup> Maar het uitgangspunt van *Freiheit von Forschung und Lehre* zorgde er over het algemeen voor dat binnen de universiteit fundamentele discussies gevoerd konden worden over grondslag en toekomst van de zich moderniserende samenleving en cultuur. Dit droeg in hoge mate bij aan het internationale succes van de universiteit als instelling.<sup>13</sup>

Voor de Amerikaanse theoloog Hans Frei markeerde het ontstaan van de Duitse universitaire theologie het einde van de ware, theologische theologie. Theologie wordt een vak onder andere vakken, de theoloog een professional onder andere professionals en de voor waarachtige theologie noodzakelijke verbinding tussen het eigen leven en de waarheid waarvan men belijdt dat alles ervan afhangt, gaat verloren.<sup>14</sup> Van rooms-katholieke zijde is, met name vanaf halverwege de negentiende eeuw, krachtig geprotesteerd tegen het verlies van de verbinding tussen de christelijke traditie en waarheid zoals het programma van de Duitse liberale theologie dit impliceert. Met steeds meer kracht werden de katholieke tradities – gestileerd en samengebracht als één eenduidige katholieke traditie gerepresenteerd door het ambtelijk leergeslacht<sup>15</sup> – naar voren geschoven als door het liberalisme genegeerde, maar fundamentele waarheid. Deze negatie was naar katholieke overtuiging verantwoordelijk voor de dreigende en zich geregeld ook concreet manifesterende maatschappelijke chaos: de revolutionaire veranderingen van het maatschappelijk leven waardoor mensen op drift raakten, de schrijnende tegenstelling tussen arm en rijk, en de sociale onrust die daarvan het gevolg was. Volgens de eerste encycliek van Gioacchino Pecci (1810-1903) als Leo XIII hadden de idealen van de Franse revolutie, en met name van het daarin vervatte vrij-

12 Op deze grens stuitte bijvoorbeeld Franz Overbeck (1837-1905), die met zijn these dat christendom en moderniteit elkaar uitsloten tegenover de liberale theologie de blijvende weerbarstigheid van het christendom beklemtoonde; vgl. T.R. Peters, 'Eine Religion beweist sich stets selbst': Zur Aktualität Overbecks und seiner theologiekritischen Anfragen. In: E. Schillebeeckx (Hg.), *Mystik und Politik: Theologie im Ringen um Geschichte und Gesellschaft*, Mainz: Matthias-Grünewald 1988, 218-234; id. Evangelische Räte – therapeutische Räte. In: id./J.B. Metz, *Gottespassion: Zur Ordensexistenz heute*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1991, 63-103.

13 R.S. Schwinges, *Humboldt international: Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel: Schwabe 2001. Voor de invloed van het Duitse model in Nederland, zie J.C.M. Wachelder, *Universiteit tussen vorming en opleiding: De modernisering van de Nederlandse universiteiten in de negentiende eeuw*, Hilversum: Verloren 1992.

14 Frei, *Types of Christian Theology*, l.c.; id., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven: Yale University Press 1977. Voor de uitdrukking 'theologische theologie', vgl. de inaugurele rede van John Webster in Oxford: *Theological Theology*, Oxford: Clarendon Press 1998.

15 In 1854 liet de Duitse theoloog Heinrich Denzinger in Würzburg de eerste editie verschijnen van zijn *Enchiridion symbolorum definitionum, quae in rebus fidei et morum a Conciliis Oecumenicis et Summis Pontificis emanarunt*.

heidsidee, geleid tot 'de verwerping van het heilige, verheven gezag van de kerk' die in 'naam van God het mensdom bestuurt en die handhaafster en hoedster is van ieder wettig gezag'. Tegenover de nadruk op vrijheid stelde Leo XIII de in zijn ogen noodzakelijke onderwerping aan een absoluut gezag, dat wil zeggen aan dat van 'de kerk van Christus en... de apostolische stoel'. Het was de plicht van katholieken op de diverse terreinen van het maatschappelijk leven de terugkeer te propageren naar deze onderwerping, waarvan het verlies volgens de paus de moderne samenleving noodlottig dreigt worden.<sup>16</sup>

Leo XIII brak in zoverre met het beleid van zijn voorgangers, dat hij niet langer alleen verzet propageerde tegen de moderniteit. De kerk moest volgens hem deelnemen aan de strijd om de moderniteit en zich inzetten voor een alternatief dat, hoewel uit verzet tegen moderne tendensen en ontwikkelingen geboren, zelf modern was. Veel specifiek moderne waarden werden afgewezen, maar het activisme en de gerichtheid op verandering van de moderniteit werden in hoge mate geaccepteerd. Leo XIII stond uiteindelijk een moderne samenleving voor ogen die in plaats van op strijd en concurrentie gericht was op harmonie en samenhang.<sup>17</sup> Speerpunt in de negentiende-eeuwse strijd om de moderniteit was het ontwikkelen van een samenhangende visie op de werkelijkheid. De moderne proliferatie van visies en zienswijzen, maar ook van relatief autonome denk- en levenssferen, was voor Leo XIII een teken dat de moderne vrijheid mensen terugwierp op hun eigen, verwarde en sinds de erfzonde verkeerd gerichte begeerten. In 1879 verklaarde hij van hieruit in de encycliek *Aeterni Patris* dat in het werk van Thomas van Aquino geloof en rede, filosofie en theologie op een voor katholieken normatieve manier bij elkaar waren gebracht. Daarom dienden katholieke intellectuelen zijn systeem tot uitgangspunt van hun denken te maken.<sup>18</sup> Om dat te effectueren werden op tal van plaatsen in de wereld centra voor thomistische wijsbegeerte opgericht. De begin negentiende eeuw gecreëerde mogelijkheid van een door Rome erkende rooms-katholieke universiteit, werd ingezet als middel om een eigen visie op het geheel van de werkelijkheid, en de organisatie van de studie van deze werkelijkheid vorm te geven. Bij de oprichting van de eerste rooms-katholieke universiteit op Nederlandse bodem, in Nijmegen, stelde de eerste rector magnificus Jos. Schrijnen (1869-1938) bij de opening in 1923 in deze geest dat de wetenschap in zichzelf ontoereikend was om zicht te krijgen op 'het wezen der dingen'. Het was daarom volgens hem gewenst 'de Openbaring' zoals deze door de rooms-katholieke kerk bewaard en verkondigd werd, te hanteren als toetssteen voor een integratiebeginsel van de wetenschappen.<sup>19</sup>

In opmerkelijke continuïteit met deze visie verdedigde de filosoof Alasdair

16 Leo XIII, encycliek *Inscrutabili Dei consilio* (12 apr. 1878), nr. 2 en 3.

17 Vgl. S. Hellemans, *Strijd om de moderniteit: sociale bewegingen en verzuiling in Europa sinds 1800*, Leuven: Universitaire Pers 1990.

18 Leo XIII, encycliek *Aeterni Patris* (4 aug. 1879).

19 J. Schrijnen, *Eigen cultuur: Rede uitgesproken op 17 October 1923 ter gelegenheid van de opening der Roomsche Katholieke Universiteit gevestigd te Nijmegen*, Nijmegen: Dekker Van der Vegt 1923, 20.

MacIntyre in 1988 het belang van een universiteit die wordt samengehouden door een normatieve en integratieve denktraditie in de lijn van het denken door Thomas van Aquino.<sup>20</sup> Volgens MacIntyre is waarachtig denken alleen mogelijk als de ongelimiteerde diversiteit aan mogelijke inzichten, benaderingen en visies – een diversiteit die in de moderniteit in zijn ogen heeft geleid tot maatschappelijke versplintering en intellectuele willekeur – bij elkaar gehouden wordt door een verbindende traditie.<sup>21</sup> De theoloog Gavin D’Costa heeft zich enkele jaren geleden expliciet bij MacIntyre aangesloten. Enigszins afwijkend van MacIntyre is D’Costa’s uitgangspunt dat de theologie binnen een seculiere universiteit per definitie in ballingschap verkeert, omdat deze een secularistische traditie belichaamt die theologie als intellectuele gerichtheid op God en gehoorzaamheid aan Gods openbaring onmogelijk maakt. De theologie heeft volgens D’Costa alleen volwaardige levenskansen in een context waarin haar uitgangspunten gedeeld worden, waar de werkelijkheid gezien wordt als Gods schepping en God wordt benaderd als een levende en voor het menselijk leven relevante realiteit.<sup>22</sup>

Hoewel zij zich op hem beroepen, zijn de visies van MacIntyre en D’Costa fundamenteel vreemd aan het denken van Thomas van Aquino. Thomas kan juist helpen om de band tussen theologie en de andere disciplines niet afhankelijk te maken van een synthetische visie op de werkelijkheid die beiden zou moeten verbinden, maar te lokaliseren in de werkelijkheid zelf waarop zij beiden gericht zijn en waarvan zij beiden deel uitmaken. Edward Schillebeeckx onderschreef ruim 45 jaar na de oprichting van de Nijmeegse katholieke universiteit, als uitkomst van een uitvoerige bezinning op haar katholieke identiteit, nadrukkelijk de stelling dat wetenschap zich autonoom dient te ontwikkelen, volgens de eigen logica van de verschillende disciplines die al werkend ook steeds ter discussie staat en bijgesteld wordt, al dan niet in confrontatie met wat er ontdekt wordt in andere vakken:

Elke bevoogding daarin, hetzij vanuit de maatschappij, hetzij vanuit de levensbeschouwing, hetzij vanuit de kerken, is een aantasting van de academische vrijheid die zich vrij moet weten dankzij haar gebondenheid aan de eigen eisen van het object en het veld van onderzoek [...] [De eigen bijdrage van de universiteit aan de menselijke cultuur] is gelegen in het feit dat zij enerzijds in onderwijs en onderzoek een systematische studie opzet der vele deelwetenschap-

20 A. MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, Gifford Lectures 1988, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1990.

21 Vgl. id., *After Virtue: A Study in Moral Theory*, London: Duckworth 1981; id., *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth: 1988. id., *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, London: Duckworth 1999. Zie als achtergrond C. St. Lutz, *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lanham: Lexington Books 2004; Th. D’Andrea, *Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre*, Aldershot: Ashgate 2006.

22 G. D’Costa, On Theology’s Babylonian Captivity within the Secular University. In: J. Astley e.a. (ed.), *The Idea of a Christian University: Essays in Theology and Higher Education*, Milton Keynes: Paternoster 2004, 182-199. Vgl. ook S. Hauerwas, *The State of the University: Academic Knowledge and the Knowledge of God*, Malden: Blackwell 2007.

pen in hun relatieve eigenheid en in hun onderlinge samenhang en, anderzijds, deze wetenschappen tot een kritische zelfreflectie brengt.<sup>23</sup>

Hiermee staat Schillebeeckx meer in de lijn van Thomas dan MacIntyre of D'Costa. Volgens deze lijn zijn de andere wetenschappen en disciplines zelf – individueel, in hun onderlinge discussie en strijd, en in hun gezamenlijke zelfreflectie – vindplaatsen van theologie. In de wetenschappelijke praktijk komt mede datgene aan het licht waarnaar de theologie speurt in verbondenheid met de religieuze tradities waardoor zij zich laat gezeggen.

### *De wetenschappen als vindplaats van theologie*

Overigens was deze gedachtegang minder vreemd aan de traditie van het denken over katholieke academische instellingen dan Schillebeeckx en zijn gesprekspartners wellicht zelf in de tweede helft van de jaren zestig van de vorige eeuw dachten. Martinus Joseph Hubertus Cobbenhagen (1893-1954), aan wie het in belangrijke mate te danken is dat in 1927 te Tilburg de Rooms-Katholieke Handelshoogeschool werd opgericht, dacht bijvoorbeeld in deze richting. Cobbenhagen was een vakeconoom en publiceerde over prijzen, over behoeften en behoeftebevrediging, over productie en verdeling, over verantwoordelijkheid binnen de onderneming.<sup>24</sup> Hij zette zich in voor een wetenschappelijke opleiding in de economie om te zorgen dat katholieken op hetzelfde niveau in de economie zouden worden opgeleid als de studenten aan de Economische Hoogeschool te Rotterdam, waar hij zelf studeerde en promoveerde. Tegelijkertijd wilde Cobbenhagen een opleiding die zich niet op de economische theorie concentreerde – zoals hij Rotterdam verweet –, maar op de economische praktijk, omdat in de praktijk en niet in het rekenmodel naar zijn overtuiging de beginselen aan het licht komen die het menselijk leven reguleren. Economie was voor Cobbenhagen daarom een maatschappijwetenschap, wat betekende dat haar object maatschappelijk was en zij tot taak had bij te dragen aan de opbouw van de maatschappij. De economie zoals Cobbenhagen haar zag bestudeerde niet een zuiver wetmatig gedrag van abstracte actoren ten opzichte van elkaar en van dingen waaraan zij behoefte hebben.

23 Vgl. het toen geruchtmakende *Katholieke universiteit? Kritische reflectie over eigen karakter en functie van de katholieke universiteit te Nijmegen*, Bussum: Paul Brand 1971, 48-49. Dit zogenoemde 'rapport Schillebeeckx' was in de periode 1966-1970 tot stand gekomen op basis van uitvoerige discussies. Vgl. verder *Katholieke universiteit? II: Reflecties en meningen*, Bussum: Paul Brand 1972; E. Schillebeeckx, Het 'project Katholieke Universiteit': Geen stok om te slaan maar een staf om te gaan. In: *Democratisering en identiteit: Beschouwingen over de Katholieke Universiteit Nijmegen 1968-1983*, Baarn: Ambo 1983, 11-39.

24 Cobbenhagens vakeconomische publicaties zijn verzameld in H.A. Kaag e.a. (red.), *De economist Cobbenhagen: Economische geschriften van Prof. Dr. M.J.H. Cobbenhagen*, Amsterdam/Brussel: Elsevier 1957. Voor zijn bijdrage aan de economie, zie A.H.J. Kolnaar/P.J.F.G. Meulendijks, *The Economist M.J.H. Cobbenhagen*. In: W.J. Samuels (ed.), *European Economists of the Early 20th Century*, Vol. I: *Studies of Neglected Thinkers of Belgium, France, The Netherlands and Scandinavia*, Cheltenham: Edward Elgar 1998, 1-28.

Economie kan volgens Cobbenhagen niet waardevrij zijn en staat wat dit betreft volgens hem tussen natuur- en geesteswetenschappen in.

Dat de economie voor Cobbenhagen een maatschappijwetenschap was, betekende bovendien dat zij in relatie stond met – en dus dat de economische opleiding ruimte diende te bieden aan – andere maatschappijwetenschappen. Vooral sociologie en psychologie achtte hij belangrijk. De sociale kant van het menselijk bestaan bestuderen en eraan bijdragen deze adequaat vorm te geven, vraagt een confrontatie van verschillende benaderingen. Waar het niet duidelijk is hoe de resultaten van deze verschillende benaderingen theoretisch samenhangen, moeten de spanningen die dit oplevert worden uitgehouden en niet vroegtijdig worden opgeheven.<sup>25</sup> In deze gerichtheid op samenhang met andere wetenschappen, juist in de relatie met de praktijk waarin het echte leven zich toont, lag volgens Cobbenhagen het katholieke van de instelling die hij van de grond probeerde te krijgen. Cobbenhagen, die ook priester was, pleitte nergens voor een aanpassing van de wetenschap aan de eisen van het geloof of de openbaring. Hij probeerde niet de noodzaak aan te tonen van een visie die de wetenschappen in hun diversiteit tot samenhang brengt. Deze eenheid rust uiteindelijk in God als schepper, behoeder, verlosser en voltooiër van de werkelijkheid waarop de wetenschap zich richt en hoeft dus niet door een menselijk project te worden bewaakt of bewerkstelligd. Wel meende hij dat de samenleving waarnaar wij streven en met het oog waarop wij de maatschappijwetenschappen beoefenen, altijd verband houdt met een visie op goed leven. In elke handeling of beslissing, hoe praktisch en pragmatisch deze ook is, is een opvatting aan de orde van wat goed leven betekent. Discussie over deze opvattingen en hun rechtvaardiging is daarom niet extern aan de wetenschappen, en zeker niet aan de wetenschappen die het maatschappelijk gedrag van mensen bestuderen, en daarmee al helemaal niet aan de hogeschool of universiteit waar deze wetenschappen beoefend worden. Discussie over deze opvattingen en hun rechtvaardiging hoort in het hart van het academische gesprek.

Hierbij waren de opvattingen van Cobbenhagen zelf in hoge mate die van de katholieke sociale leer. Deze opvattingen zag hij echter niet als van buitenaf deductief te implementeren in een samenleving die er vreemd tegenover zou staan. De principes van de katholieke sociale leer waren voor hem de principes van de samenleving zelf, ook waar de samenleving zich hiervan niet bewust was. Ze dienden daarom vooral om de samenleving te ontsluiten en de discussie over het goede leven erbinnen te bevorderen, en zo de gerichtheid van de maatschappij op het realiseren van dat goede leven. De Rooms-Katholieke Handelshoogeschool is inmiddels de Universiteit van Tilburg. De op de praktijk gerichte aanpak van Cobbenhagen heeft zich omgevormd tot

<sup>25</sup> Zie de teksten verzameld in M.J.H. Cobbenhagen, *De Tilburgse Hogeschoolgemeenschap: Verzamelde opstellen en voordrachten over wetenschapsbeoefening, economisch hoger onderwijs en academische levensstijl*, Tilburg: W. Bergmans 1945, en zijn postuum gepubliceerde rede 'De denkvorm der economische wetenschap. *Economie* 1954;18(8), 2-17.

een echte academische instelling. De leeropdracht die ik met deze tekst op mij neem heeft de Faculteit Geesteswetenschappen van deze universiteit, en daarbinnen het Departement Religiewetenschappen en Theologie als context. De geest van Cobbenhagen zal, voor zover zij is neergeslagen in de door hem opgerichte instelling, mij de komende tijd dus omringen.

Cobbenhagens gedachten sluiten goed aan bij de wijze waarop het idee van een katholieke universiteit op klassiek geworden wijze is uitgewerkt door de Engelse theoloog en latere kardinaal John Henry Newman (1801-1890). In 1851 vroegen de Ierse bisschoppen Newman rector van de katholieke universiteit van Dublin te worden en op basis van lezingen die hij in dat verband hield, publiceerde hij *The Idea of a University*. De titel alleen al suggereert dat een katholieke universiteit volgens Newman niet de uitdrukking is van een eigen, onderscheiden rooms-katholieke visie op universiteit en wetenschap. De katholieke universiteit is een poging tot vormgeving van wat een universiteit moet zijn vanuit een katholiek beeld van de wereld en de samenleving. Het ideaal dat Newman formuleerde is niet doctrinair, maar lijkt op het eerste gezicht eerder gericht op wat tegenwoordig in het universitaire onderwijs 'academische vaardigheden' heten:

[De universiteit] is gericht op intellectuele cultuur. Dit is wat zij haar studenten kan nalaten en haar werk is volbracht als zij dit heeft bijgebracht. Zij onderwijst het intellect om op alle gebieden goed te redeneren, om te reiken naar de waarheid en haar te vatten.<sup>26</sup>

Hierbij is de universiteit volgens Newman wel gericht op samenhang en verzet zich wel tegen een versplintering die de wereld doet verschijnen als een rusteloze chaos. Het gaat er echter niet om de dreigende chaos met een sterke visie te bestrijden, zoals MacIntyre en D'Costa nodig achten, maar om de orde die er is tot zijn recht te laten komen. Hiertoe is niet een sterke theorie van de werkelijkheid in haar samenhang noodzakelijk, maar inderdaad een persoonlijke intellectuele cultuur die in staat stelt 'vele dingen ineens te zien als één geheel...', om hun respectievelijke waarden te zien en hun onderlinge afhankelijkheid te bepalen.<sup>27</sup> Zoals in de samenleving de verschillende groe-

26 J.H. Newman, *The Idea of a University: Defined and Illustrated*, ed. I. Ker, Oxford: Clarendon Press 1976, 114. Oorspronkelijk gepubliceerd in 1873, nadat het eerste deel in eerdere redacties al was verschenen in 1856 en 1859 (vert. aut.). Voor een interpretatie, vgl. A. van Harskamp, Zoeken naar gegeven eenheid: Academische vorming volgens John Henry Newman. *Tijdschrift voor Theologie* 1995; 35: 338-357. Voor de geschiedenis rond deze klassieker en Newmans werk in Ierland, zie F. McGrath, *Newman's University: Idea and Reality*, London: Langmans, Greens and co. 1951; voor Newmans werk in Ierland, zie C. Barr, *Paul Cullen, John Henry Newman, and the Catholic University of Ireland, 1845-1865*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 2003. Een heel andere herlezing van Newmans klassieker dan die ik hier presenteren wordt geformuleerd in J. Pelikan, *The Idea of the University: A Reexamination*, New Haven: Yale University Press 1992.

27 Newman, *The Idea of a University*, l.c., 122-123.

pen hun eigen bijdragen zouden moeten zien door ze in relatie te brengen met die van anderen, zo geldt dat in de wetenschappen ook. Het gaat in de intellectuele cultuur waarop de universiteit volgens Newmans visie gericht is, om:

een getraind vermogen om zich de visie eigen te maken die in andere wetenschappen wordt uitgewerkt, om de aard, de specificiteit en de beperkingen van hun object te begrijpen, om enkele zwakke punten te ontdekken in hun systeem etc. [Dit] maakt het iemand mogelijk de verschillende wetenschappen te vergelijken, hun onderlinge nabijheid en distantie te zien, en om ook hun complementariteit te zien, de dienst die zij elkaar kunnen bewijzen.<sup>28</sup>

De wetenschappen en hun resultaten zijn de bouwstenen van de kennis. Het komt erop aan te leren ze samen te voegen.

Opmerkelijk is hierbij dat voor Newman de leerstellige theologie niet het begin en einde van de volle waarheid representeert. Zijn opvatting van theologie is hierbij nogal rigide: net als andere katholieke theologen uit zijn tijd gaat hij ervan uit dat hetgeen hij theologie noemt, dat wil vooral zeggen de dogmatiek, een deductieve wetenschap is en uitsluitend redeneert op basis van de openbaring zoals deze wordt geïnterpreteerd door het ambtelijk leerzeggag. Hoewel deze theologie in Newmans ogen ‘de hoogste en de breedste’ wetenschap is, is zij echter tegelijkertijd één wetenschap onder andere. De theologie heeft een eigen geluid te laten horen in en een eigen bijdrage te leveren aan de universiteit zoals Newman haar ziet, in de kring van de andere wetenschappen waaraan niet alleen zij een dienst te bewijzen heeft, maar die haar ook een dienst kunnen bewijzen:

Niet natuurwetenschap alleen, niet literatuurwetenschap alleen, niet theologie alleen; noch slechts abstracte noch slechts experimentele kennis, noch morele of materiële, noch metafysische of historische; maar elke mogelijke vorm van wetenschap wordt verdisconteerd in een universiteit, zijnde de speciale zetel van de filosofie die elk soort waarheid omvat en zijn plaats geeft, evenals elke methode om haar te bereiken.<sup>29</sup>

Deze ‘grote filosofie’, die Newman elders ‘universele kennis’ noemt die de universiteit in zijn ogen moet onderwijzen,<sup>30</sup> is geen vorm van theorie. Het is dat wat het idee van de universiteit belichaamt en wat in de universiteit zoals die Newman voor ogen staat een levende, zij het nooit volledig gerealiseerde werkelijkheid is als gemeenschap van wetenschappen en wetenschappers.

<sup>28</sup> Zo wordt Newmans positie samengevat in J. Walgrave, *The Place of Theology Now in the Light of the ‘Idea of a University’*. In: *Louvain Studies* 7 (1978-79) 239-248, hier 242 (vert. aut.). Voor de verbinding van dit intellectuele ideaal bij Newman met het sociale, op een manier die het zoeken, ontwikkelen en uitdrukken van een eigen identiteit ziet als een bijdrage aan de samenleving als geheel, zie E.W. Said, *Identity, Authority, and Freedom*. In: L. Menand (ed.), *The Future of Academic Freedom*, Chicago: University of Chicago Press 1996, 214-228.

<sup>29</sup> Newman, *The Idea of the University*, l.c., 427-428 (vert. aut.).

<sup>30</sup> *Ibid.* 5.

Op deze manier plaatste Newman echter niet alleen de theologie te midden van de wetenschappen, maar haalde hij ook het theologische gehalte van de wetenschappen naar boven. Zij hebben zelf, in hun eigenheid en hun gerichtheid op concrete delen of aspecten van de werkelijkheid, een onvervangbare rol in het zoeken naar de volheid aan waarheid, die ook volgens Newman God is. De universiteit, als conglomeraat van elkaar aanvullende, met elkaar botsende, met elkaar discussiërende en elkaar bestrijdende disciplines, hun methoden en hun resultaten, is een gestalte die de waarheid waar het ook in de religie over gaat, in onze tijd aanneemt. De universiteit is een theologische vindplaats.

### *De universiteit als belijdenis*

Hiermee heeft Newman iets teruggewonnen wat al bij Thomas van Aquino te vinden is, en bij diens leermeester Albertus de Grote (1206-1280). Zij voeren ons terug naar de ontstaansgeschiedenis van de universiteit in de twaalfde en dertiende eeuw, die zich afspeelde in een sterk religieus gekleurde context. Het was een periode van revolutionaire economische en sociale veranderingen, zoals de ontdekking van nieuwe technologieën die leidde tot ingrijpende verbetering van de levensomstandigheden en tot de studie van de natuur niet in functie van religieuze of kerkelijke doelen, maar omwille van zichzelf. Dit werd sterk beïnvloed door de herontdekking van Aristoteles' *Physica* en de vertaling ervan in het Latijn. Het bestuderen van deze teksten leidde tot een voorstelling van de natuur als in zichzelf van belang en voor het begrip waarvan symbolische interpretaties niet nodig zijn, evenmin als het denken in termen van bovennatuurlijke invloeden. 'Kortom, het was de geboorte van een ware, intelligibele wereld', waaruit in de loop van de tijd één voor één de verschillende natuurwetenschappen zouden ontstaan.<sup>31</sup>

Er waren grote verschillen van mening over de wijze waarop de studie van deze nieuwe wereld van de natuur verband hield met het denken binnen de kaders van de religieuze tradities dat tot dan toe het intellectuele monopolie had gehad. Aan de ene kant stonden de radicale verdedigers van de nieuwe, op de studie van de natuur gerichte disciplines, de zogenaemde Averroïsten – naar de Arabische filosoof en Aristoteles-commentator Ibn Rushd (1126-1198), Averroës in het Latijn – die een radicale scheiding tussen religieuze en 'filosofische' – wetenschappelijke – waarheid verdedigden.<sup>32</sup> Aan de andere kant van het spectrum stonden religieuze intellectuelen die stelden dat het bestuderen van wereldse zaken omwille van zichzelf een teken was van de komst van de antichrist. Zij beschouwden degenen die dit propageerden als zijn dienaren die straalden met 'het valse licht van de wereldse ken-

31 M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal/Paris: Institut d'études médiévales/J. Vrin 41984 (1950), 30; voor de aangeduide ontwikkelingen, zie ibid. 11-65.

32 Vgl. M. Fakhry, *Averroes (Ibn Rushd): His Life, Works and Influence*, Oxford: One-world 2001.

nis'.<sup>33</sup> Willem van Saint-Amour (ong. 1200-1266) viel met deze woorden met name theologen aan die door Aristoteles geïnspireerde nieuwe methoden in hun werk integreerden. Dit gold bij uitstek voor de dominicaan Albertus de Grote, die zowel een toegewijd en getalenteerd theoloog was als een specialist op vele deelgebieden van de natuurfilosofie.

Juist als theoloog en religieus was Albertus eropuit systematisch met eigen ogen de natuur te observeren, wat iets nieuws was in zijn tijd.<sup>34</sup> 'Voor ons is de hele wereld theologie', schreef hij, 'want de hemel verkondigt de glorie van God' (vgl. Psalm 19, 2). Albertus had weinig geduld met degenen die een vrome minachting hadden voor wereldse kennis, zoals dit later populair zou worden onder de invloed van de *Imitatio Christi* van Thomas a Kempis (1380-1472), na de Bijbel het meest verspreide christelijke boek: 'Ieder mens streeft van nature naar kennis, maar waartoe dient de wetenschap zonder vrees voor God?'<sup>35</sup> Voor Albertus was het streven naar kennis, en de wetenschap waartoe het leidde, vrees voor God. Met grote heftigheid duidde hij degenen die wetenschappelijke nieuwsgierigheid verdacht maakten in de naam van de religie aan als 'nietsnutten op zoek naar een excuus of een manier om zichzelf gerust te stellen over hun luiheid'. Het waren volgens hem dit soort mensen 'die Socrates hadden gedood, Plato hadden verjaagd uit Athene en door hun machinaties zelfs hadden geprobeerd Aristoteles te verdrijven'.<sup>36</sup>

Thomas van Aquino nam het standpunt van zijn leermeester Albertus over en verklaarde expliciet dat op theologische gronden de beoefening van de seculiere wetenschappen te prijzen is.<sup>37</sup> Omdat God de schepper is van alle dingen, representeren deze dingen voor Thomas Gods presentie bij ons.<sup>38</sup> Met een vers uit de Wijsheid van Jezus Sirach (Ecclesiasticus): 'Het werk van de Heer is vol van zijn heerlijkheid; heeft de Heer zijn heiligen niet gemaakt om al zijn wonderwerken te verhalen' (Sirach 42, 16-17, Vulgaat). Daarom is het leren kennen van de dingen zoals zij in zichzelf zijn allereerst het leren kennen van de schepping, maar langs deze weg uiteindelijk ook het leren kennen van God. De omgekeerde weg, waarin de mens eerst God leert kennen en van

33 Aldus William of Saint-Amour, magister van de universiteit van Parijs, in zijn *De periculis novissimorum temporum* (1256); vgl. M.-M. Dufeil, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris: Picard 1972.

34 Zie M.-D. Chenu, Albert le Grand et la révolution intellectuelle du XIIIe siècle. *Blackfriars* 1938; 19: 5-15; W.A. Wallace, The Scientific Methodology of St. Albert the Great. In: G. Meyer/A. Zimmermann (ed.), *Albertus Magnus: Doctor universalis 1280/1980*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 1980, 385-407; P. Hofsfeld, *Albertus Magnus als Naturphilosoph und Naturwissenschaftler*, Bonn: Albertus-Magnus-Institut 1983; G. Endreß, *Der arabische Aristoteles und sein Leser: Physik und Theologie im Weltbild Alberts des Großen*, Münster: Aschendorff 2004.

35 Thomas a Kempis, *De imitatione Christi*, boek 1, hfst. 2, vers 1.

36 Albertus Magnus, *Politica*. In: *Opera omnia*, Vol. VIII, Paris: Vives 1891, 803-804.

37 '... studium scientiae laudabile [est]': Thomas van Aquino, *Liber contra impugnantes Dei cultum et religionum*, Pars III, Caput 4.

38 Vgl. voor wat volgt J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin: Zwölf Vorlesungen*, München: Kösel Verlag 1958, m.n. 66-75; 205-223. Voor de filosofische en theologische positie van Josef Pieper (1904-1997), zie S. Battisti, Josef Pieper (geb. 1904). In: E. Coreth e.a. (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhundert*, Band 2: *Rückgriff auf die scholastische Erbe*, Graz/Wien/Köln: Styria 1988, 666-672.

daaruit de wereld, is in de ogen van Thomas in principe de betere benadering. Het weerspiegelt volgens hem de wijze waarop God zelf kent. God kent zichzelf en vanuit deze kennis scheidt God de dingen, die hij daarmee kent in het licht van deze zelfkennis.<sup>39</sup> Deze goddelijke kenwijze is voor mensen in principe afgesloten. Mensen kunnen God niet kennen zoals God in zichzelf is.<sup>40</sup> Mensen kunnen God alleen kennen via de kennis van de materiële werkelijkheid die via de zintuigen tot hen komt.<sup>41</sup> Als gelovige en theoloog gaat Thomas er nadrukkelijk niet van uit dat Gods openbaring voor christenen een eind maakt aan de onmogelijkheid God te kennen: 'wat Gods natuur in zichzelf is, is noch bij de katholieken noch bij de heidenen bekend'.<sup>42</sup> Daarom spreekt Thomas van de filosofie en haar disciplines als hulp en steun voor dat waar hij uiteindelijk op uit is, *sacra doctrina*.<sup>43</sup> Het zijn vazallen van de theologie, hun meesteres.<sup>44</sup> Maar *theologia* is een vreemde en zwakke meesteres, en wat precies in de Bijbel en de rest van de christelijke tradities *sacra doctrina* is, is volgens Thomas veeleer inzet van discussie dan een vast uitgangspunt.

Men zou kunnen zeggen dat, zoals voor Augustinus de centrale vraag was 'wat heb ik lief als ik u liefheb, mijn God?', voor Thomas de centrale vraag was: wat ken ik als ik mijn God ken in zijn schepping?<sup>45</sup> Het antwoord op deze

39 *Summa contra gentiles*, Liber II, Caput 4.

40 *Summa theologiae* I, Q. 2, art. 2.

41 *Summa theologiae* I, Q. 86, art. 2.

42 '... quod ipsam naturam Dei prout in se est, neque Catholicus neque Paganus cognoscit': *Summa theologiae*, I, Q.13, art. 10.

43 *Summa theologiae* I, Q. 1, art. 5.

44 *Scriptum super Sententiis* Poemium, Q. 1, art. 1.

45 'quid autem amo, cum te amo?': *Confessiones*, Liber X, Caput 6, 8. 'Maar wat heb ik nu lief, als ik u liefheb? Geen schoonheid van een lichaam, geen luister van de tijd, geen lichtglans die mijn aardse ogen lief is, geen heerlijke melodieën van gevarieerd gezang, geen aangename geur van bloemen, ruikwerken en specerijen, geen manna en geen honing, geen ledematen die welgevallig zijn aan de omhelzing van het vlees: deze dingen zijn het niet die ik liefheb wanneer ik mijn God liefheb. En niettemin heb ik zoiets als een licht lief, zoiets als een stemgeluid, zoiets als een geur, zoiets als een spijs, zoiets als een omhelzing, wanneer ik mijn God liefheb die licht is en stemgeluid en geur en spijs en omhelzing van mijn innerlijke mens, daar waar voor mijn ziel die lichtglans fonkelt die door geen plaats bevat wordt, daar waar die klank weerklinkt die door geen tijd wordt weggerukt, daar waar die geur hangt die door geen wind verstrooid wordt, daar waar die smaak bestaat die door geen gretig eten wordt verminderd, daar waar die omhelzing wordt gegeven die door geen verzadiging losraakt. Dat is wat ik liefheb, wanneer ik mijn God liefheb' (vert. G. Wijdeveld). – In het spoor van Jacques Derrida in diens 'Circonfessions' (in: J. Derrida/G. Bennington, *Jacques Derrida*, Paris: Seuil 1991, 7-291, hier 117-121), maakte de Amerikaanse godsdienstfilosoof John D. Caputo Augustinus' vraag 'wat heb ik lief, als ik mijn God liefheb' tot startpunt voor de herontdekking van de betekenis van religie. Hij lokaliseert deze in de passie voor God en diens onmogelijke verlossing van de wereld: vgl. J.D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion*, Bloomington/Indianapolis: University of Indiana Press 1997; id., *On Religion*, London/New York: Routledge 2001; id., *Philosophy and Theology*, Nashville: Abington Press 2006, 68-74; id., *The Weakness of God: A Theology of the Event*, Bloomington/Indianapolis: University of Indiana Press 2006). Waar Caputo zich als 'augustinus' richt op het mysterie en de transcendentie van de passie van de ziel als laat-moderne equivalent van *amor*, daar concentreert ik mij, als 'thomist', op het mysterie en de transcendentie van het ontvangen van de gave van de wereld als een

vraag is gedeeltelijk negatief: omdat we van God niet weten wat hij is, maar alleen wat hij niet is,<sup>46</sup> daarom is het diepste inzicht van de menselijke kennis te weten dat zij God niet kent. Dit betekent echter positief dat wij erkennen dat ‘dat wat God is, alles overstijgt wat wij van hem begrijpen’.<sup>47</sup> En dit is kennis van God. Volgens Thomas leven wij niet in Gods afwezigheid, maar is het menselijk bestaan gesitueerd in de ruimte van Gods onuitputtelijke mysterie. Gods mysterie weerspiegelt zich immers in de dingen waarmee wij leven. ‘Het wezen van de dingen is ons onbekend’, schrijft hij.<sup>48</sup> Het wezen van de dingen is volgens Thomas hun status als schepsels, dat wil zeggen de wijze waarop zij voor hun bestaan van God afhankelijk zijn. Deze afhankelijkheid kennen wij alleen indirect. Het feit dat zij niet zelfgenoegzaam zijn en zichzelf niet in het bestaan kunnen houden, wijst op hun afhankelijkheid van de bron van alle zijn dat, in tegenstelling tot de eindige zijnden, wel het zijn vanuit zichzelf heeft. En dat is ‘wat allen God noemen’.<sup>49</sup> Wij kennen het bestaan van de dingen, maar niet hoe het mogelijk is en wat het betekent dat zij bestaan. Deze niet-kennis verwijst ons volgens Thomas naar God, waarvan we ook niet weten wat het betekent dat hij bestaat – hoe God is, weten we niet – en dus wat het betekent dat een schepsel voor het bestaan van deze God afhankelijk is. Precies in deze kennis die weet dat zij niet weet hoe God is, wordt God ontmoet als het mysterie dat de oorsprong is van de wereld waarin wij leven, dat deze wereld in het bestaan houdt en dat deze wereld zal voltooiën. Zo doet God zich als mysterie tegelijkertijd kennen als genade. God is de genadige geveer van de dingen die zichzelf via deze dingen als mysterie te kennen geeft. Juist in de wetenschap dat het niet het wezen van de dingen doorgrondt, dringt het begrip volgens Thomas werkelijk door tot het wezen van de dingen: hun bestaan dankzij Gods genadevolle mysterie.<sup>50</sup>

Thomas’ visie op de wereld lijkt op het eerste gezicht mijlenver verwijderd van de visie die geïmpliceerd ligt in de hedendaags wetenschappen. Toch is juist Thomas’ combinatie van het bewustzijn dat de werkelijkheid in haar wezen een onkenbaar mysterie blijft en een niet-sceptische houding met be-

laat-moderne equivalent van *scientia*.

46 *Summa theologiae* I, Q. 3, prooemium, en passim.

47 *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, Q. 7, articulus 5. De zogenoemde Utrechtse School van interpretatie van het werk van Thomas van Aquino legt van hieruit sterk de nadruk op het negatieve karakter van zijn theologie; vgl. H. Rikhof, *Negative Theology*. In: J. Wissink (ed.), *(Dis)continuity and (De)construction: Reflections on the Meaning of the Past in Crisis Situations*, Kampen: Kok 1995, 154-171; H. Rikhof, *Over God spreken: een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae* (I, Q. 13), Zoetermeer: Meinema 1988; J. Wissink, *Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas*. In: I. Bulhof/L. ten Kate (ed.), *Flight of the Gods: Philosophical Perspectives on Negative Theology*, New York: Fordham University Press 2000, 100-120. Zie ook D. Burrell, *Aquinas: God and Action*, London: Routledge & Kegan Paul 1979; id., *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame: University of Indiana Press 1986; G.P. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God: Thomas Aquinas on the Interplay of Positive and Negative Theology*, Washington: The Catholic University of America Press 2004.

48 ‘... rerum essentiae sunt nobis ignotae’: *Quaestiones disputatae de Veritate*, Q. 10, art. 1.

49 *Summa theologiae* I, Q. 2, art. 3.

50 ‘... intellectus vero penetrat usque ad rei essentiam’: *Summa theologiae* I-II, Q. 31 art. 5

trekking tot de kennis van de werkelijkheid – wij kennen niet de werkelijkheid, maar wij kennen wel echt iets van de werkelijkheid en op basis hiervan kunnen we de werkelijkheid beter leren kennen – wel degelijk karakteristiek voor de wetenschappelijke praktijk.<sup>51</sup> Thomas ziet onze principieel beperkte, maar reële kennis als Godsgeschenk op weg naar de volheid van waarheid en tegelijkertijd als een aanwijzing voor deze volheid. De wetenschappen stuiten in hun oneindige ontdekkingsstocht van al maar nieuwe feiten, wetmatigheden en samenhangen op wat de Duitse filosoof Josef Pieper (1904-1997) in zijn samenvatting van Thomas' visie de 'onuitputtelijke kenbaarheid' (unausschöfbare Erkenbarkeit) van de dingen heeft genoemd.<sup>52</sup> Dat zij zich te kennen geven, dat zij in ons het verlangen wekken om ze te kennen en dat zij open blijken te zijn voor het verlangen ze steeds beter te leren kennen, en zo het mysterie waarvan zij afhankelijk zijn en waarin zij leven, bewegen en zijn: dat is onderdeel van het mysterie van de dingen. Na enkele eeuwen kennis- en wetenschapstheorie weten we ook van dit mysterie wel dat het is, maar niet hoe het is. Welke kennis wij hebben van de dingen, kunnen wij beschrijven. Hoe wij onze kennis vergroten, aanscherpen, bekritisieren en verbeteren, kunnen we onderzoeken. Wat er tijdens het kenproces in onze hersenen en ons bewustzijn gebeurt, laat zich inzichtelijk maken. Maar in welke zin onze kennis kennis is, laat zich niet doorgronden, en dat zij het is laat zich niet fundamenteel garanderen. Wetenschap is een antwoord op het appel van de werkelijkheid zich omwille van de waarheid met haar te engageren, op basis van de belofte dat zich daarvan langs deze weg iets zal openbaren.<sup>53</sup>

Volgens Thomas is God uiteindelijk de bron van waar kennis. God die de schepper van de dingen is, is de enige die weet hoe ze in zichzelf zijn. Hij heeft immers dit zijn in ze gelegd als beeld van zijn waarheid en goedheid en als bijdrage aan de volheid van waarheid en goedheid met het oog waarop volgens het Bijbelse scheppingsverhaal de wereld bestaat: 'En God zag dat het goed was.' De waarheid van de dingen is daarom hun goedheid, de bijdrage die zij leveren aan de goedheid van de schepping. Ware kennis is volgens Thomas de menselijke overeenstemming met Gods kennis van de dingen als

51 Vgl. mijn *Waarheid als de ruimte om waarheid te zoeken. Filosofie en Praktijk* 2006; 27(2-3): 25-30.

52 Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin*, l.c., 222.

53 Dit alles gaat in tegen het zelfbeeld van de meeste wetenschappen en de meeste wetenschappers. Ik sluit mij echter aan bij de omstreden analyses van Bruno Latour over de wetenschappelijke praktijk als aanwijzing dat deze houding het werk van wetenschappers in hoge mate bepaalt en daarom werkelijk kennis oplevert. Zie m.n. zijn *We Have Never Been Modern*, Cambridge: Harvard University Press 1993; id., *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Cambridge: Harvard University Press 1999. Voor de omstredenheid van Latours visie, zie J. Huth, Latour's Relativity. In: N. Kortege (ed.), *A House Built on Sand: Exposing Postmodernist Myths About Science*, New York/Oxford: Oxford University Press 1998, 181-192 en, aanzienlijk genuanceerder, J.H. Zammito, *A Nice Derangement of Epistemes: Post-positivism in the Study of Science from Quine to Latour*, Chicago: University of Chicago Press 2004. Vgl. voor een vergelijkbare conclusie, bereikt vanuit een heel andere invalshoek P. Chatelion Counet/G. Vertogen, *God, neem ik aan? Het ongrijpbare van theologie en natuurkunde*, Zoetermeer: Meinema 2000.

zijn schepselen in hun waarheid. Enerzijds betekent dit dat wij via de dingen God kennen. Omdat de dingen hun waarheid van God ontvangen, worden mensen naar de mate dat ook zij kennis van deze waarheid hebben navolgers van God. Via de kennis van de waarheid van de dingen hebben zij kennis van de God die de bron is van hun waarheid. Anderzijds betekent dit dat we de dingen kennen omdat God zich in de dingen aan ons te kennen geeft. 'Kennis is het effect van hun waarheid', zegt Thomas.<sup>54</sup> Daarom is de kennis van de waarheid van de dingen niet slechts het adequaat zien, beschrijven en in hun huidige situatie verklaren ervan. Zij bestaat in het kennen van God als de volheid van waarheid, goedheid en zijn waaruit zij voortkomen, waardoor zij gedragen worden en waarop zij gericht zijn. De goddelijke kennis is de maat van de dingen en de dingen zijn de maat van de menselijke kennis van de waarheid, die uiteindelijk alleen in God te vinden is.<sup>55</sup>

Hoewel hoogtheoretisch en abstract, is dit uiteraard ten diepste een belijdenis. Het is bovendien een belijdenis die in onze tijd aanzienlijk weerbarstiger is dan in de tijd van Thomas. Dat via de kennis van de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid toegang mogelijk is tot iets anders dan deze zintuiglijk waarneembare werkelijkheid, laat zich in de moderniteit moeilijk verdedigen. Dat de wereld waarin wij leven een in zichzelf gesloten geheel is van oorzaken en gevolgen, is de kern van het moderne wereldbeeld en het uitgangspunt van de moderne wetenschap. Dit is wat bedoeld wordt met het fameuze adagium dat de wetenschap de werkelijkheid onderzoekt *etsi Deus non daretur*, alsof er geen God is. God kan niet dienen als verklaringgrond voor wat dan ook. Maar juist daarom is het van belang te zien dat het Thomas niet gaat om een toevoeging van buitenaf aan de zintuiglijke wereld. Het gaat hem om de dingen zoals zij zelf zijn, maar dat is voor hem nu juist hoe zij zijn inclusief de relaties die zij hebben: hoe zij in een groter geheel zijn opgenomen, van een groter geheel afhankelijk zijn, aan een groter geheel bijdragen en op een groter geheel zijn gericht. Zo kennen we ze als we ze kennen, al is het maar omdat kennis zelf een relatie betekent van ons met de dingen en van de dingen met ons. Het gaat bij Thomas om kennis als vorm van hoop op meer en omvattender kennis, om – met opnieuw een gelukkige uitdrukking van Josef Pieper – *der Hoffnungsstruktur kreaturlichen Erkennens*.<sup>56</sup>

54 '... cognitio est quidam veritatis effectus': *Quaestiones disputatae de Veritate*, Q. 1, art. 1

55 Vgl. R. Barth, *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein: Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff* – Thomas van Aquin, Kant, Fichte und Frege, Tübingen: Mohr Siebeck 2004, 61-106. Dit betekent dat het fameuze scholastieke adagium *veritas est adequatio intellectus et rei* niet het naïeve idee veronderstelt dat de kennis de werkelijkheid slechts passief weerspiegelt, of dat er een punt zou bestaan van waaruit *intellectus* en *re* zich zouden laten vergelijken, zoals vaak gedacht wordt; vgl. A. Vennix, *Wat is waarheid? De virtus quaestionis in het licht van Thomas van Aquino*, Best: Damon 1998.

56 J. Pieper, Über das 'negative' Element in der Philosophie des heiligen Thomas von Aquin. In: id., *Philosophia Negativa: Zwei Versuche über Thomas von Aquin*, München: Kösel 1953, 11-45, m.n. 42-45. Dit impliceert uiteindelijk dat technologie als verandering van de werkelijkheid op basis van hoop op een beter leven dan in de huidige situatie mogelijk is, niet gedacht moet worden als toepassing van wetenschappelijke kennis op een buitenwetenschappelijk terrein, maar als respons op de hoop die de werkelijk-

Thomas' visie op kennis van de zintuiglijk waarneembare werkelijkheid geeft dus weinig aanknopingspunten voor de gedachte dat wetenschap alleen door een streng leerstellig kader gehouden kan worden aan wat theologisch gezien haar taak zou zijn. In haar gerichtheid op de waarheid van de dingen is volgens Thomas de wetenschap toewijding aan God en impliciete belijdenis van deze God als schepper, instandhouder en voltooiër ervan. Deze belijdenis impliceert juist een toevertrouwen aan de dynamiek van het onderzoek naar de waarheid zelf. Een universiteit die zich bij het denken van Thomas wil aansluiten is niet de universiteit die, zoals MacIntyre en D'Costa voorstellen, streng de grenzen van haar eigen traditie bewaakt. Het is juist een – met een term van de Franse filosoof Jacques Derrida (1930-2004) – 'onvoorwaardelijke universiteit' die uitsluitend is toegewijd aan de waarheid die mensen steeds op nieuwe, tevoren niet te anticiperen wegen voert.<sup>57</sup>

### *De waarheid in de kakofonie*

De hedendaagse universiteit lijkt stuurloos geworden. MacIntyre en D'Costa staan zeker niet alleen in hun poging een nieuwe, verbindende grondslag te vinden voor de universiteit. De Amerikaanse literatuurwetenschapper Bill Readings suggereert in zijn boek *The University in Ruins* dat verbindende principes in de moderne universiteiten hun kracht verloren hebben. De rede waardoor de universiteit zich zou moeten laten leiden, de verbindende nationale cultuur waaraan zij zou moeten bijdragen, of de wetenschap aan wier normen zij zich zou moeten houden, hebben plaatsgemaakt voor het in zijn ogen lege idee 'excellentie' om de kwaliteit uit te drukken van onderwijs en onderzoek, van onderwijs- en onderzoeksprogramma's en van individuele docenten en onderzoekers. De ene keer betekent 'excellentie' een positieve onderwijs- of onderzoeksevaluatie, de volgende keer betekent het aantrekkelijkheid voor studenten, investeerders of topwetenschappers van elders, de derde keer betekent het publicaties in hoog aangeschreven tijdschriften, participatie in prestigieuze genootschappen, of lidmaatschap van invloedrijke adviesorganen. Juist de leegheid van het concept 'excellentie' is volgens Readings de voorwaarde van de effectiviteit ervan. Deze leegheid zorgt ervoor dat het gebruikt kan worden in publiciteitscampagnes, kan dienen ter recht-

---

heid in zichzelf heeft en een bijdrage aan het doel waarop zij in zichzelf gericht is. Dit brengt ons opnieuw in de nabijheid van de wetenschapsopvatting van Bruno Latour, waar wetenschap en technologie steeds intiem verbonden worden (vgl. P.-P. Verbeek, *De daadkracht der dingen: Over techniek, filosofie en vormgeving*, Amsterdam: Boom 2000). Het valt echter buiten het huidige perspectief om hierop verder in te gaan; vgl. mijn essay 'Homo technologicus: Hedendaagse technologie als religieuze ruimte' voor een verkenning over technologie en religie van de Stichting Toekomstbeeld der Techniek (ter perse; vgl. <<http://www.stt.nl/stt/index.php?module=pagesetter&func=viewpub&tid=1&pid=4>>).

57 J. Derrida, *L'université sans condition*, Paris: Galilée 2001. Voor een lezing van Derrida's voorstellen als liggend in het verlengde van Newmans *Idea of the University*, zie G. Loughlin, *The University Without Question: John Henri Newman and Jacques Derrida on Faith in the University*, in: *The Idea of a Christian University*, l.c., 113-131.

vaardiging van kleinere en grotere veranderingen, bij het onderbouwen van beslissingen om onderzoeksvoorstellen al dan niet voor financiering in aanmerking te laten komen. Het kan zelfs worden gebruikt om academici aan te moedigen om harder te werken of creatiever na te denken.<sup>58</sup>

Readings stelt echter geen terugkeer voor naar welk regulatief principe dan ook. Hij bepleit in plaats van 'ofwel verlichtingsgeloof, ofwel romantische nostalgie' voor een pragmatisme dat accepteert wat er in feite binnen universiteiten gebeurt. De ruïne van een bouwwerk met indrukwekkende, samenhangende structuur die de hedendaagse universiteit als resultaat van allerlei ontwikkelingen geworden is, is voor Readings in principe de adequate uitdrukking van de noodzakelijke dynamiek van de universiteit als instelling die openstaat voor wat zich aan belangwekkends aandient in de eigentijdse cultuur. De universiteit wordt geplaagd door het dilemma dat zij steeds weer lijkt te moeten kiezen tussen – met de titel van een boek van de Canadese emeritushoogleraar Engels W. David Shaw – *Babel and the Ivory Tower*. Babel staat hierbij voor de kakofonie van paradigma's, methoden, gezichtspunten en denkstijlen in de hedendaagse universiteit. De ivoren toren staat voor het gespecialiseerde onderzoek van de individuele briljante geleerde, of meer van deze tijd, voor gespecialiseerde onderzoeksprogramma's in hun door hoog aangeschreven vakgenoten erkende kwaliteit. Shaw wil graag dat universiteiten en beleidsmakers niet steeds de waan van de dag volgen, maar blijven investeren in individueel en kwalitatief hoogwaardig onderzoek zoals dat traditioneel gezichtsbepalend is voor de geesteswetenschappen.<sup>59</sup> Dit is uiteraard sympathiek en voor de geesteswetenschappen is het waarschijnlijk een voorwaarde voor overleven. Maar het Bijbelverhaal suggereert dat de Babylonische spraakverwarring nu juist het resultaat is van een excessieve investering in de ivoren toren. De toren van Babel, waarvan de spits tot in de hemel moest reiken, werd door de mensen gebouwd om een naam te maken voor zichzelf en om te voorkómen dat ze over de hele aarde zouden worden verspreid (Genesis 11, 4). God zorgde er in reactie voor dat het menselijk ras juist wel over de hele aarde verspreid werd en er een waaier van talen en gezichtspunten ontstond. Dit is niet negatief, maar deze versplintering maakt een omvattender gemeenschap mogelijk die verschillen omvat, en daarmee een omvattender inzicht in de waarheid.<sup>60</sup> Het christelijke verhaal van de komst van de Heilige Geest met Pinksteren suggereert ook dat het oplossen van de spanningen en conflicten die met de pluraliteit gegeven zijn, niet ligt in de terugkeer naar een verloren eenheid. Het gaat erom dat ieder de waarheid hoort verkondigen in zijn of haar eigen taal (Handelingen 2, 8).

Leven in Babel als in de ruimte waar in de kakofonie de waarheid verschoonde gaat, is ook de oplossing die Readings voor de universiteit suggereert.

58 B. Readings, *The University in Ruins*, Cambridge/London: Harvard University Press 1995, 54-69; 21-42.

59 W. David Shaw, *Babel and the Ivory Tower: The Scholar in the Age of Science*, Toronto: University of Toronto Press 2005.

60 Vgl. E. van Wolde, *Words Become Worlds: Semantic Studies of Genesis 1-11*, Leiden: Brill 1994.

Hij schrijft opnieuw de modernistische claim te willen denken dat de universiteit het model biedt voor een rationele, voor de moderniteit en het leven daarbinnen adequate gemeenschap. Eerder dan een model voor een ideale samenleving, is de universiteit in zijn ogen de plaats waar de onmogelijkheid van dergelijke modellen kan worden gedacht. De universiteit is en moet zijn wat Readings noemt een 'gemeenschap van dissensus'. De leden ervan moeten het over alles oneens kunnen zijn en hebben in deze zin a priori niets gemeenschappelijk, maar worden samengehouden door het universitaire project van grenzeloze discussie zonder voorwaarden vooraf. Als institutie vraagt de universiteit iedereen verantwoording af te leggen voor wat hij of zij als waarheid beschouwt. Iedereen binnen de universiteit moet handelen volgens de academische mores: waarnemingen en argumenten zo presenteren dat anderen ze kunnen navoltrekken, bereid zijn tot discussie en geen gezagsargumenten hanteren, aangeven wat men anderen verschuldigd is en wat men zelf toevoegt, zich houden aan de maatstaven van wetenschappelijkheid zoals deze binnen de eigen discipline gelden, tenzij er goede, argumentatief verdedigbare redenen zijn om ervan af te wijken. Maar de universiteit kan als instelling niet vaststellen waar ze voor staat of wat ze uitdrukt, wat wetenschap eigenlijk is of waar onderzoek ten diepste goed voor is. In haar feitelijke en voortdurend mogelijke onenigheid over alles, inclusief over wat zij is, over wat haar samenhoudt en waar zij toe dient, is de universiteit volgens Readings wat de Italiaanse filosoof Giorgio Agamben noemt 'een komende gemeenschap':<sup>61</sup> een gemeenschap van de meest uiteenlopende mensen en inzichten, benaderingen en visies, van disciplines en waarheden.

En daarin is zij met een door Thomas van Aquino geschoolde theologische blik tevens te zien als een uitdrukking van de komende gemeenschap van de werkelijkheid zoals zij deze onderzoekt en verzamelt, zoals zij deze ter sprake brengt en zij erdoor wordt aangesproken. De hedendaagse universiteit is in deze zin bij uitstek te zien als uitdrukking van de *Hoffnungsstruktur kreaturlichen Erkennens*. Zij toont niet aan dat de aarde van God is en al wat zij omvat, het land en zijn bewoners (vgl. Psalm 24, 1), maar kondigt deze omvattende presentie van God aan als een situatie die aan het aanbreken is, juist ook in de botsingen die duidelijk maken dat de gezochte overeenkomst nog niet gevonden is. De hedendaagse *University in Ruins* is dus niet een verzameling resten uit het verleden of moet in ieder geval niet zo gezien worden. Zij is een verzameling bouwstenen voor een nog onbekende, maar ons volgens de christelijke traditie als komend heil beloofde toekomst.

Na een lange geschiedenis waarin steeds één denkstijl bepaalde wat de werkelijkheid is, hoe deze benaderd dient te worden en wat werkelijk kan gelden als kennis ervan, is de hedendaagse universiteit de thuisbasis van wat wel 'een mozaïek van stijlen' is genoemd.<sup>62</sup> Maar deze uitdrukking suggereert nog te

61 Readings, *The University in Ruins*, l.c. 20, 180, 187; vgl. G. Agamben, *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1993 (1990).

62 C. Kwa, *De ontdekking van het weten: Een andere geschiedenis van de wetenschap*,

veel harmonie. De voortgaande verzwakking van de disciplines in hun theoretische coherentie en samenhang, en het groeiende belang van verschillende 'studies' die bij elkaar worden gehouden door een specifiek object of door een sociaal relevant veld van vragen en kwesties, brengen de grenzeloze diversiteit van de hedendaagse samenleving de universiteit binnen.<sup>63</sup> Elk idee van een samenhang, verband of patroon lijkt misplaatst in dit proces van permanente deconstructie onder druk van externe krachten en interne dynamieken, van theoretische ontwikkelingen, technologische ontdekkingen en maatschappelijke veranderingen.

Deze chaotische situatie ontlopen en haar niet onder ogen zien, dat is volgens Max Weber in zijn al eerder geciteerde rede *Wissenschaft als Beruf* de ultieme verleiding, waaraan een wetenschapper niet mag toegeven. Hij of zij moet de onzekerheid die dit met zich meebrengt onder ogen zien en op zich nemen:

... vandaag de dag is het de religieuze alledaagsheid. De vele goden, onttoverd en daarom in de gestalte van onpersoonlijke machten, komen uit hun graven, streven naar macht over ons leven en beginnen onder elkaar opnieuw hun eeuwige strijd. Datgene echter wat de moderne mens zo zwaar valt, en de jongere generatie het zwaarste, is opgewassen te zijn tegen een dergelijke alledaagsheid. [...] Want het is zwakte het lot van de tijd niet werkelijk in het gelaat te kunnen kijken.

Toegeven dat je fundamenteel aarzelt in je oordeel over de wereld en waar het met haar naartoe gaat en heen moet: dat is volgens Weber de intellectuele rechtschapenheid waartoe de wetenschapper geroepen is.<sup>64</sup> Weber waarschuwde hier met name tegen de hang naar beleving die hij zo kenmerkend achtte voor zijn tijd, maar hij zou zich vanzelfsprekend ook verzet hebben tegen de ontwikkeling van religieus geïnspireerde totaalvisies of de herintroductie van normatieve tradities om aan deze onzekerheid te ontsnappen. Het onvermogen de realiteit werkelijk onder ogen te zien, is volgens Weber zelfs in belangrijke mate te wijten aan de christelijke religie. Omdat zij het bestaan van maar één God als feit op de wereld projecteert, onttrekt zij de strijd tussen de goden aan het blikveld. Hiermee verdwijnt wat Weber beschouwt als de fundamentele menselijke taak uit het zicht, de taak om als individu uit te maken welke van de mogelijke, fundamenteel tegenstrijdige waarden en mogelijkheden voor hem God is en welke de duivel. Daarom zou ook een overmatig vertrouwen in 'de' wetenschap en haar methode, of in een bepaalde wetenschappelijke benadering als garantie tot ware kennis en maatschappelijke vooruitgang, zijn instemming niet krijgen. Wij moeten volgens Weber

Amsterdam: Boom 2005, m.n. 335-351. De notie 'denkstijl' in dit boek verwijst naar het werk van Karl Mannheim.

63 Zie P. Kamuf, *The Division of Literature: Or the University in Deconstruction*, Chicago/London: University of Chicago Press 1997, m.n. 133-161.

64 M. Weber, *Wissenschaft als Beruf* (1919). In: J. Winckelmann (ed.), *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr 1988, 582-613, hier 605 (vert. aut.), 612-613.

inzien dat wij niet anders kunnen dan in de gefragmenteerdheid die bij de moderne conditie hoort aan het werk gaan en beantwoorden aan de eisen van de dag, zowel persoonlijk als beroepsmatig. Hierbij kunnen wij, zoals Socrates, slechts steun vinden in een private demon die de lijn van het eigen leven en, als onderzoeker, het eigen onderzoeksproject vasthoudt.<sup>65</sup>

Niettemin verkondigt Weber in *Wissenschaft als Beruf* dat de wetenschap, wil men haar goed kunnen beoefenen, begrepen moet worden als een gesecculariseerde variant van hetgeen de christelijke traditie 'roeping' noemt. Een religieuze subtekst doortrekt al Webers reflecties op wetenschap, en met name op wat haar dynamiek uitmaakt:

Vandaag de dag is onder jongeren de voorstelling wijdverbreid dat de wetenschap een algoritme zou zijn geworden, en dat in laboratoria of tussen de statistische dataverzamelingen alleen met het koele verstand en niet 'met hart en ziel' geproduceerd zou worden, als 'in een fabriek'. Waarbij vooral moet worden opgemerkt dat hierbij meestal noch over dat wat in een fabriek gebeurt, noch over wat in een laboratorium plaatsvindt ook maar enige duidelijkheid bestaat. Zowel hier als daar moet mensen iets *invallen* willen zij iets waardevols presteren. Deze inval laat zich niet afdwingen.<sup>66</sup>

Weber heeft weinig op met de gedachte dat wetenschap een religieus aspect zou kunnen hebben. 'Vandaag de dag kan niemand betwijfelen dat wetenschap areligieus is', schrijft hij. Niettemin, met al hun noodzakelijke experimente, methodologische competentie en discipline, zijn wetenschappers afhankelijk van het genadige moment dat het juiste inzicht ontstaat dat zich met geen enkele analyse of calculatie laat afdwingen. Weber gebruikt het woord *Eingebung*, hiermee benadrukkend dat het gaat om iets wat van buiten komt en niet onder de controle van wetenschappers valt. 'Ideeën komen op hun eigen tijd, niet als wij het willen.'

Wetenschap dus als afhankelijk van openbaring? Wetenschap eerder als toewijding aan de verwachting van openbaring, en de universiteit als plaats waar deze toewijding vorm krijgt en wordt uitgedrukt. Jacques Derrida gaat nog een stap verder en herleidt de academische titel 'professor' tot de religieuze professie, de openbare verklaring van onvoorwaardelijke toewijding aan God van mensen die toetreden tot het religieuze leven. Zij geven hun gebondenheid op aan alles wat kan bijdragen aan geluk en levensvervulling om alleen toegewijd te zijn God. Dat iemand aan God al zijn of haar bezittingen afstaat, zijn hele leven en haar volledige kennis, zo schrijft Thomas van Aquino in navolging van paus Gregorius de Grote (540-604), *betekent een offer*. Dit offer omvat de vrijheid – 'mensen dierbaarder dan wat dan ook' – om te kiezen, wat betekent dat het hele leven geofferd wordt aan de gehoorzaam-

65 Ibid. 613. Voor Max Webers 'demonologie' en de betekenis ervan in zijn leven en werk, zie J. Radkau, *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, München/Wien: Carl Hanser Verlag 2005, 806-811.

66 Weber, *Wissenschaft als Beruf*, l.c. 589 (vert. aut.).

heid aan God die men bezig is steeds verder te leren kennen en daarmee aan de waarheid die men bezig is te ontdekken.<sup>67</sup> In de ware zin van het woord professor zijn betekent niet zichzelf deel maken van de bestaande universiteit met haar criteria voor wetenschappelijkheid en academische excellentie. Het betekent toewijding aan kennis en waarheid in welke zin het zich ook aandient en waarheen zij ook voert, ook als dat het overschrijden van de gebruikelijke criteria van wetenschappelijkheid betekent. Alsof, zegt Derrida, 'het einde van het werk aan het begin van de wereld stond'. Dat wil zeggen, alsof dat wat wij van de werkelijkheid leren kennen dankzij de specifieke verbondenheid met en betrokkenheid bij de wereld, datgene is wat ons tot deze betrokkenheid verlokt.<sup>68</sup>

De waarheid die wij aan het eind ontdekt blijken te hebben, is de waarheid die ons vanaf het begin tot deze ontdekkingstocht verlokte, is de visie van Thomas van Aquino. Bij hem, als gelovige denker, geen 'alsof'. Daarom is onvoorwaardelijke toewijding aan de zoektocht naar de waarheid, toewijding aan God als het einddoel van deze zoektocht. In het zoeken zijn wij op weg en door de weg zijn we met het doel verbonden. Voor zover de disciplines aan de universiteit zich laten verstaan als toewijding aan de waarheid, is de universiteit het thuis van de theologie. Voor zover de theologie zichzelf toont als onvoorwaardelijke openheid voor de waarheid die volgens de belofte waaraan de christelijke tradities de herinnering bewaren bezig is te komen, is zij haar plaats aan de universiteit waardig. Een 'professor' te zijn in de zin van Derrida betekent jezelf toevertrouwen aan de waarheid die zich zal openbaren, onder meer door jouw nog te verrichten onderzoek in samenhang met het nog te verrichten onderzoek van anderen. Ik kan niet op eigen kracht beloven, maar ik kan wel zeggen te hopen en te vertrouwen dat deze tekst een inauguratie is tot een professoraat in deze zin, en van plan te zijn verder te gaan om mij daaraan toe te wijden. Want, nog een keer met Max Weber: 'Das Wahre ist die Wahrheit.'<sup>69</sup>

### *Verder onderzoek*

Ooit verhoopte men van wetenschap vooral zekere kennis, en op basis daarvan maatschappelijke stabiliteit in een roerige tijd, als alternatief voor de religie die haar geloofwaardigheid en daarmee haar stabiliserende kracht verloren had.<sup>70</sup> Maar evenals religie blijkt de wetenschap bij nader toezien maar zeer beperkt zeker in haar resultaten. Wetenschap is bovendien een rommelig conglomeraat van praktijken en vormen van interactie tussen wetenschappers onderling, wetenschappers en hun onderzoeksobjecten, en wetenschap-

67 Thomas Aquinas, *Summa theologiae* II-II, Q. 186, articulus 6.

68 Derrida, *L'université sans condition*, l.c., passim.

69 Dit waren volgens zijn vrouw Marianne zijn laatste woorden op zijn sterfbed. Vgl. M. Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Heidelberg: Schneider 1950 (1926), 711.

70 Vgl. S. Toulmin, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, New York: The Free Press 1990.

pers en de samenleving die hun het werken mogelijk maakt.<sup>71</sup> Wetenschappelijk succes blijkt te wordt bepaald door een vaak alleen achteraf te doorgronden combinatie van intelligentie, technologisch vernuft, sociaal vermogen, organisatiekracht, charisma, geluk en politiek inzicht. Dit betekent op geen enkele manier een devaluatie van de waarde van wetenschap, maar levert een meer realistisch beeld op van hoe deze waarde ontstaat en wat er nodig is om haar te behouden.

Een belangrijke ontdekking van de godsdienstwetenschap aan het begin van de vorige eeuw was dat niet God of de goden de oorzaak zijn van de godsdienst, maar dat de godsdienst de bron is van God en goden. Godsbeelden, rituelen, gedragspatronen en voorschriften vormen een veld waarbinnen het woord 'God' zinvol kan worden gebruikt. Dit impliceert echter geenszins dat God of de goden niet zouden bestaan. Als de profeet Jesaja zegt dat de goden van de volken door mensen gemaakt zijn en door mensen gedragen moeten worden en daarom een last zijn, maar dat de God van Israël haar of zijn mensen draagt en in hun nood zal blijven dragen, dan spreekt deze profeet niet tegen dat ook het spreken over, het vereren van en het handelen in gehoorzaamheid aan de God van Israël mensenwerk is en volledig als zodanig begrepen kan en moet worden (vgl. Jesaja 44). Hij belijdt wel dat zich in dit mensenwerk iets openbaart wat zich niet tot deze menselijke praktijken laat herleiden, maar dat er de bron van is en in deze zin 'van buiten' komt. Ook Jesaja weet dat God niet 'echt' op een troon zit in een zaal vol wierook (vgl. Jesaja 6), maar hij meent wel dat hij in het spreken over deze God op zijn troon, die hem volgens het beeld bovendien gereinigd heeft en gezonden om zijn woord te spreken, de oorsprong, de draagkracht en het doel van het bestaan ter sprake brengt.<sup>72</sup> Over God kan gesproken worden omdat over God gesproken wordt, maar dat betekent niet dat deze God een illusie is die door de taal in stand wordt gehouden. Ook de ontdekking dat er niet eerst een object is en vervolgens een wetenschap die dit object kent, maar dat de werkelijkheid die de wetenschap onderzoekt evenzeer door deze wetenschap zelf tot de te onderzoeken en te kennen werkelijkheid wordt gemaakt, betekent niet dat wetenschappelijke kennis een illusie zou zijn, uitsluitend het product van sociale verhoudingen en van visies die deze uitdrukken en legitimeren.

De ontdekking van deze performativiteit van het spreken en handelen in religie en wetenschap maakt wel het onderscheid tussen wetenschap en niet-wetenschap vloeiend.<sup>73</sup> Eerder dan te proberen de scherpe grens in ere te

71 Zie S. Sapin, *Leviathan and the Air-pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life*, Princeton: Princeton University Press 1985.

72 Volgens de op het moment gebruikelijk visie stammen Jesaja 6 en Jesaja 44 overigens van verschillende auteurs. De hoofdstukken 1-39 worden toegeschreven aan Jesaja, de hoofdstukken 40-55 aan de zogenoemde deuterio-Jesaja en de hoofdstukken 56-66 aan een zogenoemde trito-Jesaja.

73 Over de betekenis van performativiteit in deze zin, vgl. E. Borgman/L. ten Kate/B. Philipsen, On the Aporetic Performativity of Memoria and Testimony, in the Light of W.G. Sebald's Story 'Max Ferber' – with a Theological Respons. *Literature and Theology* 2005; 19: 200-220; E. Borgman, Responsibly Performing Vulnerability: Salman Rushdie's *Fury* and Edgar Laurence Doctorow's *City of God*. In: G.W. Ortis/C.A.B.

herstellen, lijkt het van belang de kennis van de uiteenlopende praktijken die zichzelf als wetenschap presenteren en in de huidige universiteit plaatsvinden, intensiever met elkaar te verbinden en te confronteren. Wat noemen zij kennis en hoe verhoudt dat zich tot wat in andere disciplines als kennis geldt? Wat noemen de verschillende disciplines waar, wat rationeel, wat een geldig argument of een overtuigend bewijs? En hoe zijn de overeenkomsten en verschillen te waarderen? Het zal duidelijk zijn dat dan niet langer de centrale vraag is onder welke voorwaarde de theologie wetenschap is of kan zijn.<sup>74</sup> Veel belangrijker is de vraag wat de theologie in het voortdurend veranderende, instabiele en bij tijden chaotische geheel van academische disciplines die de universiteit vormen, aan de onderlinge discussie bijdraagt.

Dit is geen slinkse poging onder beoordeling door niet-theologen uit te komen. In deze visie laat de theologie echter niet haar wetenschappelijke legitimiteit zien door in haar onderzoeksaanpak of in de wijze waarop zij kennis verantwoordt op bijvoorbeeld de natuurwetenschappen te lijken, en ook niet door bij de resultaten van de natuurwetenschappen aan te sluiten of minstens aan te tonen dat zij daarmee, ondanks de schijn van het tegendeel, geen onoverkomelijke problemen heeft. Het gaat niet om een verzoening van schepingsgeloof en wetenschappelijk bewezen evolutietheorie, noch om het harmoniëren van nieuwe natuurkundige theorieën over ruimte en tijd met noties in religieuze tradities. Theologie laat haar wetenschappelijke belang zien wanneer zij op zinvolle wijze met de natuurwetenschappen in gesprek kan gaan en wanneer zij als theologie vanuit haar eigen onderzoekspraktijk aan dat gesprek een bijdrage heeft te leveren die ook voor de natuurwetenschappen nieuw en van belang is.<sup>75</sup>

Dit is niet hetzelfde als dat natuurwetenschappers het van belang moeten vinden. Zoals binnen alle vakgebieden is onder natuurwetenschappers de diversiteit aan visies over het eigen vak zeer groot, en zeker die over de relatie met andere vakken en disciplines, en de relatie met de theologie in het bijzonder. Bovendien, de theologie bewijst haar waarde mede in het gesprek met andere disciplines, niet doordat zij positief wordt beoordeeld door vertegenwoordigers van andere wetenschappen. Net zomin als de waarde van andere wetenschappen afhangt van het oordeel erover door theologen of de theologie.

De vraag is of er een overtuigende theologische visie mogelijk is op de universiteit en op de praktijk van de vakken daarbinnen en hun inzet, die het

Joseph (ed.), *Theology and Literature: Rethinking Reader Responsibility*, New York/Basingstoke: Palgrave MacMillan 2006, 147-172.

74 Nog steeds een geregeld terugkerende vraag. Vgl. bijvoorbeeld K. Hilberdink (red.), *Van God los? Theologie tussen godsdienst en wetenschap*, Amsterdam: Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen 2004.

75 Dit impliceert een visie op het zogenoemde Science and Religion Debate dat sterk afwijkt van wat op dit terrein gebruikelijk is. Voor een indruk van mijn positie, zie E. Borgman, Intelligent ontwerp of prachtig toeval? Weerbarstige wetenschap als vindplaats van theologische vragen. *Tijdschrift voor Theologie* 2005; 45: 229-239.

mogelijk maakt dat de theologie haar plaats tussen de andere disciplines inneemt. Enkele grondlijnen van deze visie heb ik hier geschetst, maar er is nog veel onderzoek nodig. Is er werkelijk een alternatief mogelijk voor de gebruikelijke visie op natuurwetenschappelijk onderzoek en natuurwetenschappelijke kennis, waarin de natuurwetenschappen zichtbaar worden als religieus geladen praktijken? Voegt dit in vergelijking met de heersende visie nieuwe, belangwekkende inzichten toe? Hoe zit dit voor de sociale wetenschappen, de geesteswetenschappen, de bestuurswetenschappen, de rechtswetenschappen en de medische wetenschappen?<sup>76</sup> En als dit kan, wat is in de zo getekende context dan de eigen taak van de theologie? Welke methodologische en kentheoretische gevolgen heeft een dergelijke alternatieve plaatsing van de theologie? Moet zij ertoe overgaan de aandacht te richten op nieuwe thema's? Moet zij werk maken van nieuwe benaderingen van de werkelijkheid en nieuwe methoden om ideeën en opvattingen te toetsen?

En van een andere orde: is het wellicht mogelijk om vanuit de theologie overtuigende aanzetten te geven voor een nieuwe visie op de samenhang van de universiteit als 'komende gemeenschap' van mensen en dingen die van onderaf ontstaat, in de heersende chaos en kakofonie?<sup>77</sup> Een visie die haar zichtbaar maakt als een voorafschaduwing van een bijdrage aan een kosmos die, zoals de eerste hoofdstukken van het Bijbelboek Genesis suggereren, een omvattende gemeenschap is. Zo zingt zij dan de lof van de God die alles en allen in het bestaan heeft geroepen, het gedragen en behoed heeft, en die hen tot de realisering van hun doel brengt in de gemeenschap met elkaar. Het zou een verrassend nieuw leven betekenen voor het idee van een katholieke universiteit. In aansluiting bij centrale gedachten uit *Gaudium et Spes* zou de eigen katholieke bijdrage gezien worden niet in het vasthouden van eenheid en het verzet tegen vermeende of reële bedreigingen ervan, maar in het samenbrengen van wat zich nu nog als pure diversiteit voordoet met het oog op samenhang in een komende, waarlijk omvattende eenheid.<sup>78</sup> De beste plaats voor een theologie is binnen een katholieke universiteit in deze zin.

76 Dit ligt in het verlengde van onderzoeksideeën en -aanzetten die ik ontwikkelde tijdens mijn werk aan het interdisciplinaire Heyendaal Instituut voor theologie, wetenschappen en cultuur van de Radboud Universiteit Nijmegen, met name in de periode van 2004 tot 2007 toen ik van dit instituut directeur was.

77 'Dingen' gebruik ik hier, in navolging van Bruno Latour, als aanduiding voor de niet-menselijke natuur die via de wetenschappen op een specifieke manier tot spreken wordt gebracht; vgl. B. Latour, *We have Never Been Modern*, l.c., 142-145: The Parliament of Things; id., *La politique de la nature*, Paris: La Découverte 2004; id., From Realpolitik to Dingpolitik: or How to Make Things Public. In: B. Latour/P. Weibel (ed.), *Making Things Public: Atmospheres of Democracy*, Karlsruhe/Cambridge: Center for Arts and Media/The MIT Press 2005, 14-41.

78 Aan het Woodstock Theological Center van Georgetown University in Amerika leidt John Haughey het zogenoemde Catholic Higher Education Project. Daarin wordt gewerkt aan een visie op katholiciteit van Amerikaanse colleges en universiteiten die samenhang en katholiciteit nadrukkelijk opvat als product van diversiteit. Dit lijkt mede voort te komen uit verzet tegen het soort rigide leerstellige katholiciteit dat naar het zich langere tijd liet aanzien de katholieke instellingen voor hoger onderwijs in de Verenigde Staten zou worden opgelegd via de implementatie van apostolische constitutie *Ex Corde Ecclesiae* (15 aug. 1990). Zie <<http://woodstock.georgetown.edu/programs/che.htm>>.

## 6 De God van het onderzoeksprogramma

Alles in deze tekst tot nog toe was theologie, al was het meeste geen theologie. Er werd relatief weinig rechtstreeks over God gesproken. Dit hangt samen met de wijze waarop ik God als onderzoeksprogramma opvat. Dat God een onderzoeksprogramma is, zoals de ondertitel van dit boek zegt, is in eerste instantie een polemische these: God is geen statische waarheid of absolute zekerheid, maar een open onderzoeksprogramma waarin wat God is gezocht moet worden en nog aan het licht moet komen. Om God aan het licht te laten komen, is onderzoek naar de geschiedenis nodig, voor hedendaagse mensen onderzoek naar de geschiedenis van de moderniteit, naar de actuele heropleving van religie in het heden en de betekenis daarvan, naar de wijze waarop mensen door zich in te zetten voor het goede leven hun leven vormgeven, de cultuur opbouwen en zo God zoeken, en naar de universiteit en de wetenschappen als de plaatsen waar in onze cultuur op toegespitste wijze over betekenis, waarheid en goedheid wordt gediscussieerd. Steeds is God aan de orde en staat God op het spel als oorsprong, dragende grond en doel. Dat heb ik in de vorige hoofdstukken in enig detail proberen duidelijk te maken, als voorspel voor verder onderzoek. Maar de vraag hoe het nu juist God was die bij dit alles betrokken is, bleef tot nog toe vrijwel onbesproken.

### *De zich lokaliserende God*

De titel van dit boekje is ontleend aan een tekst waarin God zelf de goddelijke aanwezigheid tegenover Mozes lokaliseert:

God sprak: 'Kom niet dichterbij en doe je sandalen uit, want de plaats waar je staat is heilige grond.' En God vervolgde: 'Ik ben de God van jouw vaders, de God van Abraham, de God van Isaak en de God van Jakob.' De Machtige sprak: 'Ik heb de ellende van mijn volk in Egypte gezien, de jammerklachten over hun onderdrukkers gehoord; Ik ken hun lijden. Ik ben afgedaald om hen te bevrijden uit de macht van Egypte, om hen weg te leiden uit dit land, naar een land dat goed en ruim is, een land dat overvloedt van melk en honing... De roep van de Israëlieten is nu tot Mij doorgedrongen en Ik heb ook gezien hoe de Egyptenaren hen onderdrukken (Exodus 3, 5-9).

De Duitse, in het Oostenrijkse Salzburg werkende theoloog Hans-Joachim Sander heeft dit op de formule gebracht dat God in de Bijbelse tradities niet zozeer een wat- of een wie-identiteit heeft, maar een waar-identiteit. Wie of wat God is, blijft een ondoorgrondelijk mysterie, maar God identificeert zich door middel van een plaatsbepaling. Bevrijdende aanwezigheid bij pijn en onderdrukking, dat is God. Wat wij aan zicht krijgen op wat en wie God is, komt hieruit voort. Daarom is het lezen van de tekenen van de tijd waartoe het Tweede Vaticaans Concilie in *Gaudium et Spes* aanspoort, een in strikte zin theologische opdracht. God wordt gekend in het lezen van de plaatsen waar God aanwezig is. God is aanwezig op de plaatsen waar om godheid en waarheid gestreden wordt en waar zich in deze strijd bevrijding aankondigt tot een nieuwe, Godgegeven toekomst.<sup>1</sup>

Sander spreekt in dit verband, met een woord van de Franse filosoof Michel Foucault (1926-1984), van 'heterotopieën'.<sup>2</sup> Waar utopieën beelden zijn van een ideale wereld die nergens bestaat, maar die als model dient voor de bestaande wereld, met alle gevaren van dien, zijn heterotopieën plaatsen waar de homogeniteit van de ruimte doorbroken wordt en andere mogelijkheden aan het licht komen dan die in de heersende cultuur zijn gerealiseerd. In een samenleving waar de dood zoveel mogelijk wordt uitgebannen, is het kerkhof de heterotopie waar de dood juist centraal staat en het onzichtbare van de cultuur zichtbaar wordt. Vanuit een dergelijke heterotopie kan vervolgens wat als normaal geldt, gelezen worden als het resultaat van een strijd die ertoe leidde dat wat thans onzichtbaar is verdrongen werd. Zo krijgt het verdrongene in ieder geval in de geschiedschrijving iets van zijn rechtmatige plaats terug.<sup>3</sup> In de theologie die ik hier voorstel worden de momenten van opleving van de religie in de hedendaagse cultuur gezien als heterotopieën in deze zin. De contemporaine situatie en de geschiedenis van de moderniteit worden herlezen vanuit wat in deze heterotopieën zichtbaar wordt.<sup>4</sup>

- 1 H.-J. Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.
- 2 Ibid. 31-37. Zie M. Foucault, 'Des espaces autres', in: id., *Dits et écrits 1954-1988*. Tome IV: 1980-1988, Paris: Gallimard 1994, 752-762. Foucault schreef dit korte opstel in 1967, maar publiceerde het pas in 1984. Het begrip 'heterotopie' heeft met name ingang gevonden in het theoretiseren over de stad en de architectuur; vgl. L. De Caeter, *De capsuleaire beschaving: Over de stad in het tijdperk van de angst*, Rotterdam: NAI Uitgevers 2004.
- 3 Zoals bekend zijn voor Foucault in zijn eigen theorievorming de gevangenis, de kliniek en de seksualiteit dergelijke onthullende heterotopieën van de moderniteit; vgl. zijn *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, Paris: PUF 1963; id., *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Paris: Gallimard 1975; id., *Histoire de la sexualité*. Tome I: *La Volonté du Savoir*, Paris: Gallimard 1976; Tome II: *L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard 1984; Tome III: *Le souci de soi*, Paris: Gallimard 1984.
- 4 Voor andere pogingen theologisch aan te sluiten bij aanzetten van Foucault, zie J. Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn: Schöningh 1999; Ch. Bauer/M. Hölzl (Hg.), *Gottes und des Menschen Tod? Die Theologie vor der Herausforderung Michel Foucaults*, Mainz: Matthias-Grünwald 2003; J. Bernauer/J. Carrette (ed.), *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*, Aldershot: Ashgate 2004.

Maar de religie in haar chaotische ervaring is niet de enige heterotopie die theologisch van belang is. Het is zelfs niet de voornaamste. Theologisch gaat het veel meer nog om de heterotopieën die *Gaudium et Spes* 'tekenen van de tijd' noemt en waarin de als mogelijk heilzame toekomst aanbreekende aanwezigheid van God zichtbaar wordt. Dit zijn de plaatsen van de waar-identiteit van God, de plaatsen waar God als God zich openbaart en op het spel staat. Sander ziet de Bijbelse geschriften als een reeks getuigenissen van heterotopieën. Het zijn plaatsen die buiten de gewone orde staan en waar daarom andere mogelijkheden aan het licht komen, plaatsen waar de eigen zeggingskracht herontdekt wordt van de tradities die van deze mogelijkheden getuigen, doordat deze tradities uit hun schijnbare harmonie met de heersende logica worden bevrijd. De God die zich aan Mozes openbaart is wel de God van Abraham, Isaak en Jakob, maar wat dat betekent wordt pas zichtbaar vanuit de openbaring in de brandende doornstruik. Zoals God door zijn verbond en zijn belofte gebonden was aan de rondzwerfende Abraham, zo zal God zich tonen als degene die zich aan zijn volk bindt als bevrijder uit onderdrukkende structuren, al zijn die nog zo sterk en zo bepalend voor de situatie. De tien plagen die nodig zijn om te zorgen dat farao de Israëlieten laat wegtrekken (Exodus 7, 14-12, 33), tonen zowel de taaheid aan van de structuren waarmee de Egyptenaren hen onderdrukken als Gods overmacht tegenover zelfs deze structuren. In het Oude Testament zijn het bij uitstek de profeten die opnieuw de wereld leren zien als de plaats waar God de toekomst van bevrijding al aan het realiseren is die onder de heersende verhoudingen onmogelijk is, maar niettemin onweerstaanbaar binnenbreekt. Zoals Psalm 118 het samenvat:

De steen door de bouwers afgekeurd,  
die steen is hoeksteen geworden.  
Dat is het werk van de Machtige,  
een wonder is het in onze ogen (vers 22-23).

In deze zin heeft het ook theologische betekenis dat de Bijbelse teksten pas na de tijd van de profeten hun huidige redactie kregen. De profeten formuleren het perspectief waarin de hele geschiedenis vanaf het begin al stond en dat ook voor hen nog niet gerealiseerd is, maar als belofte van toekomst hun leven vormgeeft en al het leven na hen en voor hen, vanaf de schepping van de wereld tot haar einde.<sup>5</sup>

Voor christenen is de geschiedenis van Jezus de heterotopie bij uitstek, en dan met name zijn kruisdood. Dat deze plaats van verschrikking, pijn en schijnbare ondergang van alle hoop de plaats is waar God bevrijdend aanwezig is en laat zien wie deze God is, daar draait de christelijke traditie om.

5 Vgl. voor deze visie op de profeten en de centrale betekenis van Psalm 118 in het Bijbelse perspectief op de geschiedenis, zie A.J. Heschel, *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism*, New York: Meridan Books 1960; id., *The Prophets*, s.l.: The Jewish Publication Society of America 1962.

Tegelijkertijd kost het moeite om precies dit vast te houden en is er steeds en wordt er steeds weer gestreden over deze kwestie.<sup>6</sup> De apostel Paulus noteert in zijn brief aan de christenen van Filippi de tekst van een hymne die waarschijnlijk al bestond, en waarin de verheven betekenis van Jezus als Gods Gezalfde wordt gezocht in zijn bereidheid van deze verhevenheid af te zien:

Hij die bestond in de gestalte van God  
 heeft zich niet willen vastklampen aan zijn gelijkheid met God,  
 maar heeft zichzelf ontledigd  
 en de gestalte aangenomen van een slaaf.  
 Hij is aan de mensen gelijk geworden.  
 En als mens verschenen  
 heeft Hij zich vernederd;  
 Hij werd gehoorzaam tot de dood,  
 de dood aan een kruis.  
 Daarom ook heeft God Hem hoog verheven  
 en Hem de naam verleend  
 die boven alle namen is,  
 opdat in de naam van Jezus  
 zich iedere knie zou buigen,  
 in de hemel, op aarde en onder de aarde,  
 en iedere tong zou belijden  
 tot eer van God, de Vader:  
 de Heer, dat is Jezus Christus (Filippenzen 2, 6-11).

Jezus wordt, aan het eind van het evangelie volgens Marcus, vanwege zijn godverlaten dood – ‘Mijn God, mijn God, waarom heb jij mij in de steek gelaten?’ (Psalm 22, 2) – door een Romeinse centurio die erbij stond, ‘zoon van God’ genoemd (Marcus 15, 33-39). Alles staat of valt met het vasthouden aan de weerbarstigheid van deze en vergelijkbare uitspraken. Er blijken hierbij nogal wat bedreigingen te zijn. Gods betrokkenheid bij het lijden kan worden gerelativeerd. Het lijden kan worden gepresenteerd als prestatie of verdienste van Jezus, of gehoorzaamheid aan een mysterieus goddelijk plan, en zo als in zichzelf goed in plaats van als kwaad. De verrijzenis kan zozeer worden benadrukt als Gods bevestiging van Jezus’ leven in de lijn van de profeten, dat de nederlaag van het kruis buiten beeld verdwijnt. Het kruis kan worden omgeduid tot teken van Jezus’ onverschilligheid voor en zijn verhevenheid ten opzichte van de wereld van pijn en dood. De strijd rond de dogma’s over de verhouding tussen Jezus en God, en over Jezus’ status als zelf én God én mens, kan worden begrepen als uitdrukking van de wil vast te houden aan het kruis als weerbarstige religieuze heterotopie. Zoals vaker verduisterde hierbij de strijd over woorden en interpretatieschema’s echter geregeld de

6 Vgl. L.W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans 2003.

inzet van de strijd.<sup>7</sup> Maar het kruis kan zijn betekenis als heterotopie alleen behouden wanneer het alle interpretatieschema's blijft doorbreken.<sup>8</sup>

### *Het heden openen als plaats van bevrijdende toekomst*

Gods bevrijdende betrokkenheid bij Jezus' geschiedenis tot en met zijn lijden en dood, en tot en met zijn verrijzenis uit de doden, dat is het christelijke paradigma van Gods betrokkenheid bij de wereld. Voor de theologie betekent dit dat zij in de heterotopieën die zich aandienen als 'tekenen van de tijd' deze verborgen, voor de heersende logica onzichtbare bevrijdende presentie moet weten te zien en geloofwaardig ter sprake moet weten te brengen. Dit vraagt van de theoloog geloof dat deze presentie er is, hoop dat zij aan het licht zal komen en voldoende liefde voor degenen die in de betreffende heterotopie betrokken zijn om het vereiste geduld en de benodigde toewijding op te brengen. In beginsel komen alle in hoofdstuk 4 genoemde – en nog tal van daar ongenoemde – plaatsen in aanmerking voor een dergelijk heterotopisch onderzoek. Sommige heterotopieën zijn echter binnen de context van onze cultuur paradigmatisch. Zo lijkt het mij een vraag van levensbelang of vanuit theologisch gezichtspunt iets over de *Shoah* te zeggen valt dat enerzijds recht doet aan het unieke verlies aan zin en betekenis van elke vorm van cultuur die de kampen representeren, en anderzijds daarbinnen Gods bevrijdende,

- 7 Vgl. A. Grillmeier, *Jesus Christus im Glauben der Kirche*. Band 1: Bd. 1: *Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1979; Band 2/1: *Das Konzil von Chalcedon (451), Rezeption und Widerspruch (451-518)*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1986; Band 2/2: *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1989.
- 8 Voor het kruis als in het Nieuwe Testament alle theorieën en vormen van betekenisgeving aandrijvende gebeurtenis, die tegelijkertijd zelf aan het theoretiseren en de betekenisgeving ontsnapt, zie R.A. Harrisville, *Fracture: The Cross as Irreconcilable in the Language and Thought of the Biblical Writers*, Grand Rapids: Eerdmans 2006. – De gesignaleerde gevaren laten zich niet bestrijden door strak vast te houden aan dogma of geloofsleer. Een 'hoge' christologie kan evenzeer Gods heilzame betrokkenheid bij lijden en dood ontkennen als een 'lage' christologie, en een klassieke visie op de kruisdood als offer kan het kruis instrumentaliseren, evengoed als een moderne nadruk die uitsluitend aandacht heeft voor de verrijzenis als verkondiging dat de 'zaak' van menselijkheid waar Jezus' leven voor stond de kruisdood kan trivialisieren. Jon Sobrino's recent door de Romeinse instanties veroordeelde christologie vanwege een vermeend tekort in de mate waarin hij Jezus met God verbindt (zie J. Sobrino, *Christology at the Crossroads: A Latin American Approach*, Maryknoll: Orbis 1978; id., *Jesus the Liberator: A Historical-theological Reading of Jesus of Nazareth*, Maryknoll: Orbis 1993, id., *Christ the Liberator: A View from the Victims*, Maryknoll: Orbis 2001; vgl. de notificatio van de Congregatie voor de Geloofsleer 'Over de werken *Jesu Cristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret en La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas* van pater Jon Sobrino S.J.' van 26 nov. 2006 en de bijbehorende toelichting van dezelfde datum) valt volgens mij op dit punt weinig te verwijten, terwijl het eerste deel van het recente boek over de christologie van de paus (J. Ratzinger – Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*. Teil I: *Von der Taufe in der Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007) voortdurend suggereert dat er nog iets aan de menselijke geschiedenis van Jezus moet worden toegevoegd om de ware religieuze betekenis ervan in beeld te krijgen.

leven-behoudende en -gevende presentie weet waar te nemen en geloofwaardig ter sprake weet te brengen.<sup>9</sup>

Uiteindelijk staat hier veel meer op het spel dan de geloofwaardigheid van de theoloog of van de theologie. Uiteindelijk staat de geloofwaardigheid van God zelf op het spel zoals deze door de christelijke traditie wordt verkondigd. Wanneer het langere tijd niet zou lukken in de heterotopische plaatsen van onze wereld de presentie van deze God te vinden, dan heeft het zoeken ernaar blijkbaar geen zin en laat deze presentie zich klaarblijkelijk niet vinden. Het is niet onmogelijk dat de christelijke tradities dankzij deze ontdekking op een heel andere, nu niet te anticiperen manier naar de wereld en het leven erbinen blijken te kunnen verwijzen. Het theologische onderzoeksprogramma dat ik hier voorleg is dan echter ten einde, want niet langer vruchtbaar.<sup>10</sup>

Hans-Joachim Sander brengt het theologisch blijven op de heterotopische plaatsen van Gods verborgen aanwezigheid in verband met de redeneerwijze die Charles Sanders Peirce (1839-1914) ‘abductie’ noemt.<sup>11</sup> Het gaat om een manier van redeneren die wat in de bestaande logica een anomalie is, tot uitgangspunt neemt voor een nieuwe visie en een nieuw theoretisch kader, waarin het als begrijpelijk verschijnt. ‘Abductie’ betekent de situatie waarin de gebruikelijke visie vastloopt en die zich dus in die zin voordoet als plaats van mislukking, net zolang doorlopen, bekijken, van een andere kant benaderen, mentaal herzien en intellectueel herstructureren – Peirce vat dit samen als *musings*: peinzen, mijmeren – tot zij verschijnt als teken van iets nieuws en de onderdelen ervan zich tonen als de bouwstenen van iets tot op dat moment onvoorzien wat er eigenlijk altijd al in verscholen lag, maar pas nu aan het licht kan komen. Het gaat om uitgelokte creativiteit die werkelijk tot nieuwe inzichten kan leiden: volgens Peirce speelt abductie een centrale rol in de wetenschappen en is ontontbeerlijk voor hun vooruitgang.<sup>12</sup> Wie over wetenschappelijke theorievorming slechts denkt in termen van inductie en deductie, ziet haar als statisch en kan bijvoorbeeld niet begrijpen hoe, terwijl de algemene theorie van de zwaartekracht van Isaac Newton (1643-1727)

9 Voor mijn eigen pogingen hiertoe, zie mijn Van identiteit naar vervreemding: De betekenis van Darrell J. Faschings Vreemdeling na Auschwitz. In: A. van Harskamp e.a. (red.), *Geloof en vertrouwen na Auschwitz*, Zoetermeer: Meinma 1995, 60-74; id., *Metamorfosen: Over religie en moderne cultuur*, Kampen: Klement 2006, 189-210; Religieus geloof na Auschwitz: Vreemding als identiteit; id., ‘Verberg deze bladzijden met tranen in de fles van het zijn, opdat zij hun vervulling vinden’: Kampgetuigenissen lezen. In: D. De Schutter e.a., *De opdracht van de politiek: Hannah Arendt over totalitarisme en bureaucratie*, Budel: Damon 2007, 51-72.

10 Voor het belang van de vruchtbaarheid van een onderzoeksprogramma als criterium om het al dan niet voort te zetten – tegenover de nadruk op hypothesen en hun falsificatie in een neopositivistische visie op wetenschapsbeoefening – vgl. I. Lakatos, *Philosophical Papers*. Vol. I: *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge: Cambridge University Press 1978.

11 Sander, *Einführung in die Gotteslehre*, l.c., 20-31.

12 Zie K.T. Fann, *Peirce's Theory of Abduction*, The Hague: Nijhoff 1970; C. Chauviré, Peirce, Popper, Abduction, and the Idea of a Logic of Discovery. *Semiotica* 2005; 153: 209-222; G.J.M. Kruijff, Peirce's Late Theory of Abduction: A Comprehensive Account, *ibid.*, 431-454.

lange tijd juist was en op zijn manier juist blijft, Albert Einstein (1879-1955) met zijn relativiteitstheorie een stap verder kon en moest zetten. Peirce's abductie lijkt een nadere analyse van wat we Max Weber in het vorige hoofdstuk zagen aanduiden als de noodzaak van een inval om iets waardevols te presteren in de wetenschap.

Toegepast op de theologie verandert het beeld van abductie. Ten eerste zoekt de theologie de heterotopieën op waar de gebruikelijke logica op haar grenzen stuit en de vraag naar toekomst opkomt, in plaats van daar bij toeval op te stuiten zoals naar Peirces voorstellingen in de andere wetenschappen gebeurt. God is immers naar theologische overtuiging bij uitstek degene die zich niet laat vastleggen, maar zich daar nieuw openbaart waar naar deze openbaring wordt uitgekeken. Daarom is theologisch gesproken een tijd als de onze waarin, zoals ik aan het begin van hoofdstuk 1 schreef, de theologie niet langer zeker is van zichzelf, van haar object en van haar publiek, een tijd van genade, hoewel het haar voortbestaan als zelfstandige discipline tegelijkertijd onzeker maakt. Ten tweede zijn bij de theologische abductie de theologen niet geheel aan zichzelf overgeleverd. Zij weten iets van het nieuwe dat zich openbaart via de religieuze tradities met de dynamiek waarvan zij meedenken. De God die zich zal openbaren als degene waarnaar een heterotopische situatie verlangt en naar uitstaat, is niet alleen degene die verborgen in deze situatie aanwezig is. God is ook degene die, in eerdere vergelijkbare situaties, zich al als onverwachte genadige toekomst heeft geopenbaard, en van daaruit als oorsprong en dragende grond. De God die aanwezig zal blijken te zijn in en bij het leven en het sterven in de *Shoah*, zal naar christelijk-theologische overtuiging de God zijn die aanwezig bleek in en bij het leven, sterven en verrijzen van Jezus. Hoewel de God van Jezus en de beelden en theorieën die hem in het verleden probeerden te beschrijven, niet het antwoord is op de vragen die de *Shoah* stelt. Gods presentie in en bij Jezus wordt geëerd door haar terug te kennen bij degenen die, net als hij en misschien nog wel veel meer dan hij, onrechtmatig leden en stierven en nog altijd wachten op de vervulling van hun verlangen en hun hoop. Jezus mag dan verrezen zijn, zij zijn dat nog niet en hun tranen zijn nog niet gedroogd. En in zoverre Jezus dus gebonden is aan zijn hoop op het rijk van God dat hij verkondigde en waarin

God het heil is van allen en alles, is ook *zijn* verrijzenis nog niet voltooid.<sup>13</sup> Hiermee zijn we bij de christelijke paradox bij uitstek: God is aanwezig als de God die komt. Of, in de woorden van de Duitse theoloog Eberhard Jüngel: *Gottes Sein ist im Kommen*, Gods zijn is zijn komen.<sup>14</sup> De Geest die Jezus naar nieuwtestamentische getuigenis na zijn dood, verrijzenis en hemelvaart na-laait, is de Geest die met onze geest om God roept: 'abba, vader', en die daarin met de hele schepping verbonden is die uitzielt naar Gods komst en de vrijheid die dit betekent. Dit roepen om God laat zien dat wij kinderen zijn van God en dat wij in de hoop verlost zijn (Romeinen 8). De Jezus die door iedereen uitgesloten 'buiten de stad' lijdt (Hebreeën 13, 12) en Godverlaten sterft (Matteüs 27, 46; Marcus 15, 34), is degene die Gods aanwezigheid bij de mensen bij uitstek belichaamt (Openbaring 21, 3), Immanuel heet, hetgeen wil zeggen 'God met ons' (Matteüs 1, 23), God als een *ikoon* representeert (Kolossenzen 1, 15) en wiens optreden het aanbreken van het koningschap van God markeert (Matteüs 12, 28). De God die Jezus *abba* noemt en die hem uitroept tot zijn 'geliefde zoon' (Matteüs 3, 17; 17, 5; Marcus 1, 11; 9, 7; Lucas 3, 22; 9, 35), is degene in wiens handen hij zijn leven legt (Lucas 23, 36), die dit leven niet voor de dood behoedt, maar wel uit de ondergang redt en op de hoogte van zijn eigen verhevenheid plaatst om zo zijn reddende aanwezigheid steeds

- 13 De verbondenheid tussen Jezus en het door hem verkondigde rijk van God is een centrale these in E. Schillebeeckx, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal: Nelissen 1972. Dat Jezus' kruisdood voor christenen de plicht impliceert tot de herinnering aan het lijden – 'memoria passionis' –, met name ook van dat van het joodse volk in de Shoah is een van de centrale stellingen van J.B. Metz; zie zijn *Glaube in Geschichte und Gesellschaft: Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz: Matthias Grünewald 1977, 87-102; *Zukunft aus der Gedächtnis des Leidens: Zur Dialektik des Vortschritts*; id., *Christen und Juden nach Auschwitz: Auch eine Betrachtung über das Ende bürgerlicher Religion*. In id., *Jenseits bürgerlicher Religion: Reden über die Zukunft des Christentums*, München/Mainz: Kaiser/Matthias-Grünewald 1980, 29-50; id., *Im Angesicht der Juden: Christliche Theologie nach Auschwitz. Concilium* 1984; 20: 382-389; id., *Kampf um jüdische Traditionen in die christliche Gottesrede. Kirche und Israel* 1987; 1: 14-23; id., *Theologie als Theodizee?* In: J. Oelmlüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht?* München: Fink 1990, 103-118; id., *Kirche nach Auschwitz. Mit einem Anhang: für einem anamnetischen Kultur*, Hamburg: Katholische Akademie 1993; id., *Auschwitz (theologisch)*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche*<sup>3</sup> 1993; 1: 1260-1261; id., *Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt*. In: H. Irsigler/G. Ruppert (Hg.), *Ein Gott der Leiden schafft? Leidenserfahrungen im 20. Jahrhundert und die Frage nach Gott*, Frankfurt a.M. etc.: Lang 1995, 43-58; id., *Im Eingedenken fremden Leids: Zu einer Basiskategorie christlicher Gottesrede*. In: J.B. Metz e.a., *Gottesrede*, Münster: Lit 1996, 3-20; id., *Memoria passionis: Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2006; vgl. ook T.R. Peters, *Johann Baptist Metz: Theologie des vermissten Gottes*, Mainz: Matthias-Grünewald 1998. Voor Metz' visie op Jezus, vgl. P. Budi Kleden, *Christologie in Fragmenten: Die Rede von Jesus Christus im Spannungsfeld von Hoffnungs- und Leidenschichte bei Johann Baptist Metz*, Münster: Lit 2001; vgl. ook T.R. Peters, *Unbegreifliche Nahe Gottes*. In: J. Manemann/J.B. Metz, *Christologie nach Auschwitz: Stellungen im Anschluß an Thesen von Tiemo Rainer Peters*, Münster: Lit 2001, 168-178.
- 14 E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Die Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen: Mohr 1977, 527; vgl. id., *Das Verhältnis von 'ökonomischer' und 'immanenter' Trinität: Erwägungen über eine biblische Begründung der Trinitätslehre* (1975). In: E. Jüngel, *Entsprechungen: Gott, Wahrheit, Mensch*, München: Kaiser 1980, 265-275.

weer present te doen komen.<sup>15</sup> In het kwetsbare en gekwetste leven van Jezus is verborgen redding aanwezig voor ieder, met name voor de kwetsbaren en gekwetsten. Daarom kunnen zij nu al leven als geredden, al is hun redding dat wat nog moet komen en zullen zij dan niet langer kwetsbaar en gekwetst zijn, zoals nu.<sup>16</sup>

### *Theologie en geloof*

Het is de taak van de theologie de werkelijkheid waarin wij leven te ontsluiten als de ruimte waar wij leven, bewegen en zijn in deze God die in zijn komen aanwezig is. Het is evenzeer haar taak om op basis van de overlevering van voorgaande generaties, en op basis van wat zij zelf in haar eigen situatie leert zien en zeggen, God ter sprake te brengen als degene die van alle situaties de oorsprong is, de dragende grond en de voltooiende toekomst. Zo zoekt zij naar samenhang tussen alle situaties waar mensen naar goed leven streven, vaak tegen elkaar in, soms noodgedwongen en soms uit schuldige kortzichtigheid, en houdt zij het bewustzijn wakker dat het goede leven één is en allen omvat.<sup>17</sup> Zij koestert het besef dat wat er in de geschiedenis voorvalt niet voor niets is, dat de pijn en het verlangen evenmin als de vreugde betekenisloze schijngebeurtenissen zijn, maar dat de oorsprong, de zin en het doel van de geschiedenis erin verscholen gaan en dat ze daarom van onschatbare waarde zijn en ze de hoogste waardigheid toekomt. Zo houdt zij het geloof wakker dat ook op momenten en plaatsen waar geen enkele betekenisgevende oorsprong, geen zingevende grond en geen perspectief biedend doel aanwezig lijken, zij er wel zijn, maar de goede manier om ze in beeld te krijgen nog op openbaring wacht. 'In de hoop zijn wij gered', schrijft Paulus in zijn brief aan de Romeinen. 'Maar men spreekt niet van hopen, als men het voorwerp van zijn hoop al ziet... Omdat onze hoop gericht is op het onzichtbare, moet onze verwachting gepaard gaan met standvastigheid' (Romeinen 8, 24-25). Het is echter niet de standvastigheid die de hoop levend houdt, maar God wiens aanwezigheid zelfs zijn afwezigheid omvat en het verlangende missen van God tot plaats maakt van zijn komst. Ook dat moet de theologie laten zien.

15 Vgl. G.S. Dawson, *Jesus Ascended: The Meaning of Christ's Continuing Incarnation*, London/New York: T & T Clark 2004.

16 Vgl. K. Tanner, *Jesus, Humanity and the Trinity: A Brief Systematic Theology*, Minneapolis: Fortress 2001.

17 Gods eenheid is in de wereld zoals zij is geen ervaring, maar een belijdenis; zie mijn God Judging 'in the Midst of the Gods' (Psam 82: 1): Confessing to One God after Cultural Montheism. In: A.-M. Korte/M. de Haardt (ed.), *The Boundaries of Monotheism: Interdisciplinary Explorations into the Foundations of Biblically Based Monotheism*, Leiden: Brill 2008, 188-206; vgl. de visie van Friedrich-Wilhelm Marquardt dat het christelijk spreken over God in termen van een triniteit betekent dat we de eigen eenheid van God nog niet kunnen doorgronden, maar wel alvast belijden en via deze belijdenis in de pluraliteit van manifestaties van God kennen; vgl. F.-W. Marquardt, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie III*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus 1996, 212-235; id., *Eia, wärn wir da! Eine theologische Utopie*, Gütersloh: Kaiser/Gütersloher Verlaghaus 1997, 539-566.

Om dit duidelijk te maken, laat de Duitse theoloog Jürgen Werbick zijn vorig jaar verschenen godsleer van 650 pagina's uitlopen in een gebed:

Jij bent het geschenk, waarboven ons niets groters kan worden geschonken: het geschenk waarbij we mogen zijn en zullen vergeten ons het geschenk te willen toe-eigenen; het geschenk dat ons geheel op het geschenk concentreert en van onszelf laat wegkijken. Wat kan ons voor groters overkomen dan Jouw welgevallen te vinden, zonder het te hoeven zoeken en verdienen.<sup>18</sup>

Hiermee volgt Werbick een oude traditie, die ervan getuigt dat het denken over God pas zijn bestemming bereikt als het leidt tot overgave aan God. En inderdaad is de theologie niet voor gelovigen, maar wel gericht op geloof. Zij brengt wat zij te zeggen heeft in de cultuur waar zij deel van uitmaakt in, om te tonen wat het betekent de wereld te zien in het perspectief van de dynamiek van de religieuze tradities waarmee zij verbonden is. Zij is daarbij gericht op instemming: ja, dit is inderdaad een zinvolle manier om de wereld te zien, het leven in het licht te stellen, zich te laten openen voor wat zich aan oorsprong, grond en doel zou kunnen openbaren en feitelijk openbaart. Maar omdat de wereld nog altijd niet de wereld is die zij zou zijn als God alles in allen was, vraagt deze instemming existentiële toewijding aan het appel dat uitgaat van God die de wereld in het licht van zijn waarheid laat kennen als zijn wereld: van God uitgaand, door God gedragen en op God gericht. Dit is inderdaad ook de wereld waarin ik wil leven, bewegen en zijn.

Toch is er een probleem met Werbicks impliciete stelling – nogmaals: in het kielzog van een lange traditie – dat aanbidding de ware theologie is. Het suggereert dat denken niet werkelijk een vorm van eredienst kan zijn, redeneren niet een vorm van toewijding, onderzoek geen vorm van relationaliteit. Alsof toewijding niet zelf een vorm van kennis is, een reactie op het inzicht dat toewijding gevraagd wordt en geboden is. Alsof het toch vooral een wilbesluit is in de wereld te leven als in een ruimte van aanspreking en relationaliteit, eerder dan van zaken en structurele verhoudingen. Zeker, het verlangen naar een toevlucht in een harteloze wereld moet uiterst serieus genomen worden en is theologisch gezien inderdaad een vorm van verlangen naar God. God schenkt immers naar Bijbelse overtuiging de wereld als een plaats om goed te leven, om aan de verdere opbouw van wat goed is bij te dragen, maar evenzeer om erdoor te worden gedragen, gevoed, gekleed en beschut, kortom om er een veilig thuis te vinden. Maar dit thuis vinden gelovigen niet in hun geloof. Naar dit thuis zijn zij die zich als gelovigen willen toevertrouwen aan de waarheid die zich voor wie zich laat meevoeren door de religieuze dynamiek in de wereld kan openbaren, evenzeer op zoek als zij die dat niet doen. Het verschil tussen gelovigen en niet-gelovigen is niet dat de eersten in hun geloof een thuis hebben bij God en de tweeden rusteloze zwervers blijven, maar dat

<sup>18</sup> J. Werbick, *Gott verbindlich: Eine theologische Gotteslehre*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 645 (vert. aut.).

de eersten weten dat het rusteloze zoeken dat zij met de tweeden delen, dit thuis is.<sup>19</sup>

De theologie die ik deze bladzijden heb ontwikkeld, is erop gericht zichtbaar te maken hoe God in de wereld is. Dit doet de wereld op een bepaalde manier verschijnen. Door dit beeld van de wereld te expliciteren, levert de theologie een bijdrage aan de cultuur en haar toekomst. Tegelijkertijd laat dit de wereld ook zien als openbaring van precies deze God die haar oorsprong, grond en doel is. Door dit te expliciteren toont de theologie wat het betekent dat het licht van de wereld Gods Gezalfde is – *Lumen gentium cum sit Christus*, begint de dogmatische constitutie over de kerk van het Tweede Vaticaans Concilie – en zendt langs deze weg een appel uit naar mensen om zich te midden van de wereld als Christus' leerlingen samen te laten roepen tot kerk. Deze kerk zal op haar beurt niet gericht zijn op eigen voordeel, maar op het dienen van de wereld die van God is en langs deze weg meewerken met haar verlossing die aan het aanbreken is.

### *Verder onderzoek*

Ik had mij voorgenomen dit laatste hoofdstuk niet te laten uitlopen op een paragraaf over verder onderzoek. Het was, in verbondenheid met het eerste, vooral als omarmend kader bedoeld. Bovendien, dat de wijze waarop de Bijbelse teksten en de gelovige en theologische overlevering nieuwe situaties kunnen ontsluiten als plaatsen van Gods komen, met de korte notities in dit hoofdstuk nog op geen stukken na recht gedaan is, is zo ook wel duidelijk. En daarmee dat nadere uitwerking van klassieke thema's uit de systematische theologie in hun samenhang geboden is, en dat hiertoe de zeggingskracht van de Bijbelse geschriften en andere geloofsgetuigenissen uit de religieuze overlevering veel systematischer moeten worden onderzocht dan hier is gebeurd. Dat ik hier toch iets toevoeg over verder onderzoek, is om vast te stellen dat met name ook een nieuwe ecclesiologie nodig is, een leer van de kerk die expliciet tot uitgangspunt neemt dat de kerk wordt samengeroepen in en gericht is op dienst aan de wereld die van God is.<sup>20</sup> Denken over de kerk blijft vaak gebonden aan de veronderstelling dat zij de bewaarplaats bij uitstek is van Gods presentie. Beginnen bij haar functie in en taak voor de wereld die van God is, maakt het mogelijk dat de ecclesiologie geheel een theologisch vak is en dat tegelijkertijd in alle zakelijkheid en nuchterheid wordt gekeken naar de betekenis van de kerk voor de hedendaagse cultuur,

En het is om de hoop uit te spreken dat de theologie zoals ik deze heb voor-

19 Vgl. hiervoor mijn *Dominicaanse spiritualiteit: Een verkenning*, Leuven/Berg en Dal: Tijdschrift voor Geestelijk Leven 2000, m.n. 103-125: 'Een vreemdeling ben ik op aarde: Wonen in het rusteloos zoeken.'

20 Ik heb al vaker gezegd en geschreven dat Edward Schillebeeckx' *Mensen als verhaal van God*, Baarn: Nelissen 1989, niet zo'n ecclesiologie is, hoewel het boek wel als zodanig was aangekondigd, ter afsluiting van Schillebeeckx' trilogie over Jezus; vgl. verder zijn *Jezus, het verhaal van een levende*, l.c., en *Gerechtigheid en liefde: Genade en bevrijding*, Bloemendaal: Nelissen 1977.

gesteld geen dienst is aan de kerk in enigerlei bestaande gestalte, maar zelf een vorm is van kerk-zijn in deze zin: dat zij in de wereld wordt aangesproken door de God die deze wereld scheidt, draagt en richt en zij zich toewijdt aan het meewerken aan het komende, verlossende heil dat de presentie van deze God betekent. Want God is theologisch gezien voor de theologie alleen een onderzoeksprogramma en de theologie kan zich laten meevoeren door de dynamiek van de religie, omdat zij altijd-al in de dynamiek van Gods presentie is opgenomen.

## Dankwoord

Voor de uit Irak gevluchte kunstenaar Qassim Alsaedy symboliseren spijkers pijn. Want, zegt hij, Jezus hing met spijkers aan het kruis. De spijkers die Alsaedy in zijn kunstwerken gebruikt zijn roestig en dat is voor hem een hoopvol teken. Over vijftig of honderd jaar zullen de spijkers verdwenen zijn en dat geeft hoop dat ook de pijn zal verdwijnen. Alsaedy maakt tegels met een groot vlak van spijkers en daaronder een gekruisigd Jezusfiguurtje. Zo is het alsof hij tussen zijn gespreide armen op zijn schouders de pijn van de wereld draagt. Ik ken Jezus wel, zegt Alsaedy. Ik zie hem in mijn vrienden die gemarkeerd zijn, in mijn vrienden die zijn gevlucht om te overleven, in mijn vrienden die niet op tijd konden weggelopen. Daarom is Jezus ook mijn vriend. Qassim Alsaedy noemt zichzelf geen christen, maar je hoort zelden iemand zo duidelijk uitleggen waar het in het christendom om gaat.

De spijkers en de gekruisigde zitten aan één kant van de panelen die Alsaedy maakt. Aan de andere kant toont hij iets van de hoop die ook aanwezig is. In een vlak vol rechtopstaande stukjes kleurpotlood bijvoorbeeld. Kleuren zijn symbool voor de vrijheid en de vreugde die zich in en tegen de dictatuur aankondigen. Alsaedy is gevlucht om die kleuren, zegt hij, want in een dictatuur kun je opgepakt worden voor het gebruik van een bepaalde kleur rood of groen. ‘Wat betekent dat?’, wordt je gevraagd, ‘wat bedoel je daarmee?’ En ze sluiten je op en martelen je om je dat te laten zeggen en het zo van je af te nemen. Andere spijkerpanelen van Alsaedy hebben aan de keerzijde een stad. Een stad met ruimte voor velen en tegelijkertijd getuigend van saamhorigheid en geborgenheid, met – in de gelukkige zinsnede waarmee Huub Oosterhuis precies dit aspect heeft weten te vatten van het komende Jeruzalem als de stad bij uitstek – ‘huizen schouder aan schouder’. De stad is de ruimte niet van planning, maar van het mislukken van elke planning, waar niettemin toch steeds weer via onnavolgbare wegen toekomst ontstaat vanuit botsing en vriendschap, vanuit conflict en verbondenheid, vanuit strijd en solidariteit.

Ik ben een stadsmens: niet alleen in de stad maar ook voor de stad geboren. Voor haar wanorde die tot onverwachte en nieuwe orde kan leiden. Voor haar veelkleurigheid, en voor de botsingen van opvattingen en mensen die er het gevolg van zijn. Voor de anonimiteit die een manier kan zijn om zwijgend met velen verbonden te zijn. Voor het besef dat te midden van de op het oog vrolijke wirwar, de pijn van armoede, eenzaamheid, geweld en vervol-

ging nooit ver weg is, maar dat nu juist dit het bestaan van de stad als plaats om te wonen tot pure genade maakt. Mijn leven, ook mijn theologische leven is tot nu toe steeds als een stad geweest. Met weinig planning, soms tegenslag en stagnatie, maar vooral veel om niet toegevallen geluk, verbondenheid en vriendschap, genade. En met steeds genoeg plaatsen van rust en afzondering, waar ik mijn eigen chaos kon creëren en kon zeggen dat deze, mede als afspiegeling van wat er buiten aan de hand is, nu net de voorwaarde is voor creativiteit. Ik kan het mijn leermeester Edward Schillebeeckx volmondig nazeggen: ik ben een gelukkige theoloog.

Aan het begin van de zogenoemde Bergrede in het evangelie volgens Matteüs staat dat, nadat Jezus op de berg was gaan zitten, zijn leerlingen naar hem toekwamen. Daarop begin hij te spreken (5, 1-2). De dominicaanse theoloog en bisschop Albertus de Grote (1206-1280) zei naar aanleiding hiervan tegen zijn dominicaanse novicen dat spreken begint als er mensen naar je toekomen omdat zij iets willen horen. Ik ben een gelukkige theoloog, omdat er woorden, gedachten en teksten van mij verwacht en gevraagd worden, omdat er een appel op mij wordt gedaan om bij te dragen aan een gesprek of een brainstorm, in allerhande contexten. Ik hoop ook in de toekomst nog voor veel gevraagd en tot veel uiteenlopends geprest te worden, al zal ik waarschijnlijk wat vaker 'neen' moeten zeggen. Want mijn grote geluk is nu dat het Departement Religiewetenschappen en Theologie en de Faculteit Geesteswetenschappen mij vroegen naar de Universiteit van Tilburg te komen om hoogleraar 'theologie van de religie, in het bijzonder het christendom' te worden, dat het College van Bestuur dit overnam en het Stichtingsbestuur geen bezwaar aantekende. Het is waarlijk geen formaliteit als ik heel in het bijzonder Wim Weren dank voor het vertrouwen dat hieruit spreekt in mij en mijn werk en voor de bereidheid zijn nek uit te steken, want ik heb ook wel moeten ervaren dat precies dit, als puntje bij paaltje kwam, niet vanzelfsprekend is. Ook de andere collega's dank ik zeer voor hun hartelijke ontvangst en hun niet-afwerende, maar eerder verwachtingsvolle houding. Deze tekst is het onderpand voor mijn belofte dat ik met volle inzet wil meebouwen aan een departement waar religie gezien wordt als onderdeel van de hedendaagse cultuur en deze cultuur als een religieuze plaats en een *locus theologicus*. Ik zie ernaar uit met Maaïke de Haardt en Anne-Marie Korte, met Donald Loose en Ruud Welten samen te laten zien dat niet alleen het onderzoek naar, maar juist ook het nadenken over religie van grote betekenis is in onze cultuur. Collega's binnen de andere departementen van de Faculteit Geesteswetenschappen bied ik graag mijn inzet aan voor zoveel mogelijk samenhang niet ondanks, maar dankzij onze verschillende disciplines. Collega's van andere faculteiten verzeker ik graag van mijn verlangen om breed samen te werken. De studenten binnen en buiten het Departement beloof ik colleges, werkgroepen en gesprekken over zaken die er in ieder geval naar mijn overtuiging werkelijk toe doen. Vriend en vijand buiten de academie zullen, als het aan mij ligt, nog veel te horen en te lezen krijgen. De academie is een plaats om na

te denken, maar staat als zodanig midden in het leven en zijn kakofonie. De Nederlandse kerken, en in het bijzonder de rooms-katholieke gemeenschap, mogen weten dat ik voort zal gaan mijn beste krachten te wijden aan de zaak die ook de hunne is: Gods aanwezigheid onder ons identificeren en duidelijk maken dat wij hiervan leven en kunnen leven.

Ik was een gelukkige theoloog in de jaren dat ik in Nijmegen studeerde en werkte, naar mijn gevoel ononderbroken vanaf dat ik mij in 1976 meldde als theologiestudent tot mijn vertrek op 1 november 2007. Ik heb er niet alleen de voor mij best denkbare opleiding genoten, ik ben er uitgedaagd en serieus genomen, gestimuleerd en geëerd op de enige manier waarop mensen in de universiteit geëerd moeten willen worden: als gespreks- en debatpartner. Ik heb er een theologische hartstocht leren kennen die niet fanatiek is, maar wel toegewijd en die in het volle besef omstreden te zijn blijft zoeken wat er gezegd en gedaan moet worden. Ik heb er het grootse en meeslepende werk van Edward Schillebeeckx leren kennen, bij wie ik met vrijwel elke zin die ik zeg en schrijf meer in het krijt kom te staan. Ik legde contact met Ted Schoof, die mij niet alleen leerde hoe belangrijk en onderschat redactiewerk is, maar mij ook keer op keer aanmoedigde mij niet van mijn theologische pad te laten afbrengen. Ik zette er mijn eerste stappen op de weg van het onderzoek als student-assistent van Anton van Harskamp, hetgeen ertoe leidde dat wij *sparing partners* werden in het zoeken naar de betekenis van theologie en religie, misschien wel levenslang. Ik promoveerde er bij Hermann Häring die mij alle ruimte liet een eigen weg te gaan en nog niet leed aan de kwaal van veel hedendaagse promotoren die hun promovendi noodgedwongen tot bescheidenheid aanzetten. Ik bleef met de Nijmeegse universiteit op tal van informele manieren verbonden, toen in 1987 hogere autoriteiten besloten hadden dat ik niet voor een benoeming in aanmerking kwam en heb mij mede daarom in deze periode nooit een werkelijke buitenstaander gevoeld.

Ik kon in 2000 de draad weer oppakken, nadat Ria van den Brandt hemel en aarde bewogen had om mij te betrekken bij het toen pas opgerichte interdisciplinaire Heyendaal Instituut voor theologie, wetenschappen en cultuur. Ik mocht dit onderzoeksinstituut, door een van de collega's tot het meest enerverende van Nederland uitgeroepen, vanaf 2004 als directeur leiden en eraan bijdragen dat het zich verder profileerde en meer nationale en internationale bekendheid verwierf, en dat voor het onderzoek op het grensgebied van theologie en andere wetenschappen ook na 2007 geld beschikbaar blijft, al wordt het instituut opgeheven. Ik wist mij in het Heyendaal Instituut gedragen door een diverse, maar hechte groep collega's die tegen een stootje konden, al kregen zij ook nogal wat stoten te verwerken. Ik kon mij er, met steun van Rob Plum die een KennisCentrum voor Maatschappij en Religie oprichtte, maar ook van de collega's van het Soeterbeek-programma, in toenemende mate profileren in het maatschappelijk debat. En ik kon er Stephan van Erp binnenhalen, die naar het zich laat aanzien degene is met wie ik het best theologisch kan samenwerken. Met onze uiteenlopende stijlen en uiteenlopende temperamenten, delen we een haast onvoorwaardelijke liefde

voor de theologie niet alleen als vak, maar als een manier van leven. Na middernacht, in een e-mailwisseling over de organisatie van een studiedag of de reactie van een artikel, verzeild raken in een discussie over schepping en incarnatie, of over lijden en verlossing, met van beide zijden bladzijden spontaan getypte tekst: het is denk ik tamelijk uniek.

Ik was een gelukkige theoloog in de tijd dat ik voor de Nederlandse dominicanen werkte om de theologie van Schillebeeckx te bestuderen en in de hedendaagse context voort te zetten. Dat ik ruimte had om zelf uit te vinden wat dit betekende en tegelijkertijd in het Dominicaans Studiecentrum voor Theologie en Samenleving collega's had om mee praten en te verkeren, was voor mij in ieder geval heel goed. Zonder de dominicanen had ik waarschijnlijk geen theoloog kunnen blijven. Het werk voor hen bracht mij nog intensiever dan mijn opleiding door dominicanen in aanraking met de dominicaanse spiritualiteit die op haar beste momenten gerichtheid op de wereld vruchtbaar combineert met een sterk theologaal zelfbewustzijn. Deze traditie is niet alleen van mij, ik ben van deze traditie, zo realiseerde ik mij gaandeweg, en heb dat formeel bevestigd door toe te treden tot de Dominicaanse Leken-gemeenschap Nederland. Het heeft mij vrienden voor het leven opgeleverd en een wereldwijde nieuwe familie, die meestal inspirerend is, maar soms ook vermoeiend, remmend en irritant.

Maar daaraan ben ik gewend, want zo was het vroeger thuis ook. Niet altijd en in alles goed, maar voor mij wel de omgeving waar ik kon opgroeien en waar ik niet alleen eigen keuzen kon maken, maar actief werd gestimuleerd om dit te doen. Er was de onuitgesproken norm dat je overal iets vanaf moest weten. Er was tegelijkertijd het geloof dat er geen vaststaand patroon voor goed leven is, maar dat iedereen zelf moest ontdekken wat hem past. En er was aandacht. Nog altijd kan ik met verwondering bedenken dat ik nooit in de positie gekomen zou zijn om deze tekst te schrijven als mijn vader mij niet toen ik met heel hoge cijfers voor het mavo-examen geslaagd was, overgehaald had om in plaats van naar de havo direct naar het atheneum te gaan. Zo kon ik naar de universiteit. Dat ik nu uitgerekend theologie wilde gaan studeren terwijl het kerkelijk klimaat nu niet bepaald beter werd, vond mijn vader zorgwekkend, maar toen ik doorzette liet hij mij begaan. Dat mijn vader er niet meer is om mijn inauguratie aan de Universiteit van Tilburg mee te maken is treurig – hij zou aanzienlijk trotser geweest zijn dan ik, hij zou deze trots ook hebben laten blijken en dat zou mij zeker hebben geërgerd, maar het was geweest zoals het hoort. Dat mijn broer Bonno er niet meer bij kan zijn, klopt van geen kanten en laat zien dat Gods heerschappij alleen actueel is als toekomstperspectief. Dat mijn moeder er wel is, en dat mijn andere broer Frank er is samen met Iratxe, Maite en Enea, dat mijn schoonfamilie er is en er zovele vrienden, kennissen en relaties zijn: het stemt tot dankbaarheid.

Je bent niet zozeer dankbaar voor je hart, je hoofd of je lichaam, je bent dankbaar met je hart, je hoofd en je lichaam. Zo ben ik ook niet zozeer dankbaar voor mijn leven met Anja, Kyra en Michal, maar ben ik dankbaar in dat

#### DANKWOORD

leven met hen. Omringd zijn door deze drie bijzondere vrouwen, met ieder hun eigen zelfstandigheid, hun eigen manier van toewijding aan wat zij belangrijk vinden, hun eigen standvastigheid en onzekerheid, en met alle drie een eigen, bijzondere liefde voor mij: het is geen bewijs dat de wereld een onbegrijpelijk geschenk om niet is, maar het is er voor mij wel een sterke aanwijzing voor.

