DE CRISIS VAN EUROPA: EEN ZAAK VAN GELOOF OF ONGELOOF?

PERSPECTIEVEN UIT HET VATICAN*

LIEVEN BOEVE

Inleiding

Voor Benedictus XVI en zijn voorganger Johannes Paulus II is Europa een continent in crisis. Meer nog, zij zien een verband tussen de cultureel-maatschappelijke crisis van de moderne samenleving en de crisis van het christelijke geloof in Europa.¹ De moderniteit heeft van Europa een continent zonder God gemaakt, en tegelijk de slagkracht van christelijk geloof en traditie aangetast. Dit resulteerde in een verkeerd zelfverstaan van zowel Europa als de Kerk. Nog geen halve eeuw geleden, echter, op het tweede Vaticaanse concilie en met name in de pastorale constitutie over de Kerk in de wereld *Gaudium et spes*, keerde de Kerk zich naar de wereld toe, en opende ze een dialoog met de moderniteit. Toch betogen beide kerkleiders dat deze dialoog, omwille van de crisis van Europa, bij voorbaat tot mislukken is gedoemd. Slechts een duidelijke herijking van het Europese gedachtegoed vanuit het christelijke godsgeloof kan de crisis in Europa keren. En alleen een christendom dat zich niet laat uithollen door het moderne denken, kan Europa hierbij van dienst zijn. De huidige Paus Benedictus XVI was en is een bevoorrechte getuige en actor in deze postconciliaire periode. Niet alleen tekent hij voor de zojuist geschetste

* Dit artikel is de neerslag van een lezing gehouden op 10 februari 2006 ter gelegenheid van een UCSIA-colloquium over *Christianity in Europe* te Antwerpen.

¹ Zie, bijvoorbeeld, de postsynodale exhortatie *Ecclesia in Europa*, die Johannes Paulus II schreef na afloop van de bijzondere Synode over Europa die doorgang vond te Rome in oktober 1999, met als ondertitel: 'Jezus Christus die in zijn Kerk leeft – bron van hoop voor Europa'. Het document werd vrijgegeven op 28 juni 2003 en is consulteerbaar via <http://www.vatican.va>. Voor de officiële Nederlandse vertaling, zie *Kerkelijke Documentatie* 31 (2003) nr. 5-6, 3-54 of via http://www.katholiekederland.nl/archief-rkkerk/media/kerkelijkedocumentatie/index_archief_2003_20567.html. Wellicht veelbetekenend is dat de vorige paus in dit document de Europese situatie analyseert in het licht van het boek *Openbaring*, en de waarschuwing die dit bijbelboek laat horen "om de stad van de mensen zonder God of tegen Hem op te bouwen" (EE 5). Want een wereld zonder God leidt tot wanhoop en vernietiging.

analyse, maar al zeer vroeg na het tweede Vaticaanse concilie waarschuwde hij Kerk en samenleving voor de gevolgen van de moderne kaalslag. Hij pleit ervoor, onder meer in zijn meest recente *Waarden in tijden van Ommekeer*, dat christenen als creatieve minderheid ertoe bijdragen dat ‘Europa het beste van zijn erfgoed herwint om daarmee de hele mensheid te dienen’.²

In deze bijdrage presenteren we de analyse en remedie die Joseph Ratzinger aangaande Europa en het christelijke geloof naar voor brengt. Hierbij hebben we oog voor de evolutie die zijn theologische positie³ doormaakte sinds Vaticanum II en *Gaudium et spes*. In enkele slotbeschouwingen evalueren we de geschetste evolutie, analyse en remedie, en formuleren we enkele vragen. Ook hierbij zal een reflectie over de mogelijke impact van *Gaudium et spes* een belangrijk element uitmaken.

De belangrijke intuïtie waarvan de huidige paus vertrekt, is inderdaad dat de crisis van Europa en de crisis van het christendom in Europa inherent met elkaar verbonden zijn. Het moderne subjectdenken en de zelfverklaarde autonomie van de menselijke rede hebben in Europa een mensbeeld doen groeien dat haaks staat op de structuren van een christelijke antropologie. Bovendien zijn deze moderne denkbeelden de Kerk en de theologie binnengedrongen en hebben ze deze tot in de vezels aangetast. Het resultaat is een Europa dat zichzelf niet meer verstaat, en een christelijk geloof en een Katholieke Kerk die zich van de eigen wortels dreigen af te snijden. Dit dubbele dodelijke misverstand inspireerde Joseph Ratzinger doorheen alle stadia van zijn theologische en kerkelijke carrière tot het schrijven van menig bijdrage. De lectuur ervan geeft niet alleen toegang tot de evolutie en krachtlijnen in het denken van de huidige paus. Ze biedt ook een boeiende kijk op de recente geschiedenis van Kerk en theologie, gezien door de ogen van een bevoorrecht acteur en waarnemer van deze geschiedenis.⁴

² Cf. J. Ratzinger (Benedictus XVI), *Waarden in tijden van ommekeer*, Tielt: Lannoo, 2005, p. 145, 161.

³ Het is ons hier inderdaad vooral om Ratzingers theologische opvattingen terzake te doen, en niet zozeer om de posities die hij innam als prefect voor de congregatie voor de geloofsleer en nu verwoordt als paus. Vandaar dat we hieronder voornamelijk verwijzen naar teksten van zijn hand die hij in persoonlijke naam uitsprak of publiceerde. Het mag duidelijk zijn dat dit onderscheid niet altijd even klaar te maken is. Voor een primaire bibliografie (tot 1 februari 2002), zie S.O. Horn & V. Pfnür, *Joseph Cardinal Ratzinger: Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg: Sankt-Ulrich-Verlag, 2002, ²2005, pp. 261-324.

⁴ Joseph Ratzinger is op 16 april 1927 geboren in het Beierse Markt am Inn. Hij wordt priester gewijd op 20 juni 1953 en studeert verder theologie. In 1953 behaalt hij een doctoraat in de theologie met een verhandeling over het concept van het volk Gods bij Augustinus. Enkele jaren later (1957)

1. De Kerk en de dialoog met de moderne wereld: Europa's 'gaudium et spes, luctus et angor'

We vatten hieronder aan met het tweede Vaticaans concilie (1962-65) en *Gaudium et spes*. Ratzinger was immers al heel actief tijdens de discussie rond het zgn. voorbereidende *Schema XIII* over de Kerk en haar relatie tot de wereld. Volgens Ratzinger evalueerden sommige concilievaders de wereld te naïef en optimistisch en vergaten te snel de realiteit van de zonde. Vooral de strijd rond de receptie van *Gaudium et spes*, echter, heeft in een snel veranderende wereld het postconciliaire theologische klimaat bepaald. Het is opvallend dat, waar Ratzinger in deze strijd eerst focust op de verhouding van het christelijk geloof tot de moderne wereld in het algemeen, hij zich later meer specifiek toespitst op het laat-moderne Europa: Hoe dient de Kerk zich te verhouden tot de Europese cultuur en samenleving? En hoe kan of mag de dialoog met de laat-moderne wereld van invloed zijn voor het actuele geloofsleven? Het zal duidelijk worden dat in zijn geschriften doorheen de jaren een steeds groter wordend pessimisme over het moderne Europa en het christendom in Europa zichtbaar wordt.

1.1. *Gaudium et spes*: een pleidooi voor een welbegrepen dialoog met de wereld

Om de dialoog met de wereld van hun tijd aan te gaan hebben de concilievaders zich gewaagd aan het 'interpreteren van de tekenen van de tijd' en deze te 'lezen in het licht van het evangelie' (GS 4).⁵ Meer bepaald geven ze de voorwaarden van en richtlijnen voor dergelijke dialoog aan. Ze stellen bijvoorbeeld dat de geschapen werkelijkheid een eigen autonomie bezit (GS 36, 57); ze voorzien meerdere malen in analyses van de wereld en de ambiguïteiten ervan (GS 4-10, 56, 63,...), en schetsen een beeld van de bijdrage die de

behaalt hij ook de habilitatie met een onderzoek naar de theologie van de geschiedenis bij Bonaventura. Hij wordt vanaf 1959 achtereenvolgens professor in de fundamentele theologie, de dogmatiek en de dogmageschiedenis te Freising, Bonn, Münster, Tübingen en Regensburg. Ook was hij theologisch adviseur op het tweede Vaticaans Concilie. In 1977 wordt hij door Paulus VI tot aartsbisschop van München-Freising benoemd en vervolgens kardinaal gecreëerd. Op 25 november 1981 stelt Johannes-Paulus II hem aan tot prefect van de Congregatie voor de Geloofsleer. Op 19 april 2005 wordt hij tijdens de vierde stemronde in de Sixtijnse kapel tot paus verkozen. Hij kiest de naam Benedictus XVI, verwijzend naar Benedictus XV (vredespaus) en Benedictus van Nursia (patroon van Europa).

⁵ *Constituties en decreten van het tweede Vaticaans Oecumenisch Concilie: XIII Pastorale constitutie over de Kerk in de wereld van deze tijd* (Katholieke Archief), Amersfoort: De Horstink, s.d.

Kerk aan de wereld te leveren heeft. Tegelijk geven ze ook aan welke kansen een dialoog met de wereld voor de Kerk biedt en op welke domeinen die dialoog ook aan de Kerk iets kan bijdragen: een openheid naar de cultuur kan immers nieuwe mogelijkheden opleveren om de christelijke waarheid te verkondigen (GS 44, 57).

De wereld van de jaren 60, waarmee *Gaudium et spes* hoopte te dialogeren, was een ‘moderne’ wereld, het resultaat van een moderniseringsproces dat reeds enkele eeuwen aan de gang was. Onder invloed van de ontwikkeling van de wetenschap, het Verlichtingsdenken, de industrialisering en de emancipatiebewegingen, maakten idealen als emancipatie, vooruitgang, natuurbeheersing, technologische ontwikkeling, economische groei en wereldwijde eenheid, volop hun opgang: de mensheid was onderweg naar een rijk van vrijheid, welvaart en geluk voor allen. De moderniteit was het project van de verwerkelijking van de volle menselijkheid. En aan dit project wenste de Kerk nu voluit haar bijdrage te leveren. Welbegrepen moderne vooruitgang maakte immers deel uit van de vervulling van Gods scheppingsplan; het moderne project had zijn plaats binnen de ultieme horizon van de christelijke betekenisgeving (GS 23-24, 33-34, 38, 43). De Kerk erkende dus volmondig de vruchten van de moderniteit, maar bleef tegelijk niet blind voor de ontsporingen ervan. (GS 4-10, 41-42). Vooral paragraaf 8 wijst op de onevenwichten in het moderne project, onder meer inzake de verhouding tussen efficiëntie en ethiek, specialisatie en integratie van kennis en handelen, de druk op gezinnen, discriminatie en conflict op basis van ras, stand, vermogen, ideologie, etc. Tegelijk vreesde het Concilie bijvoorbeeld ook dat de geestelijke groei niet langer gelijke tred zou kunnen houden met de ijver waarmee mensen hun wereld wensten vorm te geven (GS 4).

Ook in het tweede deel besteedt *Gaudium et spes* aandacht aan een aantal problemen die met het moderne project gepaard gaan. Hierin brengen de concilievaders concrete oplossingen naar voor in de domeinen van huwelijk en gezin, cultuur, economie en arbeid, politieke en internationale verhoudingen.

Deze conciliaire beschouwingen worden onderbouwd vanuit een theologisch-antropologische reflectie op de ‘menselijke persoon’: op diens integriteit, autonomie en verantwoordelijkheid. Deze concepten ontleent het Concilie aan de toen vigerende personalistische filosofieën. Het mensbeeld, geaxeerd rond de ‘menselijke persoon’ verkrijgt slechts zijn volle diepte wanneer het gesitueerd wordt in de scheppingsrelatie tot God en in Gods heilsplan voor de wereld. De donkere kanten van de moderniteit worden dan ook geduid vanuit het bestaan van de zonde, namelijk het misbruik maken van de persoonlijke vrijheid – wat gelijk staat met de weigering God te erkennen. Op deze wijze wordt de kritiek op de ambiguïteiten van de moderniteit ook theologisch gelegitimeerd, want

ook in de moderne wereld dient de strijd tegen de krachten van de duisternis verder gezet te worden (GS 13, 25, 37, 41).

Ondanks het aanstippen van de moderne ambiguïteiten erkent het Concilie niettemin het moderne streven naar vooruitgang en emancipatie, en waardeert ze het verlangen om de volle mensheid te realiseren. Dit streven past immers in Gods plan, hoewel het tegelijk enkel in God ultieme vervulling en voltooiing kan vinden (GS 38-39). Op die manier verklaart de Kerk zich solidair met dit streven naar de realisering van volle menselijkheid en wil ze dit vanuit de dialoog met de wereld op haar eigen wijze ondersteunen, zo werkend aan – in haar eigen woorden – Gods heilsplan (GS 40-45).

1.2 Joseph Ratzingers groeiend onbehagen met de (mogelijkheid tot) dialoog met de (te) moderne wereld

Zowel in zijn hoedanigheid van (concilie)theoloog als van kerkleider⁶ heeft Joseph Ratzinger nooit veel enthousiasme kunnen opbrengen voor *Gaudium et spes*, en zeker niet voor de wijze waarop dit document, en in het spoor ervan heel Vaticanum II, na afloop van het concilie gereciperend is geworden. Reeds in zijn verslaggeving over en bedenkingen bij de ontwikkelingen rond het *Schema XIII*, het latere *Gaudium et spes*, wees hij op de gevaren van een te grote openheid op de moderne wereld.⁷ Dit was onder meer het geval bij de

⁶ Ook na zijn aanstelling tot prefect van de Congregatie voor de geloofsleer in 1981 bleef Joseph Ratzinger als theoloog actief. Voor deze paragraaf bestudeerden we enkel zijn theologisch werk, en niet de teksten die hij verzorgde uit hoofde van zijn ambt. Voor deze sectie, zie ook mijn 'Ratzinger en de angst voor de wereld. De receptie van *Gaudium et spes* in neo-conservatieve middens', in *Tijdschrift voor geestelijk leven* 48 (1992) 205-217 en 'Gaudium et Spes na de crisis van de moderniteit. Het einde van de dialoog met de wereld?', in J. Haers e.a. (red.), 'Volk van God en gemeenschap van de gelovigen'. *Pleidooien voor een zorgzame kerkopbouw* (Fs. R. Michiels), Averbode: Altiora, 1999, 246-261. Voor een analoge beschouwing, zie H.-J. Sander, 'Theologischer Kommentar zur Pastoral-konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*', in P. Hünemann & B.J. Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 4, Freiburg-Basel-Wenen: Herder, 2005, 581-886, pp. 838-844.

⁷ Cf. J. Ratzinger, 'Sentire Ecclesiam', in *Geist und Leben* 36 (1963) 321-326; *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Keulen: Bachem, 1965, p. 38-39; 'Die letzte Sitzungsperiode des Konzils', Keulen: Bachem, 1966, p. 25-58; 'Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII', in *Wort und Wahrheit* 20 (1965) 493-504 (uitgebreide, gewijzigde versie in *Dogma und Verkündigung*, München: Wewel, 1973, 183-204). Hij schreef ook de begeleidende commentaar bij het eerste hoofdstuk van het eerste deel van *Gaudium et spes* in de teksteditie van *Lexikon für Theologie und Kirche. Das zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Kommentare*, Teil 3, Freiburg/Basel/Wien: Herder, p. 313-354. Ratzinger stond hier niet alleen; ook andere Duitse theologen, zoals Karl Rahner, en bisschoppen, brachten fundamentele bezwaren in bij de discussie over het *Schema XIII* (Cf. H.-J. Sander, *op. cit.*, pp. 650-663).

discussie rond de appreciatie van de moderne technologische ontwikkelingen en de vooruitzichten die deze boden voor de toekomst van de mensheid. Geïnspireerd door het werk van Teilhard de Chardin identificeerden een heel aantal concilievaders de christelijke hoop volgens Ratzinger te vlug met het moderne vooruitgangsgeloof. Voor hen was er omzeggens geen onderscheid tussen het proces van ‘hominisering’ en het proces van ‘christificering’ op weg naar het punt *omega*. Zij stonden een restloze verzoening voor tussen moderniteit en christendom. Ditzelfde naïeve optimisme en dezelfde verwarring tussen christelijke hoop en technologische vooruitgang zag Ratzinger aanwezig in *Schema XIII*. Dit voorbereidende document neigde ertoe de technologische evolutie christologisch te sacraliseren, in plaats van deze ontwikkeling te situeren op het menselijke vlak, het niveau van het menselijke streven naar leven en liefde. In de uiteindelijke tekst worden de vruchten van de technologische ontwikkeling wel erkend, maar gaat deze erkenning – tot Ratzingers opluchting – gepaard met een waarschuwing om deze ontwikkelingen niet los te koppelen van het primaat van de menselijke persoon en de bredere betekenis horizon aangereikt door de christelijke openbaring.

Theologisch gesproken is Ratzinger bevreesd dat een te enthousiaste wending naar de moderne wereld en een te positieve appreciatie van de moderne hoop, te veel de dynamiek van de incarnatie beklemtonen (‘God is vlees geworden in de wereld’) en te gemakkelijk het mysterie van het kruis doen vergeten (‘de wereld heeft God niet aanvaard’). ‘Aggiornamento’, het door Johannes XXIII beoogde programma van het bij de tijd brengen van het geloof, zo schrijft Ratzinger in *Angesichts der Welt von heute* (1965), is niet zomaar een eenvoudige aanpassing van het christelijke geloof aan de moderne wereld. Het christelijke ‘ja’ aan de wereld is immers meteen een kritisch ‘ja’. De moderne wereld mag niet zomaar naïef geïdentificeerd worden met vooruitgang en vermenselijking, maar is tegelijk ook de wereld die leeft vanuit een illegitiem (want verabsoluteerd) verlangen naar autonomie – het verlangen te leven zonder God. Dialoog met de wereld is dan ook enkel vruchtbaar als deze wereld zich juist in de dialoog met het christelijk geloof uitzuivert.⁸ Iets radicaler klinkt het in de teksteditie van dit artikel uit 1973 dat de wereld in de dialoog zich dient ‘te exorciseren’.⁹ In dezelfde tekstversie voegt hij nog een aantal zinnen toe die het optimisme dat was gewekt door het Concilie en de pastorale constitutie nog meer relativeerden, zoals: “De tragische eenzijdigheid van de laatste conciliaire debatten bestond erin dat zij beheerst waren door het trauma van het achterop

⁸ Cf. J. Ratzinger, ‘Angesichts der Welt von heute’, in *Wort und Wahrheit*, p. 502-503.

⁹ J. Ratzinger, ‘Angesichts der Welt von heute’, in *Dogma und Verkündigung*, p. 201.

geraakt zijn ten overstaan van de wereld en het pathos om de moderniteit bij te benen, een pathos dat blind bleef voor de innerlijke ambiguïteit van de huidige wereld” en: “Wat in de conciliaire debatten niet aan bod kwam, moet nu, in de postconciliaire kerk, moeizaam doorstaan worden.”¹⁰

Ook bij diverse andere gelegenheden reflecteert Ratzinger verder over de postconciliaire receptie van de openheid van de Kerk op de wereld, zoals die exemplarisch gestalte kreeg in *Gaudium et spes*.¹¹ Steeds weerklinkt dat een toewending van de Kerk naar de wereld, die een afwending van het kruis inhoudt, voor de Kerk geen vernieuwing betekent, maar haar einde. Want niet ‘progressief’ is het tegengestelde van ‘conservatief’, maar ‘missionair’. Conservatief is degene die de verwereldlijking van de wereld wil tegengaan ten voordele van een verkerkelijking ervan. Missionair is diegene die de eigenstandigheid van de wereld aanvaardt en door middel van de dialoog met de wereld de christelijke boodschap verkondigt als het antwoord op de vraag van de menselijke existentie.¹² Ratzingers evaluatie van de openheid op de wereld wordt echter in toenemende mate negatief, wanneer hij merkt dat zogenaamd progressieve theologen als Edward Schillebeeckx en Johann-Baptist Metz zich op de geest van het Concilie beroepen om neomarxistische schema’s in hun politiek-theologische reflectie te betrekken. *Gaudium et spes* kon toch geen vrijbrief zijn voor eindeloos voorschrijdend progressisme, voor een nooit-eindigende aanpassing aan de moderniteit?

De scheiding in de geesten van de concilietheologen voltrekt zich formeel in 1972 wanneer Joseph Ratzinger, samen met Hans Urs von Balthasar – beide theologen zijn ervan overtuigd dat de katholieke Kerk in heel moeilijke papieren geraakt is¹³ –, Karl Lehmann, Henri de Lubac en andere theologen een

¹⁰ Ibid., p. 199-200 (mijn vertaling).

¹¹ Cf. in 1966 zijn ‘Der Katholizismus nach dem Konzil – Katholische Sicht’, in *Auf Dein Wort hin*. 81. Deutscher Katholikentag, Paderborn: Bonifacius, 1966, 245-266 (in uitgebreide versie heropgenomen in *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf: Patmos, 1969, 302-321); ‘Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils’, in T. Filtz (red.), *Umkehr und Erneuerung. Kirche nach dem Konzil*, Mainz: Grunewald, 1966, 273-291 (= *Das neue Volk Gottes*, 281-301); 1970: *Glaube und Zukunft*, München: Kösel, 1970, p. 93-106; 1973: ‘Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – Wo stehen wir?’, in *Dogma und Verkündigung*, 439-447; 1975: ‘Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et Spes im letzten Jahrzehnt’, in *Internationale katholische Zeitschrift* 4 (1975) 439-454 (= *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München: Wewel, 1982, 395-411); 1982: ‘Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen’, in *Theologische Prinzipienlehre*, 383-395. In dit laatste artikel weerklinkt op het einde zelfs de waarschuwing dat niet alle geldige concilies in kerkhistorisch opzicht ook ‘vruchtbare concilies’ geweest zijn (p. 395).

¹² Cf. J. Ratzinger, ‘Weltoffene Kirche?’, in *Das neue Volk Gottes*, p. 296.

¹³ J. Ratzinger & H.U. von Balthasar, *Zwei Plädoyers. Warum ich noch ein Christ bin. Warum ich noch in der Kirche bin*, München: Kösel, 1971.

nieuw tijdschrift opricht: *Internationale Katholische Zeitschrift/Communio* als correctie op het volgens hen afgedwaalde *Concilium*. Ratzinger schrijft later dat *Concilium* een tweede leergezag wenste te vormen en aldus sectair werd. Tevens vond hij er niet meer de authentieke geest van het Concilie, eerder de illusie van een imaginair Vaticanum III: ‘Niet ik, maar zij zijn veranderd’.¹⁴ *Communio* wordt en blijft vanaf dan zijn voornaamste spreekbuis.

Ratzingers kritiek bereikt een hoogtepunt in het zogenaamde ‘Ratzinger-rapport’ van 1985, een interview van de toenmalige kardinaal met V. Messori, dat gepubliceerd wordt juist voor de aanvang van de buitengewone synode over de receptie van Vaticanum II, naar aanleiding van de twintigste verjaardag van het sluiten van het Concilie.¹⁵ In het tweede hoofdstuk hiervan, over de noodzaak om het Concilie te herontdekken, verwerpt de kardinaal expliciet de openheid die het Concilie aan de dag gelegd had voor de moderne wereld. De steeds duidelijker wordende innerlijke tegenstrijdigheden van de moderniteit verhinderen de Kerk *de facto* om nog langer deze dialoog voort te zetten. Meer nog: niet de christenen hebben zich afgekeerd van de wereld, maar de wereld staat in onmiddellijke oppositie tot de Kerk wanneer deze de waarheid over God, Christus, de wereld, zonde en genade verkondigt. Het is tijd geworden, meent Ratzinger, dat christenen, ‘na een periode van openheid zonder onderscheid’, herontdekken dat zij behoren tot een minderheid die juist niet deelt in de ‘geest van de wereld’, maar zich ertegen afzet. Christenen moeten opnieuw de moed hebben non-conformisten te zijn, en de weerbaarheid opbrengen om de euforische postconciliaire solidariteit met de wereld af te wijzen.

Deze positie wijzigt niet meer substantieel in latere geschriften. Wat wel verandert, is dat Ratzinger zijn analyse over de oppositie tussen christelijk geloof en moderne wereld meer en meer toespitst op Europa. In 1991 publiceert hij bijvoorbeeld een bundel bijdragen over de situatie van Europa na 1989, waarin hij beschouwingen maakt over de rol die geloof en Kerk in het nieuwe Europa te spelen hebben, met de titel: *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*.¹⁶ Hierin stelt hij dat Europa zeer grondig besmet geraakt is met de grote verhalen van wereldbeheersing, vooruitgang en emancipatie. Het oude continent is vergeten wat het echte mens-zijn inhoudt, wat echte waarheid, echte vrijheid betekenen. Waarheid is immers

¹⁴ “Nicht ich habe mich geändert, sondern die Andern”, uit J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens: Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München/Zürich/Wenen: Neue Stadt, 1985, p 16.

¹⁵ Cf. J. Ratzinger & V. Messori, *Rapporto sulla fede*, Torino: Edizioni Paoline, 1985 (Duitse vertaling, zie vorige noot).

¹⁶ Einsiedeln/Freiburg, 1991, ²1992.

niet iets dat men zelf kan construeren, dat kan afgewogen worden in termen van meerderheid en minderheid. Zoals vrijheid ook niet de negatieve, lege vrijheid is van de willekeur. Door de vernietiging van de pijlers van echte humaniteit is de moderniteit uitgemond in een ‘beschaving van de dood’.¹⁷ Dit komt treffend tot uiting in de dodelijke kwalen van onze tijd: aids, drugs, terrorisme, abortus, zelfmoord, collectief geweld, genocide, ecologische rampen, opkomend nationalisme. Maar ook de nieuwe verval-vormen van religiositeit komen voort uit dergelijk wezenlijk misverstaan van de basis en wortel van het echte mens-zijn – de echte waarheid, de echte vrijheid¹⁸ – en leiden af van menselijke heelwording. Moderniteit is hoe langer hoe meer synoniem geworden voor irrationalisme en amoralisme, voor nihilisme en relativisme. Het ware menszijn ligt immers niet in handen van de mens, maar is gebonden aan wat de mens niet meester is noch kan worden, aan God, Schepper en Verlosser. De waarheid over de mens is geopenbaard in de antropologische en ethische visie van het christelijke geloof, dat, meent Ratzinger, mag beschouwd worden als een synthese van de grote ethische intuïties van de mensheid als dusdanig.¹⁹ God openbaarde in Schrift en traditie de bevrijdende waarheid over mens en wereld aan de kerk, die deze waarheid dient te verkondigen en te beschermen. Slechts zo, door deze waarheid in herinnering te roepen ten overstaan van de wereld, biedt de Kerk een uitweg uit de moderne beschaving van de dood.

Ook in het nog recentere, biografisch ingekleurde, interview met Peter Seewald, verschenen in boekvorm onder de titel *Salz der Erde* in 1996²⁰, komen Ratzingers voorheen aangehaalde evaluatie van de moderniteit in crisis en de remedie die het christelijke geloof hiervoor biedt, opnieuw terug. En ook hier wijst hij bijvoorbeeld op het verkeerde begrip van ‘vernieuwing’ dat velen in het tweede Vaticaanse Concilie hebben gelezen.²¹ Hij gaat ook meer specifiek in op de situatie van Kerk en theologie in verscheidene landen in Europa en geeft de concrete problemen aan waartoe teveel moderniteit leidt.

¹⁷ Cf. J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa?*, p. 92.

¹⁸ Zie o.m. J. Ratzinger, ‘Jesus Christus heute’, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 19 (1990) 56-70; ‘Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft’, in *ibid.* 21 (1992) 500-512; ‘Freiheit und Wahrheit’, in *ibid.* 24 (1995) 527-542.

¹⁹ J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa*, p. 26-27.

²⁰ Stuttgart, 1996. Nederlandse vertaling: J. Ratzinger, *Zout der aarde. Christendom en katholieke kerk aan het einde van het millennium*, Baarn, 1997.

²¹ *Ibidem*, p. 74-76. Daarnaast ook een positieve noot over de bijdrage van de huidige paus, toen jonge aartsbisschop, aan *Gaudium et spes*, “dat ongetwijfeld de meest dynamische en progressieve tekst van het concilie was, [en dat] voor hem [= de actuele paus] eigenlijk een soort devies is geworden” (p. 257).

Tot slot: gezien zijn ervaringen als *peritus* op het concilie, als theoloog in de daaropvolgende jaren, en sinds meer dan 15 jaar als prefect van de Congregatie voor de geloofsleer, lijkt Ratzingers positie ten aanzien van *Gaudium et spes* zelf op zijn zachtst gezegd soms ambigu. Terwijl hij de postconciliaire receptie ervan steeds resoluter afwijst, is het niet altijd duidelijk of hij nu de overtuiging toegedaan is dat de tekst van het document verkeerd *begrepen* dan wel verkeerd *geschreven* is. Zijn stelling bijvoorbeeld dat de pastorale constitutie gelezen dient te worden vanuit de kaders getrokken door de dogmatische constitutie *Lumen gentium* is hier niet vreemd aan.²² Niettemin wordt in deze laatste stelling tegelijk ook weer vooral de receptie van het document gevisieerd, zodat we wellicht kunnen aannemen dat hij – ook al lijkt het misschien soms anders – het document als dusdanig niet zozeer iets ten kwade duidt.²³ Wel mag *Gaudium et spes* niet als een startpunt beschouwd worden van een verder door te voeren, veelbelovende dialoog met de wereld, maar eerder als de grens ervan, als waarschuwing.

2. De crisis van Europa: een zaak van geloof en ongeloof

2.1. Inleiding: een paus voor Europa

Verrassend, en toch weer niet, was de naam die Joseph Ratzinger koos bij zijn verkiezing als opvolger van Petrus, een keuze die hij toelichtte tijdens zijn eerste algemene audiëntie. Niet alleen verwijst de naam naar Benedictus XV, die de eerste wereldoorlog probeerde te vermijden en opkwam voor vrede en verzoening, tegelijk is er een directe verwijzing naar Benedictus van Nursia, stichter van de Benedictijnen en één van de patroonheiligen van Europa, die – zo stelde de paus – van enorme invloed is geweest voor het christelijke erfgoed van Europa. “Waar het om de eenheid van Europa gaat, vormt hij een fundamenteel oriëntatiepunt en een krachtige herinnering aan de niet te verloochechten christelijke wortels van haar cultuur en haar beschaving”.²⁴

²² Cf. J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre*, p. 408: “Wo der Geist des Konzils gegen sein Wort gewendet und lediglich vage aus der auf die Pastoralkonstitution zum laufende Entwicklung destilliert wird, gerät dieser Geist zum Gespenst und führt ins Sinnlose. [...] [W]enn sie die Erkenntnis freilegt daß man das Zweite Vaticanum ganz lesen muß, und zwar orientiert auf die zentralen theologischen Texte zu und nicht umgekehrt, dann könnte solche Besinnung für die ganze Kirche fruchtbar werden [...]. Nicht die Pastoralkonstitution misst die Kirchenkonstitution [...], sondern umgekehrt: Nur das Ganze in der richtigen Zentrierung ist wirklich Geist des Konzils”.

²³ In *Zout der aarde* omschrijft Ratzinger *Gaudium et spes* bijvoorbeeld niet langer als het document van de ‘dialoog’ maar van de “confrontatie met de moderniteit” (*ibid.*).

²⁴ Voor een Nederlandse vertaling van de tekst van deze eerste audiëntie op 27.04.2005, cf. <http://www.rkddocumenten.nl/index.php?docid=500>.

Benedictus is dus een naam met een uitdrukkelijk programma voor Europa. Dit is echter niet zo verwonderlijk als men de spreekbeurten en publicaties van Joseph Ratzinger uit de laatste jaren onder ogenschouw neemt. Niet alleen is er zijn reeds vermelde *Waarden in tijden van ommekeer*, dat het uitdrukkelijk – en op genuanceerde manier – over Europa en haar christelijke erfgoed heeft (en dat onder meer een toespraak bevat die hij presenteerde voor de Italiaanse senaat op 13 mei 2004). Ook hield hij nog op 1 april 2005 te Subiaco (Italië) een – heel wat minder diplomatische – lezing over de culturele crisis van Europa, toen hij de Sint-Benedictus-prijs voor de promotie van het leven en de familie in Europa in ontvangst nam.²⁵ Iets vroeger, op 19 januari 2004, was hij het gesprek aangegaan met de bekende Duitse filosoof Jürgen Habermas, waarvan de inleidingen van beide denkers recent verschenen zijn in *Dialektik der Säkularisierung*.²⁶ Recent nog verscheen de (originele) Duitse versie van Ratzingers Subiaco-lezing, samen met een tekst van de Italiaanse senaatsvoorzitter Marcello Pera, gevolgd door een brief van deze laatste aan Ratzinger, waarop deze een zeer helder en lezenswaard antwoord formuleerde. Deze titel van de bundeling is evenwel sprekend: *Ohne Wurzeln: Der Relativismus und die Krise der Europäischen Kultur*.²⁷

Met behulp van een paar citaten uit *Waarden in tijden van ommekeer* geven we de tendens aan van de analyse en de remedie waarvoor Ratzinger staat. Vooreerst verdwijnen de dragende geestelijke krachten van Europa, schrijft hij: “de ontbinding van de oerzekerheid van de mens over God, over zichzelf en het universum – de ontbinding van het besef van morele waarden, waarover niet vrijelijk beschikt kan worden, is nog altijd en juist nu weer ons probleem en kan tot zelfvernietiging van het Europese bewustzijn leiden”.²⁸ Europa is aangetast door een crisis van de waarden die Europa vorm gegeven hebben, en zit vervat in een dynamiek die deze waarden nog verder uitholt. Meer nog: “De vergelijking dringt zich op met het in verval rakende Romeinse Rijk dat als groot historisch raamwerk nog functioneerde, maar in de praktijk dreef op hen die het verval in de hand werkten omdat het zelf geen levenskracht meer bezat”.²⁹ Wie

²⁵ J. Ratzinger, ‘Europe in the Crisis of Cultures’, in *Communio: International Catholic Review* 32 (2005) 345-356.

²⁶ J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*, Freiburg/Bazel/Wenen: Herder, 2005. In belangrijke mate is Ratzingers tekst opgenomen in diverse bijdragen van *Waarden in tijden van ommekeer*.

²⁷ Cf. M. Pella & J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln: Der Relativismus und die Krise der Europäischen Kultur*, Augsburg: Sankt Ulrich Verlag, 2004.

²⁸ J. Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p. 90.

²⁹ *Ibid.*, p. 85

zijn vandaag diegenen die het verval in de hand werken? En vanwaar de levenskracht halen? Wat dat laatste betreft: “Europa en de wereld hebben juist nu de aanwezigheid van God nodig, ... Het is onze verantwoordelijkheid als christen dat deze God in de huidige tijd in de wereld staat als een kracht die als enige de mens ervan kan weerhouden zichzelf te vernietigen”.³⁰

Er is weinig ruimte voor misverstand: Ratzinger heeft een klare visie over de zelfvernietiging van Europa en de uitkomst die het christelijke Godsgeloof en erfgoed Europa kunnen bieden. Op zijn scherpst gesteld is het Christus of de chaos – tegelijk zeer zwart-wit, en toch vaak verrassend genuanceerd. Is Ratzinger een pessimist? Een reactionair? Vooraleer zijn opvattingen verder te bestuderen willen we alvast zijn eigen waarschuwing tegen een te gemakkelijk hokjesdenken ter harte nemen: “Men vraagt tegenwoordig vaak niet meer wat iemand denkt. Men heeft het oordeel over andermans gedachten al klaar, wanneer men het in een passende formele categorie kan indelen: conservatief, reactionair, fundamentalistisch, progressief, revolutionair. Het onderbrengen in een formeel schema is genoeg om niet meer over de inhoud na te hoeven denken”.³¹ Eerst presenteren we de krachtlijnen van zijn visie, en vervolgens denken we verder na over de inhoud ervan. We proberen na te gaan waar het Ratzinger om gaat, en hoe hij de problemen die hij ziet hoopt op te lossen. Uiteindelijk zal blijken dat deze oefening meer inhoudt dan enkel een overwegen van zijn visie op Europa, maar te maken met zijn fundamentele theologische intuïties.

2.2. *Europa in crisis*

Ratzingers visie op het laat-moderne Europa is grondig gekleurd door de recente Europese geschiedenis. Reeds zeer vroeg in zijn carrière gaf hij lucht aan zijn viscerale afkeer van het communisme (wat van zeer belangrijke invloed geweest is bij de veroordeling van de bevrijdingstheologie), een niet-afhoudende kritiek van het liberalisme (en vooral het verabsoluteerde zelfbeschikkingsrecht) en een enorm wantrouwen ten aanzien van de dynamiek van wetenschap en techniek met haar reductie van alle rede tot functionele rationaliteit. Moderne fenomenen als ze zijn, hebben ze een rol gespeeld in de ontbinding van de zedelijke waarden en het verlies aan Godsbesef. De fundamentele ambiguïteit van het laat-moderne Europa bestaat erin dat er een onevenwicht gegroeid is tussen de technologische mogelijkheden en de morele

³⁰ *Ibid.*, p. 131.

³¹ *Ibid.*, p. 121.

energie om met deze mogelijkheden om te gaan. Europa boekt grote technologische en economische successen, maar is van binnen leeg. Dit is de reden waarom andere samenlevingen zich uitdrukkelijker dan tevoren afkeren van de 'Europese moderniteit'. De heropleving van de Islam, bijvoorbeeld, moet in dit verband niet zomaar als een restauratie geïnterpreteerd worden, maar als eigen antwoord op Europese crisis.³²

Meer fundamenteel heeft deze crisis te maken met een formalisering van basis-categorieën van leven en samenleven. Vrijheid wordt gereduceerd tot zelfbeschikking van het individu (negatieve, lege vrijheid). Democratie wordt gedefinieerd als het beschermen van deze vrijheid door meerderheidsbeslissingen. En (wetenschappelijke) rationaliteit, tenslotte, is gericht op functionaliteit en effectiviteit. Vrijheid, democratie en rationaliteit zijn geen inhoudelijke categorieën meer, maar formele categorieën, inhoudsloos. Ze zijn niet langer gebonden aan een inhoudelijke visie – én een maatschappelijke consensus – over het goede en het ware. Dergelijke formalisering leidt uiteindelijk tot relativisme, nihilisme, cynisme, naïviteit, cultuur van dood en drugs,... een Europa zonder toekomst, in angst voor de toekomst. Een significant voorbeeld hiervan is het feit dat voor velen kinderen, eerder dan het openen van de toekomst, gezien worden als een bedreiging van het leven in het heden, en het krijgen van kinderen, zoniet uitgesloten dan toch uitgesteld wordt.³³

Europa heeft duidelijk niet de les van het failliet van het communisme geleerd: het reële communisme is niet alleen stukgelopen op een 'onjuiste economische dogmatiek', maar vooral – en veel te weinig gezien – op "verachting van de mens en onderschikking van de moraal aan de behoeften van het systeem [...]". De eigenlijke ramp die de systemen hebben achtergelaten is niet economisch van aard, maar ligt in de verwoesting van de zielen, in de vernietiging van het zedelijke besef".³⁴ Veel te vaak wordt in de analyse hiervan de onderliggende morele en religieuze problematiek verdrongen. Dit is het cynisme van ideologieën met een totaliteitsaanspraak: dat mensen eraan kapotgaan. Dat is het geval voor het communisme, maar ook voor het liberaal zelfbeschikkingsrecht, dat het individu tot norm maakt van goed en waar; en het radicale relativisme van de meerderheidsdemocratie die dergelijk zelfbeschikkingsrecht ondersteunt.

Waar Europa ten diepste aan lijdt, is een verwarde ideologie van de absolute vrijheid, die zeer dogmatisch wordt. Dergelijk zelfbeschikkingsrecht, in combinatie met de technocratie, schrijft voor dat wat technisch kan, moreel moet

³² Cf. *Ibid.*, p. 83-84.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 85.

³⁴ *Ibid.*, p. 89.

kunnen – en dit in zaken aangaande levensbegin en levenseinde, samenlevingsvormen, ecologie, etc. Het zelfbeschikkingsrecht heeft vrij spel omwille van het verlies van een morele consensus, het verlies van een omvattende moraliteit die het menselijke bestaan en samenleven betekenis en een morele grondslag verleent. En dit waardeverlies heeft op zijn beurt in cultuur-historisch opzicht te maken met Europa's afkeer van christendom en het verlies van het Godsbesef.

2.3. Een strijd tussen twee culturen

Maar, verdergaand op Ratzingers vergelijking van de crisis van Europa met het verval van het Romeinse rijk, kunnen we de vraag stellen: wie of wat leidt Europa naar zijn ondergang? In zijn lezing te Subiaco onderscheidt Ratzinger in Europa een oppositie tussen twee culturen. De wereld, en vooral Europa, kent niet zozeer een 'clash of civilisations', verwijzend naar de grote religieuze culturen, maar veeleer een strijd tussen deze grote culturen – in Europa het christendom – en een bepaald soort Verlichtingsdenken. "Although, on the one hand, Christianity has found its most influential form in Europa, we must also say, on the other hand, that Europe has developed a culture that most radically contradicts, not only Christianity, but the religious and moral traditions of humanity as well".³⁵

In Europa is een cultuur tot ontwikkeling gekomen – zonder voorgaande – waarin God uit het publieke bewustzijn verdwenen is, zij het bij wijze van ontkenning of twijfel aan het Godsbestaan, zij het door de privatisering van het godsdienstige en de irrelevantie van God voor het publieke domein. Voor Ratzinger is deze bepaalde Verlichtingscultuur duidelijk op de voorgrond getreden in de discussies over de preambule van de Europese grondwet: resp. over de referentie aan God en aan de christelijke wortels van Europa.³⁶ Nochtans schaadt de vermelding van de christelijke wortels niet-christenen niet, want het betreft een verwijzing naar een historisch feit. Wat deze laatsten, bijvoorbeeld de moslims waarnaar al te vaak in dit verband verwezen wordt, wél raakt, is niet de verwijzing naar christelijke morele fundering of naar God, maar de secularistische ontkenning van dergelijke fundering. Het is dit soort radicale

³⁵ J. Ratzinger, 'Europe in the Crisis of Cultures', p. 348.

³⁶ Voor Ratzinger biedt artikel 52 van het voorstel van Europese grondwet geen troost. De Europese Unie erkent er wel het recht van de institutionele religies om gehoord te worden bij de beleidsbepaling, maar er blijkt geen plaats te zijn voor God en godsdienst bij de bepaling van de fundamentele identiteit van Europa (ibid.).

Verlichtingscultuur dat op dit ogenblik de identiteit van Europa eenzijdig meent te kunnen bepalen. Deze cultuur vertrekt van een absoluut begrip van individuele vrijheid die door de samenleving gevrijwaard dient te worden. Wat echter niet opgemerkt wordt, zijn de interne contradicties waaraan dergelijk uitgangspunt in de vrijheidsrechten lijdt. De politiek van anti-discriminatie leidt bijvoorbeeld tot de opheffing van de religieuze vrijheid en de vrijheid van meningsuiting; en omgekeerd: de vrijheid van meningsuiting bedreigt de godsdienstvrijheid (want over het christelijk geloof – in tegenstelling tot over andere godsdiensten – kan op het publieke forum alles gezegd worden). Ook het zelfbeschikkingsrecht van de vrouw kan bijvoorbeeld een bedreiging worden voor de rechten van het ongeboren leven. Een cultuur van de individuele vrijheid leidt uiteindelijk tot de zelfvernietiging van de vrijheid en tot een eigensoortig dogmatisme met universalistische pretenties. Hiermee gepaard gaat een radicaal relativisme, dat op zijn beurt weer omslaat in dogmatische intolerantie – vandaag gepresenteerd in het ‘politiek correcte denken’.³⁷

Hetzelfde doet zich voor op het niveau van de (wetenschappelijke) rationaliteit. Ook voor deze geldt dat ze, als ze niet afgegrensd wordt, leidt naar determinisme, en leeg rationalisme wordt. Dergelijke rationaliteit claimt op zichzelf te staan, en geen andere wortels of bronnen nodig te hebben dan zichzelf. “It consciously severs its own cultural roots, thus depriving itself of the original energies from which itself sprang, the fundamental memory of humanity, as it were, without which reason loses its compass”.³⁸

Menselijk denken en leven vragen echter om meer dan lege, functionalistische rede en negatieve, absolute vrijheid, en slaan om in hun tegendeel als ze niet verbonden blijven met hun wortels. Vandaar dat voor Ratzinger het bannen van de christelijke wortels van Europa geen grotere tolerantie oplevert ten aanzien van andere culturen (omdat men niet langer één cultuur zou bevoordelen). In tegendeel: het is de ‘verabsolutering van een denkpatroon en levensstijl die radicaal tegenovergesteld zijn aan de andere historische culturen van de mensheid’.³⁹ “The true antithesis that characterizes today’s world is not that between different religious cultures, but that between the radical emancipation of man from God, from the roots of life, on the one hand, and the great religious cultures, on the other. [...] In this sense, the refusal to mention God is not the expression of a tolerance that would protect the non-theistic religions and the

³⁷ Cf. J. Ratzinger, ‘Eine nichtkonfessionelle christliche Religion? Reflexionen im Anschluss an den Vorschlag von Senatspräsident Pera’, in M. Pera & J. Ratzinger, *Ohne Wurzeln*, 115-145, p. 137.

³⁸ J. Ratzinger, ‘Europe in the Crisis of Cultures’, p. 351.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 352.

dignity of atheists and agnostics. It is rather the expression of a mind-set that would like to see God erased once and for all from the public life of humanity, and relegated to the subjective sphere maintained by residual cultures of the past”.⁴⁰

2.4. *Illustratie: de democratie vraagt om een ‘niet-democratisch’ fundament*

Voor Joseph Ratzinger toont het wedervaren van de democratie in Europa heel goed aan dat rationaliteit, vrijheid en samenleven een moreel fundament vereisen die ze uit zichzelf niet kunnen opwekken of creëren.⁴¹ Democratie is immers geen waarde op zich, geen ideaal, maar wel in de praktijk het beste systeem om het menselijk samenleven vorm te geven. Meerderheidsbeslissingen zijn immers niet *per se* goed of rechtvaardig. In een representatieve democratie kan een meerderheid van de parlementsleden onrechtvaardige beslissingen nemen, en bijvoorbeeld besluiten tot de onderdrukking van minderheden. Het moet duidelijk zijn: “De staat zelf is niet de bron van waarheid en moraal. Noch door iets dat hem eigen is, zoals volk, ras, klasse of op grootse ideeën gebaseerde ideologie, noch door uitspraken van de meerderheid kan de waarheid uit zichzelf ontstaan”.⁴²

(Beslissings)macht moet steeds gekoppeld blijven aan recht. De vraag is echter wat de ethische grondslagen van het recht zijn – wat maakt recht recht? Kan iets recht worden wat op zichzelf onrechtvaardig is? Het is de moderniteit zelf die dit probleem onderkend heeft, en een aantal zaken aan het spel van meerderheden onttrokken heeft: de mensenrechten schijnen een innerlijke evidentie te bezitten (echter niet voor alle culturen! – ook hier treffen we dus een inhoudelijke bepaling aan van wat vrijheid is...). Blijkbaar zit er in alle relativisme van de politiek een niet-relativistische kern, bepaald als mensenrechten: ze “zijn niet onderworpen aan de eis tot pluralisme en tolerantie, inhoudelijk *zijn* ze tolerantie en vrijheid”.⁴³ Met andere woorden: macht wordt gekoppeld aan recht, en recht aan het goede, d.i. aan morele waarheid.

Een volgende vraag: waar zit deze morele waarheid in gegrond? Lang gold het dat deze waarheid voorgegeven was, met de rede toegankelijk, als een soort ‘evidentie van de zedelijkheid’ (eventueel slechts als historisch-praktische waarheid). Maar de gewijzigde culturele en interculturele horizon heeft deze

⁴⁰ Ibid., p. 353.

⁴¹ Ook Ratzinger verwijst hiervoor naar de zgn. Böckenförde-paradox.

⁴² J. Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p. 67.

⁴³ Ibid., p. 55.

grondslag blijkbaar in vraag gesteld. Immers, “wat destijds het dwingende inzicht door het van God ontvangen verstand leek te zijn, behield zijn evidentie slechts zolang de hele cultuur, dus de samenhang van de gemeenschap, het stempel van de christelijke overlevering droeg. Naarmate de christelijke basisconsensus ondermijnd raakte en het naakte verstand overbleef dat zich niet de les liet lezen en alleen naar zichzelf wilde luisteren, kwam ook de evidentie van de zedelijkheid in verval. Het verstand, dat zijn wortels had in een geloof in een historische, religieuze cultuur en deze afsnijdt om alleen nog maar en empirisch verstand te zijn, wordt met blindheid geslagen [...] Het eigenlijke probleem waarvoor we tegenwoordig staan, is de blindheid voor de gehele, niet-materiële dimensie van de werkelijkheid”.⁴⁴

Instituties houden niet stand zonder gemeenschappelijke overtuigingen. En dit is nu het probleem van Europa, en met name van de Europese Unie: ze weigert de vraag naar haar geestelijke fundamenteën oprecht te stellen, en laat zich teveel in met economische en technocratische oogmerken.⁴⁵ Nochtans, en Ratzinger laat niet af om hieraan keer op keer te herinneren, is het project van de Europese Unie begonnen onder christelijke inspiratie, getuige hiervan de vaders van de Europese eenwording: Adenauer, Schumann, de Gaspari.⁴⁶

2.5. *De waarheid over de mens en Europa's christelijke erfenis*

Een goede politiek is er één die niet vergeet dat ethiek boven de politiek gaat, en herinnert aan haar niet-relativistische kern: namelijk dat vrijheid en democratie gebonden zijn aan de waarheid over de mens. Bij het verder ontvouwen van deze waarheid en de bronnen ervan volgt Ratzinger twee, niet onmiddellijk complementaire, sporen. Bovendien hinkt hij in elk spoor op twee gedachten, die telkens opnieuw het belang van de christelijke erfenis voor (het komen tot) deze waarheid over de mens onderstrepen.

In de context van de multiculturaliteit, en tegen de radicale verlichtingscultuur in, wijst hij er vooreerst op dat deze waarheid in de grote religieuze en culturele tradities van de mensheid zit.⁴⁷ Met verwijzing naar het project ‘Weltethos’ (van Hans Küng) ziet hij dan ook het belang in van meer multiculturele dialoog omtrent het ‘waarnaartoe’ van de wereld en het bestuur in deze wereld (ook al heeft hij twijfels over de principiële haalbaarheid van zo’n dialoog).

⁴⁴ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 90, 132, 145.

⁴⁷ Cf. *ibid.*, p. 42, 104, zie ook p. 83-84.

Tegelijk waarschuwt hij ervoor dat multiculturaliteit geen vlucht mag zijn voor het eigene, en wijst hij op wat hij noemt de ‘pathologische zelfhaat van het Westen’ die haar eigen waardevolle erfenis en wortels niet meer onderkent.⁴⁸ Het multiculturele mag geen reden zijn om de God waarvan het christelijke geloof getuigenis aflegt te verzwijgen⁴⁹: meer nog, de contacten met andere religieuze culturen maken tegelijk duidelijk dat de ‘wereld zonder God’ van de radicale Verlichting een toekomstloze uitzondering is, én roepen de Europeanen tot zichzelf terug.

Anderzijds is Ratzinger zich ervan bewust, dat de ‘waarheid over de mens’ waarop de traditie van de mensenrechten zich beroept precies niet in alle culturen en tradities in dezelfde mate aanwezig is, en dat mensenrechten dus niet zomaar geüniversaliseerd kunnen worden. Maar al te goed, stelt hij, beseffen we meer en meer dat ze gebonden zijn aan het Europese morele erfgoed, dat bepaald is door christendom en Verlichting. “Beiden beschouwen hun vanzelfsprekendheid weliswaar als universeel en mogen dit *de jure* ook zijn, maar *de facto* moeten zij erkennen dat zij slechts voor delen van de mensheid worden aanvaard en slechts voor delen van de mensheid begrijpelijk zijn”.⁵⁰ Niettemin maken, op wereldschaal, de seculiere verlichtingsrationaliteit en het christelijke geloof voornamelijk de dienst uit. Daarom zal vooral het gesprek tussen deze beide grootheden belangrijk zijn om tot een verstaan van de mens te komen, en bijvoorbeeld een antwoord te geven op de pathologieën van de godsdienst en van de rede. Al voegt Ratzinger hier meteen aan toe dat men niet mag aflaten ook naar de andere culturen te luisteren.⁵¹

Ratzinger koppelt aan beide een belangrijke gevolgtrekking die duidelijk maakt dat het hem in de eerste plaats altijd weer gaat over de verhouding tussen seculiere rationaliteit en christelijk geloof. Voor hem komt het Europese geestelijke

⁴⁸ Cf. *ibid.*, p. 94: “Terwijl het op lovenswaardige wijze probeert zich vol begrip open te stellen voor waarden uit den vreemde, houdt het niet meer van zichzelf en ziet het in zijn eigen geschiedenis alleen nog het onmenselijke en vernietigende en is het hem onmogelijk het grootste en zuivere daarin waar te nemen”.

⁴⁹ Want wat betreft de multiculturele dialoog met grote religies en culturen schrijft Ratzinger: “zeker, we kunnen en moeten van het heilige van anderen leren, maar het is juist voor de anderen en ten behoeve van de anderen onze plicht om binnen in ons de eerbied voor het heilige te onderhouden en het gezicht van God te laten zien zoals dat aan ons verschenen is – de God die zich het lot van de armen en de zwakken, de weduwen en de wezen aantrekt; de God die zo menselijk is dat Hijzelf mens wilde worden, een lijdende mens die, meelijdend met ons, het lijden waardigheid en hoop geeft. Doen we dit niet, dan verloochenen we niet alleen de identiteit van Europa, maar weigeren we ook de anderen de dienst waarop ze recht hebben” (*Ibid.*, p. 94-95).

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40. Hij merkt wel onmiddellijk op dat wat hem betreft het aantal ‘concurrerende culturen’ wellicht niet zo groot is.

⁵¹ Cf. *ibid.*, p. 42

erfgoed immers ten gronde voort uit “de fundamentele verenigbaarheid van de morele erfenis van het christendom met de morele erfenis van de Verlichting” – een welbegrepen Verlichting die ruimte laat voor God.⁵² Deze heeft een universaliserende kracht, maar haar ‘feitelijk niet universeel-zijn’ toont de historisch-contextuele verknoping van beide aan: de evidentie van de seculiere rationaliteit is feitelijk aan culturele contexten gebonden⁵³ – wat uiteindelijk betekent: aan het christelijke geloof. In *Dialektik der Säkularisierung* spreekt Ratzinger in dit verband van een noodzakelijke ‘correlationaliteit’ en complementariteit van geloof en rede, christendom en seculiere rationaliteit.⁵⁴ Zowel de pathologieën van de rede (technocratie, cynisme van de ideologieën, inhoudsloos vrijheidsbegrip) als van de godsdienst (fanatisme, fundamentalisme,...) kunnen zo verholpen worden.

Wat dat betreft, stelt Ratzinger, heeft het christelijk geloof “bewezen de meest universele en rationale religieuze cultuur te zijn, waardoor ook tegenwoordig aan het verstand de basisstructuur van het morele besef wordt aangeboden. Dit leidt hetzij tot een bepaalde evidentie, hetzij op zijn minst tot het leggen van een basis voor een verstandelijk moreel geloof. Zonder dat kan een gemeenschap niet bestaan”.⁵⁵

2.6. *Het christelijke aanbod en de noodzaak van een moreel bewustzijn si Deus daretur*

Het aanbod van het christelijk geloof aan de actuele Europese samenleving is het morele bewustzijn van een ‘wereld met God’. Christenen moeten Europa in haar identiteit uitdagen door haar het christelijke Godsbegrip voor te houden wanneer het gaat over wat de mens in waarheid is.⁵⁶

Vooreerst is deze God de ‘logos’ van de schepping, de bron van rationaliteit en moraliteit. De mens, geschapen door God, deelt in Diens onaantastbaarheid. Schepping is hét aanknopingspunt bij uitstek voor de fundering van de mensenrechten. Schepping fundeert een inhoudelijk moreel bewustzijn waar leven gave is, en zomaar niet ter beschikking staat van de menselijke willekeur.

⁵² *Ibid.*, p. 101.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 41.

⁵⁴ J. Habermas & J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung*, p. 57.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 68. Voor meer teksten van Ratzinger over de relatie van het christendom ten aanzien van andere godsdiensten, en het specifieke verband tussen geloof en redenen dat in het christelijke geloof voltrokken wordt, zie zijn: *Glaube, Wahrheit, Toleranz: Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg/Bazel/Wenen: Herder, 2003, 42005.

⁵⁶ Voor deze en volgende paragrafen, cf. *ibid.*, p. 142-143.

Maar er is meer: deze God is tegelijk liefde, die zijn hoogste uitdrukking gevonden heeft in de menswording, het lijden en sterven van Jezus Christus. God als liefde voorhouden betekent dat liefde als de kern van elke ethiek onderkend wordt, als het middelpunt van het bestaan zelf. Echter, deze God van het verstand (logos) en de liefde is ook de rechter: ieder moet verantwoording afleggen.

Tenslotte biedt het christelijke Godsbegrip kansen voor een goed begrip van de staat en het menselijke samenleven.⁵⁷ Het onderscheid tussen het rijk Gods en de staat heeft het idee van de politieke theocratie opgegeven (en de ‘seculariteit gevestigd’). Tegelijk brengt het eschatologische karakter van het rijk Gods de relativering van de absoluutheidspretenties van de staat en de ontmythologisering van ideologieën met zich mee, en verwerpt het elke binnenwereldse totaliteitsclaim.

De beste dienst die christenen aan tijdgenoten daarom kunnen aanbieden is het voorhouden van een wereld, en een ethiek, met God. Het radicale verlichtingsparadigma van het denken van een wereld zonder God moet daarom op zijn kop gezet worden, want een wereld zonder God leidt tot een wereld zonder mens. Zoals Pascal zijn ongelovige vrienden uitdaagde een wereld te denken vanuit de mogelijkheid dat er een God bestaat, zo ook moeten christenen dit vandaag doen.⁵⁸ “Als tijdens de Verlichting gezocht werd naar morele motivaties die ook nog geldig zouden zijn *etsi deus non daretur*, dan moeten we nu onze agnostische vrienden uitnodigen zich open te stellen voor een moraal ‘*si Deus daretur*’”.⁵⁹ Zoals het *etsi deus non daretur* functioneerde in een tijd van religieuze conflicten om een ethische basis te creëren voor een mogelijk samenleven boven deze conflicten uit, zo ook kan een actueel moreel denken *si Deus daretur* dit vandaag realiseren in een samenleving die zonder God aan haar eigen contradicties ten onder gaat.

Het is dan de taak van christenen, als een creatieve minderheid (zelfs binnen de eigen meerderheidskerk⁶⁰), “ertoe bij te dragen dat Europa het beste van zijn erfgoed herwint om daarmee de hele mensheid te dienen”.⁶¹ Christenen moeten ervoor zorgen om samen met anderen – hoe het individu die ook persoonlijk motiveert en met zijn leven verbindt, vanuit deze christelijke basisinzichten een moreel fundament te creëren. Daartoe moeten christenen in de eerste

⁵⁷ Zie hiervoor ook *ibid.*, p. 18 en volgende.

⁵⁸ Cf. J. Ratzinger, ‘Europe in the Crisis of Cultures’, p. 354-355.

⁵⁹ J. Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p. 141.

⁶⁰ J. Ratzinger, ‘Eine nichtkessionelle christliche Religion?’, p. 129-130.

⁶¹ J. Ratzinger, *Waarden in tijden van ommekeer*, p. 95

plaats de “eigen erfenis sterk en puur leven, zodat die met haar innerlijke overtuigingskracht in de gehele maatschappij zichtbaar en werkbaar wordt”.⁶² Slechts in het leven van christenen kan het redelijke gehalte van het christendom echt zichtbaar worden, als een leefbaar alternatief voor de leegheid van het moderne bestaan. Ratzinger pleit dan ook voor een soort ‘christelijke civiele religie’, die gevoed wordt vanuit in de Kerk ingebedde creatieve minderheden. Op hun beurt – zoals het diaspora-jodendom in de antieke tijd – kunnen deze minderheden anderen in wisselende vormen van toebehoren aanspreken en rond zich verzamelen.⁶³

Besluit

Voor Ratzinger blijft het probleem van Europa, ondanks zijn groeiende bewustzijn van de multiculturaliteit, het probleem van de Godvergetelheid van de Verlichting, en zit de crisis in het conflict tussen geloof en ongeloof. Als multiculturaliteit al een rol heeft, dan vooral deze: dat de secularisering van denken en leven in het Westen in de globale geestesgeschiedenis een bevragswaardige uitzondering is. Ook al maakt Ratzinger openingen om tot een nieuwe morele consensus te groeien met agnosten en atheïsten die willen denken ‘alsof God bestaat’, dan nog, in de mate hij de Europese situatie negatief beoordeelt als grondig besmet door het radicale Verlichtingsdenken, functioneert het christelijke godsgeloof *de facto* als een tegencultuur. Het is geloof of ongeloof, een rationaliteit en moraliteit geënt op het christelijke godsgeloof of radicaal Verlichtingsdenken. Enkel de rede die met de christelijke openbaring verzoend kan worden, kan werkelijk aanspraak maken op rationaliteit. Aangezien christenen, precies vanuit de openbaring, geholpen worden om de metafysische en morele waarheden, die in principe door de rede alleen ingezien kunnen worden, in te zien, is het hun plicht om deze waarheden in de discussie over wat rationaliteit en redelijk is tegenover de ‘slapende’ of ‘zieke rede’ binnen te brengen.⁶⁴

3. Enkele afsluitende beschouwingen

In dit derde deel bieden we enkele afsluitende beschouwingen bij Joseph Ratzingers analyse en remedie voor Europa. Deze ideeën staan immers niet op

⁶² *Ibid.*, p. 145.

⁶³ J. Ratzinger, ‘Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?’, p. 130-135.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, p. 139-140.

zich, maar passen in de fundamentele grondopties die Ratzingers theologie kenmerken. Hieronder gaan we kort in op deze theologische grondopties en gaan na hoe deze Ratzingers perceptie van *Gaudium et spes* en de relatie tussen geloof en moderne wereld (Europa) beïnvloeden. Daarna geven we aan hoe deze relatie vanuit fundamenteel-theologisch oogpunt ook anders gedacht kan worden, met andere resultaten, zowel wat de analyse van de Europese situatie betreft, als de wijze waarop het christelijk geloof zich hiertoe verhoudt.

3.1. *The neo-Augustiniaanse theologische grondoptie van Joseph Ratzinger*

Bij gelegenheid van de verkiezing van Benedictus XVI schreef de theoloog Joseph Komonchak dat Joseph Ratzinger een exponent is van de neo-Augustiniaanse lijn die zich na het tweede Vaticaanse Concilie heeft geprofileerd naast en tegen een meer Thomistische lijn.⁶⁵ Op zich is dit niet zo verrassend aangezien Ratzinger zijn doctoraat maakte over Augustinus en zijn habilitatie over Bonaventura, die in de dertiende eeuw tegen Thomas van Aquino in de Augustiniaanse traditie verder zette. En precies hier wordt een belangrijk en fundamenteel onderscheid duidelijk, met verstrekkende theologische gevolgen. Want, in antwoord op de uitdagingen van het pas herontdekte Aristotelisme, begon Thomas Van Aquino een onderscheid te maken tussen theologie en filosofie, met een zekere autonomie voor deze laatste – dus een autonomie voor een denken dat niet vanuit de openbaring gereguleerd is. De theologische dialoog met dergelijk denken heeft Thomas in staat gesteld tot een nieuwe synthese te komen. Bonaventura daarentegen verzet zich hiertegen en benadrukt de eenheid van alle wijsheid, met Christus als het centrum van alle kennis. “In the last stages of his intellectual journey, and in the face of the cultural challenge of his day, the great Franciscan [Bonaventure] responded with a religious concentration on holiness and an eschatological interpretation of contemporary intellectual development that led him to an ‘apocalyptic anti-Aristotelianism’, which was anti-philosophical, anti-intellectual, and indiscriminate enough to include in its condemnations the effort of Aquinas to engage critically the Aristotelian challenge”.⁶⁶ Voor Komonchak is de analogie met Ratzingers hedendaagse houding ten aanzien van de uitdagingen van de moderniteit voor de hand liggend. In de mate dat de moderne wereld zich van het christelijke geloof vervreemd heeft, en dat elke dialoog met deze wereld

⁶⁵ Cf. Joseph A. Komonchak, ‘The Church in Crisis. Pope Benedict’s Theological Vision’, in *Commonweal*, 132 (3 juni 2005) 11, 11-14.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 13.

het christelijke geloof zelf aantast, kan het christelijk geloof niet anders dan zichzelf als alternatief voor de wereld presenteren.

Dit heeft verreikende gevolgen voor het hele theologische denken van Joseph Ratzinger.⁶⁷ Openbaring, geloof en Kerk zijn voor hem in wezen onafhankelijke grootheden, in principe los te denken van de wereld, waartoe ze zich in een één-op-één verhouding bevinden. De rationaliteit van het christelijke geloof is immers de vrucht van het providentiële huwelijk tussen joods-christelijk geloof en Griekse (Platoonse) rationaliteit – een huwelijk dat in Augustinus' stelling dat het christelijke geloof de *vera philosophia* is, voltooid geworden is. Dit huwelijk brengt echter een sterk duale visie op de werkelijkheid met zich mee. Die is gekenmerkt door een hiërarchisch-asymmetrische kijk op de verhouding tussen het eeuwige en het tijdelijke, het hemelse en het aardse, geloof en rede, genade en zonde, kerk en wereld, en benadrukt een duidelijk onderscheid tussen beide. Ook al openbaart God zich in de specificiteit van de geschiedenis, de concrete historisch-culturele situatie waarin dit geschiedt, voegt wel iets toe aan deze openbaring toe, maar kwalificeert deze in wezen niet; de waarheid van de openbaring blijft substantieel dezelfde. Het historische bepaalt de vorm, niet de inhoud. Het overschot aan interpretatie van deze openbaring die in de Schrift gevat is, is de oorsprong van de traditie, gedragen door en toevertrouwd aan de Kerk, en in haar aan het gevolmachtigde leergezag. Het is de taak van de theologie om deze geopenbaarde waarheid in nieuwe omstandigheden onder leiding van het leergezag uit te leggen. Het leidende beeld om dit waarheidsbegrip voor te stellen is dit van een schat, gekoesterd door schatbewaarders, waaruit geput kan worden wanneer de noodzaak zich voordoet. Het zal niet verrassen dat dergelijke asymmetrische denkwijze het risico van een zwart-wit-denken inhoudt, waarbij wat anders is per definitie minder, zondig en onverlost is. De duale lezing van de Europese situatie als een apocalyptische strijd tussen een door het christendom geïnformeerde cultuur met God en een anti-christelijke radicale Verlichtingscultuur, is hier slechts één, maar wel een zeer pertinent voorbeeld van. Het kwik van de moderniteit dreigt de christelijke geloofsschat in haar wezen aan te tasten.

Deze theologische grondoptie verklaart waarom Joseph Ratzinger problemen heeft met (de receptie van) *Gaudium et spes*, en waarom hij pleit voor een lezing van de pastorale constitutie vanuit de dogmatische constituties. Voor eerst erkent het concilie dat het christelijk geloof vanuit zichzelf betrokken is

⁶⁷ Voor een diepergravende kennismaking en evaluatie van Ratzingers theologische positie, zie L. Boeve, 'Kerk, theologie en heilswaarheid. De klare visie van Joseph Ratzinger', in *Tijdschrift voor theologie* 33 (1993) 139-165.

op de wereld die een zekere legitieme eigenstandigheid heeft, wat onder meer tot uitdrukking komt in de ontwikkeling van de wetenschappen, enz. Maar ten tweede, en dit is voor hem nog moeilijker, geeft de constitutie aan dat precies vanuit de dialoog met deze wereld, in de interpretatie van de tekenen van de tijd in het licht van het evangelie, de waarheid van het christelijk geloof nieuw gestalte kan krijgen. Op deze beide punten, en zeker op het laatste onderscheidt een neo-Augustiniaanse aanpak zich van een 'eerder Thomistische aanpak'. Ditzelfde neo-Augustiniaanse paradigma is ook ervoor verantwoordelijk dat elke binnen-kerkelijke discussie zeer gauw wordt afgedaan als problemen die geïmporteerd zijn vanuit de wereld in de kerk. In dit verband spreekt Ratzinger over een binnenkerkelijke 'canon van oppositie'⁶⁸ of 'canon van kritiek'⁶⁹ die aanzet bij de toegangsvoorwaarden voor het ambt (celibaat, homoseksualiteit, vrouwenwijding, meer democratie in de Kerk), anticonceptie, seksuele en bio-ethische ethiek, tweede huwelijk en communie voor echtgescheiden enz. Bij elk van deze punten gaan de opposanten echter uit van een verkeerd beeld van kerk, ambt en sacramentele orde en van mens en ethiek, beïnvloed als ze zijn door de moderniteit en haar verabsoluteerd vrijheidsbegrip. Vandaar dat het oplossen van deze binnenkerkelijke problemen niet gezien kan of mag worden als een echte oplossing voor de crisis van het christendom in de actuele moderne wereld, want het echte probleem ligt bij deze wereld, en niet in de Kerk. De crisis in de Kerk wordt door de wereld geprovoceerd.

3.2. Een dubbele discussie over de verhouding tussen geloof en wereld

Zoals gezegd onderscheidt Komonchak de neo-Augustiniaanse positie van een 'Thomist-like' positie. Vanuit de analogie met de situatie uit de 13^{de} eeuw staat deze voor een theologische grondhouding die in staat is de relatieve autonomie van de wereld te erkennen, en de rationaliteit die er heerst. Meer nog, het komen tot geactualiseerd christelijk zelfverstaan kan slechts vruchtbaar geschieden wanneer men in dialoog met deze wereld treedt en zichzelf vanuit deze dialoog leert verstaan. De christelijke geloofswaarheid doet niet alleen de wereld verstaan, maar leert zichzelf verstaan vanuit de dialoog met de wereld. Het is op deze wijze dat 'Thomist-like' theologen *Gaudium et spes* lezen, en het als een programma zagen voor de theologie van de post-conciliaire toekomst. Edward Schillebeeckx, bijvoorbeeld, beschouwde de pastorale constitutie als

⁶⁸ Zie onder meer: J. Ratzinger, 'Moeilijkheden met betrekking tot het geloof in Europa vandaag', in *Emmaüs* 20 (1989) 145-154.

⁶⁹ Cf. J. Ratzinger, *Zout der aarde*, p. 181-212.

datgene waarmee “de mondiale betekenis van het tweede Vaticaanse concilie” staat of valt en beschouwde deze als de uitdrukking van zijn eigen cultuur-theologische project, dat erop uit was om de menselijke bestaanservaringen mee op te nemen in de kerk en het geloof.⁷⁰

Het is zeker waar dat de moderne context sinds Vaticanum II sterk veranderd is, en dat van het optimisme van de jaren '60 van vorige eeuw – een optimisme dat *Gaudium et spes* niettemin met groot realisme bezag – al gauw niet veel meer overbleef. In theologisch opzicht is het belangrijk hier allereerst een onderscheid te maken tussen diegenen die de theologische noodzaak van dergelijke dialoog verwerpen, omdat de openbaringswaarheid door deze dialoog wezenlijk niet geraakt wordt, en diegenen die dergelijke noodzaak aanhouden, maar de *aard* van de dialoog omwille van de veranderde situatie willen herbekijken. Ratzinger geeft immers nu en dan de indruk dat de gewijzigde context deze dialoog voor hem onmogelijk maakt, maar hij staat in wezen – vanuit zijn neo-Augustiniaanse grondoptie – op de positie dat deze dialoog het christelijk geloof zelf niet kan raken.

De discussie over de *aard* van de te voeren theologisch-noodzakelijke dialoog met de actuele context veronderstelt immers reeds de theologische basispresumptie dat het voor het christelijk geloof wel degelijk uitmaakt dat het op de context betrokken is, meer nog dat er een *intrinsieke link* is tussen wat openbaring, geloof, Kerk en traditie betekenen en de context waarin deze gestalten krijgen. Geloof en Kerk staan dan niet zomaar tegenover de wereld, maar maken mee de wereld uit, en meer nog: worden mee door de wereld gemaakt.⁷¹ Omdat God zich in de geschiedenis openbaart, en precies vanuit de geschiedenis door ons gekend kan worden, is de geschiedenis medeconstitutief voor de geloofswaarheid. Dergelijke discussie over de verhouding tussen geloof en wereld is een andere dan degene die Ratzinger voert. Het is

⁷⁰ E. Borgman, *Edward Schillebeeckx. Een theoloog in zijn geschiedenis. Deel 1: Een katholieke cultuurtheologie (1914-1965)*, Baarn: Nelissen, 1999, p. 412. cf. p. 441: “Naar Schillebeeckx’ lezing was de uiteindelijke boodschap van de conciliedocumenten dat de katholieke kerk pas werkelijk zichzelf was indien zij erin slaagde in haar structuur, haar spreken en haar handelen op geloofwaardige manier Gods heil voor de wereld gestalte te geven. [...] De pastorale constitutie *Gaudium et spes* bakende in zijn visie vooral een terrein af. Zij getuigde van een voor een officieel-kerkelijk document nieuwe, “wereldlijke” geest, gedragen door het geloof in de scheppende God die tevens ons onverdiende heil is, zodat heel de concrete realiteit waarin wij leven als een genade op ons toekomt in de gewone dingen van elke dag, in het gelaat van de medemens en in de grote aspiraties van het huidige mensdom” (met referentie aan E. Schillebeeckx, Eindresulaat, in id., *Het Tweede Vaticaans Concilie*, bnd II, Tielt/Den Haag: Lannoo, 1966, p. 69).

⁷¹ Zie hiervoor mijn concept van traditieontwikkeling als recontextualisering, in *Onderbroken traditie. Heeft het christelijke verhaal nog toekomst?*, hoofdstuk 1.

nochtans deze discussie die ons een stap verder kan helpen bij een reflectie over de plaats en de rol van het christelijke geloof in het actuele Europa.

3.3. De verhouding tussen geloof en wereld gevat tussen discontinuïteit en continuïteit

Ratzingers analyse van Europa is gekenmerkt door een afwijzing van de moderniteit en vooral van de secularisering die deze met zich meebracht. Zijn kritiek van het radicale Verlichtingsdenken zal menig waarnemer niet onberoerd laten, maar overtuigt niet helemaal door het massieve, oppositionele karakter ervan. Slechts weinige christenen zullen immers afstand willen doen van een aantal van de verworvenheden van moderniteit, ook al draagt deze een ambivalentie in zich. De socio-culturele evoluties in het Westen zijn wellicht niet in de eenvoudige oppositie ‘geloof-ongeloof’ te vatten en vragen om een meer complexe analyse. Dit blijkt onder meer ook uit de ambivalente houding die Ratzinger aanneemt ten aanzien van het multiculturalisme en de veelheid van de godsdiensten: ze vormen een bondgenoot tegen het atheïsme van de Verlichting, maar spelen in wezen niet mee in de herbepaling van de rol van het christelijke geloof in de Europese context.

In onze presentatie gaven we het reeds aan: Ratzinger herleidt het probleem van de identiteit van Europa tot de aloude discussie tussen christendom en Verlichtingsatheïsme, en besluit onmiddellijk tot een verwerping van moderne secularisatie die tot dit atheïsme voerde. De verhouding tussen de moderne wereld en het christelijk geloof is er één van discontinuïteit en wederzijdse uitsluiting. In zijn theologische kritiek viseert Ratzinger niet zelden moderne theologische denkbeelden die vanuit een te gemakkelijke continuïteit pleiten voor een indringende dialoog met de moderniteit: de één-tegen-één relatie wordt zo omgebogen in een relatie van twee partners, een christelijke en een seculiere, werkend aan hetzelfde doel.

Het is echter maar de vraag of beide ‘één-op-één’-patronen de meest vruchtbare wijze zijn om tegen de actuele context aan te kijken. Beide vertrekken ze vanuit een seculariseringsparadigma dat ze op een verschillende wijze evalueren. Europa wordt inderdaad niet langer als totaliteit vanuit een christelijke verstaanshorizon begrepen, maar het ‘proces van secularisatie’ heeft niet zomaar geleid tot een overwegend seculiere samenleving, waartoe het christelijke geloof zich dient te verhouden. Veeleer maakt Europa een proces door van ‘detraditionalisering’, waarbij geen enkele voorgegeven traditie (religieuze en andere) er nog in slaagt zich onbevraagd door te zetten (ook niet de vrijzinnig atheïstische). Op het niveau van de beschrijving is het hierbij belangrijk vast

te houden dat er een onderscheid is tussen individualisering (noodzaak van identiteitsconstructie omwille van detraditionalisering) en individualisme (absoluut zelfbeschikkingsrecht). Een afwijzen van het laatste ontslaat het christelijke geloof niet van een in het reine komen met het eerste. Individualisering raakt ook het geloofsverstaan van christenen vandaag, zonder daarom automatisch naar individualisme te leiden. Daarbij, deels met de detraditionalisering samenhangend, deels door migratie, komt dat de Europese samenleving in toenemende mate getekend wordt door levensbeschouwelijke en culturele pluralisering. Ook hier past een onderscheid tussen pluralisering als beschrijvende categorie, en formeel pluralisme en relativisme als wijzen van omgang met deze pluralisering. Ook wanneer het christelijk geloof deze laatste verwerpt, is het niettemin omwille van de pluralisering genoopt tot een andersoortiger plaatsbepaling in de actuele context dan voorheen. Ook voor christenen vereist traditiebewustzijn meer dan vroeger enige reflexiviteit en een erkenning van de specifieke levensbeschouwelijke positie die christenen innemen ten aanzien van anderen, zowel atheïsten en agnosten, 'ietsisten' en onverschilligen, maar ook moslims, boeddhisten, nieuwe religieuze bewegingen, etc. Vandaar: eerder dan de vooronderstelde discontinuïteit of continuïteit tussen het christelijke en het seculiere bepaalt vandaag de veelheid van mens- en wereldbeelden, godsdiensten en overtuigingen het levensbeschouwelijke spectrum, waarvan het christelijke geloof en het radicale Verlichtingsdenken (in hun eigen variëteit) slechts twee posities uitmaken. Het is vanuit dergelijke analyse dat het christelijk geloof als deel uitmakend van de gepluraliseerde context haar eigen plaats moet bedenken en de rol die het kan spelen bij de uitbouw van het Europese project. Deze oefening heeft zowel gevolgen voor het eigen zelfverstaan⁷², voor de evaluatie van de situatie in Europa, als de wijze waarop christenen actief zijn in de Europese samenleving. Dit laatste vereist op zijn minst een bezinning over de wijze waarop christenen vanuit hun eigen overtuigingen respectvol open kunnen staan voor overtuigingen van anderen én tegelijk kritisch kunnen ageren tegen wat tegen de eigen overtuigingen ingaat, zonder de eigen waarheidsclaim aan de hele samenleving en ieder die er deel van uitmaakt te moeten opleggen (en deze dus niet enkel uit politiek realisme te nuanceren). Deze kritiek geldt uiteraard ook voor die andere religies of levensbeschouwingen die totalitair worden en de veelheid niet respecteren, zowel de ideologie van het absolute zelfbeschikkingsrecht als nationalisme en religieus fundamentalisme. Als christenen dan toch – dixit Ratzinger

⁷² Deze oefening vormt het voorwerp van een nieuwe monografie die in de herfst van 2006 bij Uitgeverij Pelckmans zal verschijnen.

– een minderheid worden in Europa, dienen ze het oude continent het best door vanuit hun eigen overtuigingen de dialoog over het Europese project aan te gaan. Hierbij is het zeker hun taak – inderdaad wellicht als creatieve minderheden die hopelijk anderen door hun ‘voorbeeldig’ leven kunnen aantrekken – Europa te herinneren aan het christelijke deel van haar wortels. Tegelijk zijn ze echter geroepen de toekomst van Europa vorm te geven samen met vele andere overtuigingen. Ze dienen hiertoe creatief samenlevingsmodellen te ontwikkelen die appelleren aan wat in deze tradities dit samenleven, in respect voor eigenheid en verschil, mogelijk maakt. Zo ook kunnen christenen ‘zout der aarde’ worden.

Lieven Boeve (1966) is hoogleraar fundamentele theologie aan de Faculteit Godgeleerdheid, K.U. Leuven, en coördinator van de onderzoeksgroep Theologie in een postmoderne context (cf. <http://www.theo.kuleuven.ac.be/ogtpc/>). Van 2005 tot 2007 is hij tevens internationaal voorzitter van de Europese Vereniging voor Katholieke Theologie. Hij publiceerde eerder onder meer *Onderbroken traditie: heeft het christelijke verhaal nog toekomst?* (Pelckmans, ²2004), en bereidt momenteel een monografie voor over theologische methode en actuele context: *God onderbreekt de geschiedenis* (Pelckmans, herfst 2006).
Adres: St. Michielsstraat 6, B-3000 Leuven.